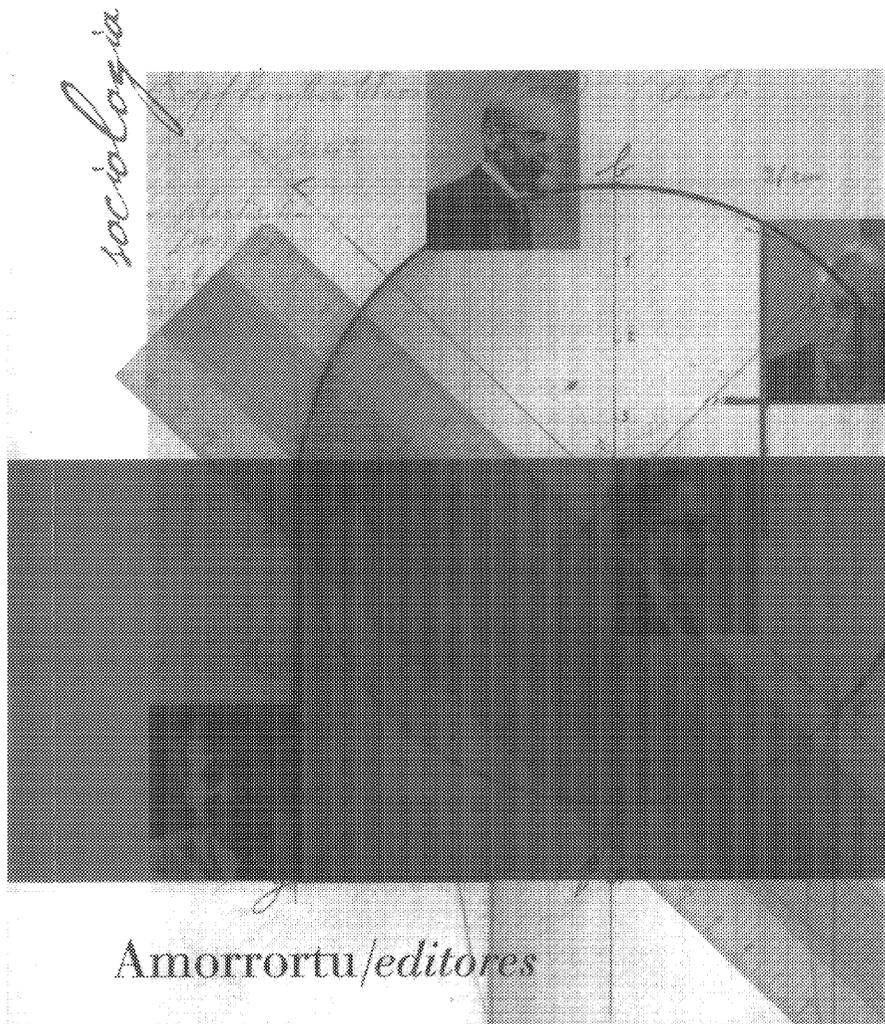


Anthony Giddens

Las nuevas reglas del método sociológico

Crítica positiva de las sociologías comprensivas



4. La forma de los relatos explicativos

En la filosofía social y la teoría social del siglo XIX el positivismo dominaba, si se entiende positivismo en una doble significación. Primero, como una convicción de que todo «conocimiento», o todo lo que puede contar como «conocimiento», es susceptible de ser expresado en términos que denotan de manera inmediata cierta realidad, o aspectos de una realidad que pueden aprehenderse por los sentidos. Segundo, como una fe en que los métodos y la forma lógica de la ciencia, tal como se resumen en la física clásica, se pueden aplicar al estudio de los fenómenos sociales. En los escritos de Comte y Marx, por igual, la ciencia de la vida social estaba destinada a completar la liberación del espíritu humano de dogmas religiosos y de creencias consuetudinarias no examinadas. Ya he hablado de la erosión de la fe en el conocimiento científico como modelo de todo conocimiento en el siglo XX, y de la clasificación de las culturas humanas según el grado de progreso alcanzado hacia el logro del racionalismo científico. Con la atenuación o la pérdida de la convicción de que el conocimiento científico es la forma superior del conocimiento, y la única digna de ser alcanzada, advino una reapreciación de las creencias y los modos de acción tradicionales y habituales, rechazados en bloque antes como una mezcla de costumbre irreflexiva y prejuicio ciego.

Resultado de ello en la filosofía fue una pronunciada división entre dos corrientes de pensamiento durante las décadas de 1920 y 1930. Por un lado, el positivismo lógico surgió como una defensa de la primacía del conocimiento científico, más radical que la esbozada en cualquier época anterior. Por el otro lado, en la fenomenología y la filosofía lingüística, la autoridad del sentido común fue restablecida y colocada en primer plano, a la vez como asunto de estudio y como recurso para el estudio. Los filósofos fenomenológicos intentaron producir una crítica de la ciencia natural

arguyendo que sus pretensiones de conocimiento son secundarias y dependientes respecto de las premisas ontológicas de la actitud natural. La filosofía lingüística, por otra parte, no generó una crítica de esta clase, sino que se inclinó más bien a apartarse de la filosofía de la ciencia insistiendo en que existe una disparidad lógica entre el mundo social y el mundo de la naturaleza, y confinando su atención al primero. Sin embargo, tanto la fenomenología como la filosofía lingüística culminan en una crítica de la ciencia social desde el punto de vista de la «actitud natural».

La defensa técnica del sentido común por los filósofos fenomenólogos y los del «lenguaje ordinario», en cuanto se propone explicar problemas de las ciencias sociales, converge con lo que podría considerarse como la muy común actitud del sentido común hacia ellas. Así se expresa la idea de que los descubrimientos de las ciencias sociales, y especialmente de la sociología, están destinados a ser irrelevantes, dado que no pueden más que redescubrir lo que ya debemos saber como participantes de la vida social, de manera que, como lo dice Louch, un filósofo a quien ya he citado, los relatos de los sociólogos sobre la conducta social tienen que «parecer innecesarios y pretenciosos». Este punto de vista comúnmente es desechado sin grandes trámites por los científicos sociales mismos, que ofrecen dos razones para su refutación. Una es que aun cuando fuera cierto que la sociología meramente «describe» o «redescribe» lo que los actores ya saben sobre sus acciones, ninguna persona concreta puede poseer un conocimiento detallado de algo más que el sector particular de la sociedad en el que participa, de modo que todavía queda la tarea de convertir en un cuerpo explícito y completo de conocimiento lo que sólo es conocido en una forma parcial por los mismos actores legos. Por otra parte, agregarían los más, de todos modos no es cierto que los esfuerzos de la sociología puedan no tener más que un carácter descriptivo; su tarea principal consiste en corregir y mejorar las nociones que los actores mismos emplean para interpretar sus propias acciones y la acción de los otros. Yo pienso que esto en verdad es así. Pero, frente a las críticas elaboradas en las sociologías comprensivas, que examiné en el capítulo 1, la proposición requiere ser dilucidada en detalle. Esa dilucidación enfrenta una serie de problemas epistemológicos sumamente complejos.

Dilemas positivistas

Comte acuñó ambos términos: «filosofía positiva» y «sociología»; de este modo estableció una conjunción que si no sirvió para realizar las reformas sociales prácticas que contempló, empero consolidó una tradición intelectual que alcanzó gran influencia en sociología. La tesis de que puede haber una «ciencia natural de la sociedad» que, cualesquiera que sean las diferencias entre una conducta humana y unas ocurrencias naturales, implicará esquemas explicativos de la misma forma lógica que los establecidos en las ciencias naturales, ha sido elaborada bajo distintas versiones. *Las reglas del método sociológico*, de Durkheim, sigue siendo quizá la expresión más audaz de esa idea, y vale la pena caracterizar brevemente el marco del método inductivo que él sostiene. De acuerdo con Durkheim, el objeto de la sociología es construir teorías sobre la conducta humana inductivamente, sobre la base de observaciones previas acerca de tal conducta: estas observaciones, que se hacen sobre características externamente «visibles» de la conducta, son por necesidad «pre-teóricas», puesto que de ellas nacen la teorías.

Esas observaciones, según se sostiene, no revelan una conexión particular con las ideas que los actores tienen sobre sus propias acciones y sobre las de los otros; incumbe al observador hacer todos los esfuerzos posibles para mantenerlas separadas de las nociones de sentido común de los actores mismos, porque estas a menudo no tienen base real. En la presentación que hace Durkheim de este punto de vista, el científico social es instruido para formular sus conceptos por sí mismo al comienzo de su investigación, y para romper con los aceptados en la vida diaria. Los conceptos de la actividad cotidiana —dice Durkheim— «meramente expresan la impresión confusa de la plebe»; «si seguimos el uso común —continúa—, corremos el riesgo de distinguir lo que debe ser combinado, o de combinar lo que debe ser distinguido, confundiendo las afinidades reales de las cosas y, por consiguiente, desconociendo su naturaleza». Las investigaciones que hace el científico social conciernen a «hechos comparables», cuyas «afinidades naturales» no pueden ser distinguidas por el «examen superficial que da origen a la terminología ordinaria». El supuesto de que existen «afini-

dades naturales» discriminables de objetos (físicos o sociales), que preexisten y determinan lo que el observador hace cuando describe y clasifica esos objetos, campea en todos los escritos de Durkheim. Lo que conduce en los hechos a una clasificación por un acto de creación: no puede sorprender que esto haya perturbado a muchos de sus lectores. Así, por ejemplo, habiendo desechado las nociones del sentido común sobre el suicidio como irrelevantes para su estudio, Durkheim pasó a establecer una nueva definición del fenómeno, según dijo, «para determinar el orden de hechos que deben ser estudiados bajo el nombre de suicidios».

De tal manera, las ideas elaboradas en *Le suicide* se basan supuestamente en la formulación inicial de la naturaleza del suicidio, definido como «todos los casos de muerte resultantes directa o indirectamente de un acto positivo o negativo de la víctima misma, a sabiendas de que producirá tal resultado».¹ Pero esta definición es de imposible empleo, según argumentan los críticos. Una razón que presentan para esto es que Durkheim fue incapaz de observar las distinciones comprendidas en su propia formulación, porque virtualmente todos sus análisis implican el uso de estadísticas de suicidio, y parece más bien improbable que los funcionarios que compilaron esas estadísticas entendieran por «suicidio» lo que Durkheim proponía que significara. Pero la alegación más radical fue la de algunos de los críticos mencionados en el capítulo 1: un concepto de «suicidio» que se pudiera emplear en el análisis social se debería construir partiendo de descripciones detalladas de conceptos pertinentes de sentido común usados por los actores mismos. Ahora bien: quiero afirmar además que el problema de la «adecuación», supuesto en la relación entre el lenguaje cotidiano y los metalenguajes de la ciencia social, es una cuestión de importancia básica. Pero no sirve a ningún propósito útil suponer que podamos sustituir las «afinidades externas» entre fenómenos sociales, que Durkheim buscaba, por

¹ Emile Durkheim, *Suicide*, Londres, 1952, pág. 44. MacIntyre señala que esta definición resta importancia a las razones de los actores para la explicación del suicidio. Durkheim elimina las diferencias entre «hacer X con la intención de que resulte Y» y «hacer X sabiendo que resultará Y». Esto último no distingue casos en que el «saber» es aplicado como un medio para un fin. MacIntyre, «The idea of a social science» (cf. mi formulación de «acción intencional», *supra*, págs. 98 y sigs.).

meras ideaciones sustitutivas. Si bien este punto de vista es muy diferente en sustancia de un programa de tipo durkheimiano, en su forma lógica es muy similar. Porque los dos suponen que la ciencia social se funda en descripciones de la «realidad» que son de carácter «pre-teórico». En el caso de los que están influidos por la fenomenología, esta es una «realidad» compuesta por ideas antes que por características «externas» de una conducta. Una vez que establecimos qué es esta realidad —por ejemplo, el «suicidio» tal como es definido como fenómeno por los miembros de la sociedad—, estamos supuestamente en situación de construir generalizaciones sobre esta base, aunque hay una diferencia considerable de opiniones sobre el tipo de tales generalizaciones.

En tanto se refieren a cuestiones generales de epistemología, los asuntos que aquí interesan pueden ilustrarse con referencia al antiguo debate sobre el estatuto de los «enunciados de observación» en la filosofía de la ciencia natural. Lo que Feigl llama la concepción «ortodoxa» de la ciencia natural, como la formularon los que están bajo la influencia del positivismo lógico, consiste a grandes rasgos en lo que sigue. Las teorías científicas son sistemas hipotético-deductivos. La producción de teorías supone varios niveles de diferenciación conceptual: en el nivel más alto están los postulados abstractos de los que no se puede dar una definición precisa por su contenido empírico, sino sólo por sus relaciones lógicas con otros postulados. Los conceptos contenidos en las generalizaciones teóricas son distintos de los términos del lenguaje de observación, que se refiere al «suelo» sensorial de la observación tal como se da en la experiencia. Por consiguiente, tiene que haber reglas de correspondencia que especifiquen las relaciones que existen entre el lenguaje de la observación y el lenguaje de la teoría.² Según este punto de vista, y según variantes de empirismo más antiguas, los «datos» de la experiencia nos imponen modos definidos de descripción y clasificación del mundo de la «realidad externa». Esto implica dos tesis: que es factible y necesario buscar fundamentos últimos de alguna especie para el conocimiento científico que sean «ciertos»; y que estos fundamentos se tienen que localizar en cierta área de experien-

² Herbert Feigl, «The "orthodox" view of theories: some remarks in defence as well as critique», en M. Radner y S. Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 4, Minneapolis, 1970.

cia que se pueda describir y categorizar en un lenguaje teóricamente neutral.

La búsqueda de fundamentos del conocimiento empírico ocupó a los filósofos de Occidente desde Descartes, y fue continuada en los tiempos modernos por los empiristas y por los fenomenólogos. Unos y otros sostienen respuestas que presuponen una relación esencialmente pasiva entre sujeto y objeto: en el primer caso, el fundamento se sitúa en la experiencia sensorial; en el segundo, en ideaciones que se consideran distintas de la experiencia y que en vez de esto la informan. Pero los primeros, que situaron su «punto de partida» en la experiencia sensorial, encuentran difícil explicar la naturaleza de las categorías teóricas, que no presentan una relación discernible de isomorfismo con los datos de los sentidos, lo que vuelve necesario introducir reglas de correspondencia que vinculen el contenido de lo uno con el contenido de lo otro. Pero esto nunca ha sido satisfactorio, porque la naturaleza de las reglas de correspondencia demostró ser escurridiza. La otra concepción, tras situar las bases del conocimiento en las categorías ideales inmediatamente disponibles para el yo, encuentra la dificultad inversa: reconstituir el mundo de la experiencia sensorial en sí.

Cada una de las tesis mencionadas en el párrafo anterior puede ser discutida. La mayoría de las escuelas tradicionales de filosofía partió del supuesto de que nuestra elección de un «punto de partida» tiene importancia decisiva para el conocimiento científico, puesto que los fundamentos determinan el carácter de todo lo que se edifica sobre ellos. Pero no puede haber fundamentos del conocimiento que sean incommoviblemente seguros, o que no estén impregnados de teoría. La idea de un «lenguaje protocolario» —que, tal como lo expresó Quine en una ocasión, es «un medio imaginario sin imaginación de transmitir ajadas novedades»— obedece a lo que Popper sardónicamente rotula la «epistemología del balde»: la mente humana es considerada como una especie de recipiente, vacío al nacer, donde se vierte el material a través de los sentidos, y en el cual este se acumula.³ Toda experiencia inmediata —se sostiene— es recibida

³ Karl R. Popper, «Two faces of common sense», en *Objective Knowledge*, Oxford, 1972, págs. 60-3; W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1964, «Grades of theoreticity», en Lawrence Foster y J. W. Swanson, *Experience and Theory*, Londres, 1970.

así como dato sensorial. Muchas objeciones se pueden oponer a este punto de vista, como lo indica Popper en su devastadora crítica. Enunciados que denotan una «observación sensorial» no se pueden expresar en un lenguaje de observación teóricamente neutro; la diferenciación entre este último y el lenguaje teórico es relativa, y se hace en el marco de un sistema conceptual preexistente.

Elaboraciones posteriores: Popper y Kuhn

En el mundo de habla inglesa (donde las elaboraciones parcialmente convergentes que se producen en Francia con los trabajos de Bachelard, Canguilhem y otros no se llegaron a conocer bien),⁴ los escritos de Popper mantienen una tensión peculiar en relación con el positivismo lógico, por un lado —tanto en su formulación original dentro del círculo de Viena como en su enmienda y elaboración posteriores en manos de Carnap, Hempel y otros en los Estados Unidos—, y con la «filosofía más reciente de la ciencia» (Kuhn, Lakatos y Feyerabend), por el otro.⁵ Aunque esto no parece haber

⁴ De las obras de Bachelard, las que tienen más relación con el tema son, quizá, *Le nouvel esprit scientifique*, 1946; y *Le rationalisme appliqué*, 1949. Cf. también G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, París, 1968. «La observación científica —dice Bachelard— es siempre una observación polémica», *Le nouvel esprit scientifique*, pág. 12.

⁵ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970; «Reflections on my critics», en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970; «Second thoughts on paradigms», en Frederick Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, 1974; Imre Lakatos, «Criticism and the methodology of scientific research programmes», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69, 1968; «Falsification and the methodology of scientific research programmes», en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*; «History of science and its rational reconstructions», en R. Buck y Robert Cohen, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, Dordrecht, 1971 (véase también Kuhn: «Notes on Lakatos», en la misma fuente); «Popper on demarcation and induction», en Paul A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, LaSalle, 1974; Paul Feyerabend, «Problems of empiricism», en R. Colodny, *Beyond the Edge of Certainty*, Englewood Cliffs, 1965; «Consolations for the specialist», en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*; «Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge», en Radner y Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 4; *Against Method*, Londres, 1975.

sido plenamente reconocido en su momento por los que están cerca del círculo de Viena, parece claro que *La lógica del descubrimiento científico*, en su versión original, rompió radicalmente con los dogmas del positivismo lógico. En vez de la intentada reducción del significado a la verificabilidad, Popper propuso los temas gemelos del establecimiento de criterios de demarcación —que separan la ciencia de otras formas de creencia o indagación— y la importancia de la falsación dentro de un marco de lógica deductiva. De la conjunción de estos dos temas arranca todo el impulso de la filosofía de la ciencia de Popper, con su insistencia en la audacia y el ingenio en la innovación científica, y en la significación del racionalismo crítico entre el cuerpo profesional de los científicos.

La recepción crítica de la obra del mismo Popper está hoy bien avanzada tras las contribuciones de Kuhn y de otros, y de los debates que esas contribuciones estimularon, y también a consecuencia de la controversia sobre los escritos de Popper ocurrida en Alemania.⁶ La filosofía de la ciencia de Popper rompió sustancialmente no sólo con el positivismo lógico, sino también con concepciones tradicionales de la ciencia inclinadas a tratar el método científico mirando al científico individual que estudia un asunto, a lo cual Popper contrapuso el reconocimiento de la ciencia como empresa colectiva, institucionalización de la razón crítica. Pero, precisamente por esta última orientación, la obra de Popper también preparó el camino para Kuhn y los desarrollos posteriores de la filosofía de la ciencia que, en una parte sustancial, se apartaron de las concepciones del propio Popper.

La recepción de los escritos de Kuhn en las ciencias sociales ha sido curiosa. El término «paradigma» fue recogido por muchos autores, pero aplicado más bien libremente como sinónimo de «teoría», o en el sentido más restringido que alguna vez le asignó Merton.⁷ Algunos de esos autores concluyeron después, en un examen de la sociología, que esta no posee un paradigma único, universalmente aceptado. Pero esto difícilmente aclare algo, pues una de las cosas que inicialmente llevaron a Kuhn a formular la noción de para-

⁶ Theodore Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.

⁷ R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, 1957.

digma, y a aplicarla al desarrollo de las ciencias naturales, fue una percepción de desacuerdos de raíces profundas en torno de las premisas básicas, que a su parecer caracterizaban a las ciencias sociales, pero no a las ciencias naturales —salvo en ciertas fases cruciales de transformación—.⁸ (Tiene cierto interés, y tal vez no sea del todo trivial, destacar que un empeño por distinguir el conocimiento científico de ciertas tradiciones de ciencia social —a saber: el marxismo y el psicoanálisis— suministraron también el impulso a la filosofía de la ciencia de Popper.)⁹ El concepto de «paradigma», en el sentido de Kuhn, importa en tanto denota una serie de nociones muy básicas, que se dan por supuestas y que forman un marco para la conducción de la «ciencia normal». Como tal, sin embargo, en el contexto de su uso en *La estructura de las revoluciones científicas*, el concepto ha traído a la superficie una serie de problemas epistemológicos esenciales que en gran parte son compartidos por las ciencias naturales y las sociales, y que lógicamente preceden a los criterios que pueden dividirlos.

Antes de volver sobre cuestiones específicas de las ciencias sociales, entonces, me concentraré en problemas generales de epistemología, incluidos en particular los que se centran en la «incommensurabilidad» y el relativismo.

Hay por lo menos dos aspectos en los que la obra de Kuhn, junto con los escritos posteriores de los influidos por él, introduce dificultades básicas para el punto de vista de Popper:

1. La formulación de Kuhn de la «ciencia normal» sugiere que el desarrollo de la ciencia, excepto en ciertas «fases revolucionarias» de cambio, supone la suspensión de la razón crítica —dar por sentado un conjunto de proposiciones epistemológicas—, y no la «revolución permanente» que caracterizaría a la razón crítica según la idea animadora de la filosofía de la ciencia de Popper. Las tesis que separan a Kuhn y Popper en este punto conciernen en menor grado a saber si la «ciencia normal» existe o no que a saber si su existencia facilita positivamente o inhibe el «progreso» científico. Para Kuhn, la suspensión de la razón crítica con respecto a las premisas que están

⁸ *The Structure of Scientific Revolutions*, pág. viii.

⁹ Popper, *Conjectures and Refutations*, Londres, 1972, págs. 34-6.

en la base de los paradigmas es una condición necesaria para los logros de la ciencia natural; para Popper, la «ciencia normal» es una subversión de las normas del intercambio crítico, el rasgo exclusivo al que la ciencia debe su carácter, en contraste con el dogma o el mito.

2. Los escritos de Kuhn y de otros demuestran que los científicos a menudo desconocen o bien «desestiman» resultados de experimentos u observaciones cuya inconsistencia —o falsación— respecto de las teorías aceptadas se reconoce después en general. Esos resultados se pueden considerar compatibles con una teoría cuando se los produce inicialmente, pero investigadores posteriores los juzgan totalmente inconciliables con ella; o se los reconoce inconsistentes con la teoría en su actual estado de desarrollo, pero «se los reserva» como susceptibles de explicación en una versión revisada de la teoría de un momento posterior.

Las dificultades que así se aducen para la noción de falsación en la filosofía popperiana de la ciencia se vinculan directamente con cuestiones planteadas por Winch (y, en una generación anterior, por Lévy-Bruhl), respecto de las similitudes y diferencias entre la ciencia occidental y las prácticas religiosas o mágicas de sociedades no industrializadas. Porque, como Evans-Pritchard lo mostró tan brillantemente, la hechicería de los azande posee una cosmología que puede recaer fácilmente en lo que —para un extraño— parecería un ejemplo «no confirmatorio». Si una persona procura, con recursos mágicos, herir o matar a otra, y esta persona sigue en excelente estado de salud, hay una explicación ya preparada de cómo esto pudo ser. Algo desconocido «anduvo mal» en esta ocasión particular cuando el oráculo fue consultado; el encantamiento ritual no se cumplió con exactitud; o la segunda persona tuvo acceso a una magia más potente que la primera, y restó eficacia a los esfuerzos de esta. ¿Puede entonces, en algún sentido, el mundo occidental sostener sus títulos para una comprensión del mundo más fundada en la «verdad» que la de los azande, que quizá simplemente operen con una cosmología global (un «paradigma») de ciencia diferente?

Ciencia y no-ciencia

Para responder esta pregunta, es vital separar una cantidad de problemas lógicamente distintos aunque relacionados entre sí: 1) la diferenciación de ciencia y no-ciencia —en particular, religión y magia, en el nivel de la organización social—; 2) la «fundamentación» epistemológica de la ciencia; 3) el significado de la falsación como principio del procedimiento científico, y 4) la mediación de paradigmas dentro del contexto del desarrollo de la ciencia.

Diferenciación respecto de la no-ciencia

Es evidente a la luz de los análisis de las cosmologías africanas que lo distintivo de la organización social de la ciencia de Occidente no se caracteriza con facilidad. Tales cosmologías son capaces de proveer «relatos explicativos» internamente consistentes y completos de aconteceres del mundo; pueden dejar cierto lugar a la autocritica y la revisión de las pretensiones de conocimiento que generan. Si se acepta que la mayor parte de la ciencia de Occidente se aproxima a la «ciencia normal» de Kuhn e incluye supuestos que en su mayoría se dan por sentados, entre los cuales la «solución de enigmas» está a la orden del día; y que la ciencia, como la religión y la magia, se orienta en gran parte hacia fines prácticos y ayuda a generar formas definidas de tecnología, resulta que las actividades de los científicos y de los hechiceros parecen guardar un paralelismo bastante cercano. Ahora bien: es importante destacar tales paralelismos; apreciarlos ayuda a socavar aquella arrogancia intelectual como la que el positivismo lógico mostró en sus primeros años frente a otros tipos de pretensión de conocimiento. Pero esto es muy diferente de abundar sobre las diferencias que separan la religión y la magia (si es legítimo generalizar tan groseramente, desconociendo la diversidad de cosmologías tradicionales) de la ciencia. Aquí las comentaré sólo brevemente.

Mencionemos algunas de las diferencias que separan la ciencia occidental de la mayoría de las prácticas religiosas y mágicas. Primero, la ciencia opera dentro de una concepción del mundo que trata los aconteceres de la «naturaleza» co-

mo el resultado de fuerzas impersonales. Ahora bien: la misma palabra «fuerza» parece haber tenido orígenes religiosos, y es bastante común encontrar conceptos de fuerza impersonal (*mana*) en sistemas religiosos o mágicos: pero la mayoría también involucra dioses personalizados, espíritus o demonios. Segundo, la ciencia institucionaliza la presentación pública, dentro de comunidades profesionales, de unos modos por los cuales se formulan teorías y se realizan observaciones. Los ideales por los cuales la empresa científica se legitima, que comprenden el libre debate y la comprobación crítica, pueden no coincidir con una práctica real. Pero tanto los ideales como la práctica están a cierta distancia, incluso de las formas más liberales de religión o magia. En estas últimas, las disputas doctrinarias ciertamente ocurren con frecuencia. Pero religión y magia raramente buscan su autotransformación racional sobre la base de la recepción crítica de observaciones documentadas. Esta característica legitimadora central de la ciencia a menudo se hace dogma; pero es un dogma ausente en la mayoría de las doctrinas religiosas. Por fin, religión y magia, con frecuencia pero en modo alguno universalmente, incluyen formas de actividad que son ajenas a la ciencia occidental: incluyendo el culto en un ceremonial regularizado, la propiciación y el sacrificio.

Fundamentación epistemológica de la ciencia

Tales comparaciones sociológicas, sin embargo, no son de interés inmediato para la fundamentación epistemológica de la ciencia, el llamado «problema de la base». Las dificultades que aquí se presentan a la posición de Popper son bien conocidas. ¿Cómo encontrar una base racional para el racionalismo crítico? La solución comúnmente ofrecida para este interrogante —que un compromiso con la razón crítica puede ser fundado de manera autorreferencial si ese compromiso se considera a su vez abierto al debate racional, y en consecuencia a la posibilidad del rechazo— difícilmente resulte adecuada. Tenemos que reconocer, frente a tales intentos, que cualquier esfuerzo por fundar el racionalismo de la ciencia dentro de la estructura de la ciencia como tal se encierra en un círculo lógico. Pero este círculo es vicioso sólo

si su cierre se considera un punto final de la indagación, y no un comienzo. *No hay manera* de justificar un compromiso con la racionalidad científica antes que, por ejemplo, con la hechicería azande, aparte de las premisas y los valores que la ciencia misma presupone y que en verdad ha tomado históricamente de su evolución en la cultura occidental. Que tal compromiso implique un «salto hacia la fe» kierkegaardiano, o que se lo pueda considerar en cambio en un marco de teoría crítica, plantea cuestiones de suma complejidad, cuyo análisis está fuera del alcance de este estudio.

El significado de la falsación

La crítica de Popper a la lógica inductiva en la filosofía de la ciencia, en su versión original, se desarrolló a grandes rasgos del modo que sigue. La lógica inductiva se asocia estrechamente con el empirismo y con el modelo de método científico del tipo descrito por Bacon. La observación paciente de acontecimientos del mundo revela regularidades que luego, una vez que han sido verificadas por pruebas empíricas repetidas, se enuncian como leyes universales. Pero esta noción de la verificación de las leyes está sujeta a una notoria dificultad: no importa cuántas pruebas se hagan, no se puede decir que la ley haya sido verificada con certeza porque siempre queda la posibilidad de que la observación $n + 1^{\text{ésima}}$, siguiendo una serie finita, sea inconsistente con ella. La convicción de que el conocimiento científico es el conocimiento más seguro que el hombre puede alcanzar entra así en pugna con la imposibilidad lógica de verificar alguna vez de modo concluyente las leyes científicas. Entonces Popper abandona la idea de la inducción e intenta librarse también de la perspectiva según la cual la ciencia se funda en la monótona disciplina de acumular cuidadosamente hechos, y la remplace por la tesis de que la ciencia avanza sobre todo mediante la audaz y desafiante conjetura de hipótesis «inverosímiles» que están inmediatamente abiertas a una falsación potencial.

La respuesta crítica a Popper ha mostrado concluyentemente que el «falsacionismo» no se puede sostener en su forma original. De acuerdo con el famoso ejemplo de Popper, la ley universal «todos los cisnes son blancos» nunca puede ser

verificada, puesto que requeriría inspeccionar la población total de los cisnes, pasada, presente y futura; pero se puede falsar por el descubrimiento de un solo cisne negro. Sin embargo, la cuestión no es tan simple. El descubrimiento de un cisne negro podría no falsar la ley: un cisne que fue pintado de negro, o remojado en hollín, no se podría considerar un ejemplo de falsación;¹⁰ tampoco, si esto fuera posible, lo sería el descubrimiento de un animal negro nacido de la unión de un cisne y un águila negra, puesto que probablemente no contaría como un «cisne», aun cuando fuera como un cisne en los aspectos más importantes. Lo que estos ejemplos muestran es que «todos los cisnes son blancos» presupone teorías sobre los orígenes de la tipología de los colores y sobre la forma biológica en las aves. Lo que «cuenta» como observación falsadora depende así en cierta manera del sistema teórico o paradigma dentro del cual se expresa la descripción de lo observado; y tales sistemas teóricos pueden proveer acomodaciones a aparentes ejemplos de falsación como las que he mencionado antes.

Así las cosas, cabe preguntar si al ser despojado el argumento de la simplicidad que le otorga gran parte de su atractivo y poder lógico, el falsacionismo en la filosofía de la ciencia se debe abandonar en favor de una reversión a un marco más tradicional de verificación y lógica inductiva. El asunto es complejo porque la idea de falsación se asocia muy estrechamente en los escritos de Popper a su racionalismo crítico (en la filosofía social como en la filosofía de la ciencia). Ofreceré sólo los siguientes comentarios.

1. Es de fundamental importancia sostener la ruptura con el empirismo en lo que respecta a la negación de un lenguaje de observación exento de teoría, prescindiendo de las dificultades que esto pueda crear para la fórmula de la falsación.
2. La tesis de que la ciencia es —o debería tender a ser— audaz, innovadora, al tiempo que mantiene un escepticismo esencial, radical, ante aquellos de sus descubrimientos que en cualquier tiempo parecen establecidos de

¹⁰ Un ejemplo mencionado por Feyerabend: «Popper's *Objective Knowledge*», *Inquiry*, vol. 17, 1974, págs. 499-500. Se debería recordar la tesis de Duhem según la cual la ciencia nunca verifica hipótesis aisladas, sólo grupos de hipótesis. Pierre Duhem, *To Save the Phenomena*, Chicago, 1969.

modo muy firme, es igualmente básica. Volveré en un pasaje posterior a tratar la influencia de los argumentos de Kuhn sobre esto.

3. Así, el «falsacionismo simple» se tiene que remplazar por un «falsacionismo más refinado» que Lakatos de hecho pretende, de un modo no del todo convincente, descubrir en los propios escritos de Popper.¹¹ La formulación de Lakatos sobre «deslizamientos problemáticos degenerativos» *versus* «progresivos» es probablemente el tratamiento más adecuado de estas cuestiones elaborado hasta ahora en la bibliografía contemporánea de la filosofía de la ciencia. El desarrollo de un nuevo programa de investigación en la ciencia es «progresivo» si es más abarcador, si predice y explica «nuevos hechos» y resuelve inconsistencias o «puntos ciegos» en el que remplaza. El esquema revisado del falsacionismo de Lakatos, sin embargo, comparte las extensas limitaciones de la filosofía popperiana de la ciencia con la que se conecta. No ofrece indicación alguna para fundar epistemológicamente los criterios de lo que se ha de contar como «deslizamiento problemático progresivo».

Paradigmas

El uso de Kuhn del «paradigma», y algunas de las dificultades a las que conduce, aunque nominalmente confinado a la historia y la filosofía de la ciencia, tiene evidentemente ciertos elementos en común con nociones desarrolladas en tradiciones filosóficas que en otro sentido son bastante divergentes: los «juegos de lenguaje» (Wittgenstein), las «realidades múltiples» (James, Schutz), las «realidades alternativas» (Castaneda), las «estructuras de lenguaje» (Whorf), las «problemáticas» (Bachelard, Althusser). Cada una es utilizada para mostrar que de alguna manera los sentidos de términos, expresiones o descripciones se tienen que aprehender hermenéuticamente, o sea, en relación con lo que llamaré genéricamente *marcos de sentido*. Pero el principio de la relatividad del sentido amenaza con deslizarse con fa-

¹¹ Lakatos, «Criticism and the methodology of scientific research programmes», págs. 180 y sigs.

ilidad hacia un relativismo o *convencionalismo radical*, a la manera, por ejemplo, de Winch en su intento de basarse en Wittgenstein para la comprensión de las culturas ajenas. Kuhn ha rehuído consistentemente las consecuencias relativistas de su relato del desarrollo de la ciencia, pero no ha conseguido explicar cómo el proceso de transformación de paradigmas sería compatible con un modelo de «progreso» científico. Porque si los paradigmas son sistemas cerrados de premisas epistemológicas, que se suceden entre sí por procesos de cambio revolucionario, ¿cómo alguien podría decidirse racionalmente en favor de un paradigma contra otro? Esto evidentemente duplica las dificultades que surgen de la coexistencia de juegos de lenguaje discretos en la filosofía poswittgensteiniana.

Me concentraré aquí en los problemas planteados por *La estructura de las revoluciones científicas*, de Kuhn: pero la mayor parte de lo que quiero decir sobre esto vale en un nivel más amplio para cuestiones comparables planteadas por los escritos de autores tales como los mencionados antes. Primero, Kuhn exagera en esa obra la unidad interna de los paradigmas.¹² La noción de «paradigma» (aunque resulta notoriamente inasible) denota supuestos no examinados, que se dan por sentados y son compartidos por comunidades de científicos, que reducen su atención a la solución de enigmas en pequeña escala dentro de los límites de esos supuestos. Pero si bien muchos científicos, en particular los de tendencia empírica, pueden ser clasificados como «científicos normales», en cualquier período dado del desarrollo científico los marcos dentro de los cuales trabajan son con frecuencia, y quizá de modo habitual, el tema de una profunda división entre escuelas teóricas rivales, aunque esta división no se exprese inveteradamente como una controversia enunciada. Los temas en discusión entre escuelas rivales tienen por lo común su raíz en diferencias ontológicas y epistemológicas de antigua data, que aparecen y reaparecen tanto en la historia de la filosofía como en la de la ciencia natural. Esto se relaciona con la diferenciación de paradigmas, como marcos de teoría científica, respecto de otros

¹² En comentarios posteriores, Kuhn ha aclarado o enmendado su posición anterior con respecto a esto, lo mismo que en varios otros importantes aspectos. Véase, por ejemplo, «Reflections on my critics», y sobre todo «Second thoughts on paradigms».

tipos de «formas de vida»: un escepticismo potencial hacia las pretensiones de la ciencia está incorporado en un sentido fundamental al orden legítimo de la organización social de la ciencia —aun cuando no se actúe constantemente de acuerdo con él— pero no es un rasgo de las cosmologías religiosas. Por otro lado, es importante destacar que un error similar de acentuación, una exageración de la unidad interna de las formas de vida, caracteriza al análisis de Winch. Los puntos de doctrina que hacen posible hablar del «cristianismo» como una cosmología religiosa única también han estado sometidos a profundas diferencias y luchas de interpretación.

Segundo, el desarrollo de la ciencia está constantemente entrelazado con influencias sociales e intereses que nominalmente están fuera de la ciencia misma, y es afectado por estos. Kuhn tiende a sostener que las influencias «externas» entran en juego sólo durante las fases de cambio «revolucionario». Pero la autonomía institucional de la ciencia como razón crítica evidentemente nunca es más que parcial: los dogmatismos, como las pasmosas innovaciones en la teoría científica, están condicionados igualmente por normas e intereses distintos de los que son internos a la autolegitimación de la ciencia. Decir esto no es, por supuesto, sugerir que la validez de las teorías científicas se pueda reducir a los intereses que acaso contribuyen a generarlas —este es el error clásico de la antigua «sociología del conocimiento»—. Pero decididamente es preciso destacar este punto, con menos urgencia tal vez en relación con la versión de Kuhn del desarrollo de las ciencias naturales que en relación con las filosofías que generaron una obra como la de Winch, y que se afilian profundamente a las tradiciones idealistas. La significación de la hermenéutica puede ser aprehendida adecuadamente sólo si se la desgaja de las tradiciones del idealismo filosófico que la originaron.

Tercero, la exageración de la unidad interna de los paradigmas significa que Kuhn tiende a considerarlos sistemas «cerrados».¹³ Esto conduce a una dificultad característica para tomar en cuenta la variación de sentido entre paradigmas, que duplica otra vez lo manifiesto en un nivel más

¹³ En este punto, sin embargo, lo mismo que respecto de la coherencia interna de los paradigmas, la posición posterior de Kuhn parece más fundada y satisfactoria que su posición anterior (véase nota 12, *supra*).

general en los trabajos de otros autores diversos a quienes me he referido antes. ¿Hasta qué punto es posible pasar de un marco de sentido a otro, si se trata de universos separados y encerrados en sí mismos? El problema, tal como se plantea, es insuperable; pero es porque su planteo mismo es erróneo. Los marcos de sentido aparecen como si fueran discretos, de esta manera: () () (). En vez de esto debemos establecer, como *punto de partida*, que *todos los paradigmas* (léase juegos de lenguaje, etc.) *son mediados por otros*. Ello se verifica tanto en el nivel del desarrollo sucesivo de los paradigmas dentro de la ciencia como en el aprendizaje del actor para «encontrar el camino» dentro de un paradigma. Si bien la física einsteiniana rompió decididamente con la física newtoniana, al mismo tiempo mantuvo con esta continuidades directas; si el protestantismo difiere en aspectos esenciales del catolicismo, el contenido del primero no puede ser comprendido del todo fuera de su relación crítica con este último. El proceso de aprender un paradigma o juego de lenguaje como expresión de una forma de vida es también un proceso por el que se aprende lo que un paradigma no es: o sea, aprender a mediarlo con otras alternativas que se rechazan, en contraste con las cuales se aclara lo que pretende el paradigma en cuestión. Este proceso se enreda en las luchas de interpretación que resultan de la fragmentación interna de los marcos de sentido, y de la fragilidad de los límites que separan lo que es «interno» a ese marco de lo que es «externo» a él, es decir, lo que corresponde a marcos de sentido discretos o rivales.

Relativismo y análisis hermenéutico

Si este análisis se acepta, no existe una dificultad lógica insuperable que nos pueda presentar el *relativismo en el nivel del sentido*, o sea, esa forma del relativismo que tiende a derivar de una insistencia excesiva en el carácter «cerrado» de los marcos de sentido, donde la traslación de sentidos de un marco a otro aparece lógicamente imposible. El relativismo en el nivel del sentido puede ser separado parcialmente del *relativismo del juicio*: entiendo por tal la idea de que diferentes marcos de sentido expresan distintas «realidades»,

y cada uno de ellos forma un universo específico de experiencia que es lógicamente equivalente a cualquier otro y que por consiguiente no se puede evaluar en relación con los demás sino que se lo debe aceptar como «dado». Cada una de estas formas de relativismo genera paradojas; cada una convierte el círculo en el cual todo conocimiento se mueve —porque siempre implica presuposiciones, pero es capaz de iluminar estas por el conocimiento construido sobre ellas— en un círculo vicioso antes que en uno fecundo. Considero axiomático que ni el relativismo en el nivel del sentido ni el relativismo del juicio son capaces de hacer frente a la objeción tomada de sus propias premisas. Es decir: no hay manera de expresarlos si no es con una autonegación, como sucede con todas las pretensiones universales de la forma «todo conocimiento es relativo». Por familiar y trivial que esto sea, me parece una objeción mucho más concluyente al relativismo que señalar que él nos niega la posibilidad de hacer lo que sabemos que podemos hacer: traducir de un lenguaje en otro, analizar críticamente las pautas de otras culturas, hablar de «conciencia falsa», etc. La posibilidad de hacer estas cosas deriva precisamente del rechazo del carácter autonegador de la posición relativista que parte de una pretensión universal y sólo concluye con el descubrimiento de que todo conocimiento se mueve en un círculo.

Por lo tanto, para trascender el relativismo del juicio es necesario sostener una distinción entre *sentido* y *referencia* con respecto a los marcos de sentido. La mediación de estos últimos es un problema hermenéutico, ya concierna a la relación entre paradigmas dentro de la ciencia, a la comprensión de períodos históricos distantes o de culturas ajenas. El análisis hermenéutico exige un respeto por la *autenticidad* de marcos mediados de sentido: esta es la vía necesaria para entender otras formas de vida, es decir, generar descripciones de estas que estén potencialmente disponibles para los que no han participado directamente de ellas. Pero la autenticidad en el nivel del sentido se debe distinguir de la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro de un marco de sentido particular. Esta es la distinción entre saber mutuo y sentido común que hice antes (págs. 121 y sigs.). La comprensión de la brujería azande por un occidental es un problema hermenéutico que incluye la mediación de marcos de sentido; tal com-

preensión es más bien una condición para la posibilidad —o sea, no excluye lógicamente esa posibilidad—, por ejemplo, de comparar la validez de una teoría microbiana de la enfermedad con una teoría según la cual la enfermedad puede ser inducida mediante rituales de brujería.

No se entienda que estos comentarios ayudan a resolver cómo se debe entender la «verdad», ni que traen un compromiso con una teoría de la correspondencia. Popper defiende una versión de esta última, a la manera de la concepción de Tarski de la verdad. Pero esta idea presenta dificultades serias, quizás insuperables, muy vinculadas con el significado de las divergencias entre marcos de sentido. La teoría de Tarski muestra supuestamente cómo es posible producir un enunciado en un metalenguaje acerca de la correspondencia entre un lenguaje objeto y el estado fáctico de una cuestión, de la forma «“s” es verdadero si, y sólo si, s». Pero aplicar esta noción, incluso si no se la presenta como un *criterio* de verdad, parece presuponer la existencia de un lenguaje de observación neutral en el que las pretensiones expresadas dentro de dos marcos de sentido diferentes (paradigmas o teorías) se pueden formular en el enunciado «s».¹⁴

En caso de que hiciera falta volver a destacar este punto, habría que repetir que la evaluación de teorías rivales sobre la enfermedad en los términos de la ciencia occidental no se justifica ni se puede justificar por sí misma: el compromiso con la ciencia no puede justificarse racionalmente por sí en función de los criterios que definen la racionalidad del método científico como tal. Tampoco lo pueden hacer argumentos que apelen al «poder cognoscitivo» superior de la ciencia, excepto como documentación del éxito *histórico* de la ciencia y la tecnología occidentales en la destrucción material de otras culturas.

Este análisis de la filosofía de la ciencia no hace más que suministrar una aproximación inicial a la lógica y la epistemología de las ciencias sociales. Podemos aceptar que, lo

¹⁴ Véase, empero, Donald Davidson, «In defence of Convention T», en Hugues Leblanc, *Truth, Syntax and Modality*, Amsterdam, 1973. Mis observaciones sobre este punto, por supuesto, dejan de lado una serie de problemas fundamentales referidos a la formulación de un tratamiento adecuado de las nociones de verdad y referencia. Estas se abordan en forma más directa en mi análisis del positivismo en *Studies in Social and Political Theory*, Londres, 1982.

mismo que en la ciencia natural, en la sociología no hay observaciones o «datos» exentos de teoría; que un esquema de «falsacionismo refinado» ofrece una aproximación inicial (pero no del todo adecuada) a los problemas de la verificabilidad; y que la aprehensión de una perspectiva teórica importante, o la mediación entre tales perspectivas, prescindiendo de que se reserve el término «paradigma» a las ciencias naturales o se proceda de otro modo, son tareas hermenéuticas. Más allá de esto tenemos que abordar una serie de cuestiones que nacen de las profundas diferencias que separan las ciencias sociales de las naturales. La sociología, a diferencia de la ciencia natural, está en una relación de sujeto-sujeto con su «campo de estudio»; no en una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, donde los sentidos elaborados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una hermenéutica doble que no tiene paralelo en ninguna parte; y finalmente, el estado lógico de las generalizaciones es distinto, de manera muy significativa, del de las leyes científicas naturales.

Pero antes de pasar a estos problemas vale la pena conectar brevemente la hermenéutica con la discusión de la racionalidad en la filosofía anglonorteamericana. Creencias mantenidas por miembros de culturas ajenas —por ejemplo, que un hombre también puede ser simultáneamente un cuervo— han constituido tradicionalmente una fuente de problemas para los antropólogos. Lévy-Bruhl, por lo menos en el período inicial de su carrera, sostuvo que el «pensamiento primitivo» es «prelógico» porque no reconoce el principio de contradicción: ¿acaso no es simplemente una autocontradicción sostener que un hombre es un hombre y sin embargo es simultáneamente un cuervo? No obstante, tal creencia no es muy diferente de creencias que tenemos mucho más cerca: por ejemplo, que el pan partido en la comunión es el cuerpo de Cristo, y el vino, su sangre; o que un sistema finito de matemáticas puede abarcar un concepto de infinito; o que aumentar la velocidad hace más lento el paso del tiempo. La cuestión es que la mediación de marcos de sentido no se puede tratar con arreglo a las premisas de la lógica formal, impuestas como un conjunto de relaciones «necesarias» que todo pensamiento, para ser racional, debe

observar. La lógica formal no trata de la metáfora, la ironía, el sarcasmo, la contradicción deliberada y otras sutilezas del lenguaje como actividad práctica. Consideremos una afirmación como esta: «Está lloviendo, no puedo creerlo». ¿Es esto necesariamente autocontradictorio? La respuesta es que no; por lo menos en ciertos contextos no hay nada particularmente insólito en que una persona diga algo muy semejante. Un granjero que espera la lluvia tras una prolongada sequía podría decir: «Está lloviendo. No puedo creerlo». O un hombre que observa la lluvia podría decir a otro: «De ninguna manera es una verdadera *lluvia*». Ahora bien: se podría responder que cuando el granjero dice que no lo puede creer, esta es una manera irónica de decir que en verdad lo cree; y que hay un entendimiento implícito en la segunda circunstancia («Esto es apenas un aguacero comparado con los monzones que he experimentado en el trópico»). Pero esta es precisamente la cuestión; y lo que vale en miniatura en tales ejemplos vale macroscópicamente en, por ejemplo, el proceso de llegar a entender las creencias de una cultura ajena.¹⁵

Los criterios que permiten establecer metalenguajes teóricos —precisión, abstracción, etc.— son distintos de los del lenguaje de la vida cotidiana y de los de otras formas de lenguaje no científico. Pero tiene cierta verosimilitud sostener que la metáfora juega un papel importante en la creación de paradigmas innovadores. Familiarizarse con un nuevo paradigma es aprehender un nuevo marco de sentido donde se alteran premisas familiares: elementos del esquema novedoso se aprenden por alusión metafórica al antiguo. La metáfora a la vez produce y expresa lo que Schon llama un «desplazamiento de los conceptos»: la conexión de marcos dispares en una forma al comienzo «insólita». De este modo, la metáfora constituye quizás el núcleo de las innovaciones

¹⁵ En verdad, esto fue bien expuesto por Winch: «Nunca negué, desde luego, que las prácticas de brujería de los azande comprenden apelaciones a lo que nosotros podemos entender como patrones de racionalidad. Tales apelaciones también involucran una conducta que podemos identificar como “el reconocimiento de una contradicción”. Lo que yo destacaba, sin embargo, era que debíamos ser cautelosos en el modo en que *nosotros* definimos la contradicción, que podría no ser lo que parece si la abordamos con preconceptos “científicos”. Winch, «Comment», en Borger y Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*.

del lenguaje, desde que hay una poética esencial en la sucesión de teorías científicas, que refleja los usos metafísicos del lenguaje natural y se vale de ellos.

Quizás haga falta aclarar un poco más estos puntos. La consecuencia no es que la hermenéutica prescindiera de las nociones de identidad y contradicción; sino que es preciso aprehender contextualmente los modos en que ellas se expresan dentro de marcos de sentido divergentes, como elementos de la práctica de formas de vida particulares. Consideremos la conversación de un esquizofrénico. Desechar esa habla por no *auténtica* en el sentido en que antes usé el término podría ser la actitud característica de un psiquiatra conductista. Pero si, como algunos sostienen, el habla esquizofrénica es una forma traspuesta del discurso ordinario, el pensamiento y la acción esquizofrénicos se pueden entender como un auténtico marco de sentido, lo que establece la posibilidad del diálogo entre el esquizofrénico y el terapeuta.

Lo que vale para consistencias dentro de marcos de sentido, sin embargo, vale también para *inconsistencias* y para *sentidos discutidos o refutados*: es decir que estos también deben ser captados hermenéuticamente.

El problema de la adecuación

Las ciencias sociales no son los únicos campos de investigación cuyo objeto es «comprender» una conducta humana; comparten ese objetivo con la literatura y las artes. Por supuesto, las formas literarias y artísticas no pocas veces se inspiran en la naturaleza y en sucesos naturales en los que la actividad humana no tiene papel alguno. Pero, casi siempre, ahí donde entra la naturaleza, es una naturaleza humanizada: el intercambio entre actividad humana y ambiente natural. Porque las artes, en toda cultura, se interesan sobre todo en el hombre mismo: su lugar en el universo, su relación con los dioses y los espíritus, las características de la condición humana. Esos retratos de vida humana están ligados a la capacidad reflexiva de los seres humanos para reconstruir imaginativamente experiencias que no son las propias, y para desarrollar una actitud emocional hacia ellas y avanzar así en la comprensión de sí mismos. Esto nos

muestra cuán íntimas conexiones existen entre las artes y las ciencias sociales: básicamente son de dos especies. Primero, unas y otras recurren al acervo del saber mutuo para desarrollar un diálogo por el cual la comprensión de sí del lector se pueda ahondar merced a comprensiones nuevas de los otros. Segundo, tanto las artes como las ciencias sociales por necesidad participan profundamente en una mediación creativa de formas de vida. Las artes no están limitadas por la demanda de proveer una descripción «verídica» de algo de la realidad, y como esto les otorga poderes creativos negados a las ciencias sociales por su misma condición, existe en este aspecto una clara tensión entre ambas. Es improbable que los análisis científico-sociales produzcan el choque dramático que es posible alcanzar mediante la literatura de ficción o el simbolismo poético. Pero la significación de ello no se debe exagerar. Así, los análisis de Goffman sobre «actuaciones escénicas», por ejemplo, se inspiran en el saber mutuo, y apelan a él; y al comparar actividades de toda clase, de las más elevadas a las más humildes, con esas actuaciones, el autor se habilita para lograr el efecto de tipo deflacionario que resulta de volver arriba abajo un orden de cosas existente, y que es un tema destacado en la comedia y la farsa.

Generar descripciones de conducta social como un tema para el análisis sociológico depende de la inmersión del observador en una forma de vida, que permita consumir la mediación hermenéutica de juegos de lenguaje. Pero, ¿cómo hemos de tomar aquí «inmersión»? Evidentemente no puede interpretarse como equivalente de ser «miembro pleno». Un antropólogo que visita una cultura ajena, por más que ahonde en el conocimiento de esa cultura, no sacrifica su identidad original: en efecto, la tarea específica de la antropología es la de mediar la descripción de uno en los términos de la otra. «Llegar a conocer» una forma de vida es ser capaz de orientarse en ella; es decir, poseer el saber mutuo necesario para sostener encuentros con otros, prescindiendo de que esta capacidad sea realmente empleada. Surgen dos cuestiones más. Primero, es evidente que la capacidad de sostener encuentros sólo se puede juzgar «adecuada» en relación con las respuestas, o las respuestas proyectadas, de miembros legos, en cuanto estos están preparados para aceptar lo que el observador hace o dice como «auténtico» o «típico». ¿Cómo especificaríamos más precisamente lo que

esto implica? Segundo: ¿cuál es la conexión entre la tarea hermenéutica de la mediación de descripciones de formas de vida y los conceptos técnicos elaborados en las ciencias sociales? Se trata de aspectos gemelos de lo que Schutz, siguiendo a Weber, llama el «problema de la adecuación».

Winch, como Schutz, reconoce que las ciencias sociales pueden emplear legítimamente conceptos que por lo común no son familiares a las personas a cuya conducta se refieren. Winch cita la noción de «preferencia por la liquidez» en economía, pero dice que se asocia lógicamente a conceptos que los hombres de negocios usan en sus actividades, «porque su uso por el economista presupone una comprensión de lo que es conducir un negocio, lo que a su vez implica una comprensión de conceptos comerciales tales como dinero, costo, riesgo, etc.».¹⁶ Pero Winch dice poco más que esto, y en su versión no resulta claro qué es esta «asociación lógica», ni tampoco, como dije al analizar sus escritos, cuál es el objeto de emplear un vocabulario técnico en sociología o aun en las otras ciencias sociales, dado que su pertinencia explicativa se limita supuestamente a explicar la inteligibilidad de la acción. En un pasaje que sigue inmediatamente al mencionado antes, Winch argumenta que es sólo la relación entre la «preferencia por la liquidez» del economista y los conceptos del actor sobre «dinero, costo, riesgo, etc.» lo que hace que la actividad considerada sea «económica» antes que, por ejemplo, «religiosa». Pero la cuestión no es tan simple, como se lo ve fácilmente con sólo tomar este ejemplo. Un ceremonial en el que alguien adorna un lugar de culto con oro para propiciar a un dios es considerado por él mismo y también por un observador como una actividad religiosa; pero con seguridad el observador también puede caracterizar con todo sentimiento lo que el actor hace como una «inversión de fondos». Es posible ir más allá: puede haber caracterizaciones de la conducta de un actor que no sólo no le resulten familiares, sino que incluso se niegue activamente a reconocerlas válidas si le son presentadas. Esta última circunstancia no es por cierto una base suficiente en sí y por sí para rechazarlas, aunque muy a menudo es probable que sea *relevante* para juzgar sobre su exactitud tomar en cuenta hasta qué

¹⁶ Winch, *The Idea of a Social Science*, pág. 89.

punto las «entiende», o se le puede ayudar a que las entienda, y hasta dónde las acepta.

Para esclarecer estos problemas, debemos volver algo sobre nuestros pasos. Una interacción es el producto de las destrezas constitutivas de agentes humanos. El «lenguaje ordinario» desempeña un papel fundamental en la constitución de una interacción tanto como medio para *describir* (caracterizar) actos como por ser medio de *comunicación* entre actores, que por lo general están estrechamente interrelacionados entre sí en las actividades prácticas de la vida cotidiana; por lo tanto, el uso del lenguaje es *en sí* una actividad práctica. La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es episódica respecto de la vida social como *praxis* en desarrollo, sino que integra absolutamente su producción y es inseparable de esta, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, y más restringidamente sus intenciones y razones para lo que hacen, es lo que posibilita la intersubjetividad por la cual se realiza la transferencia del intento comunicativo. En estos términos se debe considerar la *Verstehen*: no como un método especial de entrada en el mundo social que es peculiar de las ciencias sociales, sino como la condición ontológica de la sociedad humana como es producida y reproducida por sus miembros. En consecuencia, la centralidad del lenguaje natural, tanto para la constitución de la acción «provista de sentido» como para el proceso de comunicación en una interacción, es tal que recurrir a ella resulta indispensable para generar cualquier clase de «materiales de investigación» en sociología: el observador sociológico no puede construir un metalenguaje técnico que no esté conectado con las categorías del lenguaje natural (*puede* ser cierto, por razones algo diferentes, que esto tampoco sea posible para un observador científico natural: cf. Polanyi sobre el papel de un «saber tácito» en la estructuración de observaciones, y la discusión del teorema de Gödel para la formulación de teorías. Pero esto es controvertible de una manera en que no lo puede ser en las ciencias sociales, que tratan de un mundo ya «interpretado» por sus sujetos constituyentes, que lo constituyen *como* un mundo de estudio sosteniéndolo en tanto «provisto de sentido»). Pero debemos separar las consecuencias de esto 1) para el *método* sociológico, y 2) para la construcción de metalenguajes de análisis social o de teoría.

1. Todos los tipos de investigación social e histórica demandan comunicación, en cierto sentido, con las personas o colectividades que son el «asunto» de esa investigación. En ciertos casos —la observación participante, el uso de cuestionarios, entrevistas y todo lo demás—, esto ocurre como una interacción real entre el observador y el sujeto. Pero sea esta directa o, como sucede en el trabajo histórico, indirecta, el estudio de la conducta social depende del dominio de un saber mutuo, que plantea problemas hermenéuticos al observador según el grado en que su objeto de estudio esté enredado en formas de vida que no le son familiares. Ahora bien: es crucial para el análisis hermenéutico reconocer que el razonamiento práctico y los esquemas interpretativos empleados en la vida diaria dentro de la cultura occidental, o de un modo más general en otras culturas no impregnadas del racionalismo de la ciencia occidental, no están obligados a conformarse a la «ley del tercero excluido», a las oposiciones de sentido tal como se formulan de modo abstracto en un léxico, o a los ideales de abstracción y precisión. Esto no implica que tales esquemas no tengan necesariamente una estructura lógica que incluya los principios de identidad y contradicción. Deben tenerla para ser «comprensibles» en el nivel del sentido en general; pero estos principios no se deben «buscar» dentro del marco de sentido como tal, y no necesariamente se revelan de una manera inmediata en virtud de las demarcaciones de identidad y contradicción contenidas en el lenguaje natural del analista o en algún metalenguaje sociológico. Y puede suceder también que sean infringidos con frecuencia (*necesariamente* no de un modo universal) y produzcan contradicciones lógicas *en sus propios términos*.

2. Pero la mediación del análisis hermenéutico no está ligada a la *sustancia*, o «contenido proposicional», de un marco de sentido, ni a su *forma lógica* particular. El primer punto es reconocido por todo antropólogo que afirme sobre la base de sus observaciones de un ritual que «los x creen que su danza hará llover», pero se siente perfectamente feliz diciendo de otra de sus actividades que «los x atienden sus cultivos plantando semillas cada otoño». Schutz presumiblemente quiso referirse a este segundo punto cuando distinguió entre «construcciones racionales de modelos de ac-

ción humana» de un lado y «construcciones de modelos de acciones humanas racionales» del otro. Se puede discutir la ambigüedad sin ambigüedad. Conceptos sociológicos que denotan una conducta provista de sentido, o sea aquella en la que los conceptos son utilizados por los actores mismos como un medio por el cual la acción se cumple, tienen que «recoger» las diferenciaciones de sentido que importan a ese cumplimiento, pero de *ninguna manera* están constreñidos a englobar las mismas diferenciaciones en su propia formulación. Esta es la significación de la hermenéutica doble en la construcción de los metalenguajes teóricos en sociología. De tal manera, la noción de «preferencia por la liquidez» presume que los actores son capaces de hacer las diferenciaciones de «precio», «costo», «venta», etc., que dan origen a la «actividad comercial» y la sustentan (aunque no, por supuesto, como nociones que los actores del caso puedan explicar necesariamente de un modo fácil, o dar versiones verbales de ellas), pero al mismo tiempo introduce clases de diferenciaciones desconocidas para esos actores. Esto vale no sólo para los neologismos incorporados por los observadores sociológicos, sino también para nociones del lenguaje corriente utilizadas con sentido técnico (por ejemplo, «razón», «causa»), en las que se debe pretender que la reformulación a la vez presuponga pero además «perfeccione» —en función de criterios de precisión, etc.— su uso en la vida cotidiana.

Cada actor social competente es él mismo un teórico social, que como cuestión de rutina hace interpretaciones de su propia conducta, y de las intenciones, razones y motivos de otros en tanto integran la producción de la vida social. Por lo tanto hay necesariamente una relación recíproca entre los conceptos empleados por los miembros de la sociedad y los utilizados por los observadores sociológicos, o acuñados por estos como neologismos. Esto es de importancia decisiva en la ciencia social, aunque el aparato positivista de la mayoría de las escuelas de la sociología «ortodoxa» lo ha oscurecido. Ahí está la inspiración del pensamiento social del siglo XIX tal como lo representan la línea de desarrollo que va desde Comte hasta Durkheim, y ciertas versiones de Marx, hasta el determinismo del marxismo-leninismo. Porque la extensión de la ciencia natural al estudio de la vida

social se emprendió con la promesa de liberar a los seres humanos de su servidumbre a fuerzas percibidas sólo vagamente o en forma mistificada. Pero ese conocimiento descubre que los hombres están yugulados por causas societarias «externas», que producen mecánicamente sucesos que ellos suponen que están bajo su control; el sujeto que inicia la investigación se redescubre a sí mismo como un objeto. En tal perspectiva, la relación recíproca entre análisis social y conducta cotidiana se representa sólo en formas marginales; por ejemplo, en la «profecía de autocumplimiento» o de «autonegación»: la conciencia de una predicción acerca de su conducta por parte de los actores puede servir para cumplir la predicción o asegurar su fracaso.

No entraré aquí en el difícil y controvertido tema de la forma lógica de las leyes causales en la ciencia natural. Pero comoquiera que se la conciba, parece claro que las generalizaciones causales en las ciencias naturales presuponen un conjunto de relaciones invariantes, expresadas en términos de probabilidades o como conexiones universales. Todas esas generalizaciones implican condiciones, y en consecuencia incluso las leyes universales pueden ser modificadas en cierto sentido por las intervenciones humanas en la naturaleza: la temperatura a la que el agua hierve en un recipiente puede ser alterada cambiando la presión del aire, aunque esto en modo alguno afecta a la ley misma. Dentro del análisis estructural en las ciencias sociales, por el otro lado, las relaciones causales que las generalizaciones teóricas expresan no se refieren a conexiones mecánicas establecidas en la naturaleza sino a los resultados de quehaceres humanos; esto vale para las generalizaciones en la economía que se refieren a la distribución de los bienes materiales, no menos que a las formuladas en las otras ciencias sociales. En tanto tales, son las consecuencias reproducidas no intencionales de actos intencionales, y son *maleables a la luz del desarrollo del conocimiento humano*. No resulta de ahí que la conexión entre entradas de conocimiento y la modificación de las condiciones en que los seres humanos aparecen como objetos para sí mismos sea simple, tal que necesariamente expanda la autonomía humana. Primero, esas condiciones pueden ser alteradas por un «conocimiento de sí» falso exactamente lo mismo que por uno válido. Segundo, la expansión del conocimiento acerca de las circunstancias de la ac-

ción humana ocurre no con referencia a la acción humana en abstracto sino dentro de una sociedad diferenciada, en la que sólo algunos pueden tener acceso a él. Tercero, «comprensión de sí» racional no es lo mismo que «autonomía». Un esclavo que comprende cabalmente las circunstancias de su propia subordinación puede, sin embargo, seguir siendo un esclavo. Pero es fundamental reconocer que las condiciones causales «objetivas» que influyen sobre la acción humana pueden ser reconocidas en principio por los hombres, y ser incorporadas así a esa acción de modo tal de transformarla.

Esta observación atañe a aspectos de actividad humana que guardan una similitud sólo superficial con la indeterminación en la física. Se ha sostenido que predicciones de autocumplimiento y de autonegación no presentan una «dificultad» exclusiva de las ciencias sociales, porque también en ciencia natural observaciones hechas sobre una serie de sucesos pueden influir sobre el curso de esos sucesos. Pero en la ciencia social, la «indeterminación» —término poco significativo en este contexto— nace de la incorporación del conocimiento como un medio para asegurar resultados en una conducta intencional. Observaciones o predicciones que influyen sobre ellas mismas representan en sociología un aspecto de un fenómeno mucho más vasto que en ciencia natural.

Conclusión: nuevas reglas del método sociológico

Ahora recapitularé algunos de los temas de este breve estudio e intentaré reunir algunos hilos. Las escuelas de la «sociología comprensiva» que examiné en el capítulo 1 hicieron algunas contribuciones esenciales al esclarecimiento de la lógica y del método de las ciencias sociales. En forma resumida, son las siguientes: el mundo social, a diferencia del mundo de la naturaleza, se debe aprehender como una realización diestra de sujetos humanos activos; la constitución de este mundo como «provisto de sentido», «narrable» o «inteligible» depende del lenguaje, siempre que se lo considere no simplemente como un sistema de signos o símbolos, sino como un medio de actividad práctica; el científico social necesariamente recurre a destrezas del mismo tipo que las destrezas de aquellos cuya conducta procura analizar para describirla; generar descripciones de conducta social supone la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de sentido a los que recurren los mismos actores legos para constituir y reconstituir el mundo social.

Pero se trata de intuiciones que derivan de escuelas de pensamiento cercanas al idealismo filosófico, que manifiestan las insuficiencias tradicionales de esa filosofía cuando se las trasfiere al campo del análisis social: una preocupación por el «sentido» con exclusión de las implicaciones prácticas de la vida humana en la actividad material (porque si es cierto que los seres humanos no producen el mundo de la naturaleza, producen sin embargo desde él, y así transforman activamente las condiciones de su propia existencia); una tendencia a tratar de explicar toda conducta humana en función de ideales motivadores, a expensas de las condiciones causales de la acción; y una incapacidad para examinar normas sociales en relación con asimetrías de poder y divisiones de intereses en la sociedad. Estas insuficiencias no se pueden rectificar dentro de las tradiciones de pensa-

miento en las que se originaron, pero las contribuciones positivas a las que van unidas tampoco pueden ser acomodadas cómodamente dentro de esquemas teóricos antagonísticos que tradujeron la actividad humana en un determinismo social, y que conservaron fuertes asociaciones con el positivismo en filosofía. Tres órdenes entrelazados de problemas se deben resolver para superar las limitaciones de las sociologías comprensivas; conciernen: al esclarecimiento del concepto de acción y las nociones correlacionadas de intención, razón y motivo; a la conexión de la teoría de la acción con el análisis de las propiedades de estructuras institucionales; y a las dificultades epistemológicas que afronta todo intento de dilucidar la lógica del método de la ciencia social.

El fracaso de la filosofía angloamericana de la acción en elaborar un interés por el análisis institucional se refleja en su excesiva concentración en la conducta intencional. Así, muchos autores se han inclinado a asimilar «acción» con «acción intentada», y «acto provisto de sentido» con «resultado intentado»; y no se mostraron muy interesados en analizar los orígenes de los propósitos que los actores se empeñan en realizar, propósitos que se presuponen dados, ni de las consecuencias no intentadas a cuya manifestación contribuyen los cursos de la acción intencional. Librar el concepto de la acción como tal, y la averiguación del sentido de los actos, de toda conexión necesaria con intenciones, aleja a las tareas hermenéuticas de las ciencias sociales del subjetivismo, y hace posible esclarecer la naturaleza de las condiciones causales de la acción, como también la hermenéutica doble en la cual las ciencias sociales se ven inevitablemente envueltas.

He sostenido que «intención», «razón» y «motivo» son términos potencialmente engañosos, en el sentido de que ya presuponen un «corte» conceptual en la continuidad de la acción, y que es correcto tratarlos como expresión de una regulación reflexiva corriente de la conducta que se espera que unos actores «competentes» mantengan como parte rutinaria de su vida cotidiana. La regulación reflexiva de una conducta sólo pasa a la declaración de intenciones, o a la alegación de razones, cuando los actores llevan a cabo indagaciones retrospectivas en su propia conducta o, más habitualmente, cuando otros indagan su proceder. La racional-

ización de una acción se asocia estrechamente a las evaluaciones morales de «responsabilidad» que los actores hacen, unos de otros, de su conducta, y por consiguiente a las normas morales y las sanciones a que están sujetos quienes las contravienen; de este modo, esferas de «competencia» se definen en derecho como lo que «se espera que conozca» y tome en cuenta para regular su acción cada ciudadano.

El funcionalismo ortodoxo, tal como está representado de la manera más prominente por Durkheim y posteriormente por Parsons, encarna un intento de conectar acción intencional y análisis institucional, por aplicación del teorema de que los valores morales en los que descansa la solidaridad social también aparecen como elementos motivadores en la personalidad. Este punto de vista, según he procurado demostrar, sirve sólo para remplazar la noción de acción por la tesis de que las propiedades de los sistemas sociales y de personalidad se tienen que examinar en conjunción recíproca: el miembro de una sociedad no figura aquí como un agente diestro, creador, capaz de regular reflexivamente su conducta (y en principio capaz de hacerlo a la luz de algo que creería que puede aprender de las teorías de Parsons!).

Expuse, en consecuencia, un punto de vista diferente, que por cierto se puede desarrollar con más detalle, pero cuyos lineamientos deben quedar claros. La producción de la sociedad es resultado de las destrezas constituyentes activas de sus miembros, pero utiliza recursos y depende de condiciones de las que ellos no tienen conciencia o perciben sólo de manera confusa. Se pueden distinguir tres aspectos de la producción de interacción: la constitución del sentido, la moralidad y las relaciones de poder. Los medios por los cuales estos se concretan pueden ser considerados también como modalidades de la reproducción de una estructura: la idea de la dualidad de estructura ocupa aquí una posición central, puesto que la estructura aparece a la vez como condición y consecuencia de la producción de interacción. Todas las organizaciones o colectividades «consisten en» sistemas de interacción, y se pueden analizar según sus propiedades estructurales: pero, como sistemas, su existencia depende de modos de estructuración por los que se reproducen. La reproducción de modos de dominación —hay que destacarlo— expresa asimetrías en las formas de sentido y de moralidad

que «cuentan» en una interacción, y que así las ata a divisiones de intereses que sirven para orientar luchas sobre interpretaciones divergentes de los marcos de sentido y las normas morales.

La producción de interacción en tanto «provista de sentido», según sostuve, se puede analizar convenientemente en su dependencia del «saber mutuo» al que recurren los participantes a modo de esquemas interpretativos para explicarse mutuamente lo que dicen o hacen. El saber mutuo no es corregible para el observador sociológico, que debe recurrir a él tal y como lo hacen los actores legos si quiere generar descripciones de su conducta; pero en la medida en que ese «saber» puede ser representado como «sentido común», como una serie de creencias fácticas, está en principio abierto a ser confirmado o no a la luz del análisis científico.

Sostuve que algunos aspectos de la filosofía de la ciencia natural vienen al caso para dilucidar el estatuto lógico de pretensiones de conocimiento sustentadas en ciencias sociales. Pero su pertinencia está limitada por aspectos que no tienen un paralelismo inmediato en las ciencias naturales; y en todo caso, esas mismas elaboraciones deben ser sometidas a examen crítico. El uso de Kuhn del término «paradigma» comparte importantes elementos en común con otras versiones de la noción de lo que he llamado «marco de sentido», y tal como Kuhn lo aplica para analizar la historia de la ciencia, también plantea dificultades que son similares a las de estas otras versiones. Así, Kuhn exagera la unidad interna de los «paradigmas», como lo hace Winch con las «formas de vida», y en consecuencia no reconoce que el problema de la mediación de diferentes marcos de sentido tiene que ser considerado el *punto de partida* del análisis. Cuando esto se une con una insistencia en la distinción entre sentido y referencia, nos permite aprehender el alcance del reconocimiento hermenéutico de la autenticidad de marcos de sentido sin deslizarnos hacia un relativismo que cierra la posibilidad de toda evaluación racional de esos marcos. La mediación de paradigmas o de esquemas teóricos ampliamente divergentes en la ciencia es una tarea hermenéutica como la que exigen los contactos entre otros tipos de marcos de sentido.

Pero la sociología, a diferencia de la ciencia natural, se ocupa de un mundo preinterpretado, donde la creación y re-

producción de marcos de sentido es la condición misma de lo que procura analizar, o sea, una conducta social humana: por esto, lo repito, existe una hermenéutica doble en las ciencias sociales, que plantea como dificultad específica lo que Schutz, siguiendo a Weber, llama el «postulado de adecuación». Sostuve que no es válida la formulación de Schutz de esta idea, basada en la tesis de que los conceptos técnicos de ciencia social tienen que poder ser reducidos de algún modo a nociones legas de acción cotidiana. De hecho debe ser invertida: antes que, en cierto sentido, los conceptos de la sociología tengan que estar abiertos a ser traducidos en conceptos legos, es el caso que el observador de ciencia social tiene que ser capaz primero de aprehender esos conceptos legos, o sea, penetrar hermenéuticamente en la forma de vida cuyas características quiere analizar o explicar.

La relación entre vocabularios técnicos de ciencia social y conceptos legos, sin embargo, es cambiante: así como los científicos sociales adoptan términos corrientes —«sentido», «motivo», «poder», etc.— y los usan en acepciones especializadas, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y a integrarlos como elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta. La significación de este hecho sólo es reconocida marginalmente en la sociología ortodoxa, en la forma de profecías «que se cumplen por sí mismas» o «que se niegan por sí mismas», y que se consideran simples estorbos que inhiben la predicción exacta. Pero aunque las generalizaciones causales de las ciencias sociales pueden asemejarse en algunos aspectos a las leyes de las ciencias naturales, son distintas de estas en un aspecto esencial, puesto que dependen de alineamientos reproducidos de consecuencias no intencionales: en cuanto se las anuncia como generalizaciones y son recogidas como tales por aquellos a cuya conducta se aplican, su forma se altera. Esto nos remite una vez más al tema de la reflexividad, central en este estudio. La ciencia social se encuentra en una relación de tensión con su «asunto», en tanto es un instrumento potencial para expandir la *autonomía racional de la acción*, pero igualmente como un potencial *instrumento de dominación*.

En conclusión, y en forma resumida, presento aquí algunas nuevas «reglas del método sociológico». Esta última frase tiene sólo una intención irónica. No pretendo que los pre-

supuestos que siguen sean «reglas» en el sentido en que he sostenido que ese término se usa de la manera más apropiada en las ciencias sociales. Más bien son una exposición esquemática de algunos de los temas del estudio en su conjunto, y están meramente destinados a ejemplificar sus diferencias respecto del famoso manifiesto sociológico que Durkheim produjo hace casi un siglo. Esta enunciación no constituye en sí y por sí un «programa» para la investigación sociológica, aunque la considero un elemento integral de tal programa. La subclasificación que se ofrece a continuación establece a grandes trazos lo que sigue: la sección A concierne al «asunto de la sociología»: la producción y reproducción de la sociedad; la sección B, a los límites del obrar y a los modos en que se pueden examinar los procesos de producción; la sección C, a los modos en que «se observa» la vida social y se establecen caracterizaciones de actividad social; la sección D, a la formulación de conceptos dentro de los marcos de sentido de ciencia social como metalenguajes.

A

1. *La sociología no se ocupa de un universo «pre-dado» de objetos, sino de un objeto que está constituido o es producido por los quehaceres activos de los sujetos. Los seres humanos transforman a la naturaleza socialmente, y al «humanizarla» se transforman a sí mismos; pero, por supuesto, no producen el mundo natural, que está constituido como un mundo-objeto independientemente de su existencia. Si al transformar ese mundo crean la historia, y por consiguiente viven en la historia, lo hacen porque la producción y reproducción de la sociedad no está «biológicamente programada», como ocurre con los animales inferiores. (Las teorías que los hombres elaboran pueden afectar, a través de sus aplicaciones tecnológicas, a la naturaleza, pero no pueden llegar a constituir características del mundo natural, como lo hacen en el caso del mundo social.)*
2. *Por consiguiente, la producción y reproducción de la sociedad ha de ser considerada como una realización diestra por parte de sus miembros, no como una mera serie mecánica de procesos. Sin embargo, destacar esto no significa, decididamente, afirmar que los actores tengan plena conciencia de lo que estas destrezas son, o de cómo*

se las arreglan para ejercerlas; ni que las formas de la vida social se entiendan adecuadamente como los resultados intencionales de una acción.

B

1. *El dominio del obrar humano es limitado. Los hombres producen la sociedad, pero lo hacen como actores históricamente situados, no bajo condiciones de su propia elección. Existe un margen inestable, empero, entre una conducta que pueda ser analizada como acción intencional y una conducta que deba ser analizada nomológicamente como un conjunto de «sucesos». En lo que respecta a la sociología, la tarea crucial del análisis nomológico se encontrará en la explicación de las propiedades estructurales de sistemas sociales.*
2. *Las estructuras no deben conceptualizarse si impusieran simplemente estreñimientos al obrar humano, sino en tanto son habilitadoras. Esto es lo que llamo dualidad de estructura. La estructura siempre se puede examinar en principio en los términos de su estructuración. Investigar la estructuración de prácticas sociales es tratar de explicar cómo la estructura es constituida por una acción, y recíprocamente, cómo una acción es constituida estructuralmente.*
3. *Los procesos de estructuración implican una interrelación de sentidos, normas y poder. Estos tres conceptos son analíticamente equivalentes en tanto términos «primitivos» de la ciencia social, y desde un punto de vista lógico están implícitos tanto en la noción de acción intencional como en la de estructura: todo orden cognoscitivo y moral es al mismo tiempo un sistema de poder, que incluye un «horizonte de legitimidad».*

C

1. *El observador sociológico no puede volver asequible la vida social como un «fenómeno» para la observación si no toma su saber sobre ella como un recurso por el cual la constituye como un «tema de investigación». En este sentido, la posición del observador no es diferente de la de cualquier otro miembro de la sociedad; el «saber mutuo» no es una serie de ítems corregibles, sino que representa los esquemas interpretativos que tanto los sociólogos*

como los actores legos utilizan, y deben utilizar, para «explicar» la actividad social, o sea, para generar caracterizaciones «reconocibles» de esta.

2. *La inmersión en una forma de vida es el medio único y necesario por el cual un observador puede generar tales caracterizaciones.* Sin embargo, aquí, «inmersión» (p. ej., en relación con una cultura ajena) no significa ni puede significar «convertirse en un miembro pleno» de la comunidad. «Llegar a conocer» una forma de vida ajena es saber cómo orientarse en ella, *ser capaz* de participar en ella como un conjunto de prácticas. Pero para el observador sociológico este es un modo de generar descripciones que tienen que ser mediadas, o sea, transformadas en categorías del discurso de ciencia social.

D

1. *De tal manera, los conceptos sociológicos obedecen a lo que llamo una hermenéutica doble:*

- a) Todo esquema teórico de las ciencias naturales o sociales es en cierto sentido una forma de vida en sí mismo, cuyos conceptos tienen que ser dominados como un modo de actividad práctica que genera descripciones de tipos específicos. Que esto ya es una tarea hermenéutica se demuestra claramente en la filosofía de la ciencia de Kuhn y otros.

- b) La sociología, no obstante, se ocupa de un universo que ya está constituido dentro de marcos de sentido por los actores sociales mismos, y reinterpreta esos marcos dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y el técnico. Esta hermenéutica doble es de una considerable complejidad, porque la conexión no establece una circulación de sentido único; hay un continuo «deslizamiento» de los conceptos construidos en sociología, por el cual se apropian de ellos aquellos individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y así tienden a convertirse en rasgos integrales *de* esa conducta (lo que de hecho compromete potencialmente su acepción original en el vocabulario técnico de la ciencia social).

2. *En resumen, las tareas primarias del análisis sociológico son las siguientes:*

- a) *La explicación y mediación hermenéuticas de formas de vida divergentes dentro de metalenguajes descriptivos de ciencia social.*
- b) *La explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado logrado de un obrar humano.*