

Traducción de
MÓNICA UTRILLA DE NEIRA

La filosofía de la investigación social

por JOHN HUGHES
y WES SHARROCK



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en español
de la primera edición en inglés, 1987
Segunda edición en español,
de la tercera en inglés, 1999

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:
The Philosophy of Social Research
© Longman Group UK Limited 1990
© Addison Wesley Longman Limited 1997, para
la presente edición
ISBN 0-582-31105-5

Esta traducción de la tercera edición en inglés de *La filosofía de la investigación social* se publica por acuerdo con Addison Wesley Longman Limited, Londres

D. R. © 1999, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5656-3

Impreso en México

PREFACIO

Esta tercera edición ha sido considerablemente revisada de diversas maneras; en primer lugar, al invitar a Wes Sharrock como coautor. Wes y yo hemos estado trabajando juntos sobre toda una variedad de proyectos durante buen número de años, y esta tercera edición no habría sido factible siquiera sin su docta y considerable participación. En segundo lugar, incluye exposiciones de varias lenguas que había en la segunda edición; especialmente faltaban Foucault, Derrida y los esfuerzos de los posempiristas por sostener el espíritu del positivismo. El tercer cambio, uno de los más importantes, se encuentra en la estructura del libro. En efecto, la revisión de los argumentos se divide ahora más claramente en dos partes: la primera trata del positivismo y la segunda examina toda una gama de ideas que constituyen reacciones a aquél. La trama que une ambas partes es la del fundamentalismo y el antifundamentalismo, y ayuda a dar cierta continuidad temática a las que podrían parecer cuestiones muy diferentes e inconexas. El texto ha sido extensamente revisado e incluye dos capítulos nuevos, los cuales responden a las interrogantes que rodean la fundamentación del lenguaje en la ciencia social. También la conclusión ha

VII. LENGUAJE, REALIDAD Y RACIONALIDAD

SI, COMO en el capítulo anterior, se dice que los fenómenos sociales son de naturaleza predominantemente “significativa”, y están constituidos por medio del lenguaje, cabe preguntar si la adopción de tales enfoques correrá el riesgo de caer en el subjetivismo, el idealismo y el relativismo. Dada la concepción de significado y de lenguaje como medios para “definir la realidad” o “constituir la realidad”, ¿no significa esto que se ha roto la conexión esencial entre lenguaje y significados, por una parte, y una realidad externa, por la otra; que la realidad se ha vuelto interna al significado y al lenguaje, y no tiene ningún nexo con nada que exista fuera del lenguaje y el significado, como un mundo natural? Examinaremos dos conjuntos de ideas, las de Wittgenstein y las de su seguidor Peter Winch, acerca del lenguaje, y las de Thomas Kuhn sobre la racionalidad del progreso científico; unas y otras son fuentes importantes de las angustias antes mencionadas. Estas angustias han provocado argumentos en contra que intentaban reafirmar el que consideraran un realismo necesario acerca de la existencia de un mundo externo, material o natural y, por lo tanto, tratan de recuperar parte del terreno perdido en

el enorme giro adverso al positivismo, mientras dan cabida a muchas de las objeciones hechas contra él. El “realismo trascendental” de Roy Bhaskar ilustra este punto de vista.

Uno de los resultados de la reacción contra el proyecto positivista ha sido la súbita prominencia de las preocupaciones epistemológicas.¹ En el capítulo anterior hemos visto algunos intentos de tratar la cuestión del significado básicamente en términos metodológicos y sociológicos, es decir, dirigiéndose a la pregunta de cómo una sociología que pretende estudiar los fenómenos que son significativos en la naturaleza llega a enfrentarse a esos fenómenos de una manera intelectualmente rigurosa pero no positivista ni, de modo necesario, científica. Sin embargo, aunque tales enfoques acaso no se propusieran hacerlo, han servido, al menos en parte, para precipitar un movimiento de cuestiones epistemológicas hasta el centro del escenario. Tales preocupaciones serán el principal tema de los dos próximos capítulos. El rechazo del proyecto positivista fue inspirado o condujo a la aceptación de muchos tipos diferentes de actitudes “antipositivistas”, en particular posiciones “antifundacionistas” o “antiformalistas”.

¹ Connolly (1995) sugiere que el cambio del positivismo al posestructuralismo es un paso de preocupaciones epistemológicas a preocupaciones ontológicas. El proyecto positivista dependía de suposiciones ontológicas implícitas, que estaban tan profundamente arraigadas que no se las ponía en duda. El posestructuralismo, afirma Connolly, cuestiona precisamente esta suposición.

Una de las consecuencias de negar a la ciencia una posición privilegiada sería el rechazo de la idea de que la ciencia podía ser la portadora de la certidumbre acerca de la naturaleza de la realidad. La necesidad de tener certidumbres fue parte de una concepción filosófica llamada "fundacionismo", la cual sostenía que sólo podíamos tener confianza en nuestro conocimiento si lográbamos identificar *algunas* certidumbres. El conocimiento era como un edificio que sólo podía mantenerse en pie si estaba basado en cimientos seguros e inamovibles. Y para el conocimiento tales cimientos serían las certidumbres absolutas. Por lo tanto, como lo hemos esbozado en el capítulo I, desde el principio mismo de la filosofía moderna se lanzó la búsqueda de un conjunto de certidumbres, un conjunto de proposiciones de las que no se pudiera dudar. De este modo, el concepto mismo de fundaciones está conectado con el problema del escepticismo pues, desde luego, tales certidumbres absolutas deberían ser capaces de resistir a las más persistentes y profundas dudas de los escépticos desafiantes. Como es bien sabido, las únicas certidumbres que logró presentar Descartes fueron la existencia de Dios y "pienso, luego existo". Sin embargo esto bastó, ya que a partir de dichas certidumbres iniciales Descartes pudo entonces deducir otras cosas que, por estar derivadas lógicamente, compartirían la verdad de las premisas de las que procedían. Los empiristas, con quienes se asoció el positivismo, buscaron la certidumbre en la experiencia sensorial, es decir,

la experiencia que pudiéramos conocer directamente. Tenemos nuestras experiencias sensoriales y no necesitamos hacer inferencias para conocerlas; por consiguiente, no corremos el riesgo de hacer inferencias discutibles acerca de ellas. Cuando hablemos de W. V. O. Quine, en el siguiente capítulo, lo asociaremos con el término "posempirismo", en parte por el modo en que abandona la posibilidad de encontrar certidumbres del tipo empirista.

De esta forma, abandonar doctrinas como el positivismo podría ser —y así fue considerado— abandonar también las aspiraciones fundacionistas y, según muchos, adoptar posiciones antifundacionistas. A menudo se ha considerado que rechazar el positivismo porque tiene un carácter fundacionista implica la adopción de la opinión opuesta: que no hay fundamentos. Sin embargo, ¿es éste un paso hacia el escepticismo? ¿No es ésta una emigración a la idea de que no existe cosa tal como los fundamentos para el conocimiento y que, por lo tanto, nunca puede haber un conocimiento auténtico, final, definitivo y categórico? ¿No tiene que haber siempre margen para la duda y no debemos, por lo tanto, aceptar que nuestras convicciones más íntimas pueden estar tan desviadas como las de nuestros predecesores históricos? Por consiguiente, ¿no deberíamos retirarnos a una posición de mucho mayor humildad y aceptar que nuestras propias creencias, incluso los tan elogiados logros de la ciencia, tal vez no sean mejores, no sean más ciertos o seguros que los de cualquier otro? Ésta es, por lo tanto, otra ruta

por la cual el relativismo empieza a parecer no menos convincente.

Otro cambio que ha ocurrido en la filosofía durante este siglo, y que ha cobrado importancia en su segunda mitad, es lo que se ha llamado el “giro lingüístico”, reflejado en todos los argumentos que revisaremos en los restantes capítulos. La naturaleza y el papel del lenguaje se han vuelto la manzana de la discordia para muchas de las principales cuestiones de la filosofía, incluyendo las epistemológicas. Que podamos conocer algo o no se ha vuelto, en parte importante, una pregunta sobre si las expresiones de nuestro lenguaje (en que se expresan nuestro pensamiento, teorías y creencias) pueden captar la naturaleza intrínseca de la realidad. Las posiciones relativistas tienen que negar esto. Sus críticos sostienen que deben negar al menos que el lenguaje pueda conocer alguna realidad externa independiente. Si distintas creencias, expresadas en diversas formas lingüísticas, son todas ellas igualmente válidas, no pueden identificar todas una y la misma realidad. Por lo tanto, el relativismo implica que el lenguaje no puede ser un medio de conocer una realidad *externa*. Los relativistas pueden sostener que la idea de una “realidad independiente del lenguaje” es válida, afirmando que la realidad es producida, constituida o construida *por medio del lenguaje*, y que por ende podemos conocer la realidad, pero no puede ni podrá ser jamás una *realidad independiente del lenguaje y del pensamiento*. De este modo, la idea de que la naturaleza de una realidad

caracterizada por el lenguaje deberá depender de la estructura de la realidad a la que caracteriza, y que por lo tanto debe haber una forma única que ese lenguaje pueda adoptar, resulta casi invertida por la afirmación de que la naturaleza de la realidad se deriva del lenguaje y de que el lenguaje —o, dicho más estrictamente, los hablantes del lenguaje— “constituyen” o “construyen” la realidad. De este modo, puede haber tantas realidades diferentes como diferentes estructuras del lenguaje y de la creencia hay. Hablar de “realidades múltiples” —aunque no precisamente en el mismo sentido en que las identifica Schutz— se vuelve posible, y claras las implicaciones relativistas: lo que puede ser verdadero en una realidad es independiente y diferente de lo que es verdad en otra.

Nos concentraremos en algunas de estas cuestiones mediante un examen de los argumentos contenidos en las obras de dos de las principales figuras en gran parte responsables de precipitar los debates acerca del relativismo: *The Idea of a Social Science* de Peter Winch (1990, 1977) y *The Structure of Scientific Revolutions* (1996), de Thomas Kuhn [*La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica]. Estos dos libros iniciaron unos debates que se han enconado cada vez más desde su publicación. Ambos han sido acusados de engendrar posiciones relativistas al subvaluar la racionalidad de la ciencia. Continuaremos también el análisis de algunos temas revisados en el capítulo v en relación con la concepción positivista

de la naturaleza de la investigación social, que también son pertinentes a los problemas de la relación entre los conceptos legos y de las ciencias sociales.

Sin embargo, antes deseamos analizar con mayor detalle algunas de las consecuencias de llevar el lenguaje a un lugar principalísimo en la escena de los debates metodológicos.

LOS CIMIENTOS DEL LENGUAJE

La idea de la acción como fenómeno profundamente arraigado en el uso del lenguaje ordinario apoya de manera marcada una idea del lenguaje como constitutivo del mundo social. También implica que las acciones sólo pueden ser identificadas por medio de los conceptos de los propios actores de acuerdo con las visiones que éstos tienen del mundo. Además, implica una marcada distinción ontológica entre el mundo físico y el mundo humano y, lo que no es de sorprender, esta distinción bien podría tener serias consecuencias epistemológicas. Por ejemplo, sobre este último aspecto Winch afirma que, aunque las ciencias naturales y también las sociales hacen que los sistemas de conceptos influyan sobre sus respectivos temas, lo que estudian los científicos naturales tiene:

una existencia independiente de esos conceptos. Existieron tormentas y truenos mucho antes de que hubiera seres humanos para formarse conceptos de ellos

[. . .] no tiene sentido suponer que los seres humanos pudieran estar emitiendo órdenes y obedeciéndolos antes de que llegaran a formarse el concepto de mando y de obediencia [Winch, 1990: 125].

Como ya lo hemos visto en el capítulo anterior, los miembros de la sociedad tienen sus propias concepciones de lo que están haciendo y de las "concepciones según las cuales normalmente pensamos en los hechos sociales [. . .] entran en la vida social misma y no simplemente en la descripción de ella que hace un observador" (Winch, 1990: 95).

Se considera que la tesis según la cual la identificación de las acciones debe necesariamente estar en el lenguaje del actor social tiene muy serias consecuencias sobre el estatus del conocimiento acerca de lo social. Lo que se está proponiendo es más que, simplemente, apremiar a los investigadores sociales a investigar las ideas y las creencias de aquellos a quienes estudian. La discusión es acerca de la naturaleza de los conceptos utilizados por la ciencia social para explicar sus fenómenos. La identificación de las acciones no sólo depende de conceptos empleados por los actores sociales en el curso de sus vidas, sino también las normas de evidencia, prueba, racionalidad, y similares, que afectan la creación y evaluación de dichas identificaciones. Así, poder ver que alguien que está tallando una pieza de madera está efectuando un acto religioso exige atribuirle a esa persona el concepto de "religión", cuya posesión es la capacidad de utilizar debida-

mente ese concepto y establecer distinciones entre esta actividad y otras.² Las concepciones de la realidad y de cómo se la puede estudiar, aunque independientes de las ideas de cada individuo, dependen de las actividades humanas del caso que, a su vez, deberán ser definidas por quienes las practican. Esto, puede decirse, es tan verdadero para la ciencia como para la religión, para el arte, para crear familias, para la política y para cualquier otra actividad humana.

Estos argumentos tienen una fuerza especial con respecto al estudio de las culturas que son distintas de las nuestras propias. Tales estudios se enfrentan al problema de catalogar las conductas que se están presenciando. Para seguir con el ejemplo anterior, ¿qué está haciendo un hombre que talla una pieza de madera? ¿Está dedicado a una actividad económica? ¿Es un acto de culto? ¿Un gesto político? ¿Simplemente un modo de pasar el tiempo?³ El problema, como lo ha señalado Schutz, es que las actividades pueden parecer similares pero tener diferentes significados dentro de sus respectivas culturas.⁴ Si un patrón de actividad es "una danza

² "Concepto" no es lo mismo que "palabra". Podría decirse que alguien que se dedica a actividades similares a la plegaria y el culto tiene el concepto "religión", aunque tal vez su lenguaje no tenga esa palabra.

³ Desde luego, no hay una razón necesaria por la que debamos limitarnos a una sola categoría. La pertinencia de las descripciones está atada al punto de vista adoptado con respecto a la actividad.

⁴ Esto también es aplicable dentro de culturas.

de guerra, un intercambio de mercancías, la recepción de un embajador amigo u otra cosa" (Schutz, 1963: 237) es algo que sólo pueden decir los propios participantes.

Han sido observaciones como éstas las que han servido para plantear la cuestión del relativismo. Una cultura distinta de la nuestra puede parecernos un ámbito de discurso distintivo y justificado por sí mismo, con su propia lógica y normas de racionalidad, en función de las cuales se la debe describir y juzgar. Para algunos esto implica una inconmensurabilidad de esquemas de pensamiento, ya que nuestros propios esquemas de pensamiento, incluyendo el de la ciencia, están arraigados en nuestra cultura y por lo tanto no pueden constituir una posición absolutamente independiente desde la cual comprender e investigar otras culturas. Ese relativismo radical surge de las ideas de los lingüistas Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, a quienes se ha interpretado diciendo que sostienen que las diferencias entre lenguajes reflejan diferencias en la metafísica o en las "cosmovisiones". Esta tesis no sólo es acerca de las diferencias notadas en el vocabulario de los diferentes lenguajes sino sobre el modo en que los vocabularios están organizados por sus gramáticas y, de esta manera, organizan las formas de pensamiento de quienes hablan ese lenguaje. Entonces, la gramática de un lenguaje es vista como una teoría de la realidad. Diferentes modos de ver el mundo se expresan en diferentes sistemas clasificatorios que quedan indicados por las dife-

rencias de gramáticas y, de este modo, es la gramática la que determina el pensamiento y el modo en que el mundo es visto y constituido. No hay manera de apartarse del lenguaje para determinar el valor de verdad de las "cosmovisiones". No podemos enfrentar una "cosmovisión", como teoría completa de la realidad, contra otra. Aunque podría argüirse, por ejemplo, que la lengua apache, al convertir sustantivos como "crepúsculo" en verbos como "crepuscular", muestra mejor la naturaleza procesal del acontecimiento que el sustantivo inglés, esto no es motivo suficiente para decir que la lengua apache *in toto* es superior al inglés. Las estructuras gramaticales son subdeterminadas por el modo de ser del mundo. El mundo y sus palabras se pueden organizar de muy diversos medios, sin que haya manera de decir que uno es superior a otro (por ejemplo véanse Whorf, 1956; Horton y Finnegan, 1973).

Lo que tenemos es, una vez más, cierto número de cuestiones que giran en torno de los fundamentos del lenguaje en la investigación social; cuestiones como el relativismo, la naturaleza de la ciencia social y su relación con concepciones legas y, desde luego, la importante cuestión de la naturaleza del lenguaje mismo y su relación con la realidad. La obra de Peter Winch es particularmente apropiada para explorar con mayor profundidad algunas de estas cuestiones y, como parte esencial de él, para esbozar el trato dado por Ludwig Wittgenstein a la relación entre el lenguaje y la realidad, ya que esto es importante para comprender los argumentos de Winch.

LENGUAJE Y SIGNIFICADO

The Idea of a Social Science, de Winch, fue un intento por hacer que la filosofía de Wittgenstein pesara críticamente sobre la concepción de los estudios sociales como ciencia. Algunos de los argumentos ya fueron analizados en el capítulo anterior. Tomados plena pero sucintamente, diremos que Wittgenstein trató de poner fin a la filosofía tal como tradicionalmente se la había practicado, dudando de si tenía algunos problemas serios y auténticos que se pudieran considerar en términos de la búsqueda de un conocimiento general y auténtico. De este modo, aunque creyera que los problemas a los que se enfrentaba la filosofía eran a menudo serios y profundos, como los relacionados con el significado de la vida y de la ética, no creyó que existieran respuestas *teóricas*, y por lo tanto filosóficas, a tales preguntas. En la medida en que se les podía dar respuesta, esto sólo podría hacerse por medio de una búsqueda espiritual o ética, no filosófica. Sostuvo que la impresión de que los problemas de la filosofía eran cuestiones *teóricas* profundas, solemnes y fundamentales era el resultado de confusiones acerca del modo en que funciona el lenguaje. Por consiguiente, Wittgenstein trató de convencer a los filósofos de que adoptaran una visión diferente de su dependencia del lenguaje.

Una de las primeras tradiciones del pensamiento filosófico era considerar la cuestión de saber si

era posible, y cómo, hablar con verdad acerca de la naturaleza del mundo, de la realidad exterior; analizando esta cuestión, Wittgenstein arguyó que la comprensión de la naturaleza del lenguaje se deformaba de dos maneras importantes. En primer lugar, el lenguaje era considerado exclusivamente en términos del papel de hacer declaraciones fácticas o empíricas. En segundo lugar, como resultado, comúnmente se pensaba que el meollo mismo del lenguaje era la relación de nombres que ofrecía un nexo entre el lenguaje y el mundo, pues representaba una conexión directa entre una palabra y algo no lingüístico, externo al lenguaje. Tan poderosa era esta concepción que a veces llegaba a pensarse que el significado de una palabra era la cosa que la palabra representaba.⁵

En gracia a la simplicidad, la labor posterior de Wittgenstein puede concebirse como un replanteamiento fundamental de la idea de cómo las palabras obtienen su significado. No deseaba negar que las palabras representan cosas. . . ¡a veces! No negaba que hubiese, por ejemplo, una diferencia entre el propio perro Fido, y el nombre del perro "Fido". Tampoco quería negar que el nombre "Fido"

⁵ Esta opinión fue lo bastante poderosa como para haber convencido al propio Wittgenstein en la primera parte de su dividida carrera. Después de completar su primer libro, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, único publicado durante su vida, abandonó por un tiempo la filosofía, pensando que había acabado con ella. Al volver a la filosofía desarrolló una opinión muy distinta, en la que criticó profundamente su primer libro. Véanse sus *Philosophical Investigations* (1958).

en realidad representa al perro Fido. Pero esto sólo es otro modo de decir que "Fido" es el nombre del perro. Lo que Wittgenstein deseó cuestionar fue que el perro Fido fuese el *significado* de la palabra "Fido" y, por consiguiente, negar que la relación de nombre, como la presenta el lenguaje, pudiese desempeñar el papel que los filósofos tradicionalmente habían deseado asignarle, es decir, asegurar una conexión fundamental entre nuestro lenguaje y el mundo. Tampoco quiso negar que las palabras hablan, por decirlo así, "acerca del mundo", aunque sí creyó que preguntar por la "relación entre el lenguaje y la realidad" resultaría muy poco útil —en realidad, contraproducente— como manera de plantear el problema.

La posición del propio Wittgenstein puede resumirse como de "autonomía de la gramática", visión que socavaba drásticamente la suposición más comúnmente aceptada y fundamental de que es la naturaleza de la realidad la que determina los significados de nuestras palabras. Conforme avancemos en el debate sobre Winch, veremos que los críticos de Wittgenstein a menudo están reafirmando precisamente la visión que Wittgenstein trató de socavar.

Si nos interesa la naturaleza de la relación entre el lenguaje, por una parte, y el mundo exterior, por la otra, probablemente veremos que la relación de palabras desempeña un papel clave. Nombrar las cosas parece ser un punto de contacto directo entre los dos fenómenos que se deben conectar, la pala-

bra (el nombre) y una cosa en el mundo, es decir, la cosa que el nombre representa; de aquí emana una teoría de que el significado de un nombre es la cosa que representa. El hecho de que se puedan dar nombres a las cosas sugiere que si el significado de la palabra es la cosa que representa, entonces el significado de la palabra queda determinado por la naturaleza de la cosa que la palabra representa. Si el significado de "Fido" es el perro Fido, entonces el significado de la palabra "Fido" queda determinado por la naturaleza del propio perro Fido. De este modo, las palabras son nombres, y sus significados quedan determinados por la naturaleza de la realidad a la que se refieren. El hecho de que podamos hacer afirmaciones ciertas acerca del mundo queda asegurado por el hecho de que nuestro lenguaje refleja la naturaleza, la estructura de la realidad.

Una parte del rechazo de la opinión anterior por parte de Wittgenstein —que él mismo sostuvo durante los inicios de su carrera intelectual— incluía señalar algunos de sus absurdos más manifiestos. Si Fido, el perro, es el significado del nombre "Fido", deberíamos tener que decir, cuando nació Fido, que había nacido el significado de la palabra "Fido" y, al morir el perro, diríamos que había muerto el significado de la palabra "Fido". Este y otros argumentos bastante más refinados de Wittgenstein refutaban la idea de que las palabras reciben su significado de las cosas que representan. En ese caso, ¿cómo reciben las palabras su significado? Lo reciben, sostuvo Wittgenstein, del lenguaje mismo.

El significado de una palabra es su posición dentro de un complejo. Resulta tentador decir que el significado de una palabra se deriva de su posición dentro de un sistema, pues es fácil y común hablar acerca del lenguaje como sistema. Sin embargo, Wittgenstein insiste en que el lenguaje no es un sistema, ciertamente no en algún sentido sólido. Comparó un lenguaje con una ciudad que a lo largo de los años había ido creciendo; forma un todo, pero está compuesta de zonas, distritos, áreas que son más o menos independientes entre sí y que difieren considerablemente en carácter, como unas zonas antiguas y atestadas del centro de la ciudad y unos suburbios espaciosos y bien dispuestos, zonas industriales, etc. Por lo tanto, una ciudad es un complejo pero no un sistema, y casi lo mismo puede decirse del lenguaje, según Wittgenstein.⁶ El significado de una palabra lo da su posición en un complejo y la parte que puede desempeñar en combinación con otras palabras que utilizamos y con las cosas que hacemos.

Un paso decisivo en el desplazamiento que efectuó Wittgenstein en la teoría de los nombres fue una reconsideración de la relación de éstos. Por ejemplo, parece fácil comprender cómo un punto

⁶ Un punto en que es importante insistir es saber si, como el Wittgenstein posterior, se adopta la opinión de que entre las diversas causas de la confusión filosófica se encuentra la inclinación a generalizar en exceso los patrones del empleo del lenguaje; la preocupación de que el lenguaje sea una especie de sistema plenamente integrado sería una gran tentación hacia la excesiva generalización prematura.

de contacto entre el mundo y el lenguaje se establece al nombrar, al adherir una palabra a una cosa específica, como su nombre. De este modo, aprender un lenguaje podría hacerse simplemente señalando la conexión del nombre con la cosa. Por ejemplo, mostramos a un niño pequeño una manzana y al hacerlo pronunciamos el sustantivo "manzana". Sin embargo, la conexión que aquí se está estableciendo no es tan obvia como parece. Por una parte, ¿cómo captará el niño que cuando se pronuncia la palabra "manzana" lo que se está haciendo es dar el nombre de la cosa? Supongamos que alguien señalara el retrato de una manzana y gritara "¡corre!", ¿sería eso dar el nombre de una cosa, y habría aprendido el niño la lección correcta? Lo malo de la idea del lenguaje como integrado por nombres para las cosas, concluyó Wittgenstein, era que pasaba por alto el hecho, por lo demás familiar, de que un lenguaje tiene diferentes tipos de palabras. Sólo algunas palabras son nombres. "¡Corre!" es una orden, no un nombre. Así, para que las personas aprendan correctamente el nombre de algo, al señalarlo y pronunciar el nombre, deben comprender que la palabra pronunciada pretende funcionar como nombre. Deben poder captar el tipo de palabra que se está empleando y que en ese caso la palabra es un nombre, para ver que el objeto señalado sea del tipo de cosa que nombra el nombre. En realidad, tienen que captar más que esto. Las palabras "Fido" y "perro" son nombres, ambos, del animal que se encuentra en el rincón, de modo que

el niño al que se están enseñando las palabras debe comprender cómo debe funcionar el nombre, ya sea como nombre de un tipo de animal o como nombre propio de este animal en particular. Esto se ofrece por medio del nexo de comunicación entre el niño y el maestro, mediante el modo en que este último organiza y lleva adelante la situación educativa. En otras palabras, la capacidad de conectar el lenguaje con el mundo presupone relaciones sociales entre la gente. Esto, insinuó Wittgenstein, muestra que una captación de la organización del lenguaje es anterior al establecimiento de las conexiones de nombres particulares, las conexiones entre palabras y el mundo, y que el nexo entre nombre y objeto no puede desempeñar su papel de fundamento del lenguaje. Nombrar es una especie de papel que las palabras pueden desempeñar, pero sólo es un papel, y un lenguaje es una colección de diferentes tipos de palabras, una disposición que les asigna diferentes papeles. Sólo si una palabra dada ya desempeña su papel como nombre podemos ver, cuando se señala la cosa, que se la está señalando como la cosa nombrada por la palabra.

Para aclarar toda la fuerza del argumento, Wittgenstein estableció una analogía con los juegos, tratando las palabras como si fuesen similares a las piezas de un juego. De este modo, una pieza de ajedrez como un "rey" es lo que es por virtud de la función que desempeña en todo un complejo de actividades. Explicar a alguien lo que es un "rey" es, en parte, enseñarle el juego de ajedrez. Se necesita des-

cribir algo del complejo juego de ajedrez acerca de cuadros, piezas, que lo juegan dos contrincantes, que los jugadores se turnan, etc., para que alguien pueda tener una idea de cómo el rey encaja entre las otras piezas, cómo su capacidad de moverse en el tablero es específica de él, y cómo se relaciona con otras piezas. Si no tenemos dificultad para comprender este ejemplo, entonces, ¿por qué hemos de espantarnos ante la idea de que darle a algo el significado de una palabra es similar a describir la parte que la palabra desempeña en un complejo de actividades? Explicar el significado de la palabra "rey" en el ajedrez es algo que exige, después de todo, explicarle a alguien que es el nombre de una pieza de un juego, que las piezas se diferencian por el tipo de movimientos que pueden hacer, etcétera.

El paso más decisivo de Wittgenstein consistió en argüir que el significado de las palabras es su lugar dentro del lenguaje, y que su significado se deriva del papel de las palabras en las actividades de la gente, como ya lo había hecho en el caso de los niños que aprenden palabras, como hemos visto antes. Las palabras se desarrollan en conjunción con actividades y adquieren su significado por el modo en que embonan en las actividades. Sin embargo, si esto es así, de ahí se sigue que el lenguaje que tenemos depende de la historia que tenemos y de las actividades que hemos ido adquiriendo a lo largo de la historia. Por ejemplo, podríamos no haber tenido nunca el juego de ajedrez, o habría podido tener éste una historia muy diferente. Podríamos ha-

ber tenido una historia muy distinta en todo tipo de modos, lo que significaría que nuestro lenguaje también habría sido muy distinto. Wittgenstein no sólo acepta esto sino que insiste en ello. Sin embargo, aunque podamos no tener gran dificultad en aceptar semejante conclusión con respecto a los juegos y otras actividades humanas que inventamos nosotros mismos —después de todo, por todo el mundo existe una enorme variedad de juegos que tienen sus raíces en culturas específicas—, ¿podemos aceptarlo tan fácilmente en referencia al mundo natural? Podemos aceptar alegremente que si no tuviéramos el ajedrez no tendríamos palabras para las piezas o para sus jugadas, si no hubiera fútbol no tendríamos uso para palabras como "centro delantero", "portero", "gol", etc. Pero, ¿deseamos aceptar la implicación de que si nuestra historia hubiese sido muy diferente acaso no tendríamos nombres para los planetas, por ejemplo, o para los electrones, o para el magnetismo, o para el sílice, y que éstos, por lo tanto, no habrían existido? Que los planetas existan o no es algo que no puede depender de que tengamos o no una palabra para ellos. La naturaleza de un planeta es la que es, y sin duda no es algo que resulte del modo en que los seres humanos disponen sus actividades. El planeta Marte estaba allí arriba, en el cielo, mucho antes de que tuviéramos la palabra "planeta" o la palabra "Marte". Por consiguiente, si Wittgenstein parece haber logrado eludir algunos de los problemas de la filosofía del lenguaje, da la impresión de haber caído

en profundas dificultades con su propia versión de la conexión entre el lenguaje y el mundo. Si las maneras en que nuestras palabras nombran, identifican y describen las cosas dependen enteramente de las formas de las actividades humanas, y se derivan de ellas, entonces las maneras en que hablamos acerca de las cosas en el mundo en el mejor de los casos se relacionan por pura coincidencia con el modo en que éstas son.

La preocupación expresada acerca de los argumentos de Wittgenstein reiteró, desde luego, el tipo de ideas que él estaba tratando de rechazar, a saber, que es la naturaleza de las cosas del mundo la que impone cierta especie de limitación a lo que nuestras palabras pueden significar. Su negativa de la opinión de que el significado de las palabras les era impuesto por la naturaleza de las cosas acerca de las que se hablaba incluyó su ya mencionado argumento en favor de la "autonomía de la gramática".⁷ La organización de nuestro lenguaje se origina en las necesidades y en los requerimientos de nuestra vida social y sus actividades constitutivas, y no es impuesta al lenguaje por la estructura del mundo. Pero, si aceptamos la "autonomía de la gramática", ¿cómo estaremos seguros de que existe alguna conexión entre el lenguaje y la verdadera naturaleza del mundo? La respuesta de Wittgenstein a esta preocupación fue enérgicamente impuesta a la atención

⁷ Para Wittgenstein la "gramática" no es el tipo de actividad que se dedica, por ejemplo, a clasificar partes del habla. Se relaciona más con lo que tiene sentido decir.

de la ciencia social por Winch, aunque su aplicación de los argumentos de Wittgenstein estimularía esas preocupaciones, en lugar de calmarlas.

Revisión de reglas, razones y causas

En el contexto de sus esfuerzos por aplicar los argumentos de Wittgenstein acerca de la relación del lenguaje con la realidad y las cuestiones de las ciencias sociales, Winch planteó argumentos acerca de reglas, causas y razones, algunos de los cuales hemos encontrado ya en el capítulo anterior. Aquí deseamos relacionarlos más directamente con cuestiones más generales.

Siguiendo los pasos de Wittgenstein, Winch arguyó que el significado de las palabras se deriva de su lugar en las actividades prácticas y sociales de la gente. Por lo tanto, el significado de la palabra —filosóficamente difícil— "realidad", para poner un ejemplo crucial, debe derivarse de las actividades dentro de las cuales se la emplea. Así como "rey" tiene significados muy diferentes, aunque no totalmente desligados, cuando se lo usa como título del gobernante de un pueblo y cuando se lo utiliza como el nombre de una pieza de ajedrez, así también la palabra "realidad" tiene significados notoriamente distintos —aunque, una vez más, no desligados del todo— cuando se la emplea, por ejemplo, en derecho, en ciencia y en religión, respectivamente. Según Winch, no tiene sentido preguntarse

si el lenguaje se relaciona con la realidad como cuestión *general*, pues lo que la pregunta plantea, lo que posiblemente pudiera significar, dependerá del contexto en que se la plantea. La idea misma de "relación con la realidad" es distinta en diferentes esferas de la vida. Por ello, preguntar por la realidad en el sentido de interrogarse acerca de lo que posiblemente exista o sea el caso, y cómo podría resolverse la cuestión de si se da o no el caso, es cosa totalmente distinta en religión de lo que es en ciencia. Los dos conjuntos de actividades son sumamente dispares y, según Winch, es un hecho lamentable que en nuestro mundo moderno haya llegado a pensarse a menudo que sólo hay una forma que hace preguntas acerca de la naturaleza que puede adoptar la realidad, a saber, "la fascinación que la ciencia tiene para nosotros", haciéndonos "fácil adoptar su forma científica como paradigma contra el cual medir la respetabilidad intelectual de otros modos de discurso" (Winch, 1977: 18). Y el hecho de que Winch disienta de esta suposición lo lleva a sus otros argumentos.

En la ciencia social este tipo de problema parece enorme, aunque no sólo se lo encuentra en tales contextos por referencia a otras culturas, en especial culturas muy diferentes de la nuestra. Es en esas comparaciones donde probablemente encontraremos creencias y prácticas sociales "extrañas", y tal vez hasta exóticas, que nos resulta difícil comprender. Éste es el meollo mismo del problema del antropólogo: ¿cómo llegamos a comprender una so-

ciudad ajena? También es un problema, como lo hemos visto en el capítulo anterior, para comprender las sociedades históricas que hace mucho tiempo dejaron de existir. De hecho, el problema es toda una colección de problemas, que tiene relación directa con la cuestión de la relación del lenguaje con la realidad, especialmente cuando, como en el ejemplo empleado por Winch, existe un conflicto entre lo que nuestra ciencia dice que existe y las creencias y prácticas de otra cultura.

Como ilustración de sus argumentos Winch utiliza un informe sobre las prácticas "de hechicería" de una tribu africana, hecho por el antropólogo E. E. Evans-Pritchard (1965). Winch objeta una parte pequeña pero importante del informe de Evans-Pritchard —por lo demás sumamente favorable— en el que intenta juzgar la racionalidad de una práctica mágica utilizando, de manera injusta, normas científicas. Según Winch esto es absolutamente inapropiado, y similar a tratar de anotar los goles de un partido de fútbol de acuerdo con las convenciones de la anotación en el tenis. En su forma más audaz y más básica, la diferencia entre Winch y Evans-Pritchard es que el último sostiene que la "hechicería" es un intento fallido por llegar a la clase de entendimiento que se arroga la ciencia, mientras que el primero sostiene que la interpretación religiosa es totalmente distinta de la interpretación científica y no una forma pervertida de ella.⁸

⁸ Vale la pena notar, dicho sea de paso, que el propio Evans-Pritchard, en otras partes de su argumento, está muy cerca de

Para Winch, como hemos visto, la palabra "realidad" y la expresión "corresponde a la realidad" tienen significados diferentes cuando se las emplea en los contextos comparativos de la ciencia y de la religión. No es como si, en cada contexto, la gente dijera cosas sobre cómo sería el mundo sin tener la menor idea de cómo podía descubrir si lo que dice es verdad o no. Por ejemplo, los practicantes de la ciencia se aferran a la idea de que una de las maneras importantes de descubrir las cosas es por medio de una investigación empírica del tipo apropiado. Winch desea sostener que no es como si pudiéramos, con respecto a la ciencia, decir que la ciencia afirma varias cosas acerca del mundo y luego preguntar si es bueno utilizar métodos empíricos o, en realidad, cuál es la única o mejor manera de saber si las cosas dichas por la ciencia corresponden a la realidad. En la ciencia la expresión "corresponde a la realidad" efectivamente equipara "lo que ha pasado las pruebas experimentales" o "está confirmado por el estudio empírico".⁹ De este

aceptar algo similar a las ideas de Winch. El propio Winch dice que en buena medida, él y Evans-Pritchard están en gran acuerdo pero que al final, Evans-Pritchard no está en suficiente acuerdo. La crítica de Winch se concentra en un punto en que considera que el etnólogo está cayendo en la opinión más desprestigiada.

⁹ De este modo Winch está implicando que la llamada "teoría de correspondencia de la verdad", antes mencionada, la cual sostiene que una declaración es cierta cuando corresponde a los hechos, no está planteando una teoría acerca de la relación entre dos cosas —declaración y hechos— sino tan sólo replanteando una equivalencia de significado a partir de nuestro lenguaje ordinario. "Cierto" y "corresponde a los hechos" son expresiones equivalentes y a menudo intercambiables.

modo, cuando los científicos afirman haber establecido que se ha descubierto que una teoría o hipótesis "corresponde a la realidad", quieren decir que hoy ha recibido apoyo empírico, que se la ha sometido a una validación experimental, etcétera.

En contraste, los practicantes de la religión dicen cosas acerca de cómo es el mundo, que el sufrimiento es o no es parte del plan de Dios, por ejemplo, o que la salvación se logra mediante buenas obras, o que la mala suerte se debe a hechicería. Pero al hacer tales afirmaciones la persona religiosa no está preguntando si estas afirmaciones han pasado pruebas experimentales u otras formas de evaluación empírica. Antes bien, trata de determinar si éste es en realidad el plan de Dios, por ejemplo, orando en demanda de una señal, estudiando las escrituras, buscando la guía de un dirigente religioso, o consultando a un oráculo. Por consiguiente, lo que las personas religiosas quieren decir cuando afirman que un hecho particular está de acuerdo con el plan de Dios —que su concepción de él coincide con la realidad—, es que ha sido confirmado en las escrituras o revelado en oración o profetizado en las enseñanzas de un gurú.

El hecho de no señalar esta diferencia de significado que tienen las palabras "corresponde a la realidad" cuando se las pronuncia en diferentes contextos es lo que, según la versión de Winch, constituye la clave de la falsa interpretación dada por Evans-Pritchard a las prácticas de "hechicería" de los azande. Le lleva, erróneamente, a hablar de las creen-

cias de los azande como si su correspondencia con la realidad fuese cuestión de someterlas a pruebas experimentales o empíricas del tipo empleado por la ciencia. La noción de "corresponde a la realidad", tal como se encuentra en el modo de vida de la tribu, quiere decir algo muy distinto. En este contexto no significa "sometido a pruebas empíricas y estadísticas", sino, antes bien, "ha sido confirmado por el oráculo".

Dos cosas pueden ser llamadas "iguales" o "diferentes" sólo por referencia a un conjunto de normas que establecen lo que se considera como diferencia pertinente. Cuando las "cosas" en cuestión son puramente físicas, las normas a las que se recurre serán, desde luego, las del observador. Pero cuando nos enfrentamos a "cosas" intelectuales (o, en realidad, a cualquier tipo de cosas sociales), no ocurre así, pues el hecho de que *sean* de carácter intelectual o social [...] depende por completo de que pertenezcan en cierta manera a un sistema de idea o modos de vida. Sólo por referencia a las normas que gobiernan ese sistema de ideas o modo de vida tienen alguna existencia como hechos intelectuales o sociales. De allí se sigue que si el investigador sociólogo desea considerarlas como hechos sociales [...] deberá tomar en serio las normas que se aplican para distinguir "diferentes" tipos de acciones e identificar las "mismas" acciones dentro del modo de vida que esté estudiando. No le corresponde a él imponer arbitrariamente sus propias normas desde fuera. En la medida en que lo haga, los hechos que esté estudiando perderán por completo su carácter de hechos sociales [Winch, 1990: 108].

Es importante notar que el argumento de Winch no es acerca de las respectivas verdades de la ciencia y de la religión, o de cualquier otro conjunto de creencias, y no le hace sostener que la hechicería es "tan buena" o "tan verdadera" como la ciencia. Lo que le preocupa es saber cómo debemos "comprender" actividades —en este caso la hechicería de los azande—, en lugar de ofrecer argumentos sobre si las ideas religiosas o científicas son ciertas o no. Al tratar de interpretar la hechicería de la tribu como forma descarriada de ciencia, Evans-Pritchard —sostiene Winch— interpretó erróneamente algunos rasgos cruciales de las prácticas de la hechicería.¹⁰ Esto es, según Winch, un generalizado error que se encuentra en las raíces mismas de gran parte de la ciencia social, a saber, la idea de que la ciencia es la única base de la comprensión. El resultado inevitable de esta última tendencia no es,

¹⁰ De ciertas maneras, el análisis de Evans-Pritchard continúa la tradición que considera que las vidas de los pueblos primitivos están regidas por creencias animistas ya que ignoran por entero las verdaderas causas de por qué ocurren las cosas en el mundo que los rodea. Al aumentar el conocimiento científico, los fenómenos de la naturaleza dejan de ser atribuidos a espíritus. Esto pasa por alto el hecho de que esos pueblos eran de hábiles cazadores y trabajadores del metal, que necesitaban un conocimiento detallado de la naturaleza para poder sobrevivir. Asimismo, como lo observó Wittgenstein, si las danzas de la lluvia, por ejemplo, pretendían hacer caer lluvia, podíamos esperar que fuesen más frecuentes en épocas de sequía. Pero no lo son. Antes bien, ocurren cuando están cayendo las lluvias. Son de celebración, no causales. Véanse Wittgenstein (1979) y el excelente capítulo 12 en Phillips (1996).

sostiene Winch, una mejor comprensión de la socialidad humana sino una visión seriamente deformada de ella.

Como lo hemos señalado a lo largo de todo nuestro texto, uno de los rasgos distintivos de la ciencia, y una de sus ideas más difíciles, filosóficamente, es su preocupación por las regularidades. Para el positivismo las leyes universales eran el objetivo de la investigación científica natural y, por consiguiente, el objetivo, a más largo plazo, de la ciencia social. De hecho, gran parte del desarrollo de lo que aquí hemos llamado métodos positivistas de investigación, la encuesta social, el modelo hipotético-deductivo de explicación social, medición, etc., fue motivado por la necesidad de construir un aparato que fuera capaz de contribuir, al menos, a las teorías generales. Como ya hemos visto, esto no resultó precisamente directo. Sin embargo, para Winch, aunque desde luego no niega que existen regularidades en la vida social, la pregunta importante concierne a su naturaleza. Para las concepciones positivistas de la ciencia las únicas regularidades de interés para la ciencia eran las causales. En este caso lo que se necesita es una ciencia social que nos dé una explicación de la vida social en términos de un conjunto de relaciones causales y generales. Según esta opinión, dar una explicación es identificar una causa. En contraste, Winch desea sugerir que existen otros tipos de regularidades descubiertas en la vida social, aparte de las causales, y otros tipos de

explicación que pueden darse a las actividades sociales.¹¹

Como lo hemos visto en el capítulo anterior, un tipo importante de regularidad que se encuentra en la vida social es la regularidad gobernada por reglas. La conducta ante los semáforos fue el ejemplo utilizado, pero se podría extender la lista prácticamente hasta el infinito, para incluir cosas como horarios, "colas", actividades de trabajo, procedimientos en los tribunales, conversaciones, juegos, matrimonios, obediencia a las leyes, transacciones financieras y muchas, muchas más. Las regularidades gobernadas por reglas no son —ya lo hemos visto— como las causales. Explicar algo por referencia a una regla es muy distinto de explicar algo por referencia a una causa.¹²

Muchos de los problemas que provocan desconcierto acerca de la conducta humana y las posibles explicaciones que se le dieran no surgen por nuestra falta de comprensión sobre la causa de alguna acción, sino de la ininteligibilidad de esa acción. No podemos ver qué acción es, o qué objeto tiene, o por qué alguien pudiera pensar en hacerla, etc. Y aquí es donde se encuentra el peso del ejemplo de

¹¹ Winch no está negando que dar una explicación puede ser ofrecer una causa. Lo que está cuestionando es que ésa sea la única manera.

¹² El argumento de Winch no requiere que todas las regularidades de la sociedad estén gobernadas por reglas y que ninguna de ellas sea causal. Su punto sólo exige que algunas regularidades, incluso muchas de ellas importantes, sean "gobernadas por reglas" y no causales.

la "hechicería". El rasgo que desconcertó a Evans-Pritchard, entre muchos otros, fue cómo ese pueblo podía creer en el poder de la hechicería dado que, desde un punto de vista europeo, evidentemente no funciona. Por consiguiente, el problema de Evans-Pritchard fue tratar de "ver el sentido" de estas prácticas. Cualesquiera que sean los pros y los contras entre Winch y Evans-Pritchard al respecto, la naturaleza del asunto que discuten ilustra el punto de Winch acerca de los tipos de problemas que tendría que enfrentar una ciencia que se pretenda social, y que son erróneamente enfocados a la manera del hombre de ciencia.

En términos sencillos, las acciones, como las palabras, derivan su sentido de su situación en un complejo, en este caso un patrón de actividades. Por ejemplo, no podemos "anotar un gol" sin el concepto del fútbol, un gol, un portero, etc.; "el comercio" sin clientes, sin relaciones de comprar y vender; el "voto" sin elecciones, cargos electorales, etc. Una palabra puede resultarnos ininteligible porque no estamos familiarizados con el lenguaje del que forma parte, de modo que también la acción de alguien puede resultar desconcertante porque no conocemos el complejo de actividades del que forma parte. Podemos sentirnos desconcertados ante lo que están haciendo dos personas inclinadas sobre una mesa si desconocemos el concepto de ajedrez. Aun si estamos familiarizados con el juego bien podemos desconcertarnos por la movida de un jugador si éste actúa en el nivel de "gran maes-

tro" y nosotros sólo tenemos una familiaridad de principiantes con el ajedrez. Así, para muchas cosas que nos desconciertan en las actividades de la gente, despejar nuestra incompreensión es describir el complejo dentro del cual se encuentra la acción desconcertante, establecer la conexión entre la acción y el complejo organizado para poner de manifiesto cómo embona la actividad en ese complejo, es decir, cómo la jugada del "gran maestro" incluye, en términos de ajedrez, una intención diabólicamente astuta. El meollo del asunto es, para Winch, que gran parte de la obra que una presunta ciencia social pueda realizar se parece más a explicar el ajedrez de los grandes maestros a un principiante, que a los científicos que tratan de descubrir una nueva ley causal.¹³

Esto significa que existe una diferencia profunda entre una presunta ciencia social y unas triunfantes ciencias naturales. El naturalista puede observar las relaciones entre los fenómenos y ponerse, entonces, a crear una teoría que, en relación con los objetivos y requerimientos de la labor científica, sea la que mejor se acomode a los patrones observados entre los fenómenos de interés. En realidad, "para los propósitos de la ciencia" se puede considerar como una norma que puede gobernar la labor del científico naturalista y que le permite clasificar y medir

¹³ Puesto que ésta no es en realidad una tarea en el sentido habitualmente considerado por los pretendidos científicos sociales, la preferencia de Winch fue hacia la expresión "estudios sociales".

los fenómenos con la máxima conveniencia intelectual. No ocurre lo mismo en las presuntas ciencias sociales. Explicar las desconcertantes actividades de los azande o de unos jugadores de ajedrez aún no identificados no consiste en buscar una explicación que plantee conexiones causales entre los fenómenos, sino que se ve limitado a tratar de comprender las conexiones que están, por decirlo así, integradas en la actividad en cuestión. Dicho de otra manera, es tratar de comprender unas relaciones que son intrínsecas a la actividad. Todo el que desee entender lo que están haciendo unos jugadores de ajedrez de- seará captar el sentido que su actividad tiene para ellos, identificar las conexiones que ven entre las diversas jugadas que hacen. Como lo sostuvimos en el capítulo anterior, esto no exige "tratar de leer las mentes" de las personas involucradas sino procurar comprender las conexiones que establecen los participantes por causa de su participación en el complejo de actividad, conexiones que forman parte de esa actividad. En el ejemplo del ajedrez no llegamos a comprender la actividad dándole a alguien una relación psicológica de los jugadores, sino proporcionándole una explicación de las reglas y principios del juego. Para volver a un ejemplo anterior, no descubrimos por qué se ha detenido un auto ante un semáforo en rojo corriendo al auto y entre- vistando al conductor, sino, sencillamente, llegando a comprender las reglas y las convenciones de las señales del tráfico. En la ciencia social explicar no es, en absoluto, cuestión de teorizar sobre el senti-

do de formar un esquema teórico general. Antes bien, se trata de describir el complejo de actividad al que pertenece una acción determinada, y esto es, a menudo, cuestión de especificar las reglas que la constituyen, las que ya son conocidas para quienes realizan las actividades, pues ellos mismos están actuando de acuerdo con estas reglas.

Identificar reglas y otras culturas

Una importante cuestión que se plantea es cómo podemos llegar a identificar las reglas que forman un complejo de acción. Una cosa es apreciar la fuerza de estos argumentos utilizando ejemplos, como el ajedrez o las luces del tráfico, que son familiares para la mayoría de la gente, porque son ejemplos tomados de nuestra propia cultura. Pero, ¿qué decir de las culturas con las que tenemos poca familiaridad? ¿Cómo podemos comprender realmente prácticas ajenas de hechicería, ya sea que las consideremos verdaderas o no, cuando pertenecen a una cultura que es muy distinta de la nuestra, y parte de esta diferencia la forman, precisamente, las prácticas de hechicería?

Algunos de quienes critican a Winch han interpretado sus argumentos como si estuviera diciendo que la única manera de comprender un complejo de actividad es formar parte de esa actividad, lo que haría imposible comprender una cultura muy diferente de la nuestra (Hollis y Lukes, 1982). Pero esta

crítica pasa por alto el hecho de que la discusión de Winch con Evans-Pritchard es sobre la interpretación apropiada o correcta de una cultura particular, muy diferente, y no por la cuestión general de saber si es posible siquiera comprender otra cultura. Aunque Winch sostiene que existen casos límite especiales, como las matemáticas y la música, en los que comprender las actividades en cuestión requiere ser un apto participante en la actividad, su principal argumento es el que procede de comprender otra cultura aprendiendo de los miembros de dicha cultura. Se aprenden las reglas de esa cultura, o de un determinado complejo de actividades si nos las enseñan, aprendiéndolas, y a menudo se pueden aprender muchas de ellas sin tener que convertirse en miembro del grupo que se dedica a esa actividad, precisamente de la manera en que lo hace el antropólogo.

Una vez más se ha cuestionado un modelo de investigación de la ciencia social basado en concepciones supuestamente científicas, el modelo del observador que anota las manifestaciones de un fenómeno y trata de comprenderlas por medio de teorías hipotéticas. Las prácticas *reales* de los investigadores sociales, aun cuando se valgan de cuestionarios o de entrevistas, se parecen más a las de ser aprendiz de un instructor. En otras palabras, no aprenden por medio de un método específicamente científico sino de modo muy parecido a como alguien puede aprender cuando quienes están ya familiarizados con esa actividad le explican y le

aclaran las cosas. Lo que se aprende no se deriva tanto de lo que haya inventado el investigador social por medio de un método científico, sino de lo que puede tomarse de las personas estudiadas, para añadirlo a nuestra propia comprensión. De muchas maneras no podemos dedicarnos a las prácticas auténticas de la hechicería azande y sin embargo, por medio de su estudio, podemos aumentar nuestra comprensión, ensanchar las fronteras de nuestro propio pensamiento para dar cabida a una comprensión más vasta de lo que es posible que hagan racionalmente los seres humanos. No llegaremos a comprender a los azande mejor de lo que se comprenden ellos mismos, pero sí los comprenderemos mejor que antes.

De nuevo, lo que tenemos aquí es una concepción de la naturaleza de la ciencia social y de la investigación social muy diferente de la propuesta por la ciencia positivista. Aunque Winch no desea excluir por completo el análisis causal de la clase típica de la ciencia natural, su argumento sugiere que probablemente esto no resolverá muchos de los grandes problemas que nos desconciertan. Lo que requieren es la explicación descriptiva de un complejo de actividades, en lugar de tratar de identificar sus causas. Estos argumentos, junto con otros relacionados que ya hemos visto en el capítulo anterior, refuerzan poderosamente la opinión de que existe una marcada división entre las ciencias naturales y las sociales, división que depende del hecho de que los actores sociales ya viven en un mundo

que tiene significado para ellos, y a partir de esto surgen muchos de los enigmas para la investigación social, que no pueden resolverse teorizando ni mediante análisis causales.

Deseamos ocuparnos ahora de otro tipo de argumentos que también plantearon el fantasma del relativismo pues, según muchos de sus intérpretes, desafiaban la racionalidad de la ciencia mediante un estudio del desarrollo de las propias ciencias naturales.

EL GIRO KUHNIANO

Pese a sus propias protestas en sentido contrario, a Kuhn se le atribuyó comúnmente plantear una versión relativista e irracional de la ciencia y, a la larga, negar que ésta pudiera establecer algún tipo de contacto con una realidad "objetiva".

La parte central del argumento de Kuhn plantea un relato de la historia de la ciencia como si incluyera discontinuidades sustanciales en lugar de una progresión evolutiva hacia teorías cada vez mejores, tal como lo había hecho en versiones anteriores y como lo analizamos en el capítulo IV. En pocas palabras, la ciencia se caracteriza por periodos de revolución en que investigaciones y teorías antes dominantes son desechadas en favor de otras nuevas. Después de tales revoluciones, la ciencia vuelve a establecerse en su fase "normal" de resolver enigmas, hasta que, en cierto punto, vuelven a surgir las condiciones para otra revolución, y se reanuda el ciclo.

Sin embargo, aunque la descripción de Kuhn era del desarrollo histórico de la ciencia, en particular de la revolución copernicana y los orígenes de la teoría cuántica, sus argumentos iban dirigidos en contra de varios filósofos de la ciencia y sus versiones de la racionalidad de la ciencia. Tal vez no sea sorprendente, a la luz de sus argumentos, que en general se considerara que Kuhn estaba negando la racionalidad de la ciencia mientras que, según sus propios términos, él intentaba sustituir la concepción prevaleciente de la racionalidad —a la que consideraba demasiado limitadora para captar las realidades y complejidades de los cambios históricos en la ciencia— por una diferente.

Uno de los elementos de las filosofías de la ciencia más tradicionales que Kuhn trató de cuestionar fue la idea de un método científico, un algoritmo de procedimientos explícitos y precisos que, de ser apropiadamente aplicado, permitiría a los científicos determinar cuál, entre varias teorías rivales, era la correcta, la que mejor representaba la realidad. La búsqueda de semejante algoritmo, sostuvo Kuhn, era inútil, pues la elección entre teorías científicas rivales rara vez —o nunca— es clara, inequívoca y directa. Como ya se indicó antes, el cuadro pintado por Kuhn del desarrollo de la ciencia es de periodos alternantes de ciencia "normal" y "extraordinaria" o revolucionaria. Una ciencia ya madura, como la física —y en contraste con la sociología, que está dividida por interminables desacuerdos entre los diferentes enfoques—, tiene (durante gran parte del

tiempo y en muchas áreas) un acuerdo básico sobre las cosas fundamentales, sobre las teorías apropiadas y sobre los métodos eficaces. La "ciencia normal" se desarrolla en semejante periodo establecido y consensual, en que un científico puede tener una clara idea de cuál es un problema, cómo se lo puede resolver, cuál es su apariencia, cómo se relaciona con otros problemas, etc. Es un periodo de "solución de enigmas" porque los científicos tienen una idea de cómo resolverlos, aunque aún no lo hayan hecho.

Sin embargo, durante esos periodos "asentados" se acumulan las anomalías a las teorías aceptadas. Los científicos hacen investigaciones que no obtienen los resultados que se esperaban de acuerdo con las teorías prevalecientes. Estas anomalías al principio pueden no ser consideradas demasiado serias y atribuirse a error experimental, o vistas como cuestiones que con el tiempo se resolverán dentro del marco de pensamiento recibido. No obstante, algunas de estas anomalías seguirán siendo intratables y, en algún momento, llegará a verse que están planteando un problema profundo para las teorías aceptadas, lo cual, a su vez, lleva a la ciencia a una crisis. El hecho de que estas anomalías no puedan acomodarse dentro de la teoría recibida empieza ahora a sugerir que acaso haya algo profundamente erróneo en ella. Se necesitan nuevas teorías que puedan hacer frente a las anomalías, y entonces la ciencia entra en la fase revolucionaria. Se hace un intento por reorganizar globalmente la ciencia en torno de

nuevas ideas teóricas. Además, sostiene Kuhn, el origen político del término "revolución" resulta apropiado, pues introducir nuevas teorías equivale a una lucha política cuyo resultado no se decidirá sobre la base de la evidencia científica, sino sobre la base del poder. Una revolución científica no incluye a toda la comunidad científica, que, por consenso, aceptará abandonar el antiguo esquema e introducir uno nuevo. Lejos de ello, resulta en una pugna intensa y prolongada dentro del ámbito de la ciencia. El patrón común es que las nuevas ideas radicales son abrazadas por los científicos más jóvenes que están al comienzo de su carrera y que aún no han desarrollado un serio compromiso con los viejos marcos de pensamiento. Así, durante un tiempo el campo queda dividido entre protagonistas irreconciliables de lo antiguo y de lo nuevo; el resultado a veces es determinado simplemente por la mortalidad. Las nuevas teorías triunfan por fin, pero no porque todo mundo haya quedado persuadido por ellas —la vieja generación acaso no se reconcilie con ellas nunca—, sino porque la oposición se ha retirado o simplemente ha muerto.

Un elemento clave del argumento de Kuhn es que normas o criterios como sencillez, generalidad, y sistematización, entre otras, por las cuales se supone que los científicos eligen entre las teorías, no son tan delimitadoras como para ofrecer, en casos particulares, una resolución concluyente. Recomendar a la gente que prefiera la teoría más sencilla, más general y más sistemática puede ser un buen

consejo pero no ayuda mucho cuando se trata de hacer la elección práctica, por ejemplo, entre tres teorías, X, Y, y Z, en que la teoría X es más sencilla que Y pero no es tan general ni tan sistemática como Z, pero en que Z, aunque más sistemática y general que X e Y, es menos general que X e Y. ¿A que norma se deberá dar prioridad: la sencillez, la generalidad o la sistematicidad? Hay muchas maneras de responder a esto. Además, existen diferentes modos de juzgar la sencillez, la generalidad o la sistematicidad, y distintos científicos bien pueden, razonablemente, sumar los méritos de las teorías competidoras de maneras muy diversas, así como quienes discuten sobre los méritos de los deportistas pueden sumar los méritos de los candidatos rivales de acuerdo con muy diferentes juicios de su respectivo valor. La disputa respecto a si una teoría científica debe ser preferida sobre otra puede ser —e históricamente ha demostrado serlo— cuestión abierta. En cualquier comparación de teoría a teoría nos enfrentamos a una larga lista de pros y contras y, por consiguiente, aun cuando con el paso del tiempo una teoría acaba por triunfar sobre otra, esto no significa que podía decirse todo en favor de la teoría victoriosa y nada en favor de la derrotada. En realidad, Kuhn observa con ironía que un punto de vista supuestamente derrotado podrá ser rehabilitado, en parte, si no del todo, en la siguiente revolución.

Como lo hemos visto, este cuadro de la ciencia normal contrasta con el que fue planteado por Po-

pper, quien consideró que la ciencia era una actividad esencialmente crítica, en la que los científicos estaban esforzándose sin cesar por refutar las teorías de los demás. Por consiguiente, la ciencia normal de Kuhn era, según Popper, una concepción no representativa de lo que encarnaba el espíritu esencial de la ciencia. Esto era una desviación de la actitud implacablemente crítica propia del verdadero científico. Además, la insistencia de Kuhn en la importancia de una preparación científica dogmática y autoritaria, en la que se le pedía al científico que absorbiera mansamente la ciencia ortodoxa, sin desacuerdos, como condición para ser admitido en la comunidad científica, hace más grave la culpa de Kuhn a ojos de Popper.

Sin embargo, Kuhn no está diciendo que quienes se oponen al cambio en las teorías lo hacen por razones estrechamente políticas y tan sólo porque tienen un interés en la organización prevaleciente de la ciencia, aunque bien podrían tener dichos intereses. Su argumento es, en cambio, que un importante obstáculo para que trasladen su lealtad a las nuevas teorías es que les resulta extremadamente difícil, si no imposible, comprenderlas. No pueden ver ni comprender los méritos del nuevo marco mental. El cambio en las teorías científicas, sostiene Kuhn, incluye cambios de significado. Dado que los términos teóricos reciben su significado de la teoría a la que pertenecen, aun cuando se utilicen las mismas palabras en una teoría nueva significarán algo diferente; son inconmensurables con las viejas palabras

de la antigua teoría. De este modo, un científico que fue criado y educado en la antigua teoría sólo puede enfrentarse a la nueva como si fuera una lengua extranjera, aunque, en apariencia, utilice los mismos conceptos y palabras. La situación es tanto de una ruptura de la comunicación como de una revolución.

En lo tocante a Kuhn, sus argumentos no afirman que el resultado de la controversia científica sólo sea cuestión de poder y de intereses creados, carente en absoluto de racionalidad. Insiste en que la ciencia *sí* es una búsqueda racional y que hace progresos. De este modo, con respecto a la revolución copernicana en astronomía, Kuhn sostiene que los argumentos en favor de la teoría copernicana no eran mejores —quizá fuesen aún más escasos— que los que favorecían la teoría geocéntrica, y que la aceptación de los argumentos de Copérnico se debió al atractivo que ejercieron sobre algunas mentalidades casi místicas, no científicas, por entonces prevalecientes entre algunos astrónomos que ejercían gran influencia. No fue una superioridad empírica y evidencial obvia de la obra de Copérnico la que triunfó. Sin embargo, tal como resultaron las cosas, la concepción copernicana ha sido validada, ha demostrado ser superior y hoy existen pruebas abrumadoras en apoyo de esa posición. De esta manera, la astronomía ha hecho un progreso. Pero si la ciencia progresa no lo hace del modo que antes habían supuesto las filosofías de la ciencia. Los juicios de los científicos acerca de los méritos de las

teorías en competencia son mucho más complejos de lo que podríamos suponer a juzgar por el panorama anterior. Aunque sean equivalentemente racionales en sus deliberaciones, los científicos pueden sacar muy distintas conclusiones en un caso determinado, entre otras cosas por la pluralidad de normas de elección de teorías que ya hemos observado. Sin embargo —y tal vez ésta sea la más intensa provocación de Kuhn— el progreso en la ciencia incluye mucho más que racionalidad, en este sentido, de una teoría que logra una captación más cercana de la naturaleza de la realidad. Aquí, la consideración clave es el lenguaje.

De nuevo el lenguaje

En el caso de Kuhn, el argumento contra la idea de una teoría nueva y ahora triunfante que haya mostrado una captación más íntima de la naturaleza de la realidad última que sus predecesoras descartadas se origina en su rechazo de la distinción entre el "lenguaje de la teoría" y el "lenguaje de la observación", que fue un elemento clave de la tradicional filosofía empirista de la ciencia, como ya hemos visto. Según Kuhn, esa distinción no se puede sostener, porque el lenguaje en que se ponen las observaciones está, a su vez, preñado de teoría. Como lo hemos visto en el capítulo anterior, en relación con el análisis de la lógica conceptual de motivos e intenciones, éstos son conceptos que entran en la des-

cripción de acciones de modo que resulta difícil sostener una distinción discreta entre, digámoslo así, un lenguaje de observación conductual y un lenguaje de estados mentales, ya que ambos pertenecen —para tomar una concepción de Wittgenstein— a una “gramática de los conceptos de acción”, en la que los dos se encuentran íntimamente entrelazados. Una teoría similar aparece en la noción de que el lenguaje de la observación está preñado de teoría.

La distinción entre los lenguajes de la “teoría” y de la “observación” pretendía dar una seguridad de que las teorías científicas sí establecían conexión con el mundo. En una teoría formulada en forma verdaderamente deductiva, los conceptos generales abstractos en extremo se conectarían sistemáticamente con los fenómenos observables, por medio de los niveles cada vez menos generales que intervinieran en la cadena de las proposiciones deducidas, lo que, a la postre, conduciría a hacer predicciones acerca de estados de cosas concretos, específicos y observables, asegurando así que la teoría respondiera al modo en que era el mundo y permitiendo hacer una comparación directa y que —según se esperaba— embonara entre los hechos del mundo y las pretensiones de la teoría. Sin embargo —y según Kuhn— dado que la observación científica real se hace en los términos de alguna teoría, los tipos de cosas que se observan deben depender de la teoría; por ejemplo, si un fisiólogo está interesado en los efectos de un medicamento sobre la hemo-

globina en el torrente sanguíneo, sus observaciones deberán hacerse en términos de una teoría en la que ya se encuentren definidos muchos de los fenómenos observacionales clave. De este modo, y una vez más según Kuhn, no es posible describir el mundo independientemente de alguna teoría. Y —lo que pesa más que esto— la idea de un mundo independiente de alguna teoría no puede tener significado, y el científico sólo puede encontrar al mundo en los términos de una teoría que acepte; Kuhn glosa este punto describiendo a los protagonistas teóricos como si vivieran en “mundos diferentes”. Por lo tanto, la discontinuidad entre las fases prerrevolucionaria y posrevolucionaria del cambio científico es tan grande que casi no tiene sentido hablar de que una teoría ofrece una mejor versión del mismo mundo que su predecesora. Más valdría decir que la nueva teoría nos pone en un mundo distinto del de su predecesora.¹⁴

EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Hemos dicho al comienzo de este capítulo que la insistencia en el significado como característica dis-

¹⁴ Kuhn está consciente de que tal argumento no se debe tomar demasiado literalmente, aunque algunos de sus seguidores no hayan sido tan cautelosos. Mejor sería ser formularlo de la manera siguiente: una ciencia posrevolucionaria produce cambios en el modo en que se efectúa el trabajo científico y la visión del mundo que proyecta.

tintiva de la vida social humana trajo el lenguaje al primer plano de las preocupaciones de la ciencia social. En los dos últimos decenios, poco más o menos, ha predominado un enfoque en el lenguaje, especialmente por medio del término "discurso", no sólo entre las disciplinas más tradicionales sino también en nuevas infusiones intelectuales, como los estudios culturales, además de favorecer, paradójicamente, otro giro social en aquellas disciplinas que por tradición estaban preocupadas por el lenguaje, como los estudios literarios y la lingüística. En años más recientes el lenguaje se ha vuelto un foco central de atención interdisciplinaria.

Aunque Wittgenstein, Winch y Kuhn están lejos de ser los únicos especialistas responsables de este hincapié, fueron figuras influyentes y se puede decir que nos recordaron que la vida social y el lenguaje están entrelazados. El lenguaje es una actividad social. Es algo que se desarrolló en y como parte de actividades sociales y, a la recíproca, las actividades sociales se efectúan por medio del lenguaje. De este modo, el lenguaje es un medio prominente de la conducta de la vida social y, por consiguiente, el estudio de la vida social se vuelve, en aspectos importantes, el estudio del uso del lenguaje. La insistencia de Wittgenstein en la diversidad de los usos del lenguaje pretendía contrarrestar aquella fijación en unos aspectos del lenguaje que incluye "hablar del mundo" y, en cambio, reconoce el papel que desempeña el lenguaje al llevar adelante las relaciones y actividades sociales. Subrayó

esto al poner el sentido o significado antes de la verdad en sus deliberaciones sobre el lenguaje. Sólo una declaración que tenga sentido, que diga algo que pueda ser comprendido, puede ser verdadera o falsa, y las cosas que determinan el sentido, es decir, el hecho de que las palabras desempeñen un papel en el lenguaje y las actividades, son diferentes de las que determinan si lo que se dice es verdadero o falso. Éste fue un énfasis muy diferente del de las filosofías positivista o empirista, que daban prioridad a la verdad como condición para hacer una declaración significativa; este rasgo fue particularmente notable en el positivismo lógico y, en la investigación social, se hizo hincapié en poner a prueba la verdad de las teorías como punto de la investigación.

En sociología esas opiniones convergieron con el interaccionismo simbólico y la etnometodología que, aun cuando de diferentes inspiraciones filosóficas, habían estado largo tiempo haciendo campaña por la adopción de la idea de que la vida social es un asunto lingüísticamente constituido y que consiste, sustancial y centralmente, en el empleo del lenguaje (véase, por ejemplo, Lee, 1991). Una combinación de las influencias etnometodológica y wittgensteiniana ha dado por resultado el desarrollo del "análisis de la conversación", que enfoca, con grande e intenso detalle analítico, el carácter socialmente organizado de la charla ordinaria.¹⁵ En

¹⁵ El fundador del análisis de conversación fue Harvey Sacks. Véanse sus conferencias reunidas (Sacks, 1995).

aspectos significativos estos desarrollos amplían la tradición antes mencionada, que surgió de los debates culturales ocurridos en Alemania a finales del siglo XIX, que trataban de forjar una distinción, por principio, entre las ciencias sociales y las naturales.

LA CUESTIÓN DEL RELATIVISMO Y EL IDEALISMO

En el meollo de la crítica de Winch y, por relación, la de Kuhn, se encuentra la cuestión de saber si sus argumentos invitan a sacar conclusiones relativistas. Gran parte del esfuerzo de las filosofías positivista y empirista, así como de las racionalistas, tendió a obtener una base absoluta para el conocimiento científico. Winch y Kuhn parecen —al menos en opinión de algunos— estar negando tales ambiciones. Como ya lo hemos señalado, a menudo se interpreta a Winch como si dijera que la hechicería es tan buena como la ciencia o, en forma un tanto más cautelosa, que no existen medios independientes de escoger entre hechicería y ciencia.¹⁶ De manera similar Kuhn, en su descripción de los “mundos diferentes” que participaron en la revolución entre las teorías antiguas y las nuevas, parece estar arguyendo que no es la realidad la que determina cuál teoría es la correcta, sino, más bien, la pérdida de vigor de los partidarios de la vieja teoría. Por lo tanto,

¹⁶ Desde luego, para Winch, hechicería y ciencia no pueden contradecirse, puesto que ni siquiera están hablando “el mismo lenguaje”.

puesto que no hay medio de determinar cuál teoría se compara mejor con la realidad, resultan inevitables las conclusiones relativistas.

Ciertamente, si ésta fuese la clase de teorías que estaban defendiendo Winch y Kuhn, difícil sería evitar las conclusiones relativistas. Sin embargo, otra acusación contra ambos, y por ello contra los que sustentaban ideas similares, es su supuesto idealismo. Por ejemplo, a menudo se dice que Kuhn afirmó que la realidad es lo que una comunidad científica particular sostiene que es. El mundo pos-revolucionario de la ciencia es diferente del pre-revolucionario. Ese idealismo evita una distinción crucial para nuestro pensamiento racional: que existe una diferencia entre el mundo tal como creemos que es y el mundo tal como es. El concepto del mundo como “independiente de la mente”, cualquier cosa que creamos que es, resulta una de las claves de todo nuestro modo de pensar, y sólo se lo puede negar corriendo el riesgo de caer en lo absurdo. Obviamente creer que uno se ha ganado la lotería no es —¡ay!— lo mismo que sacarse la lotería.

EL REALISMO

Por lo general se considera que los argumentos de Winch y Kuhn son un desafío a las posiciones materialista y realista, basadas en la premisa de la afirmación de una realidad independiente de la mente y que, en este respecto, forman parte del legado del

positivismo. Como en el caso del positivismo, estas posiciones filosóficas sostienen ciertas concepciones del estudio de la vida social como ciencia comparable a la ciencia natural, con un papel importantísimo para la teoría pero dentro de lo que se espera sea una visión más refinada de la ciencia misma.

El cuadro de la ciencia social pintado por Winch eludió la idea de que ésta debería preocuparse principalmente por ofrecer explicaciones causales. Antes bien, su papel era más comunicativo. Al pedir explicaciones de lo que estaban haciendo los demás, casi todo el tiempo lo que se necesitaba era descubrir lo que no sabemos, pero de lo que ellos tienen perfecta conciencia. Si hacemos que nos expliquen el juego del ajedrez, lo que aprendemos es lo que ya saben. Algo similar ocurre con la hechicería de los azande. Por consiguiente, aunque la ciencia social pueda descubrir cosas, durante gran parte del tiempo éstas serán ya familiares para quienes se dedican a las actividades, pero a nosotros nos desconciertan. Esto está en marcado contraste con la noción de que las ciencias sociales son o deben ser ciencias de descubrimiento, como otras ciencias de descubrimiento, y capaces de descubrir cosas que nadie conocía antes. Ésta fue ciertamente la concepción sostenida por Durkheim, por ejemplo, como lo hemos visto en el capítulo II. Marx, aunque de maneras significativamente distintas, también sostuvo la misma opinión. Las fuerzas que dan forma a la sociedad están profundamente arraigadas y

son en gran parte invisibles a los miembros de la sociedad hasta que son descubiertas por la aplicación del método del materialismo histórico. Tal como Darwin descubrió los orígenes evolutivos de la vida o que Einstein descubrió que la velocidad de la luz constituye el límite del movimiento, así deben ser las ciencias sociales.

El concepto de ciencia social como empresa de descubrimiento no encaja muy bien con las nociones supuestamente idealistas de que no existe una realidad "independiente de la mente". Si así ocurriera la ciencia no tendría ningún objeto. Si la realidad consiste en lo que creemos, debemos tener conciencia de estas creencias y no podemos equivocarnos acerca de ellas, y si la realidad es lo mismo que nosotros creemos, entonces, lógicamente, debemos conocer la realidad misma. No tendría ningún objeto la ciencia, como hemos dicho hace un momento; todo lo que necesitaríamos sería inspeccionar nuestras creencias. A este respecto, Marx y Freud destacan como "prueba" de que no conocemos nuestras mentes. Sus descubrimientos mostraron que nuestras mentes no son transparentes. Somos inconscientes de las fuerzas que forman y guían nuestras acciones.

Tanto el materialismo como el realismo insisten en lo indispensable que es la brecha entre el mundo tal como creemos que es y el mundo tal como es, la brecha entre la apariencia y la realidad. Para el materialismo la "mente" o las "ideas" son inateriales y no pueden desempeñar un papel causal.

El realismo, aunque no comprometido con la noción materialista de que la realidad consiste sólo en la materia, insiste asimismo en que aun cuando nuestros esfuerzos acaso no capten la naturaleza verdadera de la realidad, se debe mantener una distinción entre las creencias y la forma en que el mundo es en sí mismo.

Realismo y ciencia

Un intento importante por recuperar el terreno perdido por el ataque al positivismo, y así retener la idea de una *ciencia* social, fue hecho por Bhaskar (1978), quien presentó lo que llamó un "realismo trascendental", que incluiría a las ciencias sociales entre las ciencias. Permitiría, en su opinión, retener un modo marxista de explicación revisado, junto con diagnósticos de falsa conciencia y la implicación política de la posibilidad de emancipación, pero no tan vulnerable al tipo de objeciones inspirado por Winch y otros como las concepciones positivistas de la ciencia.

Bhaskar sostiene que la ciencia hace descubrimientos acerca de la naturaleza y de los poderes de las cosas reales, cosas que existen independientemente de esa ciencia y de nuestro conocimiento de aquéllas, y que continuarían existiendo y comportándose como lo hacen aun si no existiera ninguna ciencia para explicarlas. Es decir, Bhaskar desea insistir al mismo tiempo en que la ciencia, lo que co-

nocemos y lo que podemos decir acerca de la naturaleza y el poder de las cosas reales, a su vez es contingente, es un fenómeno producido histórica y socialmente. Así, al menos en parte, está dispuesto a aceptar conclusiones supuestamente relativistas, pero desea argüir que relativismo y realismo no están en conflicto. Según el plan de Bhaskar, dado que la posibilidad misma de la ciencia requiere que reconozcamos la existencia de un mundo real, independiente de la mente y que funciona de acuerdo con la necesidad natural, lo que tenemos es un realismo *ontológico*. Sin embargo, también debemos reconocer que la ciencia y su conocimiento son una actividad humana, forjada cultural e históricamente. Por lo tanto, también se requiere un relativismo *epistemológico*. Existe allí, dicho de otra manera, una diferencia entre nuestras descripciones de la realidad y la realidad que queda descrita. Aunque sólo por medio de nuestras descripciones científicas conocemos —en la medida en que conocemos— las cosas en la realidad, los tipos de descripciones que aparecen en la ciencia son, a su vez, productos histórica y socialmente formados, resultado de la obra de anteriores investigadores y teóricos. Son ellos quienes han forjado la terminología que empleamos para hablar acerca de la realidad, y no es necesario que describamos las relaciones naturales y necesarias entre los fenómenos en la terminología que casualmente hemos heredado. Podemos describir estos fenómenos de otras maneras, y los hemos conocido bajo descripciones diferentes de las que

hoy tenemos. Pero esto no significa que la naturaleza de las cosas conocidas sería diferente. La naturaleza de las cosas en la realidad no es lo mismo que sus descripciones. Por ello una descripción de una cosa de una manera y no de otra no modifica la naturaleza de la cosa cuando alteramos el lenguaje de la descripción.¹⁷

Dentro de la posición "naturalista" de Bhaskar, los tradicionales dualismos de naturaleza frente a hermenéutica, voluntarismo frente a reificación, e individualismo frente a colectivismo, no son oposiciones necesarias en las que tengamos que escoger lo uno o lo otro. Bhaskar trata la oposición entre el naturalismo y la hermenéutica como si consistiera en los otros dos dualismos y pudiera ser superada mediante un modelo transformacional de la acción social. Las estructuras sociales no son reificadas como cosas que poseen una vida propia y que determinan las acciones de los individuos, como en el colectivismo. Las estructuras sociales preexisten a las acciones individuales y son condición previa para ellas. Al mismo tiempo, son productos de esas acciones.¹⁸ La vida social no es algo constituido ex-

¹⁷ Ésta fue una posición hacia la que se inclinó Kuhn, pero luego se retiró en favor de la idea de que la naturaleza de las cosas dependía de nuestras descripciones de ellas y que, por consiguiente, los cambios en los modos de describir significaban cambios de la naturaleza de las cosas. Para Bhaskar las diferentes descripciones tratan de captar la naturaleza intrínseca de la cosa.

¹⁸ La noción no es muy diferente del concepto de Giddens de "estructuración", en que "la sociedad es a la vez la condición y el resultado de la agencia humana, y la agencia humana es a la vez la producción y reproducción (o transformación) de la sociedad" (Giddens, 1986: 92).

clusivamente por individuos, ni comprendido por conjuntos sociales autosubsistentes, sino una red de relaciones sociales, un conjunto de posiciones dadas, actividades y prácticas asociadas, ocupadas por individuos que son agentes capaces de tomar decisiones y de hacer elecciones y que, por consiguiente, pueden cumplir con los requerimientos de esas posiciones y, por ello, son capaces de transformar la estructura que ellos u otros ocuparán más adelante. Estos argumentos aseguran, para Bhaskar, que las "ciencias sociales pueden verse como ciencias en el mismo sentido que la ciencia experimental de la naturaleza, como la química orgánica, pero en formas que son tan distintas de la materia como específicas de la naturaleza de las sociedades" (Giddens, 1986: 93). En otras palabras, las ciencias sociales tendrán que tomar en cuenta el tipo de fenómenos que, según Winch y otros, socavaron su posición misma como ciencias, como la interpretación de los actores sociales —Bhaskar llama a esto el "momento hermenéutico"—, y un reconocimiento de que la realidad social consiste, en parte, en los conceptos e interpretaciones de los actores sociales.

CONCLUSIÓN

Hemos planteado —pero no respondido directamente— la pregunta de si las opiniones de Wittgenstein acerca de la "autonomía de la gramática" no dieron por resultado la desconexión de la "rea-

lidad externa" del tipo que teme Bhaskar, y si éste trata de reconectarla con su propia declaración de un realismo elaborado. No respondimos directamente a la pregunta, pero debe ser bastante claro que no da por resultado esa desconexión. Antes bien, el argumento de Wittgenstein va contra el planteamiento de la pregunta acerca de la relación del lenguaje con la realidad como algo que se debería plantear y responder de manera general. Es bastante claro que el nombre "Fido" no es el mismo que el perro Fido, y cuando le damos el nombre "Fido" al perro establecemos una conexión entre algo lingüístico, un nombre, y algo no lingüístico, a saber, el perro vivo. Sin duda Wittgenstein no está negando tan obvios hechos. Sin embargo, lo que está intentando hacer es disuadirnos de *empezar por y enfocar exclusivamente* los hechos de dar nombres a las cosas como si representaran la esencia misma del lenguaje. También desea hacernos recordar que establecer dichas conexiones entre palabras y cosas no representa la raíz ni el fundamento del lenguaje, que tales conexiones presuponen la existencia de una actividad humana organizada, de la que el lenguaje forma parte. El hecho mismo de dar nombres a los perros es una práctica social que también hacemos extensivas a otras mascotas, pero que no aplicamos a los animales en general. Sin embargo, disponer de esta práctica sociocultural es algo que ya queda presupuesto en el ejemplo más básico de relacionar palabras con cosas, como darle nombre a un perro. Reflexionando sobre lo que sería un

conciso resumen de opiniones wittgensteinianas, y hasta kuhnianas, podemos proponer esto: el reconocimiento de la importancia del contexto sociocultural en nuestras prácticas lingüísticas y de otros tipos no nos priva de la capacidad de "hablar acerca de la realidad", sino que nos da la capacidad de hacer esto. Dependemos de una realidad sociocultural para que la expresión de "hablar acerca de la realidad" tenga un sentido y una aplicación inteligibles.

VIII. LA EVAPORACIÓN DEL SIGNIFICADO

EN LOS dos capítulos anteriores hemos revisado las posiciones que intentan sostener que los fenómenos sociales son intrínsecamente significativos y que, por lo tanto, la labor esencial de las ciencias sociales debería ser el estudio del significado y de la creación de significado. En el último capítulo nos preguntamos si esto conduciría a diversas consecuencias aparentemente indeseables, como subjetivismo, idealismo y relativismo, y sostuvimos que tales temores eran en gran parte ilusorios. Sugerimos que ni la opinión de los wittgensteinianos ni la de los kuhnianos tiene semejantes implicaciones. Sin embargo, ahora necesitamos considerar ciertas posiciones que intentan volver a la idea de que los fenómenos sociales son *intrínsecamente* significativos. Aquí presentamos dos conjuntos de opiniones muy diferentes. En primer lugar, las del "posempirismo", posición encabezada por W. V. O. Quine; en segundo lugar, las de la teoría "posestructuralista" europea, por medio de sus dos figuras más destacadas, Michel Foucault y Jacques Derrida. Por razones muy diferentes y con consecuencias consideradas de manera muy distinta, estos dos enfoques incluyen la idea de que la noción de los fenómenos

sociales como "intrínsecamente significativos" es una concepción en esencia metafísica, y que la necesidad de purgar de manera radical el pensamiento de todos sus elementos metafísicos entraña el abandono de la noción de significado, liquidada por un ataque frontal a las anteriores teorías del significado.

Los argumentos revisados en los dos capítulos previos se dedicaron a explorar la pertinencia y las implicaciones de la cuestión del significado y, por lo tanto, del lenguaje, para el estudio de los fenómenos sociales. En este capítulo deseamos volver a ciertos argumentos que tratan de negar que los fenómenos sociales, en especial el lenguaje, tengan un significado. En pocas palabras, estas tendencias surgen de dos fuentes muy distintas, sin ninguna relación entre sí. Una de ellas se origina con la teoría social europea, la cual tiende a incluir la filosofía tanto o aún más que la sociología, y aquí las influencias fundamentales son las ideas "estructuralistas" y "posestructuralistas". La otra surge de la corriente principal de la filosofía angloamericana contemporánea y de las doctrinas "posempiristas" con que suele asociarse al positivismo.

Sin embargo, aunque las discusiones son acerca del lenguaje y el significado, también se preocupan profundamente, a través de éstos, por la cuestión de la racionalidad y de la naturaleza de la ciencia. Los argumentos wincheanos habían sido interpretados de modo relativista, como si afirmaran que no había norma absoluta de racionalidad y, por lo tanto,

no había medios seguros de determinar una autoridad intelectual para la ciencia. Se suponía que la hechicería no era mejor ni peor que la ciencia o, mejor dicho, que no había una manera (con principios) que mostrara que una fuese mejor que la otra. De formas muy diferentes, puede verse que estas tendencias se refuerzan, y que incluso —en el caso de la teoría social europea— llevan mucho más allá las supuestas consecuencias de las opiniones del tipo de las de Winch.

EL POSEMPIRISMO

La preocupación por el significado del lenguaje y de las acciones incluyó, como tantas otras, una respuesta y una crítica a las tendencias conductistas en el estudio de las actividades sociales. La estrategia del conductismo fue condenada como reduccionista, en el sentido de que cualquier actividad era accesible al estudio científico pero sólo a condición de que toda referencia a los elementos “mentalistas” fuese eliminada de la descripción y explicación de la misma.

Como lo hemos visto, el conductismo heredó el dualismo cartesiano al menos en un sentido que permitía que las opciones fuesen definidas en términos cartesianos de una oposición de “mente” a “cuerpo”. Los cartesianos sostienen que los seres humanos consisten en un cuerpo material, físico y observable, y en una mente inmaterial, inobserva-

ble, separada y distinta. En su contra, los conductistas pueden negar que exista otra cosa que el cuerpo, o bien insistir, más moderadamente, en que la mente no es tema posible para el estudio científico. El cuerpo se encuentra inequívocamente dentro del dominio de la ciencia. Sin embargo, la mente parece caer fuera de la esfera de los fenómenos físicos observables y, para el conductista, sólo los fenómenos físicos y públicamente observables pueden contrastarse entre los objetos legítimos de la ciencia. La mente debe ser excluida como tema de estudio científico y como factor potencialmente explicativo de la conducta encarnada, a menos que pueda mostrarse que los fenómenos mentales son, en realidad, productos de estados corporales.

El conductismo de Quine

Uno de los más destacados conductistas contemporáneos es W. V. O. Quine, quien, al menos desde el decenio de 1960, ha sido uno de los filósofos angloamericanos que mayor influencia han ejercido. Ya hemos analizado algunas de las ideas de Quine en relación con la discusión de la ciencia en el capítulo iv. Sin embargo, el modo en que Quine ha ejercido mayor impacto en el periodo posterior a 1960 es por medio de sus ideas sobre la naturaleza del lenguaje y el significado, organizadas en torno de la cuestión de la “traducción”, y que incluyen la que debe ser una de las cuestiones más frecuente-

mente discutidas en la filosofía contemporánea: la "tesis de la indeterminación de la traducción".

La filosofía de Quine se formó a partir de una adopción selectiva de la herencia del empirismo y del positivismo. En su opinión, una de las consecuencias graves de la posición conductista es presuponer que las tareas principales de la filosofía han sido hoy predominantemente efectuadas por la ciencia. El principal objetivo de la filosofía, la meta de sus preocupaciones metafísicas, era decirnos aquello en que, en última instancia, consistía la realidad, pregunta ahora atinadamente contestada —o, al menos, tan bien como hoy es posible hacerlo— por los últimos descubrimientos de la ciencia. Otra de sus tareas principales, la epistemología, la determinación de cómo es posible que conozcamos la naturaleza del mundo externo, aún no ha sido entregada a la ciencia, pero Quine recomienda que así se haga. La epistemología debe ser "naturalizada" al convertirla en el estudio empírico del desarrollo del aparato cognoscitivo humano. La filosofía no puede aspirar a desempeñar un papel que tradicionalmente ha anhelado, el de "primera filosofía" que elabora la base del conocimiento y prescribe a la ciencia cómo debe organizarse para tener éxito.

Sin embargo, aunque Quine reduce en forma considerable el papel de la filosofía, ésta no es enteramente redundante. Todavía puede desempeñar el papel de aclarar qué es lo que la ciencia nos dice y de verificar el modo en que "ordinariamente" hablamos contra la norma que la ciencia ha estableci-

do.¹ En lo tocante a Quine, la ciencia nos dice que sólo hay cosas físicas, y es esto lo que la pone en conflicto con algunas de las cosas ordinarias que decimos. Por ejemplo, el modo en que hablamos a menudo postula cosas que en realidad no existen, que no tienen existencia física o nunca la tuvieron, como los dioses del Olimpo, los unicornios o las hadas del jardín. En realidad, uno de los problemas del estudio de la vida social humana es que también ésta emplea un vocabulario de dudosa proveniencia, expresiones que pretenden explicar las actividades de los seres humanos pero que postulan entidades que no satisfacen la norma científica de la existencia física. Queda en duda todo el vocabulario "intencional" de nuestro lenguaje ordinario —del tipo que hemos analizado en el capítulo v— y que apela a entidades tales como mentes y pensamientos, motivos, propósitos, etc., y que utilizamos para explicar la conducta.

La actitud de Quine ante el vocabulario de la ciencia es, en sus propias palabras, "austera", y requiere la eliminación de todas las "entidades" cuya postulación es innecesaria para el asunto de la ciencia, lo que principalmente significa esas "entidades" que no podemos poner en forma física. La noción de significado es un término que Quine considera como buen candidato para la explicación de nuestra actividades lingüísticas por medio de

¹ Esto es similar a la concepción de la filosofía como "subtrabajador" supuesta por John Locke. Véase el capítulo 1.

nuestro conocimientos de los significados y, por lo tanto, es un concepto que debe ser incluido en cualquier teoría científica de la conducta lingüística (Quine, 1953b). Sin embargo, según Quine, la noción de significado no puede pasar la prueba de la aceptabilidad científica y debe ser excluida de todo vocabulario propiamente científico. En otras palabras, de acuerdo con la ciencia, que es la fuente de nuestros juicios sobre lo que realmente existe en el esquema de las cosas de Quine, los significados no existen. No hay eso que se llama significado, así como no hay otras clases de entidades mentales: creencias, pensamientos, intenciones, etc. Éstas no tienen una existencia física identificable en la estructura neurofisiológica del animal humano y, por lo tanto, no pueden ser parte de ninguna explicación propiamente científica de la conducta del mismo. En lo tocante a explicaciones de la conducta lingüística y social humana, sólo podemos empezar con cierta confianza con lo que es observable y físico, a saber, la conducta externa del organismo —que es la razón por la cual Quine adopta el conductismo— y la operación interna del sistema fisiológico. De este modo, el principal asunto de la ciencia social debe efectuarse en términos conductistas, tratando la conducta no como si estuviese organizada por medio de entidades “mentales” sino a través del acondicionamiento ambiental de la respuesta del organismo.

Aquí hay algunas afinidades con la posición de Wittgenstein, pero son superficiales y sólo con res-

pecto a su conclusión de que los significados no son una clase de “entidad mental”. La posición que Wittgenstein y Quine rechazan presupone que es necesario tener acceso a algún estado o acontecimiento mental, como un “significado”, para poder fijar el significado de una palabra o una frase. A esto lo llama Quine el “mito del museo”, en el que las “entidades de significado” están dispuestas como en una exhibición de museo en algún lugar de la mente, y con ellas se pueden conectar las palabras del lenguaje, que así cobran significado. Wittgenstein llegó a la conclusión de que si el significado de una palabra no quedaba fijado por referencia a “entidades mentales”, se lo debe resolver por algún otro medio, e identificar la organización del lenguaje como si fijara el significado de las palabras. De ahí pasa a sacar una conclusión totalmente distinta: si el significado no se puede fijar por medio de “entidades mentales” (las cuales, dada su insistencia en la ciencia como árbitro de la realidad, en realidad son entidades físicas, es decir, estados del cerebro o del sistema nervioso), no es posible fijar absolutamente el significado. Y como las “entidades mentales”, incluyendo los significados, no son entidades físicas, no se puede fijar el significado.

La tesis de la indeterminación

Para comprender aquí el argumento de Quine necesitamos examinar su tesis de la indeterminación

de la traducción.² La tesis parece hacer algunas afirmaciones bastante drásticas. Al tratar de traducir de una lengua extranjera no hay respuesta a esta pregunta: "¿Qué dijo el hablante?", en el sentido de "¿Qué quiso decir el hablante con lo que dijo?" No hay una sola respuesta correcta a esta pregunta. Antes bien, existen muchas respuestas distintas y hasta mutuamente contradictorias, todas las cuales pueden considerarse como respuestas correctas a la pregunta. El hecho de que cada traducción pueda considerarse correcta en un sentido significa que, en otro, no puede serlo. Si cada traducción rival, hasta las incompatibles, es tan buena y tan correcta como otra, no es posible decir de ninguna de ellas que nos proporcione *la* traducción correcta. Ninguna tiene más pretensiones que cualquiera de las otras de captar el significado intrínseco de la frase que se está traduciendo, aunque sí nos brindan traducciones que son perfectamente adecuadas para la cuestión de hablar y tratar con los hablantes de una lengua extranjera, y que no se conforman con lo que normalmente llamaríamos evidencia de una traducción correcta.

La indeterminación de la traducción es resultado del hecho de que es necesario, y no sólo conveniente, que todo el que intente hacer una traduc-

² La tesis ha resultado difícil para que otros filósofos hagan una formulación de la tesis que acepta Quine, y no menos difícil para que otros filósofos descubran lo que pueden reconocer como claridad y congruencia en las formulaciones del propio Quine. Hemos hecho lo mejor que hemos podido.

ción —para Quine, esto significa producir un esquema sistemático para la traducción, lo que llama un "manual de traducción"— para efectuarla elaborar grandes suposiciones acerca de la naturaleza del lenguaje que está traduciendo.

Diferentes traductores pueden hacer diferentes suposiciones y, en diferentes puntos —tal vez extensamente—, darán por resultado traducciones muy distintas —tal vez por entero incompatibles— de la misma frase. Utilizando las suposiciones iniciales, el traductor tratará de verificar las traducciones resultantes, cotejándolas contra los patrones de habla del hablante para hacer que embonen impecablemente en la evidencia de la conducta del hablante. Sin embargo, el hecho de que las suposiciones de un traductor dado produzcan un esquema para la traducción que encaje en toda la evidencia acerca del habla de los hablantes indígenas no significa que otro esquema tenga que ser menos congruente con la misma evidencia. Dos o más esquemas de traducción pueden coincidir igualmente bien, afirma Quine, con *toda la posible* evidencia en términos de las respuestas del lenguaje de los hablantes, y sin embargo, dadas las muy diferentes suposiciones de que dependen los esquemas, quizá produzcan traducciones incompatibles de la misma frase.

Esto revela una diferencia importante para Quine entre las "ciencias sociales" y las ciencias naturales. Existen situaciones un tanto comparables en las ciencias naturales, en que dos teorías en conflicto son igualmente compatibles con la evidencia.

Pero en el mundo físico no pueden ser verdaderas ambas, pues hacen afirmaciones opuestas sobre cómo deben ser los hechos físicos, y los hechos físicos deben ser de un modo o de otro, cualesquiera que sean nuestras teorías acerca de ellos. Por lo tanto, debe haber algún "hecho de la materia" que a la postre venga a zanjar la cuestión entre las teorías rivales. Sin embargo, en el caso de las "ciencias sociales" no hay "hechos de la materia". Debemos recordar que Quine ha negado que existan estados físicos del cerebro y del sistema nervioso que correspondan a supuestos "estados mentales"; por consiguiente, no hay estados físicos que existan independientemente de las traducciones rivales, o que pudieran ser finalmente identificados y utilizados para decidir entre ellas. Cuando los traductores rivales han tomado en cuenta toda la evidencia acerca de las respuestas que dan los hablantes indígenas, habrán agotado todos sus testimonios. No existe otra evidencia física a la que pudiesen apelar. Por consiguiente, cuando dos lingüistas rivales han hecho todo lo posible por establecer que sus traducciones, dadas sus respectivas suposiciones, embonan en la evidencia de la conducta de los hablantes, no les queda otra cosa por hacer. No hay una nueva corte de apelación a la cual puedan recurrir y no hay solución concebible para decidir cuál es la traducción correcta. Entonces, se quedan con traducciones de frases particulares, a las que han llegado por medio de esquemas de traducción absolutamente coherentes y que, a sus distintas ma-

neras, son compatibles a la perfección con toda la evidencia de la conducta de los hablantes, pero que entran en conflicto entre sí (como resultado de las diferentes suposiciones iniciales en que se basan los esquemas de la traducción), y entre las cuales no hay manera de elegir. Puesto que no hay "evidencia física" en forma de estados del cerebro y el sistema nervioso, la única evidencia física disponible es la de la conducta de los hablantes y, *ex hypothesi*, los esquemas de traducción son igualmente compatibles con *toda la posible* evidencia conductual.

Hay algo potencialmente engañoso en el uso del propio Quine del ejemplo de la traducción de un lenguaje extraño, pues le hace sonar como si el problema fuese de traducir de un lenguaje cuyo significado no conocemos a otro que conocemos, a saber, el nuestro. Sin embargo, el verdadero argumento de Quine no es acerca de la traducción en este sentido ordinario, y su argumento sólo se refiere a la "traducción" por virtud de un giro suyo al formar sus ideas acerca del significado. Para él, dar el significado de una frase es ofrecer otra frase supelementalmente equivalente en significado. Es decir, esto es "traducir" una primera frase a una segunda presuntamente equivalente. Así, en sus escritos, "significado" y "traducción" son conceptos absolutamente entrelazados. De esa manera, su argumento sobre la indeterminación de la traducción es general acerca del lenguaje, y el ejemplo pretende establecer la afirmación de que no hay un significado intrínseco en la frase de *ningún* lenguaje, el

nuestro o ningún otro. Para Quine "traducción" abarca frases visiblemente del mismo lenguaje como cuando, por ejemplo, el significado de una frase en inglés es replantea en otra, así como lo que ocurre cuando alguien está tratando de traducir de un idioma a otro totalmente distinto. La "indeterminación" se aplica a todos los intentos de traducción, ya sean efectuados por el hablante inicial o por algún otro; es decir, el hablante de un lenguaje (o de una frase de él) no se encuentra en mejor posición que ningún otro para saber lo que significa la frase. El hablante no está mejor situado que ningún traductor potencial para responder a la pregunta: "¿Qué quiso usted decir con lo que dijo?" Una traducción la puede dar el propio hablante, pero no tiene una categoría privilegiada o de autoridad, sino que sólo constituye una posible traducción entre otras muchas. Presenta a quien recibe cualquiera de esas explicaciones proporcionadas el mismo problema, a saber, "traducir" lo que el otro ha dicho a las palabras equivalentes del propio receptor. Es decir que aquellos de nosotros que hablamos un lenguaje como lo hacen los nativos no sabemos a lo que se refieren y lo que significan las palabras y frases de nuestro lenguaje. No conocemos el significado de nuestras propias palabras, ya no digamos las de alguien más.

Sin embargo, es importante aclarar a qué equivale esa conclusión aparentemente devastadora. No significa que ignoremos los significados que tienen nuestras palabras, que utilicemos las palabras que

tienen significado pero que desconozcamos éste o nos hagamos ilusiones al respecto; es porque no hay nada que podamos conocer. Las palabras no tienen significados intrínsecos, en sí mismas. Cualquier significado que puedan tener sólo puede ser en términos de uno u otro esquema de traducción. Si dar el significado de una frase es, supuestamente, dar una traducción que es la única que coincide, en este sentido el caso de indeterminación de Quine establece el punto de que no existe tal significado. No hay un embone único, absolutamente identificable, entre las dos frases en un lenguaje y, por lo tanto, no hay significado.³

Como ya lo indicamos, aunque existen similitudes entre Quine y Wittgenstein, divergen en aspectos cruciales. Según el último, ese "significado" es una palabra en nuestro lenguaje ordinario, y no un término presunto, que entrañe postular la existencia de alguna "entidad de significado". Hablar del significado de una palabra es referirse, simplemente, a la parte que desempeña en nuestro lenguaje y al tipo de cosas que se dicen con ella. El significado de una palabra queda fijado por su lugar en el lenguaje y por la "gramática" que gobierna su uso. Repitémoslo: no es hablar acerca de alguna clase de "entidad mental". Lo que está mal es la suposición de que es necesario tener alguna clase de "entida-

³ La idiosincrasia acerca del concepto del significado y la traducción según Quine, cuando se los emplea de esta manera, es algo en que no podemos penetrar aquí, salvo para observar que es producto de sus visiones filosóficas generales.

des mentales” para determinar el significado de una palabra. Por consiguiente, demostrar que no existen tales entidades de significado que dotan a las palabras del mismo, como se lo propone Quine, no nos deja en posición de negar que las palabras tienen significado. Antes bien, sugiere que éste no queda determinado por referencia a “entidades mentales” sino sobre alguna otra base: la organización del lenguaje mismo.

El argumento de Quine, en la que sería la opinión de Wittgenstein, lo lleva a un absurdo, es decir, a decir que alguien podría utilizar una palabra del mismo modo que nosotros y sin embargo no podríamos decir que la había usado con el mismo significado. Para Wittgenstein el hecho de que alguien emplee una palabra del mismo modo que alguien más *es simplemente* nuestro motivo para afirmar que con ello querían decir lo mismo. El argumento de Quine en favor de la indeterminación requiere que las traducciones rivales postuladas deban ser compatibles —en su formulación más fuerte posible— con toda la posible evidencia acerca de las respuestas lingüísticas de los hablantes y sus circunstancias. Pero, utilizando el ejemplo del propio Quine, la idea de que pudiéramos encontrarnos en posesión de toda la evidencia posible de que el uso dado por alguien a la palabra “gavagai” correspondía en alguna forma particular a nuestro uso de la palabra “conejo”, y sin embargo aún nos faltaran pruebas concluyentes de que con ello quisieran decir “conejo”, resulta para Wittgenstein simplemente inconce-

bible. En efecto, Quine parece ser la víctima de un apego residual a la convicción de que debemos tener acceso a alguna contraparte mental de la expresión de las palabras de un lenguaje para acordarles un significado; un apego residual en el sentido de que acepta el requerimiento de la doctrina de que sería necesaria una contraparte mental para determinar el significado, y luego niega la posibilidad de satisfacer este requerimiento. Wittgenstein abandona por completo este apego; lo malo es la idea misma de que las contrapartes mentales necesitan intervenir en el asunto y, por lo tanto, la cuestión de saber si hay o no hay contrapartes mentales no tiene nada que ver con la cuestión de si las palabras tienen significado.

Wittgenstein no está tratando de ser más conductista que Quine cuando confiesa que, sobre la base de lo que dice la gente, en las circunstancias en que lo dice, decidimos lo que quieren decir. No está planteando algún tipo de teoría del significado, sino que se propone describir los modos en que utilizamos la palabra “significado” en nuestros asuntos ordinarios cuando, rutinariamente y sin ambages, determinamos si alguien ha comprendido el significado de una palabra viendo cómo la emplea.⁴ En

⁴ El propio Quine reconoce que ésta es la manera en que seguimos adelante y en que, en realidad, tenemos que seguir adelante. Dice de modo explícito que sus argumentos no establecen ninguna diferencia con nada que hacemos prácticamente cuando “traducimos”, y que su tesis de la indeterminación sólo “establece un punto filosófico”; es decir, nos dice que no hemos establecido nada “objetivo” al traducir, que no hemos identificado

caso de duda, podríamos poner a prueba en forma activa a la gente para ver lo que hacen o dicen al utilizar la palabra. Si no se comportan de la manera que habríamos esperado, bien podemos llegar a la conclusión de que no conocen el significado de la palabra. Desde luego, no sólo se trata de observar la conducta de otro comparándola con la nuestra, sino de hacerlo si nuestra propia conducta puede servir para ejemplificar las normas del lenguaje, cuando confiamos en estar empleando la palabra correctamente. Desde luego, en ocasiones, quere-

ningún "hecho de la materia", en su sentido, que apoye la afirmación de significado (o, como él diría, "traducción") que hemos hecho. Un enfoque wittgensteiniano simplemente pregunta si la afirmación de que no hay "hecho de la materia" es algo más que una intrusión gratuita en los análisis de la objetividad de las traducciones. El hecho de que no haya "hecho de la materia" no se aparta de las actividades de traducción reales de alguien ni tampoco, como lo reconoce el propio Quine, hay razón alguna para que así sea. De este modo, lo único que hace la mención de indeterminación de Quine, al parecer, es echar una sombra sobre el asunto de la traducción (o de dar significados), de modo que parecería inmensamente más problemático de lo que de ordinario es, pero si se lo inspecciona más de cerca resulta que no hay nada de eso. En la práctica, la traducción no podría ser de otro modo que como es. Si la ausencia de un "hecho de la materia" descalifica a la traducción como categoría de actividad científica, ¿quién ha supuesto jamás, aparte de Quine, que requiriera semejante categoría? El hecho de que la larga historia de la práctica de la traducción se las haya arreglado sin tener acceso a ningún "hecho de la materia", ni la percatación de que fuera necesaria, no implica que ahora debamos revisar todas las traducciones que se han efectuado. Como lo reconoce el propio Quine, la falta de acceso a los "hechos de la cuestión" no establece ninguna diferencia con prácticas pasadas, presentes o futuras. La traducción puede no ser una empresa científica, pero eso no la hace anticientífica.

mos comparar nuestro uso con el otro con una autoridad más concluyente, como un diccionario.

El ataque de Davidson al relativismo

Davidson, tomando en parte algunas de las posiciones de Quine, intenta desarrollarlas hasta convertirlas en argumentos contra el relativismo del tipo que se ha atribuido a Winch, es decir, que diferentes personas comprenden de manera diferente la realidad porque la abarcan en términos de "esquemas conceptuales" distintos y autocontenidos, que no se pueden comparar (Davidson, 1980, 1984; Davidson y Hintikka, 1975). Esa posición no niega que la gente sea racional. Lo que niega es que la gente, toda ella, sea juzgada de acuerdo con una única norma universal de racionalidad. En otras palabras, las normas de racionalidad son diversas, ya que son internas a los esquemas conceptuales. Davidson desea combatir la idea de que existan diferentes esquemas conceptuales y afirma en cambio que la gente tiene la misma racionalidad o —éste es un importante punto de divergencia— que debe suponerse que otros son racionales del mismo modo que lo somos nosotros. Y esto es así porque se encuentra implícito en nuestro concepto mismo del lenguaje.

Davidson sigue a Quine, suponiendo que comprender un lenguaje es lo mismo que traducirlo. De manera similar, adopta una posición holista del len-

guaje.⁵ Trata la cuestión de comprender a otros principalmente en términos de un intercambio entre fe y significado. Para entender lo que dice alguien, sostiene, debemos hacer suposiciones acerca de sus creencias: que son las mismas o diferentes de las nuestras. De este modo, si alguien emplea una palabra con la que estamos familiarizados de una manera que nos parece inapropiada, tenemos una opción entre suponer que esa persona tiene las mismas creencias que nosotros y quiere decir la misma cosa con esa palabra pero la ha aplicado mal, o suponer que esta persona tiene creencias diferentes que nosotros acerca de lo que significa la palabra, acerca de las cosas a las que se aplica, o que no la está aplicando bien, sino que la está usando con un significado diferente y, de acuerdo con su entendimiento, la utiliza correctamente. Significado y creencia están inextricablemente entrelazados, pues sólo podemos tratar de elaborar lo que otras personas creen sobre la base de lo que hacen y, más en particular, de lo que dicen. Pero como ya se mencionó, para Davidson lo que la gente cree está implícito al determinar la significación de sus palabras, por lo que no podemos establecer lo que la gente cree o lo que quiere decir independientemente unos de otros. Hay diferentes conclusiones que podemos sacar en cualquier caso dado, dependiendo de cómo decidamos interpretar lo que ha-

⁵ Davidson se aparta de Quine en aspectos importantes en el modo en que aplica su holismo, aunque esto no sea pertinente aquí.

cen. Una vez más estamos de vuelta en la posición en que no existe una base evidencial inequívoca sobre la cual decidir cuál es el modo correcto de intercambiar los significados de sus palabras contra sus creencias.

Ante tales circunstancias, Davidson recomienda el "principio de caridad". Hemos de enfrentarnos al hecho de que nos quedan pocas opciones como no sea utilizar este principio si queremos llegar a algo en nuestros tratos con los demás. Para comprender sus palabras y traducirlas a nuestro lenguaje hemos de suponer que sus creencias son muy parecidas a las nuestras. Si no suponemos esto, no sabremos qué hacer. Estaremos suponiendo que estas personas tienen creencias diferentes de las nuestras, creencias que sólo podemos figurarnos por nuestra comprensión de lo que dicen. Pero si sus creencias en realidad son muy diferentes, ¿cómo sabremos traducir sus palabras? Sólo traduciendo sus palabras podremos empezar a captar sus creencias verdaderamente ajenas. Pero si tienen unas creencias verdaderamente ajenas, ¿cómo empezaremos a traducir sus palabras dado que, hasta que las hayamos traducido, no podremos descubrir cuáles son sus creencias, y puesto que el significado de sus palabras depende de las creencias que sostienen?

La única manera de iniciarse en la traducción es suponer que las creencias de los otros son, esencialmente, las mismas que las nuestras, y suponer que sus creencias son ciertas. Nosotros consideramos que nuestras creencias son ciertas pues tal es

la naturaleza de la creencia misma: no podemos creer en algo que tomamos por falso, y como ello no podemos decir que creemos en algo que es falso. Por lo tanto, por definición, damos por ciertas nuestras creencias y, puesto que debemos suponer que otros tienen creencias muy similares a las nuestras, también sus creencias deben ser ciertas. De este modo, si vamos a tratar de comprender a otros, deberemos suponer que la gran mayoría de sus creencias son ciertas, lo que es suponer que son personas que sostienen creencias auténticas acerca del mundo y actúan de acuerdo con ellas, es decir, que su conducta es racional. Lo contrario sería sugerir que las palabras y las creencias de otros, siendo interdependientes, no serían traducibles. Pero puesto que la idea de ser traducible es parte constitutiva de un lenguaje, habremos de llegar a la conclusión de que estas personas no poseían un lenguaje. Por consiguiente, la idea de que un pueblo posea un esquema conceptual diferente, un conjunto de ideas radicalmente variante, resulta inimaginable de acuerdo con los argumentos de Davidson.

Desde luego, es importante recordar que la confianza de Davidson en la intertraducibilidad de los lenguajes va paralela a un escepticismo sobre un posible significado intrínseco del lenguaje.⁶ No hay base científica empírica para resolver la cuestión del intercambio entre creencia y significado; sólo existe una necesidad práctica de hacer una suposi-

⁶ Es, como Quine, un "nihilista semántico".

ción "de trabajo" acerca de cómo operan, y nos vemos más o menos obligados a hacerla en términos del principio de caridad. De esta manera, la posición de Davidson es esencialmente pragmática. Resulta útil, desde el punto de vista práctico, suponer que otros quieren decir lo mismo que nosotros y que tienen las mismas creencias.

Los argumentos de Davidson son un intento de rechazar los del tipo planteado por Winch y Kuhn —o eso se ha dicho— de que diferentes tipos de personas pueden tener distintos tipos de "esquemas conceptuales", con lo cual Davidson quiere decir diferentes colecciones de creencias acerca de la naturaleza del mundo. Si reconocemos que la gente tiene sistemas considerablemente diferentes de creencias podemos ser llevados a la doctrina relativista de que viven en diferentes mundos. Esto hace surgir —Winch y Quine han sido falsamente acusados de hacerlo— la idea de que la traducción es un problema crónico porque no podemos encontrar palabras dentro de un esquema conceptual para expresar creencias radicalmente distintas sostenidas en otro esquema disyuntivo. Davidson trata de hacer que la traducción sea *la solución*, y no el problema: la operación de la traducción simplemente niega el hecho de la existencia de diferentes esquemas conceptuales. Intentar la traducción implica sencilla y necesariamente suponer suficiente homogeneidad de creencias entre los usos de los dos lenguajes para hacer que sea inaplicable la noción de "esquemas conceptuales diferentes".

El intento de Roth por resolver la pugna de la racionalidad

Sobre la base de un enfoque de tipo quineano Roth (1987) intenta resolver la *Rationalitätstreit*, es decir, la pugna por la racionalidad. En términos generales, arguye que los dos lados de la controversia presentan su enfrentamiento sobre la base de una suposición conjunta, a saber, la "unidad de la suposición del método". Ambos dan por sentado que las ciencias deben compartir un solo método. Por lo tanto, las ciencias sociales podrían ser una ciencia si adoptaran el método de las ciencias naturales. Ésta fue la posición adoptada por el positivismo, como ya lo hemos visto. O bien, si las ciencias sociales no pudieran seguir el método de las naturales, no se las podría calificar de ciencias. El modo de Roth de enfrentarse a este dilema consiste en reconocer que no hay una necesaria unidad de método para las ciencias, sino que puede haber una pluralidad de métodos.

El argumento de Roth está puesto en términos de las opiniones quineanas acerca de la indeterminación de la traducción y, en parte, de una crítica de Winch. La indeterminación de la traducción significa que no hay una única respuesta correcta a la pregunta "¿Qué dijo el hablante?" en el sentido de que esto se interpreta como preguntar "¿Qué quiso decir el hablante con lo que dijo?" Sugeriremos que el argumento de la indeterminación debe interpretarse como una afirmación de que existe la posibi-

lidad de una multiplicidad de respuestas *correctas* a la pregunta. La idea de Quine es que existen muchas respuestas diferentes que pueden ser correctas de acuerdo con toda la evidencia pero que, dado el modo en que se ha organizado el proceso de traducción, darían respuestas radicalmente distintas a la pregunta. No habría "hechos de la cuestión", según el vocabulario de Quine, ni prueba física que nos permitiera elegir entre ellas. Sólo habría respuestas relativas a uno u otro "manual de traducción". Con este espíritu, Roth critica a Winch por "significar realismo", es decir, por hablar acerca de aquello en que consistiría la traducción correcta de las prácticas de un grupo extraño. Winch presupone que hay algo que los hablantes *en realidad* quieren decir con sus palabras, algo que queda determinado por las reglas sociales que obedecen. Pero, según la aplicación dada por Roth a Quine, las reglas no son más determinadas que los significados.

El argumento pierde todo valor, dice Roth, porque es precisamente acerca de la traducción y no puede haber una respuesta final a la pregunta de si algo es la traducción correcta. Es decir, hay poco que distinga la acusación de que las demás son irracionales de la acusación de que lo que tenemos es simplemente una mala traducción. En lugar de la búsqueda de la respuesta correcta, se trata de la búsqueda de la mejor traducción, de la más adecuada empíricamente que se pueda dar por el momento.

Sin embargo, el argumento de Winch acerca de

la magia no se refiere a la relación entre dos traducciones empíricamente equivalentes, como diría un quineano, sino, de hecho, a la idea de que no hay razones para preferir su interpretación a la de Evans-Pritchard. La propia evidencia de Evans-Pritchard, y la manera en que establece comparaciones entre las prácticas de la hechicería y la magia primitiva y las actividades de nuestra propia sociedad, no son enteramente compatibles con la interpretación que quiere darle Winch. En términos generales, Winch está sosteniendo que su propia interpretación es más congruente con el propio testimonio de Evans-Pritchard. Afirma que hay algo que elegir entre su versión y la de Evans-Pritchard sobre el importantísimo punto en disputa, y que, en ese punto, Evans-Pritchard está *equivocado*. Semejante caso no es del tipo tocado por la tesis de la indeterminación de Quine que, después de todo, se aplica a las traducciones empíricamente equivalentes, igualmente buenas, como versiones de toda la evidencia. Pero no todas las traducciones intentadas deben verse como empíricamente equivalentes. Roth ha comprendido mal a Winch y aplicado mal a Kuhn.

Sin embargo, éste no es el único ataque de Roth a Winch. Critica la manera en que éste trata la obediencia a las reglas, pues considera que este trato está apoyando el "realismo de significado" que atribuye a Winch en el sentido de que las reglas fijan una significación determinada. Sin embargo, Roth parece suponer que Winch está tratando las reglas

como una especie de mecanismo causal que explica por qué las personas actuaron de una u otra manera. Mas, como lo hemos visto, en la versión de Winch las reglas no son fenómenos mentales internos sino rasgos públicamente observables de la vida social. El concepto de seguir reglas se aplica a determinados tipos de regularidades de la vida social que contrastan con otros tipos de regularidades, como por ejemplo las causales. Su importancia radica en que figuran en tipos de explicaciones muy diferentes de las que, por ejemplo, intentan aportar una explicación causal.

Además, Roth insiste en cometer petición de principio con la pregunta que plantea Winch, a saber, si existe una necesidad demostrable de los tipos de explicaciones que aportaría una presunta ciencia social. Winch no propone obedecer reglas como una especie de explicación que pudiera dar la ciencia social sino que señala su carácter como el tipo de explicación que *nosotros damos*, como gente ordinaria en sociedad. Las normas que gobiernan esas explicaciones se originan en los propósitos prácticos y la vida social de las personas dedicadas a dar y recibir estas explicaciones. Estas normas no son las mismas que son fijadas por las nociones de lo que pueden aportar las explicaciones científicas. Las explicaciones en términos de reglas no pueden resultar deficientes según las normas de la ciencia porque no son candidatas a los juicios de la misma. Las reglas del ajedrez no constituyen un candidato a la teoría científica del juego del ajedrez sino que

ofrecen normas de lo que es jugar al ajedrez legítima y propiamente y, de este modo, proporcionan medios socialmente sancionados para hablar de lo que están haciendo las personas que juegan al ajedrez, incluyendo la explicación de por qué hacen las jugadas que hacen. Por ejemplo, existe una diferencia entre explicarle a alguien por qué un jugador hizo una jugada particular en términos de lo que le movió a hacer esa jugada y no otra, y donde pudieran intervenir los atributos de la caracterología —por ejemplo, es un jugador cauteloso—, y explicar por qué no se permite hacer cierta jugada dentro del juego, como mover la torre en diagonal. Este último tipo de explicación será probablemente la requerida por un observador ingenuo y esto, nos dice Winch, es mucho más parecido al tipo de cosa que buscarían los pretendientes a científicos sociales cuando se dedican a explicar cosas en lugar de ofrecer explicaciones causales de los fenómenos que *ab initio* carecen de ellas.⁷

⁷ Sin embargo, defender a Winch contra críticas que parecen haber interpretado erróneamente su problema y su posición, y que en realidad no van en contra de las subyacentes ideas wittgensteinianas que motivan ese argumento, sino que sencillamente cometen petición de principio, es algo muy diferente de presentar una refutación de la tesis de "indeterminación de la traducción", lo que ha resultado extraordinariamente difícil. El hecho de que la posición de Quine haya resistido numerosos intentos de rechazarla no es prueba necesaria, sin embargo, de la fuerza de ese argumento, sino que puede manifestar tan sólo su elusividad. Aunque hemos hecho un bosquejo general del argumento, otra cosa es detallarlo de maneras tan específicas que pueda decirse qué tipo de objeciones contarían decisivamente

El "nihilismo semántico" de tipo Quine/Davidson/Roth se deriva de una fuente muy distinta que la filosofía francesa y la teoría social, en las cuales la noción de significado se ha concebido, en efecto, como una ilusión generada ideológicamente. La lección que se saca es que deberíamos alterar el lenguaje y disipar la ilusión del significado. Esto entraña un giro hacia el *texto* y al examen de la ciencia social como cuestión de *escribir*, y de escribir en un lenguaje empapado de ideología. Exige un enfoque intensamente reflexivo y deconstructivo en el texto, hacia un perturbación del significado, en lugar de un intento de captarlo.

EL POSESTRUCTURALISMO

Las ideas resumidas en la última parte del párrafo anterior se originan, como su nombre lo indica, en una reacción contra el estructuralismo francés, mientras retienen muchas continuidades con el estructuralismo. La crítica, en términos muy sencillos, era que el estructuralismo no había aclarado el significado de sus propias doctrinas. En particular no había sido claro al plantear hasta qué punto esas mismas doctrinas invalidaban la idea de "ciencia", a

contra ella; sobre todo, como lo ha observado, por ejemplo, Kirk (1986), el propio Quine se muestra propenso a replantear el argumento en términos lo bastante distintos como para que equipalgan a diferentes tesis. El intento de decir lo que está mal en la tesis de la "indeterminación" se complica con el esfuerzo por decir lo que la tesis definitivamente afirma.

pesar de insistir en que tal era su aspiración. Abandonar la idea de que se podía tener una ciencia del lenguaje fue algo motivado, en parte, por desear abandonar asimismo la idea de que se podía pasar de ideología a ciencia. El problema del estructuralismo fue que no comprendió plenamente hasta qué punto el lenguaje es ideología; hasta qué punto nociones como significado, y sobre todo realidad, son, a su vez, nociones ideológicas.

El estructuralismo fue otra táctica en el recurrente esfuerzo por convertir los estudios sociales y culturales en ciencias, modelándolos de acuerdo con otra ciencia exitosa, en este caso no una natural sino una humana: la lingüística. Al parecer la lingüística había logrado cierto éxito como ciencia dura gracias a la obra de Ferdinand de Saussure (1959) quien había sostenido que el lenguaje debía comprenderse como un sistema cerrado de contrastes. Tal como después lo hizo Wittgenstein, De Saussure atacó el intento de interpretar el lenguaje en términos de palabras que representaban cosas. Arguyó que las palabras en realidad "representan cosas", pero que ésta no es base para una lingüística científica. La conexión entre las palabras y las cosas que representan es arbitraria, como puede verse en la manera en que, en diferentes lenguajes, distintas palabras representan la misma cosa. La forma correcta de interpretar el lenguaje es como sistema diferenciado, en el que las unidades, para ser tales, deben caracterizarse por su diferencia, así como, por ejemplo, las posiciones en un partido de

fútbol están definidas por los diferentes papeles que, supuestamente, desempeñarán sus ocupantes. De este modo, dentro del equipo, las posiciones quedan identificadas por el contraste entre sí, y lo mismo ocurre con las palabras de un lenguaje.

El estructuralismo de Lévi-Strauss

Esta concepción, triunfalmente aplicada en la lingüística, fue adoptada por un antropólogo, Lévi-Strauss, en sus estudios de la cultura.⁸ A partir de la opinión de que, en el fondo, la mente humana es la misma por doquier, Lévi-Strauss consideró que el modelo de la lingüística estructural podía aplicarse a la antropología para demostrar la universalidad del pensamiento lógico. Utilizando el ejemplo del mito, arguyó que aun cuando se cree que los "salvajes" piensan de modo diferente que el nuestro, si examinamos cómo se desenvuelven las historias míticas podremos ver que no es así o, al menos, que lo es sólo en modos superficialmente distintos. Su pensamiento no es menos lógico que el nuestro.

La apariencia superficial de las diferencias se deriva de que poseemos ciencia y matemáticas, las dos disciplinas que se especializan en el pensamiento lógico y que han desarrollado instrumentos muy complejos para permitirnos pensar en abstracciones.

⁸ La obra de Lévi-Strauss es voluminosa. Pero véase, por ejemplo, Lévi-Strauss (1966, 1968, 1969, 1970).

Pese a su falta de tales instrumentos, los "salvajes", arguye Lévi-Strauss, tienen exactamente los mismos poderes lógicos que nosotros, pero se expresan en forma diferente, como los relatos míticos. Los "salvajes", por ejemplo, tienen un conocimiento inmenso, profundo y detallado de la flora y la fauna de su mundo, y por medio de su conocimiento empírico logran ejercer sus poderes lógicos. En lugar de emplear recursos abstractos, como las matemáticas y la lógica simbólica, el "salvaje" opera con materiales concretos que en gran parte encuentran su expresión en los relatos míticos. Por lo tanto, Lévi-Strauss se interesa en ellos menos como cuentos y más como construcciones lógicas. Tales mitos comprenden relatos que muestran fenómenos tomados del mundo que rodea a quienes los narran. La referencia a esos materiales puede desempeñar el mismo papel que las abstracciones en la lógica y las matemáticas, salvo que el razonamiento es "concreto" y no abstracto.

La idea clave para analizar la estructura lógica del mito es la misma que en De Saussure y en la escuela de lingüística estructuralista que se desprendió de su obra. Para comprender los relatos míticos lo importante es el contraste. En otras palabras, la idea es asistir a su organización como patrón de contrastes, es decir su estructura, no su sustancia. Por ello el método de Lévi-Strauss consiste en preguntar por el papel que desempeña, digamos, una especie particular de animal, persona u otro fenómeno en un mito dado o hasta en una serie conec-

tada de mitos. Por medio de una paciente investigación del intrincado patrón que compara todos los lugares y las conexiones que ocupa el elemento, primero en el mito y luego —idealmente—, en todos los demás mitos en que aparece, se puede elaborar el "valor semántico" de ese punto;⁹ esto no es un fin en sí mismo sino un medio de descubrir la lógica subyacente del "pensamiento mítico" y demostrar de qué modo este pensamiento se enfrenta a algunos de los problemas profundos y perennes del pensamiento humano.

Como ejemplo muy sencillo, Lévi-Strauss observa que los mitos tratan "arriba" y "abajo" como dos opuestos con respecto a su relación en la escala vertical. También están separados uno del otro. El "arriba" no es accesible a los seres humanos ordinarios pero a menudo se lo considera morada de seres celestiales. Sin embargo, el agua es un elemento capaz de atravesar esa división pues, en forma de lluvia, puede pasar de arriba a abajo. De manera similar, la "niebla" se encuentra a la mitad entre arriba y abajo. Tiene las mismas características que las nubes, que se encuentran en el cielo pero que, a su vez, aparecen cerca del nivel del suelo. De este modo, dichos fenómenos naturales, por virtud de sus propiedades naturales, pueden aparecer en los mitos para representar relaciones lógicas, como las de la oposición entre "arriba" y "abajo", o

⁹ El "valor semántico" no necesita mantenerse constante a lo largo de diferentes mitos.

una condición intermedia —“lo uno y lo otro”— cual el agua que viene de arriba abajo, o como ni lo uno ni lo otro, cual la niebla.

Los fenómenos naturales y los sociales, para los modos y las prácticas de la gente, también pueden ser elementos en los mitos, aportar materiales con los cuales presentar relaciones lógicas y, dada la disponibilidad de estos recursos básicos y sencillos para el razonamiento lógico, se los puede utilizar para formar patrones sumamente elaborados. La obra principal de Lévi-Strauss consistió en seguir de cerca estas elaboradas estructuras.¹⁰

Uno de los aspectos del mito en que Lévi-Strauss se mostró particularmente interesado fueron las cosmologías que construye, y que intentan explicar la naturaleza más general de las cosas, incluyendo por ejemplo la diversidad de las mismas: ¿por qué hay diferentes tipos de cosas, en lugar de uno solo? Dado que existen diversos tipos de cosas y que se originaron de una cosa, ¿cómo enfrentarnos al lógico enigma de que muchos se originen de uno solo? En *L'Histoire de Lynx* existe un análisis del papel de los gemelos desiguales. En estos mitos los gemelos, aunque casi idénticos, no lo son en realidad, por tener características opuestas: uno de ellos es brillante, estúpido el otro; honrado el uno, mentiroso el otro, etc. Según Lévi-Strauss, la idea de los gemelos puede utilizarse para elaborar una estructura fundamental de la naturaleza de las cosas. Empieza así:

¹⁰ Esto totaliza, hoy, cerca de cuatro mil páginas publicadas.

Estos mitos representan la organización progresiva del mundo y de la sociedad en forma de una serie de dobles escisiones, pero sin que las partes resultantes de cada estado sean nunca verdaderamente iguales. Comoquiera que sea, una siempre es superior a la otra [Lévi-Strauss, 1995: 213].

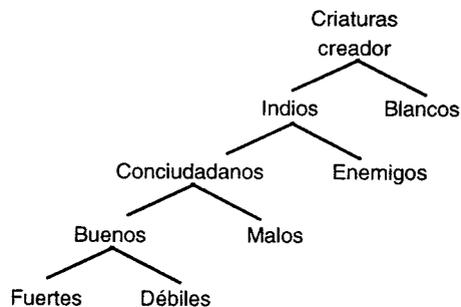


FIGURA VIII.1. *La estructura de los mitos.*
FUENTE: Lévi-Strauss, 1995: 213.

Antes Lévi-Strauss había extraído de otros mitos una representación de la realidad precisamente en esa serie de dobles escisiones (véase la figura VIII.1), comenzando con la separación original de las criaturas y de su creador, que muestra un orden descendente de divisiones contrastantes; esa forma de representación, como distinciones desequilibradas, causa el funcionamiento apropiado del sistema del mundo que “depende de este desequilibrio dinámi-

co, pues sin él este sistema se vería a veces en peligro de caer en un estado de inercia”.

Prosigue:

Lo que plantean implícitamente estos mitos nativos es que los polos entre tales fenómenos naturales y la vida social están organizados —como el cielo y la tierra, el agua y el fuego, el arriba y el abajo, los indios y los no indios, los conciudadanos y los extranjeros—, de tal manera que nunca podrían ser gemelos. La mente intenta reunirse con ellos sin lograr establecer una paridad entre ellos. Y esto ocurre así porque es esta cascada de rasgos distintivos, tal como los concibe el pensamiento mítico, la que pone en movimiento la maquinaria del universo [Lévi-Strauss, 1995: 213].

De este modo, el ejemplo concreto de los gemelos no idénticos, a su vez un caso de más de dos que proceden de sólo uno, se utiliza para representar la idea “abstracta” de los opuestos desiguales, y se lo emplea para introducir un elemento dinámico en una jerarquía establecida de oposiciones.

Es importante subrayar que ésta sólo es una pequeñísima selección tomada de la versión que da Lévi-Strauss de la estructura del pensamiento mítico. Aunque el ejemplo muestra el modo en que se pone en evidencia la pretensión del carácter lógico del pensamiento mítico, la rivalidad entre los gemelos en las historias míticas se emplea para elaborar temas cosmológicos fundamentales, un elemento único de una estructura mucho más compleja e intrincada, que no podemos presentar aquí.

Para los estructuralistas uno de los rasgos clave de las concepciones de De Saussure había sido el modo en que cuestionaban la idea de significado como producido por el individuo; el significado, en cambio, era producido por el sistema del lenguaje. Comparable al realismo de Bhaskar, el énfasis era en el individuo actuante como producto de un sistema verdadero, que operaba inconscientemente. Sin duda Lévi-Strauss considera que el pensamiento tiene sus propias leyes que nosotros, los “salvajes” que narramos los mitos, ponemos en operación aunque no seamos conscientes de ello. Los patrones que se encuentran en los mitos no se manifiestan a aquellos que los narran sino que sólo se revelan por medio de un extenso estudio científico comparativo. De este modo, los estructuralistas hicieron importantes contribuciones al resurgimiento de temas intensamente antividualistas en el pensamiento social. Uno de los elementos clave del estructuralismo fue su insistencia en desplazar o “descentrar” —para emplear un modo de expresión frecuentemente preferido— el sujeto. Es decir, este último ya no se ve como el centro y la fuente causal del sistema de actividad humana, sino como alguien cuya existencia misma depende de su ubicación dentro del sistema y que es interpretado en términos de éste. No se deben buscar verdaderas explicaciones de las ciencias sociales utilizando conceptos como intenciones, propósitos y otros de los denominados estados subjetivos de la mente, sino en las leyes de las estructuras diferenciadas,

complejas y generales dentro de las cuales se encuentran suspendidos los individuos.

Los estructuralistas consideraban que ellos estaban dando un nuevo contenido a las ideas de Marx y de Freud acerca de la manera en que las personas son inconscientes de la verdadera naturaleza y de las explicaciones de sus propias acciones, y la obra de Lévi-Strauss inició un auge de los estudios estructuralistas. Durante un breve periodo esto fue bien recibido, considerando que ofrecía la posibilidad de una ciencia nueva y mucho más rigurosa, la cual aportaba un método de gran generalidad y que se podría aplicar a todo tipo de productos culturales —además de mitos— de todas clases de sociedades. De este modo, en su primer entusiasmo, las ideas estructuralistas fueron ávidamente adoptadas en los estudios literarios. Sin embargo, el entusiasmo irrestricto por el estructuralismo fue de corta vida. Antes aún de que la reputación del estructuralismo hubiese salido de Francia ciertas figuras clave del movimiento empezaban a tener serias dudas, y los académicos más jóvenes expresaban un profundo escepticismo, en gran parte porque un requerimiento importante de una teoría social es que debe ser “reflexiva”, es decir, aplicarse a sí misma tanto como —del mismo modo— a las de otras personas a las que estudie. Si una teoría social puede pretender, con éxito, ser globalmente general, debe poder aplicarse a todas las actividades humanas, incluyendo las de las teorías sociales. El estructuralismo no había aprobado este requisito.

Mientras subrayaba el carácter ideológico del lenguaje y del pensamiento, así como la naturaleza inconsciente de su operación, no se aplicó todo esto a sí mismo ni a la aventura de la ciencia con la cual se había afiliado. Había retenido, sin examinarla, la suposición de que su propio lenguaje, como ejemplo del lenguaje de la ciencia, quedaba exento de esa determinación ideológica inconsciente, y que sencillamente y sin problemas podía remitirse a la realidad misma. La obra de Louis Althusser (1969), por ejemplo, giró sobre la marcada oposición entre la ideología y la ciencia al dilucidar los elementos de Marx que se habían filtrado en la ciencia.

En manos de los posestructuralistas el requerimiento de reflexividad acabó con la distinción entre ciencia e ideología, conduciendo así a un tratamiento de la primera como si fuera la segunda. La forma que adoptó esto consistió en criticar la ciencia como ejemplo de las ambiciones de la razón. Desde la Ilustración los ideólogos de la modernidad habían presentado a la razón como una fuerza progresista y emancipadora, pero pudo ser expuesta, por los críticos posestructuralistas, como instrumento de dominación dentro del Estado moderno, y no como una potencia para la libertad individual. La concepción de una historia coherente del mundo occidental, poco más o menos durante los trescientos últimos años, como movimiento progresista hacia la liberación por medio de la ciencia, fue tildada de “gran narración” por Lyotard (1984); un

intento por concebir la historia en los términos de un cuento generalizado y congruente. La época de esas "grandes narraciones", sostuvo Lyotard, había pasado. Cambiar las circunstancias históricas ya no permitía que la gente creyese que la historia tiene significado, propósito, dirección o coherencia. Y esta "incredulidad" ante las "grandes narraciones" es la que para Lyotard constituye el punto de inflexión entre la sociedad moderna y la posmoderna.

Esta crítica implica un cambio profundo en la naturaleza de la investigación social. La idea de método es desplazada por un concepto de enfrentamiento, es decir, la ruptura de la unidad que parece proyectar el texto, en exponer la ideología que subrepticamente intenta imponer, y en desestabilizar los términos en que pretende dar una expresión coherente de esa ideología. Al hacerlo rechaza el proyecto positivista de buscar un método como un ejemplo más del proyecto de la Ilustración que intentaba establecer la razón como agente de la libertad. El objetivo no es tanto describir o siquiera comprender el texto (utilizamos aquí "texto" en un sentido lato, para incluir no sólo los fenómenos escritos sino todos aquellos —como los fenómenos sociales en general— que necesitan ser interpretados, es decir "leídos") sino, antes bien, desafiarlo, volviendo el texto contra sí mismo, leyendo el texto de tal manera que salgan a la luz todas las formas en que manifiesta incoherencia y división interna pese a todos

los esfuerzos por proyectarse como coherente y poseedor de una estructura unificada.

Comprender el modo en que la deconstrucción trata los requerimientos de la lógica y de la razón, las exigencias de orden y coherencia, puede ser más fácil si establecemos una analogía con la manera en que hoy se critica la forma de mantener animales salvajes en los zoológicos. Aunque se lo presentaba originalmente para permitirnos establecer contacto con la naturaleza salvaje, hoy el zoológico suele verse como un medio de domesticar esa naturaleza, que al hacerlo presenta una imagen deformada de la naturaleza de los animales que contiene, al colocarlos en una situación antinatural. Del mismo modo, la lógica, la razón y su vehículo, el método, no son medios de revelar la auténtica naturaleza de los fenómenos sino, antes bien, una manera de domesticar esos fenómenos presentándolos en formas contenidas y controladas, pero antinaturales. La implicación no es que se deba atender a las demandas de la razón, aportar nuevos métodos a su servicio como, por ejemplo, se esfuerza constantemente por hacerlo la tradición positivista, sino desafiar esas mismas exigencias (véase, por ejemplo, Foucault, 1972, 1977). Se debe revelar la complicidad de la razón en la opresión, y hay que inventar maneras de subvertir y perturbar la capacidad de esos métodos para proyectarse como representaciones de "realidades objetivas". Con la pérdida de la fe en las "grandes narraciones" se relaciona una "crisis de la representación" en que nuestra cultura ha per-

dido colectivamente la fe en la capacidad de nuestros esquemas de pensamiento —sobre todo de la ciencia— para representar la verdad acerca de la realidad. El posestructuralismo es un nuevo avance y, a la vez, un síntoma de esta falta de fe.

En ello sobresalen dos figuras, Foucault y Derrida. Ambos aspiran a ofrecer instrumentos para subvertir las pretensiones de la razón de aportar métodos rigurosos y autorizados que capten la realidad.

Foucault y los discursos del conocimiento y el poder

Foucault es uno de los más sobresalientes posestructuralistas y probablemente la figura que mayor influencia ha ejercido en años recientes en las humanidades y las ciencias sociales. Se ocupó del desarrollo del conocimiento tal como fue ejemplificado por las nacientes ciencias sociales del siglo XVIII y, desde entonces, ha contribuido a la proliferación de las relaciones de poder en la formación de la sociedad moderna.

Foucault sostuvo que no había habido una disminución en el grado en que el poder se entrometía en la vida de la gente en los siglos transcurridos desde la Ilustración o, como él la llama, la “época clásica”. Si algo cambió, ha sido una intensificación de esa intrusión. El poder ha permeado cada vez más esferas de la vida social, con detalles cada vez más finos y más intrincados. Empero, sí ha habido un cambio en la forma en que el poder aparece en

nuestras vidas. El poder frecuentemente brutal, en su ejercicio más escueto, del monarca absoluto, ha sido remplazado por el guante de terciopelo del administrador; la manipulación ha venido a sustituir a la coerción. En la sociedad moderna ha habido una proliferación de burocracias que actúan para extender la supervisión, por medio de la vigilancia en toda la sociedad y, al hacer esto, generan registros y sistemas de documentación extensos acerca de las vidas y actividades de innumerables individuos. Este régimen se ha desarrollado para servir al propósito de la administración de la sociedad y ha crecido junto con la introducción de técnicas de organización en el ejército, en el trabajo, en las escuelas, por ejemplo, todas las cuales hacen que los individuos sean más dóciles a mayor administración, inculcándoles disciplina; regímenes de control detallado cuyo objetivo era la trasmutación del control en autocontrol, haciendo que el individuo sea cómplice voluntario en los requerimientos del poder. Las pretendidas ciencias sociales han desempeñado un papel decisivo en ello, forjando la administración de la población por referencia a ideas de “normalidad”. El control y hasta la manipulación de la gente se justifica en términos del desarrollo y el mantenimiento de su “normalidad”, con un control aún más riguroso de los que son juzgados “anormales”.

Foucault también estaba estableciendo una posición fuertemente historicista. El “historicista”, en algunos significados básicos de este término, es aquel

que considera el significado de las ideas como algo profundamente arraigado en su contexto histórico y, por lo tanto, limitado en su alcance. Las ideas sólo pueden tener un significado especificado en ciertas circunstancias sociohistóricas y por ende sólo pueden ser verdaderamente comprendidas y *creídas* por quienes habitan esas circunstancias sociohistóricas específicas. Si las circunstancias necesariamente pertinentes cambian, las ideas ya no pueden tener el mismo sentido y, por lo tanto, ya no se puede creer de modo auténtico en ellas. Así se niega la noción de que las “mismas” ideas pueden tener significados compartidos a partir de periodos históricos radicalmente distintos, que puede haber ideas perennemente verdaderas y universalmente aceptadas. No pueden ser las mismas ideas, aun si en la superficie lo parecen.

Los posestructuralistas no son los únicos que sienten cierta inclinación hacia el historicismo contemporáneo. Por ejemplo, ya hemos visto un elemento de ello en los argumentos de Kuhn acerca de la “incommensurabilidad” de las teorías científicas y las “rupturas de la comunicación” que surgieron entre diversas generaciones de científicos. El filósofo Richard Rorty (1991a, 1991b) ha sostenido que la idea de que la filosofía trata de cuestiones “eternas” y que siempre está ocupándose básicamente de las mismas cuestiones a lo largo de su historia —manera muy común de retratar la historia de la filosofía— es falsa, y que existen discontinuidades radicales en la naturaleza de los problemas filosóficos; aparecen

nuevos problemas y desplazan a los antiguos. Tales transiciones son resultado del cambio sociohistórico, pues sólo es posible *pensar*, es decir, concebir algo como un problema, y pensar acerca de ese problema en determinadas condiciones. De manera similar, aunque de diferente inspiración, el historiador del pensamiento político, Quentin Skinner, ha pedido una radical revisión de fases cruciales de la historia de la teoría política.¹¹ Skinner sostiene que ha habido una interpretación muy errónea de grandes y muy estudiadas figuras, como Thomas Hobbes y Nicolás Maquiavelo, porque se creyó que su significado podía quedar establecido exclusivamente leyendo sus textos para ver hasta qué grado “nos hablan a nosotros” a través de los siglos y formulan argumentos que se suponen generales acerca de los problemas universales de la vida política. Sin embargo, Skinner se queja de que este tratamiento deforma el verdadero significado de los textos clásicos porque se presenta con plena ignorancia de las condiciones específicas en que se crearon los textos y las formas en que se relacionan, y porque tratan de problemas específicos y locales, de su tiempo y lugar.

Así pues, para Foucault el desarrollo de las ciencias sociales, como todos los demás acontecimientos de la historia del pensamiento, fue pura y entera-

¹¹ Skinner (1985). Hay capítulos sobre Lévi-Strauss, Derrida, Kuhn y Foucault, y una introducción que esboza cómo las grandes teorías han vuelto a ocupar el centro del escenario tras la caída del positivismo.

mente producto de una fase particular de la historia, parte de una serie de "epistemes" sucesivas, como él las llamó. Cada episteme estaba contenida en sí misma, cerrada, en contra, y carecía de toda continuidad con sus sucesoras y predecesoras. Eran estructuras complejas que determinaban la posibilidad de pensamiento pero que, debido a que eran las estructuras dentro de las cuales se produce el mismo, no estaban a disposición del pensamiento consciente. La episteme que sostenía las ciencias sociales, la idea de que existía un fenómeno de estudio subyacente y unificador, el del estudio del "hombre" o de la humanidad, había durado trescientos años, pero sus días se acercaban a su fin. El pensamiento de Marx, el de Freud, y más recientemente el de los estructuralistas, había prefigurado el desplazamiento de la noción de "hombre" por la de "estructura".

Foucault, como muchos de los pensadores importantes de la última parte del siglo xx, coloca en el centro el lenguaje (o mejor dicho el lenguaje y otras formas de representación), en su caso como "discurso". Un discurso es una estructura compleja, gobernada por un sistema de reglas, que identifica las cosas acerca de las que se puede hablar, lo que puede decirse acerca de ellas, lo que puede ser dicho por ciertos tipos de personas, etc. En un ejemplo breve y simplificado, en el discurso de la psiquiatría las cosas acerca de las que se puede hablar son, ante todo, "enfermedades mentales" y "pacientes mentales", los síntomas y el tratamiento de estos

últimos, y así sucesivamente. Lo que se puede decir acerca de ellos varía con las diferentes terapias. Las personas que participan en este discurso se encuentran en distintas posiciones dentro de él. Los designados como "pacientes" ven interpretada su habla como expresión de síntomas, mientras los designados como "psiquiatras" diagnostican y prescriben tratamientos.

Tales discursos, como intenta demostrarlo Foucault, son contingentes. Sólo surgen en condiciones sociohistóricas muy específicas, y se forman en el contexto del desarrollo absolutamente contingente de estructuras organizacionales y modos de organizar actividades. Por ejemplo, el discurso de la psiquiatría surgió en conjunción con la aparición del hospital y la inclusión del "loco" dentro de la categoría de los que se consideraban necesitados de "tratamiento". Pero en un principio este resultado tenía un equilibrio muy delicado, ya que el "loco" habría podido ser designado como "criminal" y puesto bajo la jurisdicción del recién creado sistema de prisiones.

Las circunstancias específicas y contingentes establecen las condiciones en que el discurso, vehículo del pensamiento, puede cobrar existencia, aunque sea transitoria. De este modo, Foucault adopta la idea de que el lenguaje está creando o produciendo las cosas de las que habla y, como tal, es otro de los adversarios de la idea de que la relación entre el lenguaje y el mundo consiste en dar nombres a objetos que ya preexisten en el lenguaje. En cam-

bio, insiste en la manera en que el desarrollo de un discurso, proceso prolongado y difuso, crea la posibilidad de que existan ciertos tipos de objetos como, digámoslo una vez más, el "paciente mental", por ejemplo. No es como si el "paciente mental" pudiese existir antes del desarrollo del discurso psiquiátrico, pues la idea misma de que la "locura" era un tipo de enfermedad fue históricamente tardía. Más aún, la idea de que la enfermedad era algo a lo que se podía hacer frente colocando a personas en la categoría de "pacientes" también tuvo que esperar al desarrollo de una forma organizacional de tratamiento médico. Las prácticas de la hospitalización son acontecimientos ocurridos después del siglo XVII. Pero fueron estos desarrollos los que crearon la posibilidad de que existiera algo que pudiera llamarse "paciente mental", la posibilidad de que habláramos de semejante "tema". Dado que la formación de objetos es integral al desarrollo del discurso, está íntimamente conectada al poder. Por consiguiente, las categorías del lenguaje, la forma en que el lenguaje clasifica, no demarcan lo que existe de modo natural, sino que son una imposición al mundo, con el resultado de que, en la vida social, el lenguaje de la normalidad y de la patología no es la expresión de que la razón, por medio de la ciencia, capte la naturaleza de las cosas en sí mismas; en realidad, sólo es el lenguaje del dominio social.

El propósito de Foucault es, en parte, político. La idea de su labor no sólo es analizar y describir ob-

jetos sino, en aspectos importantes, desacreditarlos, haciendo que cosas que habían parecido "naturales" o "lógicas" se conviertan en cosas vistas como "contingentes" y "arbitrarias". Foucault no supone que al exponerlas de esta manera haga más fácil su derrocamiento, ya no digamos que engendre su desplome inmediato. Los movimientos de pensamiento y patrones de cambio que muestra, después de todo, ocurren fuera del control y la dirección humanos. Supone que sólo la revelación de la forma "contingente" de estas clases de conocimiento aparentemente "naturales" y "lógicas" socava su autoridad social tanto como intelectual. Revelar los patrones de organización de nuestra vida, que hemos tratado como naturales y lógicos, es algo no sólo contingente y arbitrario sino también autoritario, represivo y hasta cruel; es algo que les quitaría su dominio sobre nosotros, que haría que la ciega obediencia a aquéllos fuera más difícil, y más fácil la trasgresión. Sin embargo, Foucault no cree que la "resistencia" que su trabajo fomenta vaya a derrocar al sistema, o siquiera acercarse a ello. Sólo puede provocar oposiciones localizadas y específicas a los focos de represión y crueldad más concentrados.¹² La erosión de la autoridad de nuestros marcos instituidos para el pensamiento por medio de una demostración del modo en que su forma fundamental está arraigada en estructuras sociohistóricas de las

¹² Él mismo fue un activista en favor de los derechos de los presos.

que estamos inconscientes pretende atacar, entre otras cosas, lo que imaginamos que es una de las piedras de toque del modo de pensar de nuestra sociedad: la idea de que por medio del pensamiento podemos captar la naturaleza última de la realidad misma.

Si los posempiristas han tratado la ciencia considerando que desempeñaba el papel que la metafísica intentaba desempeñar, es decir el de captar la naturaleza de la realidad misma, entonces los posestructuralistas, en sentido contrario, niegan que se puedan realizar las ambiciones de la metafísica. La naturaleza de la realidad nunca podrá ser captada en pensamiento. Los determinantes de la naturaleza del pensamiento no son —como intentan poner en claro las ideas de Foucault— los de la realidad misma, sino las condiciones sociohistóricas en que se realiza el pensamiento, condiciones que cambian de maneras drásticas e imprevisibles por razones que los seres humanos no pueden comprender. De este modo, la idea clave de Foucault es un reflejo de la noción de que el lenguaje y las categorías y esquemas del pensamiento tienen, o al menos pueden alcanzar a la larga, el estatus de “representaciones”, es decir, medios en que es posible representar o retratar la naturaleza de la realidad misma. En muchos aspectos esto es considerado el primer engaño del legado de la Ilustración: que el pensamiento racional puede producir representaciones auténticas de la realidad misma. Semejante idea, según el esquema de Foucault, es manifiesta-

mente un sinsentido y es una razón de que el principal ejercicio de gran parte del pensamiento social reciente haya sido la crítica de la “representación” y de que se hable mucho de que en el periodo actual nos enfrentamos a la “crisis de la representación”.

Otra figura clave entre las que han provocado el sentido de una “crisis de la representación” es el contemporáneo parisino de Foucault, y a veces su adversario, Jacques Derrida. La palabra “deconstrucción”, hoy ya familiar, aunque habitualmente con el sentido exclusivo de “destrucción” o de “demolición” de la posición de alguien, más que en el sentido más técnico que tiene para Derrida, ciertamente transmite la implicación de perturbación y subversión que pretende expresar.

Derrida y la deconstrucción

La noción de “deconstrucción”, término acuñado por el crítico literario Paul de Man y por el filósofo Jacques Derrida, adopta una línea drástica hacia la posibilidad de significado.¹³ El esfuerzo de Derrida es nada menos que una crítica de toda la tradición filosófica occidental como principal representante de la idea de la razón y de una búsqueda de lo imposible. En ciertos aspectos parte del mismo punto que Hegel, al observar que la filosofía se preocupa

¹³ Aquí nos basamos en la versión de Derrida. Véase Derrida (1976).

por las oposiciones, por lo verdadero contra lo falso, lo bello contra lo feo, lo mental contra lo físico, lo finito contra lo infinito, etc. Hegel trató de mostrar cómo podían superarse, y hasta reconciliarse, estas oposiciones. Pero el propósito de Derrida, muy diferente, es demostrar que se las puede socavar. Las oposiciones no sólo son de contraponer opuestos, que suelen estar ordenados por jerarquías, donde un elemento de la pareja es considerado superior al otro, y esto refleja la profundidad con que la dominación está arraigada en el pensamiento occidental.

Las oposiciones clave en que se concentra Derrida son dos parejas interrelacionadas: presencia y ausencia, habla y escritura. Como acabamos de observar, no sólo están opuestas sino también jerárquicamente conectadas. La presencia es preferida a la ausencia, el habla a la escritura, entre otras cosas porque se considera que la última pareja está ejemplificando a la primera pareja. En la manera en que la filosofía occidental trata del conocimiento y la certidumbre, lo que está "presente" es lo que promete el conocimiento verdadero y cierto. Por ejemplo, en las filosofías positivista y empirista la búsqueda era de aquellos "hechos brutos" con los que tenemos contacto inmediato y acerca de los cuales podemos no tener dudas, una búsqueda de cosas que estuvieran indiscutiblemente "presentes" y que a menudo encontrábamos en nuestra "experiencia sensorial". Sin embargo, la lingüística saussuriana, reconstruida por Derrida, viene a subvertir esta no-

ción. Toda la idea acerca del significado de una palabra que le es dado por medio de una serie de contrastes implica que el significado de una palabra en particular, si está presente para nosotros, depende de cosas que están *ausentes*. El significado de una palabra hablada queda determinado por un contraste con otras palabras que ahora no están siendo habladas, que pudieron haberse usado pero no se usaron. Esto subvierte la idea de oposición y de jerarquía entre las categorías de "presencia", pues la naturaleza misma de lo que está presente para nosotros queda determinada por lo que no lo está. Son su presencia y su ausencia *unidas* lo que determina el significado de una palabra, y esto quiere decir que la presencia no puede ser preferida sobre la ausencia.

La distinción entre habla y escritura, como hemos observado, también encarna la tradicional oposición jerárquica de presencia y ausencia; el habla está presente, la voz es inmediata para nosotros, producida en presencia del que escucha. Se ha considerado que la escritura es algo secundario y derivado del habla y que representa al habla para hacerla presente cuando está ausente. Por su naturaleza misma, la escritura incluye la ausencia, ya que el escritor no está al alcance del lector del modo en que el hablante lo está del escucha. Esto también quiere decir que no es posible determinar el significado de lo que está escrito del mismo modo que el de lo que se ha dicho. Se puede verificar con un hablante si hemos comprendido su significado, por ejemplo, haciéndole preguntas, pero

no podemos preguntarle al autor de una pieza escrita, quien, después de todo, acaso haya muerto desde hace siglos.

Derrida cuestiona la oposición de habla y escritura tratando de invertirla y de abolirla. Quiere decir que es el habla la derivativa de la escritura, y para hacer esto suprime la diferencia entre ambas, haciendo que el habla sea una forma de escritura. No abandona la idea de que es problemático establecer el significado definitivo de un texto, ya que ésta es la plataforma de toda su obra. En cambio, propone que no haya en este punto una diferencia entre el habla y la escritura, ya que es imposible determinar concluyentemente el significado. Y la razón se encuentra en la naturaleza del lenguaje.

El punto decisivo de la diferencia entre los estructuralistas y los deconstruccionistas no es que los últimos nieguen que lo que importa en el lenguaje es el contraste. Lo que se niega es el tratado por el estructuralista a estos contrastes, como si formaran un sistema cerrado. En opinión de Derrida el lenguaje no es un sistema cerrado sino un sistema en proliferación dentro del cual están abiertas las posibilidades del contraste. Esto significa que no se pueden agotar los contrastes relativos a una determinación del significado; es imposible identificar un conjunto determinado de contrastes relacionados establemente para llegar así a un cierre del significado. Lo que es en definitiva el significado deberá dejarse como algo incierto y sin resolver, por decirlo así, abierto.

Por consiguiente, la búsqueda de un significado final y determinado por la filosofía tradicional es una búsqueda de lo que, por la naturaleza misma del lenguaje, no existe. El siguiente paso del programa es demostrar que no se puede alcanzar un sentido coherente y fijo del significado, y poner de relieve hasta qué punto el intento de dar interpretaciones definitivas incluye una imposición gratuita —a menudo condenada como forma de violencia—, que exagera la determinabilidad y suprime el grado en que tales intentos manifiestan apertura, indeterminación y contraste. En la medida en que muchos textos filosóficos están organizados en torno de oposiciones jerárquicas, y dependen de ellas, ese procedimiento mostrará que son espurios y permitirá ver cómo se desploman por sí mismos. Por ello, el método de la deconstrucción consiste, en lo esencial, en permitir que el texto mismo, por decirlo así, revele su propio carácter indefinido, incierto e internamente dividido; es decir, que muestre sus propias desunidades. Esto no va dirigido a identificar fallas, errores de expresión, por ejemplo, que pudieran corregirse, pues ello significaría quedarse en el mismo marco mental que considera que se puede determinar el significado. Antes bien, la idea es efectuar un cambio del marco mental, mostrar lo vano que es suponer que estas desunidades internas sólo sean rasgos incidentales del texto, que se pueden eliminar. Todo intento por corregir las cosas generará simplemente nuevas desunidades propias.

Al igual que Foucault, Derrida considera que el

intento de aplicar una noción del orden racional en el sentido tradicional de un esquema lógicamente coherente y sistemático es, en esencia, una operación autocrática, que es falsa para la heterogeneidad de las cosas. Incluye la supresión, la negativa de lo que no se puede incorporar convenientemente al esquema. Esta negativa del "otro" subordina y excluye a quienes no embonan dentro del esquema, la reducción del diferente y del disidente al silencio, y se hace eco de las ideas de Durkheim acerca del modo en que se logra la cohesión por medio del contraste, y de cómo la solidaridad social incluye la expulsión de personas y su transformación en lo que hoy se llama el "Otro".

Así pues, en la práctica, el modo de deconstrucción va directamente contra todo el modo tradicional de investigación que tiende hacia la unidad y la acumulación, y en el que se supone que la idea de interpretar un texto es la de buscar una sola interpretación coherente para llegar a una resolución, llevar la investigación a su fin y dotarla de un resultado positivo. La deconstrucción incluye precisamente lo contrario: trata de hacer resaltar desunidades y contradicciones dentro del texto para quebrantar su unidad misma de texto único. Trata de descubrir hasta qué punto un texto dado es un compuesto de elementos tomados de otros textos y de relaciones con ellos, su "intertextualidad". La deconstrucción no avanza hacia el cierre o la conclusión, sino que se aparta de ellos. Favorece la proliferación; las propias deconstrucciones son harina

para el molino de la deconstrucción. Es cuestión de hacer resaltar las tensiones y contradicciones no resueltas ni resolubles que, aunque comprimidas dentro de los márgenes del texto, vienen sin embargo a perturbar su integridad propositiva. Desde luego, la lección es que no podemos dominar las energías prolíficas del lenguaje, y nuestro intento mismo de hacerlo (nótense las connotaciones del término "dominar") simplemente exhibe y reproduce nuestro afán ideológico, culturalmente arraigado, hacia la dominación y la opresión, hacia hacer que el mundo se conforme a nuestras ideas de orden aun si ello significa que debemos alterarlo para que así sea. El deseo de hacer que las cosas estén limpiamente contenidas y concluidas es parte de ese mismo impulso "logocéntrico", y es un impulso tan persistente que la deconstrucción corre el riesgo de ser llevada de regreso al rebaño. La resistencia a esta demanda logocéntrica debe ser infatigable e interminable, pues es una demostración constante y continua de las maneras tentaculares en que el logocentrismo intenta extenderse sobre todo el lenguaje y, al mismo tiempo, muestra la futilidad última de este esfuerzo. El logocentrismo se basa en suposiciones acerca de cómo funciona el lenguaje que son contrarias a los modos en que realmente lo hace. Así, un libro acerca de Derrida termina, con verdadero espíritu derrideano, declarando la elusividad última de su pensamiento y el punto hasta el cual el libro mismo que se está leyendo es un intento de algo que no se puede hacer:

Intentando repetir fielmente los rasgos esenciales del pensamiento de Derrida, lo hemos traicionado [. . .] hemos abordado a Derrida, su singularidad y su rúbrica, el acontecimiento que estuvimos tan ávidos por narrarles a ustedes en una textualidad en que bien pudo haber desaparecido [. . .] el doble nexo en que nuestra fidelidad absoluta ha sido la infidelidad misma. Por ello, este libro no será de ninguna utilidad para los otros, o para ustedes, otros. . . [Bennington y Derrida, 1992: 316].

Los argumentos de Derrida ejercieron una repercusión inmensa sobre la crítica literaria, sobre todo en Estados Unidos, donde a menudo se considera que sus obras han constituido una importante contribución a las “guerras de la cultura” que recientemente estallaron dentro de la academia, pero tuvieron menos impacto en las ciencias sociales. Sin embargo, Derrida ha ayudado a fomentar una noción, prominente en los estudios culturales, de que el fenómeno que se está investigando es el “texto”. Bajo la guía de Derrida el “texto” se ha extendido más allá de su significado tradicional para incluir todo tipo de fenómenos y actividades, y el propósito de la investigación es hacer una lectura del texto. No es, como ya se dijo antes, dar una lectura definitiva o final del texto, sino presentar lecturas variantes y en desacuerdo, las cuales perturbarán, alterarán y dismantelarán las lecturas más convencionales. Muy a menudo el objetivo es hacer relecturas en lugar de primeras lecturas, y presentarlas en términos que por lo general serían negados o excluidos de las interpretaciones habituales de esos

textos. De este modo, deberá revelarse a los socialmente marginados —homosexuales, mujeres, negros, etc.— como los “otros” no mencionados en los márgenes del texto.

De manera similar, en antropología social y cultural se ha hecho un entusiasta descubrimiento, en algunas áreas de la disciplina, de que la antropología es cuestión de escribir, y de que las aspiraciones del texto antropológico de ser un relato coherente y objetivo han sido expresión de una mentalidad imperialista que deseaba subordinar toda la realidad a la voz única del autor en nombre del imperialismo occidental, una voz que subordina y niega a los “nativos” mientras escribe precisamente acerca de ellos. Esto sólo podrá ser corregido por una voz pluralizante que saque a los antropólogos/autores de la posición privilegiada de hablar por alguien que no sean ellos mismos, situándolos dentro de una relación dialógica con los “nativos”.¹⁴ La disparidad y la diversidad deben ser colocadas en primera fila, dándoles a todas las partes interesadas la oportunidad de hablar por sí mismas y de ser reconocidas como iguales e independientes.

CONCLUSIÓN

En algunos aspectos Derrida y Wittgenstein están de acuerdo acerca de la naturaleza del lenguaje. Por

¹⁴ Esta insistencia en la deconstrucción ha hecho que se redescubra al gran pensador ruso Bakhtin, quien defendió la idea de que cualquier texto es en realidad una polifonía compuesta por toda una diversidad de voces interactuantes.

ejemplo, Wittgenstein convendría en que el lenguaje no es un sistema cerrado sino que prolifera. La analogía establecida por el propio Wittgenstein, como la hemos descrito antes, es que el lenguaje es como una gran ciudad que ha evolucionado a lo largo de muchos años. Aunque es un conjunto, no es un conjunto plenamente integrado. Tiene distritos y zonas, algunos de los cuales son limpios y cuidados, mientras que otros están degenerando y son caóticos; algunos son espaciosos mientras que otros están atestados, etc. Desde el punto de vista de un aeroplano que volara muy alto se tendría poco sentido de la variedad y del carácter de las diversas áreas de la ciudad. Desde dentro de la propia ciudad, es decir, desde dentro del lenguaje, absorbemos el sabor y los detalles pero no apreciamos el cuadro general. Wittgenstein también convendría con Derrida en que el significado no es intrínseco a la palabra en pleno aislamiento; el significado pertenece al lenguaje mismo. Donde surgiría el desacuerdo profundo sería ante la cuestión de que existe un principio, como el de oposición, que es candidato a establecer el significado de una palabra dentro del lenguaje. Según Wittgenstein el significado se deriva del uso del lenguaje en formas ordinarias, y de la organización y las necesidades de las actividades dentro de las cuales se originan las palabras (junto con los significados). El lenguaje no es un sistema que subsista por sí solo, sino que es algo absolutamente entrelazado con las actividades de los pueblos, y sus partes obtienen su carácter del

modo en que participan en esas actividades. Por ejemplo, la identidad misma de palabras como "love", "empate", "ventaja", etc., es como términos para establecer los marcadores en el tenis. Surgen dificultades cuando el lenguaje "se va de vacaciones", cuando, por ejemplo, los filósofos aíslan los conceptos sacándolos de su uso ordinario, olvidan la íntima conexión que tienen estas palabras en el contexto de las actividades, y de este modo pierden el sentido de aquéllas. En otros términos, el ataque de Wittgenstein va dirigido contra la idea de que necesitamos una teoría del significado. En cambio, lo que precisamos para disolver nuestros acertijos filosóficos acerca del significado es una "vista perspicua" del uso de las palabras dentro de las actividades en que tienen su hogar. El esfuerzo de Derrida por ver en el lenguaje un principio generalizador de la organización en torno de las oposiciones, la presencia y la ausencia, es el de ofrecer una teoría del significado que es innecesaria para las prácticas del lenguaje. El problema de la falta de un "significado definitivo" sólo surge si creemos que hace falta tal cosa para que el lenguaje tenga significado. Sin embargo, no debemos empezar con esta suposición ni, de ser rechazada, tenemos que adoptar la opinión diametralmente opuesta de que si el lenguaje no puede tener "significado definitivo", carece entonces de todo significado.