

Las nuevas reglas del método sociológico

Crítica positiva de las
sociologías interpretativas

Anthony Giddens

Amorrortu editores

Primera edición en castellano, 1987

Primera reimpresión, 1993

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

ÍNDICE

Prefacio	9
Introducción	13
1. Algunas escuelas de teoría social y filosofía	25
2. Actividad, identificaciones de actos y propósitos comunicativos	73
3. La producción y reproducción de la vida social	95
4. La forma de los enunciados explicativos	133
Conclusión: Algunas nuevas reglas del método sociológico	159
Bibliografía	167

1. ALGUNAS ESCUELAS DE TEORÍA SOCIAL Y FILOSOFÍA

En este capítulo analizaré lo que en principio podría parecer una desconcertante diversidad de escuelas de pensamiento. Sin embargo, estas comparten temas comunes y manifiestan ciertas interconexiones definidas; todas se ocupan, en uno u otro sentido, de problemas del lenguaje y del significado en relación con la “comprensión interpretativa” de la acción humana. No interesará examinar en detalle las fuentes intelectuales que entrelazan las tradiciones de que se nutren. Pueden distinguirse fácilmente tres, por lo menos, de esas tradiciones. La de más largo arraigo está representada por las *Geisteswissenschaften*; es la “filosofía hermenéutica”, que en Alemania se remonta al siglo XVIII. Se trata de una tradición rica y compleja, cohesionada como cuerpo diferenciado de pensamiento debido a la centralidad concedida a la noción de la *Verstehen* en el estudio de la conducta humana, y también a un énfasis continuo en la diferenciación radical entre los problemas de las ciencias sociales y los de las ciencias naturales. Max Weber resultó profundamente influido por esta tradición, aunque la considerara a la vez con elevado sentido crítico. Fue a través de sus escritos en especial que el término *Verstehen* se convirtió en moneda corriente entre los científicos sociales de habla inglesa. No evaluaré aquí la versión de Weber sobre la “sociología interpretativa”, porque existen en la bibliografía numerosos ensayos críticos de ella, y además porque, como resultará claro más adelante, pienso que mucho de lo que Weber dice respecto de la interpretación y la explicación de la acción está obsoleto, a la luz de los avances posteriores en la filosofía del método.

La segunda corriente de pensamiento, tal vez demasiado reciente como para llamarla con propiedad “tradición”, deriva de la influencia del Wittgenstein del último período. Fuertemente basada en la filosofía anglosajona, se la puede ubicar, en general, junto a la “filosofía del lenguaje corriente” de Austin y su desarrollo posterior. Quizá pocos autores adeptos a las posiciones de Wittgenstein o Austin deban algo a la hermenéutica continental. Ahora, sin embargo, parece evidente que existen importantes puntos de coincidencia, tanto respecto de los temas que pasaron a primer plano como del modo de abordarlos. La fenomenología, tercera de las escuelas de pensamiento que destaco en este capítulo, ha tenido un papel de intermediaria entre las otras dos. Podemos esbozar brevemente la complicada ramificación de conexiones. Muchos de los escritos de Schutz se basan en gran parte en los de Husserl; pero Schutz también vincula a Husserl con Weber, y de este modo aparece indirectamente vinculado con la tradición de las *Geisteswissenschaften*. A su vez, la obra de Garfinkel tiene a la de Schutz como punto de partida y la relaciona con las ideas tomadas de Wittgenstein y Austin. Las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein se convierten en el estímulo principal para los trabajos de Winch: como indicaron algunos autores que mencionaré más adelante, hay evidentes similitudes entre las ideas de Winch y las desarrolladas por la principal figura de la filosofía hermenéutica contemporánea: Gadamer. La obra de este autor aparece, a su turno, profundamente influida por un desprendimiento de la tradición fenomenológica: el representado por Heidegger.

La fenomenología existencial: Schutz

Sería justo decir que la fenomenología es un descubrimiento reciente de los científicos sociales de habla inglesa; sólo en la última década aproximadamente los escritos de los filósofos fenomenológicos comenzaron a concitar amplia atención. Sin embargo, los trabajos de Husserl datan más o menos del mismo período que los de Weber, y Schutz escribió su obra más importante, en un intento por desarrollar los temas de ambos pensadores, casi al mismo tiempo que Parsons publicó *The Structure of Social Action*.¹ Hablar de “fenomenología” no es hablar de un solo cuerpo unificado de pensamiento. Husserl tuvo varios seguidores importantes, pero pocos de ellos continuaron por los mismos caminos que él. Aunque no detallaré las diferencias entre los puntos de vista filosóficos de autores tales como Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre, conviene recordar que la tradición fenomenológica se ha diversificado internamente en grado extremo.

El propósito primordial de Husserl, en lo que toca a sus primeros escritos, fue establecer un esquema filosófico que trascendiera el conocimiento científico. Toda conciencia es “intencional”, en el sentido que Brentano dio a ese término. Lo anterior, por supuesto, no es lo que habitualmente queremos expresar al hablar de acción “con una intención”. Brentano sostenía una idea que hacía remontar a la escolástica: la

¹ *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, de Schutz, se publicó en Alemania en 1932. La versión inglesa, titulada *The Phenomenology of the Social World*, apareció en 1967. Parsons cita la obra en la bibliografía de *The Structure of Social Action* (1949). [Los datos bibliográficos completos de las obras mencionadas en las notas se encontrarán en la “Bibliografía”, pág. 167]

conciencia tiene siempre un objeto que la constituye. En consecuencia, la epistemología implica la ontología; el conocimiento implica el ser, y lo “objetivo” (aunque no lo “real”) carece de significación excepto en cuanto la conciencia está dirigida hacia él. El empirismo, con su noción central de los datos “datos de los sentidos”, en cierta forma reconoce esto, aunque es incapaz de mostrar, según sostenía Husserl, de qué modo el pensamiento pasa de lo particular a lo general, de las experiencias específicas a la clasificación abstracta. Un concepto abstracto no puede ser identificado con algún objeto o evento específico, y tampoco es de manera alguna la suma de un número definido de objetos o eventos. Existe una diferencia absoluta entre un “universal ideal” y sus “particulares” concretos. La intencionalidad implica un “acto de ideación”, muy distinto del objeto de la atención en sí, y en consecuencia, este es el centro del interés de Husserl, puesto que si en la *epoché* “ponemos entre paréntesis” todos los particulares empíricos, pareceríamos ser capaces de penetrar en la esencia de lo conciente. En la búsqueda de una fenomenología trascendental, por ende, el “mundo en que se vive” y la “actitud natural” –supuestos corrientes que elaboramos acerca del mundo físico, de las demás personas y de nosotros mismos en nuestra vida cotidiana– son considerados por el Husserl de la primera etapa ni más ni menos que como desechos que deben ser eliminados con el fin de revelar la subjetividad en su forma pura. Desde este refugio, armados con los medios para mirar a la existencia en sus aspectos esenciales, y libres de prejuicios, podemos re-emergir y conquistar el mundo histórico real: somos capaces de reconstituirlo en su singular complejidad.

El problema reside en que se niega a ser reconstituido. No me detendré en este punto, porque las dificultades implícitas son bien conocidas, y estimularon a Husserl a revisar algunas ideas en sus últimos escritos. Si escapamos del mundo hacia el “dominio hermético” de la conciencia, que no tiene el menor punto de contacto con ese mundo, ¿qué medios poseemos para validar filosóficamente su existencia? Tal vez la “actitud natural” no sea, después de todo, una pantalla que debemos apartar para penetrar en la esencia de las cosas. En sus últimos escritos, Husserl concentró la atención en el “mundo en que se vive”, y buscó diferenciar en especial la “actitud natural” de aquella que se adopta en la ciencia, aunque arrojara al viento a las dos en la *epoché* trascendental, tratando de mostrar que la última no podía escapar de la primera a pesar de sus pretensiones de haberlo hecho. Pero sería erróneo suponer, como lo hicieron algunos comentaristas, que Husserl cambió radicalmente su posición anterior. El acento puesto en el “mundo en que se vive” parece haberlo acercado más a la realidad histórica, pero sus intentos de analizarlo siguieron en el nivel de la filosofía trascendental: la existencia mundana debía ser constituida fenomenológicamente. El “problema” de la intersubjetividad permanece inabordable; no deja de ser difícil ver cómo los otros (en verdad, incluso el *yo* concreto, en oposición al “ego trascendental”) pueden ser considerados como algo más que otra proyección intencional de la conciencia.

En la filosofía occidental está profundamente arraigada, puesto que rompió con la dominación hierocrática, la idea de que la búsqueda de la certeza, de un conocimiento libre de presupuestos es una tarea necesaria y que además puede cumplirse sólo mediante el examen de la conciencia personal. Mas la pretensión de que esta última prevalece sobre otras especies de conocimiento, del mundo “externo” o de los otros, acarrea como consecuencia el librar una lucha desesperada para poder acordar a los otros algo distinto de una existencia fantasmal, epifenomenal. Así, por ejemplo, para Husserl, la intencionalidad es una relación interna del sujeto y el objeto, y todo el método de la reducción fenomenológica, por el cual el ego, en un grandioso acto mental, puede desechar el mundo empírico, depende de este punto de partida. Husserl desarrolló la noción de intencionalidad en reacción contra lo que veía como premisas inaceptables de las teorías anteriores sobre el significado y la experiencia, y al obrar así llegó a abandonar del todo la distinción entre el sentido y la referencia, en favor de un “acto ideacional” que confiere significado. Muchos son los que objetaron este punto, sugiriendo que la formulación de Husserl de la intencionalidad debería ser modificada. Ryle comenta: “Puesto que si bien no resulta evidente, es plausible decir que el hecho tal como yo lo conozco es así, independientemente de que yo lo conozca o no; una fenomenología que operara con esta noción modificada de la intencionalidad no estaría obviamente destinada a terminar en una metafísica egocéntrica, o a sostener una prioridad sobre todas las otras ramas de la filosofía, tales como la lógica o la filosofía de la física”.²

Sin embargo, se puede preguntar si esto sería aún una fenomenología, una cuestión de interés más que pasajero, dado que la mayoría de los seguidores de Husserl abandonaron el propósito de producir una filosofía trascendental y se mostraron interesados por la experiencia humana en “el mundo en que se vive”: un movimiento de la esencia a la existencia. Esta es una importante objeción al sistema de Husserl y lo retorna al punto del cual partió, la descripción de la propia experiencia tal como la delineara Brentano. A este

² Ryle, “Phenomenology”, en Ryle, 1971, vol. 1, pág. 176; cf. también “Phenomenology versus the concept of mind”. Compárese con Wittgenstein, 1967, parágs. 401-402.

le interesaba la psicología del sujeto antes que el yo en el mundo, tenía que pasó a ser la preocupación de Scheler y, más particularmente, de Heidegger y Sartre. La fuerte inclinación hacia el irracionalismo, resultado característico de la fusión del esquema de Husserl con uno existencialista, es evidente de modo particular en la filosofía primera de Sartre, la filosofía del hombre solitario, en el que “la nada *ronda* al ser”.³ Pero de ninguna manera está ausente del todo en su *Critique de la raison dialectique*, y a pesar de su solidez, Sartre no avanza mucho en el sentido de reconciliar la irracionalidad de la existencia humana con la racionalidad de la historia, o la libertad ontológica con la necesidad histórica.

Entre los principales discípulos de Husserl, sólo Schutz inició y terminó su carrera persiguiendo la ambición de aplicar las ideas fenomenológicas para resolver problemas preexistentes de la sociología; y sólo Schutz siguió manteniendo toda su vida una posición enteramente racionalista, según la cual la fenomenología podía y debía proveer la base a una ciencia perfectamente madura de la conducta humana. Aunque rinde el debido homenaje al ego trascendental, su programa está realmente dedicado a la fenomenología descriptiva del mundo de la vida: la intersubjetividad no aparece como un problema filosófico, sino sociológico (aunque, según veremos después, sin haber alcanzado una solución satisfactoria). Las preocupaciones de Schutz se refieren a la “actitud natural” en sí, invirtiendo la *epoché* de Husserl. El hombre en la “actitud natural” no suspende su creencia en la realidad material y social, sino que hace exactamente lo opuesto: suspende la duda de que sea algo distinto de lo que parece. Esta es la “*epoché* de la actitud natural”.⁴ En su trabajo primero y básico, Schutz parte de la versión de Weber de la “acción significativa”, procurando demostrar que si bien se trata de un planteo correcto en muchos aspectos importantes, necesita ser complementado y ampliado por un estudio de la actitud natural, o lo que Schutz llama también, de diversas maneras, “el mundo del sentido común”, o el “mundo cotidiano”. La concepción de Weber de la acción social, de acuerdo con Schutz, “en modo alguno define un concepto primitivo”, como él pensaba sino que es “mero rótulo para un área sumamente compleja y ramificada que requiere muchos estudios posteriores”.⁵ Deja dos preguntas sin respuesta; primero, ¿cuál es el sentido de la frase de Weber de que en la acción, en contraste con la “conducta” reflexiva, el actor “asigna un significado” a lo que hace? Segundo, en la acción *social*, ¿cómo experimenta el actor a los otros como personas separadas de él mismo, pero con sus propias experiencias subjetivas?

En cuanto a la primera de ellas, Weber se equivoca, según Schutz, al sostener que entendemos por “observación directa” el significado de lo que una persona está haciendo al realizar un acto tal como cortar madera: porque el llamar a su actividad “cortar madera” ya es haberla interpretado. Se trata de un “significado objetivo”, que permite colocar la conducta observada dentro de un amplio contexto de interpretación. Por otra parte, el análisis de Weber de la acción significativa no tiene en cuenta que la acción es episódica, y que desde el punto de vista del actor posee duración en el sentido de Bergson: es una experiencia “vívida desde el principio hasta el fin”. Puesto que Weber omite tenerlo en cuenta, no ve la ambigüedad que supone la noción de la acción, que puede referirse a la experiencia subjetiva en sí misma o al acto completado. Es erróneo suponer que “asignamos” un significado a una acción que está siendo vivida como totalidad, ya que nos hallamos inmersos en la acción misma. La “asignación” de significado a las experiencias, que implica una mirada reflexiva sobre el acto por parte del actor o de los otros, es algo que sólo puede aplicarse retrospectivamente, a actos ya realizados. Así, pues, es falso incluso decir que las experiencias son intrínsecamente significativas: “sólo lo ya experimentado es significativo, no lo que está siendo experimentado”.

La categorización reflexiva de los actos depende de la identificación del propósito o proyecto que el actor buscaba obtener: un proyecto, cuando ha sido alcanzado, convierte el flujo transitorio de la experiencia en un episodio completado. En este sentido, Schutz critica a Weber por no distinguir el proyecto de una acción –su orientación hacia un logro futuro– de su motivo “porque”. Los proyectos, los motivos “para”, no tienen significación explicativa en sí mismos. Como dice Schutz, refiriéndose a la acción de preparar un paraguas cuando el tiempo está lluvioso: “El proyecto de abrir el paraguas no es la causa de la acción, sino sólo una anticipación figurada. Recíprocamente, la acción “realiza” o “deja de realizar” el proyecto. En contraste con esta situación, la percepción de la lluvia no es en sí misma un proyecto de especie alguna. No tiene ninguna “conexión” con el juicio “Si me expongo a la lluvia mis ropas se mojarán; esto no es deseable; por lo tanto, debo hacer algo para evitarlo”. La conexión o enlace establece por un acto intencional [en el sentido fenomenológico del término] mío, mediante el cual vuelvo al complejo total de mi experiencia pasada”.⁶

³ Sartre, 1950, pág. 47.

⁴ Schutz “On multiple realities”, en Schutz, 1967, vol. 2, 229.

⁵ Schutz, 1972, pág. 8.

⁶ *Ibid.*, págs. 92-93.

La noción de “significatividad” es importante en los escritos de Schutz. En cualquier curso de acción en marcha, podemos discriminar entre el “tema” y el “horizonte”; el primer término se refiere a los elementos subjetivamente evaluados de la situación de una acción significativa para un proyecto particular que en ese momento preocupa al actor, mientras que el segundo se refiere a los aspectos de la situación que considera irrelevantes para lo que procura conseguir.⁷ El proceso de la vida, según Schutz, implica mutaciones constantes de la significatividad, de acuerdo con el entrelazamiento o superposición de la jerarquía de proyectos de la gente: el flujo del curso total de experiencias vividas puede analizarse en función de una serie de temas y horizontes superpuestos. Así, por ejemplo, el proyecto de terminar de leer una novela puede quedar interrumpido porque se deja el libro para ir a trabajar; el acto proyectado de terminar de leer la novela queda latente o suspendido, pero permanece listo para ser reactivado. “Estamos en relación con un asunto significativo actual y muchos marginales, con las capas de nuestra personalidad en diferentes niveles de profundidad”.⁸

La comprensión de la conducta de los otros, según Schutz, “puede examinarse fenomenológicamente como un proceso de *tipificación*, por el cual el actor aplica esquemas interpretativos aprendidos para captar los significados de lo que realizan. La relación social central es la del otro directamente experimentado, la “relación Nosotros”, y todas las otras nociones de formas sociales aplicadas por los actores en su vida diaria derivan de esta. En cualquier encuentro cara a cara, el actor trae a la relación un acervo de “conocimiento a mano” o “comprensiones del sentido común” en función de lo cual tipifica al otro, puede calcular la probable respuesta de aquel a sus acciones y sostener una comunicación con él. Se da por supuesto que el “acervo de conocimiento” de un actor “es adecuado hasta nuevo aviso”; es “una totalidad de “autoevidencias” que cambian de situación en situación, y son puestas de relieve en cualquier momento por un fondo de indeterminación”. Los acervos de conocimiento son de índole pragmática. En la acción social cotidiana, el agente dispone así de numerosas recetas para responder a los otros, pero en general no podría, si se lo pidiera un observador, explicarlas como “teorías” concientemente formuladas.⁹ Aparte del dominio de los “asociados”, de las “relaciones Nosotros”, los otros también aparecen en la conciencia del actor como sus “contemporáneos”, de quienes ha oído o a quienes conoce, pero sin tratarlos directamente; y como “predecesores”, las generaciones anteriores que vivieron antes de que él naciera. En la mayoría de sus escritos, Schutz concentra su atención en las “relaciones Nosotros”, y considera que mediante el análisis de estas puede esclarecerse la significación de los dominios de los contemporáneos y los predecesores. No existen a su juicio límites claramente definidos entre estos dominios: se superponen entre sí. De acuerdo con Schutz, los acervos de conocimiento que se aplican para entender la conducta de los otros se constituyen y operan dentro de “ámbitos finitos de significado” o “realidades múltiples”. Es parte de la competencia normal de un actor social el desplazarse entre tales ámbitos de significado; ser capaz de trasladarse por ejemplo, del mundo utilitario del trabajo al dominio de lo sagrado, o al del juego. Sin embargo, a ese traslado de la atención y la respuesta, el actor lo experimenta normalmente como un “choque”, una disyunción entre mundos diferentes.

Las significatividades de los miembros legos de la sociedad están conectadas con las tareas prácticas de la vida cotidiana; las del observador sociológico, por el otro lado, son puramente “cognitivas” o “teóricas”.¹⁰ El método de la sociología interpretativa, según Schutz, consiste en establecer construcciones teóricas de “modos típicos” de conducta con el fin de iluminar los terrenos subjetivos de la acción. “Toda ciencia social –dice–, incluso la sociología interpretativa... se fija como meta primaria la mayor clarificación posible de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él”.¹¹ Los conceptos formulados en las ciencias sociales obedecen a un “principio de adecuación”. Schutz llama a estos conceptos “construcciones de segundo orden”, porque necesariamente deben estar relacionados con las nociones que los actores mismos utilizan al erigir un mundo social dotado de significado. El postulado de adecuación, tal como Schutz lo formula, establece que los conceptos de las ciencias sociales “deben estar contruidos de tal manera que un acto humano realizado dentro del mundo de la vida por un actor individual, en la forma que indica la

⁷ Schutz, 1970, pág. 33 y sigs.

⁸ *Ibid.*, pág. 120; cf. también Schutz y Luckmann, 1974, pág. 190 y sigs.

⁹ “Nuestros pensamientos cotidianos están menos interesados en la antítesis “verdadero- falso” que en la resbaladiza transición “probable-improbable”... Hasta ese punto, pero sólo hasta ese punto, el principio del pragmatismo se halla incontestablemente bien fundado. Es una descripción del estilo del pensamiento cotidiano, pero no una teoría de la cognición”. “The problem of rationality in the social world”, en Schutz, 1967, vol. 2, págs. 76-77.

¹⁰ “Common-sense and scientific interpretation of human action”, en Schutz, 1967, vol. 1, pág. 36 y sigs.

¹¹ 1972, pág. 220.

construcción típica, resulte comprensible para el actor mismo y para sus congéneres, según la interpretación del sentido común de la vida cotidiana.¹²

Mencionaré más adelante aquellos que me parecen puntos fuertes según la versión de Schutz; de la fenomenología existencialista por el momento, me centraré en sus deficiencias.

La mayor parte del análisis de Schutz de la intencionalidad, la conciencia del tiempo y la acción se basa directamente en Husserl, y sí bien abandona el programa epistemológico propio de este, mantiene el lazo umbilical con la subjetividad del ego que distingue su elaboración de la fenomenología trascendental. Para Schutz, el mundo social es “rigurosamente hablando, mi mundo” o, como lo dice en vena más técnica, el mundo “es, en lo esencial, sólo algo que depende de la intencionalidad operante de un ego-conciencia y que aún está dentro de él”.¹³ En consecuencia, los problemas originados por la conciencia intencional de Husserl al reconstituir el “mundo exterior”, en particular respecto de la intersubjetividad, vuelven a acechar a la fenomenología de Schutz del mundo social. Adoptado el punto de partida de una reducción fenomenológica, Schutz es incapaz de reconstituir la realidad social como un mundo-objeto. Ello aparece con evidencia en su endeble explicación sobre los “contemporáneos” y “predecesores”, que halla un lugar en los análisis de Schutz sólo cuando surgen en la conciencia del actor. Así, “lo que a simple vista puede suponerse una relación social entre yo mismo y uno de mis predecesores, resultará siempre en el fondo una orientación unilateral de mi parte –hacia– otro”.¹⁴ Como ejemplo del caso raro en que la conducta de los predecesores puede influir directamente sobre la de sus sucesores, ¿Schutz sólo puede citar la transmisión de la propiedad! Pero generaciones sucesivas se transmiten unas a otras mucho más que esto, como Durkheim lo había destacado justamente; el dominio social no puede ser constituido, en el sentido trascendental de este término, desde la conciencia intencional. De hecho, el mismo Schutz reconoce que ello es así, y no hace el menor intento por afrontar el problema residual de la intersubjetividad en su exégesis de los escritos de Husserl. Para pasar al estudio del mundo social, dice Schutz, debemos “abandonar el método estrictamente fenomenológico”: debemos “arrancar aceptando la existencia del mundo social”.¹⁵

Por insatisfactoria que haya sido la versión de la “acción subjetivamente significativa” de Weber, este, por lo menos, siempre tuvo conciencia de lo que representan para el análisis sociológico las “consecuencias objetivas”, tanto las deseadas como las no deseadas, que cualquier curso de acción puede tener para los otros. Ninguna de estas preocupaciones aparecen en la obra de Schutz, orientada en su totalidad a clarificar las condiciones de la acción antes que sus consecuencias; y la insistencia incesante de Weber en las diferenciales del poder encuentra poco eco en lo que Schutz nos dice. Weber destacaba (y tenía toda la razón del mundo al hacerlo) que el análisis social debe abarcar mucho más que la “clarificación de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él”, en referencia a los efectos no reconocidos de la acción como también respecto de la determinación de las condiciones no mediadas por la conciencia del actor.

La distinción de Schutz entre los motivos “para” y “porque” es un intento de reelaborar la diferenciación de Weber entre la comprensión directa y la explicativa. Pero mientras que Schutz consigue revelar algunas de las insuficiencias de la versión de Weber, la suya no es mucho más satisfactoria. Así, por ejemplo, sostiene que en los dos ejemplos que siguen operan los motivos “porque”: “cuando un hombre se convierte en asesino por la influencia de sus compañeros”¹⁶ y cuando un hombre abre un paraguas porque sigue el principio: “Si me expongo sin protección a la lluvia me mojaré y esto pronto se volverá desagradable. El modo de impedirlo es abrir el paraguas, y esto es justamente lo que haré”.¹⁷ Sin embargo, el último ejemplo se refiere a una cadena implícita de razonamiento práctico; el primero no lo hace, pero en cambio se relaciona con los efectos de la conducta de otros sobre la del agente. Una de las inferencias que se siguen de esto es que, además de diferenciar entre lo que Schutz llama los motivos “para” y “porque”, tenemos que distinguir la aplicación reflexiva de las razones del agente al adoptar cursos específicos de conducta (cf. pág. 83 y sigs.).

Finalmente, la formulación de Schutz del “postulado de adecuación” es insatisfactorio. Según él, los términos de una teoría científica social son “adecuados” sólo si el modo de actividad especificado por una “construcción típica” resulta “comprensible para el actor mismo” en función de sus propios conceptos. No resulta empero del todo claro lo que ello significa. Si se pretende expresar sólo que los conceptos sociológicos, como quiera que sean abstractos, deben ser confrontados últimamente con formas concretas de

¹² “Common-sense ...”, *op. cit.*, pág. 44.

¹³ *Ibid.*, págs. 9 y 37.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 12, 99, 134 y 208.

¹⁵ 1972, pág. 97.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 91.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 93.

acción significativa, no es mucho lo que esto explica. Si, por otro lado, lo que se afirma implica que los conceptos técnicos de la ciencia social son posibles de traducirse a otros que puedan comprender aquellos a cuya conducta se refieren, es difícil decir por qué esto ha de ser considerado deseable o cómo puede realizarse, dado que, como el mismo Schutz señala, los intereses, y en consecuencia los criterios que guían la formulación de los conceptos sociológicos, son diferentes de los que entran en las nociones cotidianas.¹⁸

No creo útil plantear el interrogante sobre si “puede haber” o “no puede haber” una sociología fenomenológica en forma inequívoca, aunque sólo sea porque un espectro tan amplio de autores llamaron “fenomenológica” a su obra o recurrieron explícitamente a los escritos de Husserl.¹⁹ No creo correcto decir que en las publicaciones de Schutz reaparecen algunas de las mismas dificultades que originalmente ocuparon el primer plano en la fenomenología trascendental de Husserl, si bien en forma atenuada y cambiada. Estas incluyen el problema de cómo la realidad “externa” ha de ser constituida de modo fenomenológico, sea en el sentido del mundo de la naturaleza, sea en el de la “facticidad” de la realidad social; y el llamado “problema de los otros” (la intersubjetividad), que a su vez se manifiesta en el nivel del ego trascendental, o en el nivel más mundano que abarca y explica a las colectividades como estructuras “supraindividuales”.

La “etnometodología”

Podría sostenerse razonablemente que la fenomenología es una filosofía agonizante, a pesar de que las nociones fenomenológicas están en boga en la sociología. Entre los filósofos de la Europa continental, el florecimiento del existencialismo de posguerra, cuyo éxito de todos modos fue siempre una especie de *succès de scandale*, quedó reducido notablemente; el interés se desplazó a otras áreas, y nuevas perspectivas se han desarrollado. Los filósofos británicos y norteamericanos mantuvieron a la fenomenología siempre a buena distancia; sobre todo en Gran Bretaña, la contraparte del “existencialismo fenomenológico”, una mezcla de complejos términos técnicos y nebulosa ansiedad moral, fue una filosofía del lenguaje ordinario, que mostraba el estilo y la elegancia complaciente del hidalgo rural inglés, con su típico tweed. La “filosofía del lenguaje ordinario”, tal como se la asocia en especial con Austin y otros filósofos de posguerra de Oxford, y para distinguirla de la categoría mucho más amplia que habitualmente se designa como “filosofía analítica”, también parece ser hoy una fuerza en declinación, si no agotada por completo. Por lo tanto, resulta bastante notable que así como algunos científicos sociales adoptaron la fenomenología, otros parezcan estar en el proceso de insuflar vida a otro cuerpo doliente, al volver su atención hacia la filosofía del lenguaje ordinario. En la “etnometodología” encontramos un intento de recurrir a estos dos puntos de vista filosóficos. Uno siente la tentación de señalar que el empeño por revivir no a una sino a dos filosofías moribundas, y de combinarlas entre sí, difícilmente pueda producir algo que valga la pena para la ciencia social. Pero ello sería injusto: la etnometodología es un recién llegado más original y estimulante que lo que tal descripción de su origen podría indicar.

A pesar de todas las diferencias de estilo de las dos escuelas filosóficas a las que nos referimos en el párrafo anterior, y de su casi completa falta de influencia recíproca, hay derecho a sostener que comparten algo en común. Las dos parecen converger en el estudio de la vida cotidiana, el mundo del lego en oposición al mundo del científico. (Austin se refirió alguna vez a su obra, aunque con cierta incomodidad, como una “fenomenología lingüística.”) Por lo menos en su aspecto no esencialista, la fenomenología insiste en que no se debe ridiculizar o menospreciar la “actitud natural” tal como lo hacen la mayoría de las tradiciones filosóficas más antiguamente establecidas, y sobre todo las filosofías positivistas. Por el contrario, el sentido común es un depósito de ideas y prácticas al que hay que recurrir para refutar algunos de los mismísimos errores y extravagancias de los filósofos anteriores. Aquí encontramos un importante punto de contacto entre las filosofías de Austin y Wittgenstein, unificando la tendencia de la “segunda revolución” en la filosofía británica.²⁰

Sin embargo, parece que fueron los escritos de Schutz los que proveyeron del estímulo inicial a Garfinkel para desarrollar sus ideas, aunque este reconociera también explícitamente su deuda con Parsons.²¹ Se encuentra una buena indicación de la influencia de Schutz en un artículo relativamente temprano de Garfinkel, en donde analiza y trata de ampliar las ideas de ese autor sobre la naturaleza de la racionalidad en la conducta social. El argumento del trabajo se basa en una distinción que hace Garfinkel entre la

¹⁸ Zijderveld, 1972.

¹⁹ Pivcevic, 1972.

²⁰ La primera es la demarcada por la obra de Moore, Russell y el Wittgenstein del primer período; cf. Ayer *et al.*, 1956.

²¹ Garfinkel, 1967, pág. ix.

“racionalidad de la ciencia” y la racionalidad del sentido común, o de la “actitud natural”.²² Mediante la frase anterior se refiere a las características del punto de vista que se sostiene en el análisis de Weber de la acción racional, abarcando la aplicación de criterios netos sobre la relación medio-fin a la explicación de la conducta social. Desde este ángulo, la acción motivada se explica en función de los criterios del observador, que pueden ser y normalmente son muy divergentes de los utilizados por los actores mismos al orientar su conducta. Esto trae como consecuencia que amplias áreas de la actividad social humana aparezcan como “no racionales” y que las “acciones racionales” se consideren sólo como de significación marginal. Si abandonamos la idea de que hay una única norma de racionalidad que pueda ser aplicada a la interpretación de la conducta social, y hablamos, en cambio, de varias “racionalidades” que los actores son capaces de emplear, la acción racional deja de representar una mera categoría residual. Siguiendo a Schutz, Garfinkel distingue un número considerable de tales “racionalidades” que son relevantes para los intereses de la vida diaria antes que para los de las ciencias sociales. Por otra parte, los criterios de racionalidad que operan en estas últimas –v. gr., que los conceptos deben ser precisamente definidos, tan generalizados como sea posible y “libres de connotaciones”– no resultan de interés a los actores legos.

Como teórico social práctico, el actor lego se las arregla para ordenar su experiencia en forma de que le mantenga el supuesto de que el mundo (tanto natural como el social) es lo que parece ser, formulación críptica que frecuentemente aparece en los escritos de Garfinkel en una u otra forma. “De un conjunto de relaciones posibles entre la apariencia actual del objeto y el objeto intencional, como, por ejemplo, una relación de dudosa correspondencia entre ambos, el agente espera que la correspondencia indudable presupuesta sea la correcta. De la otra persona aguarda que emplee la misma expectativa en forma más o menos idéntica, y, también exactamente como él, que la relación sea válida para la otra persona, del mismo modo en que esta espera que sea válida para él”.²³ La actitud del observador científico social es la opuesta de esta, e implica la suspensión de la creencia de que las cosas son como parecen ser que, (idealmente) no está influido por las demandas pragmáticas que dominan la “actitud natural”. Las dos actitudes, la del científico y la del lego, no se mezclan, sino que discrepan en forma radical: de ahí las dificultades surgidas al aplicar el tipo weberiano de modelo de la sociología interpretativa para la “comprensión” de la acción social.

La vida social, en cuanto vivida por sus actores, no debe verse entonces como una serie de débiles intentos de reproducir las normas de racionalidad tal como las especifica la “actitud científica”, sino, muy por el contrario, como una serie de deslumbrantes realizaciones para las cuales estas normas son esencialmente ajenas. Si bien el punto de partida de tal exposición puede ser la fenomenología de Schutz, el resultado lleva en una dirección diferente. Garfinkel no demuestra interés por desarrollar el tipo de análisis motivacional que propicia el autor anterior, sino que se preocupa acerca de cómo la “actitud natural” es interpretada como fenómeno por los actores de la vida diaria. Según Garfinkel, la proposición subyacente de la etnometodología “es que las actividades mediante las cuales los miembros de la sociedad producen y manejan conjuntos de cuestiones diarias organizadas son idénticas a los procedimientos de esos miembros para hacer “inexplicables” aquellos conjuntos”. Las prácticas sociales, según dice, “son realizadas bajo los auspicios de los mismos asuntos ordinarios que son descritos al organizarlas, y en los cuales las originan como eventos...”.²⁴ Esto lo aleja de la fenomenología, con su acento cartesiano en la primacía (esencial o existencial) de la experiencia subjetiva, y lo inclina hacia el estudio de las “acciones situadas” como formas lingüísticas “públicamente” interpretadas. No es difícil ver que el movimiento apunta hacia Austin y hacia el Wittgenstein del último período; porque la noción de actos elocucionarios, o, como dice Wittgenstein, la idea de que “las palabras también son hechos”,²⁵ aunque sirve a fines más bien descriptivos que filosóficos, coincide en forma aproximada con las preocupaciones de Garfinkel.

Sin embargo, al describir los objetivos de la etnometodología, Garfinkel procura recurrir sólo en raras ocasiones a la terminología de los filósofos antes mencionados, y utiliza en cambio los términos “indexalidad” y “expresión indexal”, que toma de los escritos de Bar-Hillel, y derivan, en última instancia, de Peirce. Este acuñó originariamente la expresión “signo indexal” para referirse al hecho de que un signo puede tener diferentes significados en distintos contextos, y que los “mismos” componentes semánticos pueden ser expresados por signos distintos, de acuerdo con el contexto (y viceversa). Según Bar-Hillel, más del noventa por ciento de las oraciones-signos declarativas que una persona produce en el curso de su vida son expresiones indexales: “es evidente que la mayoría de las oraciones con tiempos de verbo son indexales, sin mencionar todas aquellas que contienen expresiones tales como “yo”, “tú”, “aquí”, “ahí”, “ahora”, “ayer”

²² “The rational properties of scientific and common sense activities”, reimpresso en Garfinkel, 1967; cf. también Elliot, 1974.

²³ 1967, pág. 272.

²⁴ *Ibid.*, pág. 1.

²⁵ Wittgenstein, 1972b, pág. 146.

y “este”²⁶. Tal como aparecen en el discurso corriente, esas expresiones son la materia misma con que la actividad social es organizada por sus miembros como una realización práctica, según sostiene Garfinkel; para los científicos sociales, no hacen más que obstruir la descripción de la actividad social. Casi todas las discusiones formales sobre el método de las ciencias sociales se ocupan de “remediar” las expresiones indexales, en un intento por volcarlas en formas que las liberen de su carácter indexal. El uso de expresiones indexales en el discurso ordinario implica, sin embargo, que los actores sean capaces de utilizar un conocimiento que se da por supuesto, en función del cual están capacitados para ubicar su sentido. Este conocimiento no es nunca algo dado, sino que depende de la reflexividad de las explicaciones de los actores; estas son elementos constitutivos de lo que tratan. Los actores sociales dan por sentada esta misma reflexividad en los otros, y hacen uso de este conocimiento para “realizar” cualquier porción de conducta social. “Los miembros conocen y requieren, cuentan con esta reflexividad y la utilizan para producir, realizar, reconocer o demostrar la adecuación-racional para-todos-los-propósitos-prácticos de sus procedimientos y hallazgos.”²⁷ En cualquier conversación entre dos o más personas, la “explicabilidad” de los fenómenos es obra de un “trabajo” mutuo de los participantes: ello puede ser entendido como un conjunto de “prácticas glosadoras”, por las cuales los “hablantes en la situación particular del lenguaje expresan algo distinto de lo que pueden decir exactamente con igual número de palabras”.²⁸

Tal análisis tiene claras e importantes implicaciones para la lingüística, en la que ha sido evidente desde hace mucho tiempo que la “semántica” no puede ser tratada en función de las propiedades estructurales del lenguaje considerado como un sistema abstracto y completo de “signos”, “palabras” o incluso “oraciones”. Se trata de un punto que ha recibido extraordinario impulso de los escritos de Wittgenstein, Austin y Ryle, y como consecuencia del abandono general de la idea asumida en una generación anterior por la teoría de Russell sobre las descripciones, y por las ambiciones de Carnap, de “representar la realidad en su conjunto como un universo de estructuras lógicas”. Las ideas de Austin en particular y ciertas interpretaciones del Wittgenstein del último período tienden a recomendar un análisis descriptivo y detallado del significado de las palabras en el lenguaje corriente: principalmente, por supuesto, con el fin de resolver –o más bien disolver– algunas cuestiones tradicionales de la filosofía. Cualesquiera sean los aciertos o desaciertos de la perenne controversia sobre las tareas propias de la filosofía, se ve cierto sentido en la afirmación de Garfinkel de que los estudios últimos de Wittgenstein pueden extenderse bajo el aspecto de que “examinan las conversaciones de los filósofos” como fenómenos indexales... y como una descripción de estos fenómenos sin intención de remediarlos.²⁹ Hay evidentes conexiones entre este comentario, que fluye de los objetivos de la etnometodología tal como los define Garfinkel, y la obra de recientes filósofos del lenguaje, que arribaron a la conclusión de que “la unidad de la comunicación lingüística no es, como se supuso generalmente, el símbolo, la palabra o la oración, ni siquiera el signo del símbolo, la palabra o la oración, sino más bien la producción o emisión del símbolo, palabra u oración en la ejecución del acto del lenguaje”.³⁰ Pero la mayoría de tales filósofos y lingüistas parece tratar todavía las expresiones como el producto de actores individuales abstractos, o en forma alternativa, tal como se relacionan con reglas o convenciones lingüísticas igualmente abstractas, antes que como conversaciones situadas en el tiempo entre personas. La importancia de la diferencia, como lo indican los estudios de Garfinkel, Sacks, Schegloff y otros, puede ser notable. Los significados transmitidos por las expresiones son originados en el proceso de conversaciones reales, mediante el modo en que el “trabajo conversacional” se realiza *in situ*: hay partes de la conversación que son medios por los que la conversación misma, y de esta manera también los significados de sus expresiones componentes, es glosada o caracterizada.

Si esto sugiere definitivamente que las ideas de Garfinkel pueden ser de importancia para la lingüística, ¿qué se puede decir de sus relaciones con la sociología? Una respuesta que parece muy atrayente para Garfinkel es que así como la filosofía deja al mundo tal como está, la etnometodología deja la sociología tal como está. Nos dice pues, que “los estudios etnometodológicos no están dirigidos a formular o discutir correctivos”; que “aunque están dirigidos a la preparación de manuales sobre métodos sociológicos, no son *en modo alguno* suplementos para el “procedimiento corriente”, sino que son distintos de estos”, y que no “inician ni estimulan discusiones sobre la aplicación de la teoría”.³¹ Lo que estas afirmaciones parecen implicar tiene dos aspectos. Primero, que el propósito de la etnometodología es hacer que la explicabilidad de las prácticas sociales sea explicable en sí misma, pero no “remediar” las expresiones

²⁶ Bar-Hillel, “Indexical expressions”, en Bar-Hillel, 1970, pág. 76.

²⁷ 1967, pág. 8.

²⁸ Garfinkel y Sacks, 1970.

²⁹ *Ibid.*, pág. 348.

³⁰ Searle, 1969, pág. 16.

³¹ 1967, pág. viii.

indexales al modo de las teorías que tratan de clasificar y explicar estas prácticas en un nivel general. Segundo, que, en consecuencia, el etnometodologista no diferencia, para el propósito de sus estudios, entre la sociología que los miembros legos de la sociedad realizan en el curso de su vida cotidiana y la sociología que realizan los científicos sociales profesionales. A pesar de que estos últimos tienen un “programa de recetas” que es mucho más ambicioso que el de los anteriores, la ciencia social es una realización práctica igual a cualquier otra forma racionalmente explicable de actividad social, y puede ser estudiada como tal. En el caso de que esto llegue a parecer algo así como abogar por una especie de sociología de la sociología, Garfinkel se apresura a agregar que existen diferencias inconciliables de interés entre lo que llama “análisis constructivo”, o sociología ortodoxa, y la etnometodología, al parecer porque esta última debe limitarse al estudio de las expresiones indexales en toda su variedad empírica. Esta actitud se proclama como “indiferencia etnometodológica”.

Dado que hay claras diferencias entre las ideas de Garfinkel y las de otros que adoptaron el término, la “etnometodología” no puede ser evaluada fácilmente como una totalidad. La actitud de “indiferencia etnometodológica”, empero, en la que insisten algunos autores, incluso el mismo Garfinkel, raras veces se mantiene con la impasibilidad que quizá sería fácil preservar si en realidad existiera el abismo lógico que se supone entre la etnometodología y la sociología. Ello no debe sorprender si se recuerda el papel que desempeñaron los escritos de Schutz, con su declarado proyecto de “reconstituir” la sociología, como factor influyente sobre el desarrollo de las ideas de Garfinkel. Los trabajos de este están en verdad repletos de observaciones sobre el “análisis constructivo” y difícilmente muestren una actitud de indiferencia hacia el mismo. Hay un residuo bastante claro del programa de Schutz, por ejemplo, en la observación de que “el mundo familiar del sentido común de la vida cotidiana (...) ejerce una singular y obstinada soberanía sobre las pretensiones de los sociólogos de una explicación adecuada”.³² De todos modos, la etnometodología, en tanto exista realmente un “tipo de estudio” definido que sea digno de designarlo con un término especial, no puede ser más indiferente hacia la sociología que lo que la sociología pueda serlo hacia aquella. Si ello no resulta evidente en forma inmediata, lo es, al menos parcialmente, puesto que la mayoría de los autores a quienes esto incumbe, incluso Garfinkel, reúnen típicamente en un solo haz toda una serie de cuestiones que, aunque a veces superponen, son lógicamente separables entre sí. Entre estas se incluyen el problema de la “racionalidad” en la acción y la comunicación; el de la relación entre los conceptos legos y los técnicos, y el de la “indexalidad”.

Ya he indicado cómo la noción de Garfinkel sobre el carácter “explicable” de las prácticas sociales emerge de su análisis de la racionalidad y su rechazo de la idea de que es necesario, o incluso útil, intentar el estudio de la correspondencia entre las acciones y las normas de racionalidad tal como las define Weber. La clave para el punto de vista que Garfinkel trata de derivar de esta conclusión se encuentra en la afirmación de que mientras que “un modelo de racionalidad es necesario” en la ciencia social, no se requiere tal “modelo” cuando “se trata de manejar los asuntos de la vida cotidiana”.³³ Para la etnometodología, la acción debe ser tratada como “racional” precisamente sólo en tanto es “explicable”; el postulado central de la etnometodología, en verdad, es que las actividades que producen las efectuaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos de los actores para hacer inteligibles estas efectuaciones. Pero aunque esto pueda servir para hacer plausible la noción de la “indiferencia etnometodológica”, la distinción en esta forma de los dos tipos globales de “racionalidad” no es en realidad lógicamente defendible. En primer lugar, ciertos elementos de lo que Garfinkel llama “racionalidades científicas” son necesarios al dar una explicación de la explicabilidad de las acciones, o sea al hacer inteligible su inteligibilidad. Como veremos con cierto detalle más adelante, estos elementos deben estar conectados con los de los mismos actores legos, o el resultado será un relativismo incurable. Lo cual debe reconocerse en verdad, precisamente para poder sustentar el punto enteramente válido –para expresar lo que Schutz y Garfinkel intentan decir en una terminología diferente– de que la mediación de los marcos de significado es una tarea hermenéutica para la cual los criterios que sirven para juzgar los conceptos y teorías científicas –precisión, generalidad, definición, léxico libre de connotaciones– son normalmente irrelevantes (pág. 147 y sigs.). Segundo, el identificar la racionalidad con la “explicabilidad” impide que se realice la descripción de los actos y comunicaciones por medio de un

³² Garfinkel, 1972, pág. 2. Existe actualmente una literatura crítica bastante extensa referente a la etnometodología, pero que, sin embargo, en su mayoría no es muy instructiva. Véase, *inter alia*, el simposio crítico sobre *Studies in Ethnometodology* publicado en *American Sociological Review*, vol. 33, 1968; Hill y Crittenden, 1968; Gidlow, 1972; Hindess, 1973; Goldthorpe, 1973; Bauman, 1973; Maryl, 1973 y el análisis que le sigue; McNall y Johnson, 1975. Gran parte de esta bibliografía revela escaso conocimiento acerca del desarrollo de la fenomenología en Europa o de las diferencias entre las distintas escuelas del pensamiento, que son agrupadas sin el menor cuidado. Puesto que esto parece característico de muchos partidarios de la etnometodología, quizá no sea particularmente sorprendente.

³³ 1976, pág. 280.

análisis de la conducta motivada con un propósito, es decir, de los esfuerzos de los actores por realizar intereses definidos. Esto explica, a mi parecer, el carácter peculiarmente incorpóreo y vacío de los informes sobre interacciones y conversaciones que aparece en los escritos de Garfinkel y otros influidos por él. El uso de expresiones tales como “hacer” la burocracia, “hacer” la física nuclear, el tratarlas como “prácticas ingeniosas”, realizaciones prácticas, etc., es, por lo tanto, engañoso. El “hacer” una práctica social significa mucho más que volverla explicable, y esto es precisamente lo que la convierte en una *realización*.

En tanto la actitud de “indiferencia etnometodológica” es mantenida con seriedad, nada puede decirse sobre la relación entre las explicaciones de actores y observadores sobre la acción. Para Garfinkel, cada cual es tratado como un “miembro”, incluso los científicos sociales; la sociología es meramente el razonamiento sociológico práctico de los sociólogos. Ahora bien: podemos aceptar que el científico social está inmerso en el mundo social que trata de descubrir y analizar de un modo particular que es distinto de aquel en que el especialista de las ciencias naturales está inmerso en el suyo. Pero hay un despropósito inherente en el punto de vista de Garfinkel que revela que no puede eludir más que cualquier otro las cuestiones planteadas por la relación entre las explicaciones de los actores y las de los observadores. Esto se demuestra fácilmente si se señala que la etnometodología es en sí misma una hábil práctica que sus adherentes vuelven explicable. Por consiguiente, sería posible adoptar una actitud de “indiferencia etnometodológica” hacia los miembros-que-hacen-la-etnometodología; y adoptar una actitud de “indiferencia etnometodológica” hacia *estos* otros miembros-que-hacen-la-etnometodología de la etnometodología; y adoptar una actitud de “indiferencia etnometodológica”... ¡Así, al infinito! La misma dificultad reaparece en los escritos de quienes rechazan la postura de la “indiferencia etnometodológica” en favor de un intento de rectificar los que se ven como fracasos del “análisis constructivo”. El tema principal reside en que los datos que forman las observaciones en relación con las cuales los sociólogos construyen sus teorías e intentan verificarlas depende del “trabajo” previo realizado por los actores legos. El remedio para la investigación sobre los “campos” de investigación, tales como el estudio del suicidio o el crimen, está condicionado por el papel que juegan el conocimiento del sentido común o las “expectativas de fondo” de los actores, en cuanto a definir el fenómeno como fenómeno, como un “suicidio” o “acto criminal”. El observador científico social, de acuerdo con esta idea, estudia las “expectativas de fondo”, digamos, de los funcionarios de policía o de los tribunales de justicia involucrados, para lograr una designación “válida” o “exacta” del fenómeno. Sin embargo, sigue abierto el abismo. Porque se acepta que “lo que los miembros e investigadores rotulan como datos y descubrimientos” debe ser entendido con referencia a las expectativas de fondo. Pero surge obviamente la pregunta: ¿las expectativas de fondo de quién? Porque si son las del observador aparte de las de los actores involucrados, el resultado es un regreso infinito. Las expectativas de fondo del observador, analizando las expectativas de fondo de los actores, deberían ser analizadas por un segundo observador, que por supuesto recurre a sus propias expectativas de fondo al hacerlo, y así hasta el infinito.³⁴ No hay necesidad de elaborar más este punto. Las perplejidades no resueltas en el trabajo de algunos de estos autores se manifiestan por el carácter insostenible de las conclusiones a las que son conducidos: por ejemplo, que los fenómenos sociales “existen” sólo en tanto los actores legos los clasifican o identifican como “existentes”. Una vez arrojado el manto protector de la “indiferencia etnometodológica” y cuando la asimilación de las realizaciones prácticas con los procedimientos para hacerlos explicables se convierte en una proposición ontológica, en vez de ser simplemente un modo de circunscribir aspectos del mundo empírico, semejante resultado parece inevitable. Esto se ejemplifica en proposiciones tan extraordinarias como la afirmación de que, puesto que los “suicidios” son categorizados por los funcionarios antes de ubicarlos en las estadísticas, “no se puede decir correctamente que los suicidios existan (es decir, que sean cosas) mientras no se haya hecho una categorización. Por otra parte, puesto que existen grandes discrepancias entre las partes interesadas en la categorización de casos del mundo real, se puede decir generalmente [§] que los suicidios existen, y no existen al mismo tiempo...”³⁵

Para estar en condiciones de extraer los elementos de real interés e importancia de los escritos de Garfinkel, y por lo menos en algunos de los influidos por él, el círculo lógico en el cual se encierra a sí misma la etnometodología debe ser sometido a un análisis filosófico más amplio. No sería exacto, por supuesto, decir que Garfinkel, o los que procuraron aplicar algo de lo que él sostiene sobre la reconstrucción de la “sociología ortodoxa”, no toman conciencia de esta circularidad. Por el contrario, parecen adoptar el punto de vista de que ella puede ser aplicada de un modo fecundo. Así, Cicourel afirma, respecto de la “triangulación indefinida”, que “cada procedimiento que aparenta “poner bajo llave” la evidencia, para lograr así un nivel de adecuación, puede ser sometido a su vez a la misma especie de análisis que, sin embargo,

³⁴ Cf. Hindess, 1975, pág. 14 y sigs.

³⁵ Douglas, 1967, pág. 196. Compárese con el muy instructivo análisis de tenlas afines en Hart y Honoré, 1959.

producirá por su parte otro ordenamiento indefinido de nuevos análisis semejantes”.³⁶ Pero no nos aclara en qué sentido utiliza aquí el término “evidencia”, es decir, que no desarrolla ninguna explicación filosófica de lo que afirma.

Con referencia al empleo de Garfinkel del concepto de “indexalidad”, aparecen problemas similares no resueltos. Un famoso epigrama de Wittgenstein “*Ein Ausdruck hat nur im Strome des Lebens Bedeutung*” (“Una expresión sólo tiene sentido en el flujo de la vida”) bien podría servir para resumir la dirección del interés de Garfinkel en este punto. Según él, no es tarea de la etnometodología “reparar” las expresiones indexales. “Las características indexales –escribe– no son exclusivas de las explicaciones de los legos. Son igualmente comunes en las explicaciones de los profesionales. Por ejemplo, la fórmula del lenguaje natural: “La realidad objetiva de los hechos sociales es el principio fundamental de la sociología” los profesionales la escuchan, según la ocasión, como una definición de las actividades de los miembros de la asociación, como su lema, tarea, meta, realización, jactancia, lanzamiento de ventas, justificación, descubrimiento o impulso de investigación”.³⁷ Pero esta proposición también se refiere necesariamente a sí misma, como indexal por derecho propio; y por cierto lo mismo podría decirse de cualquiera de los enunciados sobre expresiones indexales que pudiera hacer Garfinkel, que por sí mismas deben exhibir “rasgos indexales”. La dificultad es que las expresiones indexales, tal como Garfinkel las caracteriza, no pueden ser redescritas, sino solo “sustituidas”. Debería señalarse que la “indexalidad”, según la emplea Garfinkel, es una expresión mucho más difusa que la “expresión indexal” de Bar-Hillel. El punto de vista de este último es que muchas palabras dependen para su sentido de aspectos de la situación inmediata en las que son pronunciadas. Garfinkel trabaja sobre esta base desde ambos extremos. El “contexto”, en su modo de entenderlo, parece referirse no sólo a la situación del arte del habla temporalmente (como rasgos de conversaciones en desarrollo) y físicamente (como ocurriendo dentro de un marco físico definido, en el que los aspectos de ese marco, incluso las expresiones faciales, etc. son utilizadas para formular un significado). Parece referirse también a la “ubicación contextual” de las aserciones dentro de conjuntos de reglas tácitas. Al incluir las últimas entre las dos primeras, sin embargo, deja de lado por lo menos un sentido en el que las “expresiones indexales” pueden ser distinguidas de las expresiones “libres de contexto”, distinción que aparentemente Garfinkel desea mantener. Porque ninguna expresión puede ser “libre de contexto” en el tercer sentido. El enunciado “ $2 \times 2 = 4$ ” sólo está libre de contexto, o sea, es “no indexal” en los primeros dos sentidos; entender su significado por cierto presupone tácitamente “ubicarlo” dentro del conocimiento de ciertas reglas de matemática. La elaboración de Garfinkel, yendo más allá de la connotación original de la “expresión indexal”, implica extenderla para abarcar lo que Austin llama la fuerza “elocucionaria” o “perlocucionaria” de las expresiones, refiriéndose a la ironía, la jactancia, etc. Ahora bien: la relación entre estos aspectos formativos de las locuciones con su “significado” es un tema de controversia. Pero ello, junto con las complicaciones indicadas más arriba, debe hasta cierto punto ser analizado directamente y no en teoría, o de otro modo nos encontraremos confundidos con otra manifestación de lo que un filósofo mencionó como la “fatigosa perogrullada de que “no se puede separar” el significado de una palabra de todo el contexto en el que ocurre...”.³⁸ Los problemas planteados por las características contextuales de la acción y el significado no son exclusivos de la etnometodología, y los enfrentan otras escuelas de pensamiento que ahora examinaré.

La filosofía poswittgensteiniana: Winch

Consideremos el siguiente aserto: “Es una evidencia de orden empírico el hecho de que la gente suele explicar ciertas maneras de su obrar, porque sólo en el contexto de la conversación podemos pretender que entendemos lo que están haciendo y por qué lo están haciendo”.³⁹ La afirmación no viene de un “etnometodologista” sino de un filósofo (Louch), en el curso de un trabajo que ataca desdeñosamente las pretensiones de los científicos sociales de ser capaces de construir teorías sobre la conducta humana que en alguna forma resulten superiores a las explicaciones que los actores legos pueden dar de sus propias acciones. La explicación de la conducta humana, según afirma el autor, es necesariamente una explicación moral, ya sea que lo intenten los actores mismos o los observadores “científico sociales” de lo que hacen aquellos. Cuando tratamos de explicar un acto, preguntamos por sus “bases”, lo cual significa que preguntamos por la “justificación” (moral) que una persona tiene para obrar como lo hace. En cuanto sabemos esto, ya no tenemos necesidad de interrogar por qué el acto ocurrió. Se deduce de ahí que las

³⁶ Cicourel, 1973, pág. 124.

³⁷ Garfinkel y Sacks, 1970.

³⁸ Mates, 1971, pág. 128. Es interesante señalar que Malinowski destacó en fecha muy temprana el carácter contextual del lenguaje; cf. Malinowski, 1949 y Robins, 1971.

³⁹ Louch, 1966, pág. 175.

ciencias sociales, en cuanto tratan de ir más allá de un reconocimiento descriptivo de la acción y del lenguaje propio de los actores legos, son pura verbosidad. La antropología, por ejemplo, “es una colección de relatos de viajeros sin significación científica particular”; lo mismo vale para la sociología, salvo que en muchos casos los relatos son familiares “y por lo tanto estas explicaciones parecen innecesarias y pretensivas”.⁴⁰

Los argumentos que aquí mencionamos tienen afinidad con los desarrollados por Winch, aunque la evaluación de este de los objetivos y posibilidades de la ciencia social está más matizada que el juicio absoluto que acabo de citar. Winch piensa también que los científicos sociales tienen pretensiones condenadas al fracaso, porque se equivocan acerca de la verdadera naturaleza de sus esfuerzos. Según él, las tareas de la sociología son esencialmente filosóficas. Esta afirmación puede parecer en principio desconcertante, pero en realidad estamos en un terreno muy familiar, porque depende de la proposición de que la acción humana es “significativa” en una forma distinta a la de los eventos del mundo natural. Lo que tiene “significado” en este sentido, de acuerdo con Winch, “está *ipso facto* gobernado por reglas”. Pero Winch se ve en ciertos apuros para demostrar la correspondencia universal entre la conducta “significativa” y la “gobernada por reglas”. Podría aparecer a simple vista, dice, que sólo algunas formas de conducta significativa están gobernadas por reglas. Las acciones de un burócrata implican una orientación hacia reglas, pero no es tan fácil ver que las de un rebelde social, que rechaza las normas de su sociedad, y que quizás se enorgullece de su “libertad de acción”, hace lo mismo. Sin embargo, sostiene Winch, la cuestión es que el rebelde social todavía sigue un modo definido de vida, que se orienta hacia reglas no menos que el del conformista más estricto. No es necesario, sigue diciendo Winch, para que podamos decir que una conducta está “gobernada por reglas”, que el que sigue una regla sea capaz de formularla conscientemente si se lo piden; todo lo que importa es “si es capaz de distinguir entre un modo correcto o incorrecto de hacer las cosas en relación con lo que hace”.

Las consecuencias de reconocer que la conducta “significativa” es necesariamente una conducta reglada, según el análisis de Winch, son profundas y muestran que hay una discrepancia radical entre los métodos de las ciencias naturales y las sociales. Las “regularidades” capaces de ser establecidas en la conducta humana no se pueden explicar en los mismos términos que las que ocurren en el mundo natural. Weber tiene razón al acentuar que la acción humana es habitualmente “predecible”, pero se equivoca al suponer que su explicación puede asumir una forma causal que equivale lógicamente, si no en su contenido, a la que caracteriza a las ciencias naturales. Una “regularidad” en los fenómenos observados presupone criterios de identidad, por los cuales los sucesos son clasificados como “de la misma especie”. En la conducta social, estos criterios son necesariamente dados por las reglas que expresan diferentes “formas de vida”; sólo de esta manera, por ejemplo, podemos decir de dos acciones “que hacen la misma cosa”. Las ciencias naturales, por supuesto, actúan de acuerdo con reglas; pero éstas gobiernan las actividades del científico en relación con un tema dado independientemente. En el caso de las ciencias sociales, lo que estudiamos, como así mismo nuestros procedimientos para estudiarlo, son también actividades desarrolladas según reglas, pero las reglas gobernadoras de las acciones que investigamos son las que proveen nuestros criterios de identidad, no las implicadas en nuestras maneras de proceder. “De modo que es absolutamente erróneo comparar la actividad de un estudioso de una forma de conducta social con la de un ingeniero, por ejemplo, que estudia el funcionamiento de una máquina... Si hemos de comparar al investigador social con un ingeniero, será mejor que lo comparemos con un aprendiz de, ingeniero que está estudiando qué es la ingeniería en sí, o sea la actividad de la ingeniería. Su comprensión de los fenómenos sociales es más parecida a la comprensión del ingeniero acerca de las actividades de sus colegas que lo que se parece a su comprensión de los sistemas mecánicos que estudia”.

El estudio de la conducta social implica necesariamente “comprender” las acciones observadas, y el observador sólo puede hacerlo en función de las reglas particulares en las cuales estas acciones se fundan. Ello no significa, sigue diciendo Winch, que el científico social utilizará los propios conceptos del actor y nada más. Puede emplear conceptos técnicos propios; pero ellos tienen que estar siempre “lógicamente vinculados” (expresión de Winch) con los primeros, que ante todo deben ser “comprendidos” si se han de aplicar estos últimos. La redescrición técnica, sin embargo, no implica la explicación causal. Porque, según Winch, “si las relaciones sociales entre los hombres sólo existen en sus ideas y a través de ellas... puesto que las relaciones entre las ideas son relaciones internas, las relaciones sociales también deben ser una especie de relación interna”.⁴¹ Esto queda ilustrado muy simplemente considerando la conexión que existe entre una orden dada por una persona a otra y la acción de someterse a esta. Explicar el acto, según Winch, implica

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 160.

⁴¹ Las citas de este párrafo y del anterior pertenecen a Winch, 1958, págs. 52, 88 y 123.

especificar relaciones conceptuales entre las nociones de “orden” y “obediencia”, y de este modo es muy diferente de aislar una dependencia causal entre dos eventos de la naturaleza.

Siguiendo a la primera publicación de *The Idea of a Social Science*, Winch amplió las ideas expuestas allí.⁴² Las cuestiones planteadas se pueden ver obviamente en su forma más cabal cuando investigamos “formas de vida” muy diferentes de la nuestra. Como ejemplo de esto, Winch toma el celebrado análisis de Evans-Pritchard sobre la magia y la hechicería entre los Azande, fenómenos que parecen peculiarmente ajenos a los que se conocen en el contexto de la cultura europea. Sabemos, según Evans-Pritchard da por sentado, que aquello que los Azande creen acerca del poder de la magia para curar la enfermedad, por ejemplo, o sobre el de la brujería para producirla, es erróneo. La tarea, por consiguiente, consiste en mostrar cómo las prácticas mágicas, la hechicería y las adivinaciones de los oráculos sobre viven frente al hecho de que no dan los resultados que los Azande les atribuyen. Pero, según Winch, la pregunta no puede formularse legítimamente, en primer lugar, en la forma que Evans-Pritchard lo hace. La magia y la hechicería son centrales e intrínsecas de la cultura Zande, y en consecuencia deben entenderse de modo muy diferente a como entendemos creencias y prácticas similares que sobreviven aún en nuestra propia cultura. Sólo en contexto de esta hablamos de tales actividades calificándolas de “irracionales” o al menos de “incorrectas” o “erróneas”.

Al considerar por qué nos vemos obligados a llegar a esta conclusión, Winch cita el análisis de Wittgenstein acerca de los juegos. Las reglas de un juego especifican un universo de significado que pertenece a la esfera del juego. Ahora bien: supongamos que en un juego particular una persona pueda ganar siempre mediante un truco simple; cuando la atención de sus compañeros de juego sea atraída por este hecho, el juego deja de ser tal. Sin embargo, no podemos decir que hemos comprendido que “realmente no era un juego en ningún sentido”; la cuestión es que, ha aparecido un nuevo juego, limitado por principios diferentes del antiguo. “Vemos ahora algo distinto –dice Wittgenstein– y ya no podemos seguir jugando ingenuamente”.⁴³ Al tratar de interpretar las ideas de la cultura Zande según las ideas occidentales de la “comprensión científica” el observador comete un error de categorías comparable con el que se comete cuando se intenta entender las reglas de un juego mediante supuestos basados en las reglas de otro. Las consecuencias relativistas de esta especie de análisis resultan evidentes: Winch procura soslayarlas especificando ciertas constantes en relación con las cuales pueden interpretarse distintas culturas. Luego de rechazar la “racionalidad científica”, se afirma en lo que llama “nociones limitantes” que son presupuestas por “la misma concepción de la vida humana”. Estas “nociones limitantes” –refiriéndose al nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales– “están ineludiblemente involucradas en la vida de todas las sociedades humanas conocidas, de modo que nos ofrecen una indicación sobre qué debemos mirar, si nos sentimos desconcertados frente a un sistema ajeno de instituciones”.⁴⁴

La recepción crítica de la obra de Winch se encuentra ahora bien desarrollada en la literatura secundaria sobre el tema, y no intentaré hacer mucho más que reformular algunas de las observaciones principales manifestadas por sus críticos.⁴⁵

Primero, su tratamiento de la “acción significativa” como equivalente de la conducta “gobernada por reglas” no es adecuado.

a. La noción de “regla” pesa demasiado en el análisis de Winch, y no es explicada apropiadamente.⁴⁶ Según él, podemos demostrar que un modo cualquiera dado de conducta es gobernado por reglas, y que por consiguiente es “significativo”, por referencia a si tiene sentido o no decir que hay una forma “correcta” y otra “incorrecta” de realizarlo. Pero, como pregunta MacIntyre, ¿hay una forma “correcta” o “incorrecta” de dar un paseo? Concluye que no la hay, aunque ciertamente desearíamos sostener que dar una caminata vespertina es “una actividad significativa”.⁴⁷ En oposición a MacIntyre, sin embargo, preferiré decir que hay realmente dos sentidos en los que el criterio de hacer algo “correctamente” o “incorrectamente” puede aplicarse a una actividad tal como dar un paseo, y que es un fracaso completo del análisis de Winch el no distinguirlos. Un sentido es aquel en el cual la *expresión lingüística* “dar un paseo” puede ser aplicada de un modo correcto o incorrecto a una pauta particular de conducta: aquí se englobaría la discusión sobre si el ser empujado en un cochecillo de niño puede ser correctamente considerado como ejemplo de “dar un paseo”. El segundo sentido se refiere a las evaluaciones *morales* de lo correcto y lo incorrecto, y las sanciones

⁴² Especialmente 1964.

⁴³ Wittgenstein, 1956, 2ª. parte, parág. 77.

⁴⁴ 1964, pág. 322.

⁴⁵ Véanse, p. ej., las diversas contribuciones al *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41, 1967; Wilson, 1970; Louch, 1963, y las réplicas que le siguen; Ryan, 1970; Jarvie, 1970; Hollis, 1972; Pitkin, 1972.

⁴⁶ Para un análisis más amplio, que sin embargo extiende demasiado todavía el concepto de “regla” cf. Harré, 1974.

⁴⁷ MacIntyre, 1967.

vinculadas con estas: el sentido en el cual caminar por el centro de una carretera principal puede ser considerado como una infracción de la ley.

b. Winch utiliza el concepto de “regla” de manera muy elástica, pero es evidente que la mayor parte de lo que él postula está influido por un modelo de reglas o convenciones lingüísticas donde la conformidad es esencialmente no problemática. Esto acarrea dos consecuencias: Primero, Winch no plantea una sola vez la pregunta: ¿las reglas *de quién*? Incluso el lenguaje, como argumentaré más adelante, expresa asimetrías del poder; y es imposible no aceptar que las normas sociales, especialmente las normas morales, son con frecuencia *impuestas* como obligaciones dentro de sistemas de dominación. Segundo, hay más de una especie de orientación que los actores pueden desarrollar *vis-á-vis* de las normas sociales: conocer el “significado” de una acción es muy distinto del compromiso de realizarla. Winch no se ocupa de la escala móvil que existe entre el compromiso moral y la evaluación cognoscitiva involucrada en el hecho de “seguir las reglas”, que nuevamente está en relación directa con la significación del poder en la vida social.

c. De este modo, Winch tiende a confundir el significado de la acción con su ocurrencia.⁴⁸ Según él, hay una “relación intrínseca” entre un acto de dar una orden y un acto de obediencia a esa orden. Pero esto es sólo así en el nivel del “significado” o la inteligibilidad de la acción, o sea, en el plano de lo que significa usar las expresiones lingüísticas “orden”, “obediencia”, etc. El seguir las reglas, en el sentido de la ocurrencia real de un acto de obediencia a una orden, como Weber recalcó apropiadamente, no se explica identificando inteligibilidad de la “obediencia”.

d. El reconocimiento de este último punto hace fracasar por completo el intento de Winch de dar razones lógicas para excluir la posibilidad del análisis causal de las ciencias sociales, sobre la base de que esas acciones meramente “expresan ideas”, y la relación entre las ideas es conceptual antes que causal. Puede en verdad ser correcto sostener que la explicación de por qué un hombre obedece una orden no puede ser considerada como un ejemplo de ley causal, pero esta es una cuestión diferente.

e. La versión de Winch en un aspecto más bien importante exagera las diferencias entre las ciencias sociales y las naturales en cuanto a la implicación casual, porque no desarrolla con amplitud suficiente el Punto de que las “preguntas por qué” respecto de observaciones sobre la naturaleza, tanto de los legos como de los profesionales, también están orientadas a menudo hacia problemas de inteligibilidad. Así, alguien que pregunta: “¿Por qué se iluminó el cielo justamente entonces?” puede aceptar esta respuesta: “Fue un relámpago” (cf. *infra*, pág. 149 y Sig.).⁴⁹

Winch no desea argumentar que el observador sociológico en sus intentos de explicar la conducta social, Puede confinar su vocabulario al que utilizan los mismos actores legos. Pero aparte de una cantidad de comentarios hechos al pasar, no da indicación alguna sobre la relación que existe entre los conceptos legos y los técnicos, ni en verdad tampoco resulta muy claro por qué estos últimos se pueden necesitar. Las Culturas diferentes son otros tantos “juegos de lenguaje” distintos que deben ser entendidos en sus propios términos y las actividades del científico social que examina esta diversidad cultural, según dice Winch, se parecen al uso del conocimiento de un lenguaje para entender una conversación, no a la aplicación de generalizaciones científicas para comprender cómo funciona una pieza de una máquina. Las consecuencias de esto, aunque no se indican en detalle, parecen desmentir la pretensión del autor de que su análisis dilucida simplemente lo que los científicos sociales ya están haciendo. Una de las cosas que los sociólogos y antropólogos encaran ya es tratar de establecer generalizaciones sobre sociedades diferentes basadas en similitudes que no se formulan y probablemente tampoco puedan formularse en los términos empleados por los miembros de esas sociedades, puesto que se proponen establecer comparaciones que no pueden expresarse en dichos términos o explicar en primer lugar por qué existen esas similitudes. Pero tales esfuerzos quedan, según parece, totalmente excluidos por la posición de Winch, que aparenta rechazar de plano la posibilidad de hacer tales comparaciones.⁵⁰ El hecho de que existen dificultades lógicas intrínsecas en la concepción de Winch lo indica su presurosa retirada de un relativismo absoluto, al hablar de ciertas “naciones limitantes” que existen en todas las sociedades humanas. Estas nociones en el fondo se refieren a los universales biológicos que en cierto sentido desempeñan un papel en toda existencia humana, y plantean exigencias que requieren la adaptación o el enfrentamiento de cualquier forma de organización social. Pero

⁴⁸ Como hacen otros, por ejemplo Silverman: ...”estimamos que el carácter objetivo de la realidad social reside en actos de interpretación socialmente organizados...” (1972, pág. 5).

⁴⁹ 1958, pág. 124.

⁵⁰ Las consecuencias morales y políticas de esta especie de concepción han sido bien señaladas por Gellner; cf., p. ej., 1974. Una parálisis de la voluntad política aparece en los diarios personales y conferencias de Wittgenstein; por ejemplo: “No puedo inclinar los sucesos del mundo según mi voluntad. Soy completamente impotente. Sólo puedo hacerme independiente del mundo, y así en cierto sentido dominarlo, renunciando a ejercer cualquier influencia sobre los sucesos” (1961, pág. 73).

con seguridad esta tesis, aunque adecuadamente rodeada de restricciones, es precisamente de aquella clase que Winch pretende juzgar como ilegítima. Lo que se supone que debemos hacer, con referencia a tales universales, es dilucidar los rasgos desconcertantes de las instituciones ajenas: con ellos tenemos una especie de soporte en nuestros intentos por elaborar las relaciones internas dentro del sistema de ideas que se “expresan” en esas instituciones. Sin embargo, podría replicarse que las ideas relacionadas con la base sobre la cual se supone que debemos construir están en sí mismas aprisionados dentro del propio juego de lenguaje, y pueden representar alguna especie de “exigencias inevitables” de la existencia del hombre en maneras que nada tienen que ver con lo que *nosotros* podríamos considerar, desde dentro de la forma de vida de la cultura occidental, como “universales biológicos”.

La obra de Winch sólo es una contribución a un diluvio de escritos de filósofos británicos publicados durante la década de 1950 y principios de la de 1960, en los que la influencia del Wittgenstein del último período se destaca ampliamente, y que se ocupan de los problemas de la acción y el significado, y de la explicación de estos en función de “intenciones”, “razones”, “motivos”, etc. La significación de la obra de Winch deriva quizá menos de su originalidad específica que del hecho de que está explícitamente enfocada hacia las ciencias sociales. Los escritos de la mayoría de los autores que expresan ideas similares a las de Winch o coincidentes con ellas, tales como Anscombe, Peters, Melden, Kenny y otros, prescindieron notablemente, en su mayor parte, de semejante énfasis. En los casos en que se orientaron hacia alguna otra disciplina fuera de la filosofía, se ocuparon de la psicología antes de que cualquiera de las ciencias sociales (o, como tal vez se podría decir, de las otras ciencias sociales), y particularmente de problemas del “conductismo”. El impulso que aparece detrás de esta preocupación es sin duda, en grado sustancial, un producto de los temas de las *Philosophical Investigations*, con su observación repetidamente citada de que “en psicología hay métodos experimentales y *confusión conceptual*”. Este relativo descuido de las ciencias sociales, según lo que se ve, parece más bien extraño. Porque es un elemento esencial de la “filosofía poswittgensteiniana” que, como lo señala Winch, “la dilucidación filosófica de la inteligencia humana, y las nociones asociadas con esta, requieren que esas nociones sean colocadas en el contexto de las relaciones entre los hombres en la sociedad. En tanto ha habido una genuina revolución en la filosofía durante los años recientes, tal vez esta radique en el énfasis sobre ese hecho y en la elaboración profunda de sus consecuencias, que encontramos en la obra de Wittgenstein”.⁵¹

Ipsa dixit. Aquí están a la vez la fuerza y la debilidad de la “revolución filosófica”. Inmediatamente después de su declaración, Winch cita Wittgenstein: “Lo que ha de ser aceptado, lo dado, son –podría decirse– las formas de vida”. El epigrama resume las nuevas orientaciones del interés en la filosofía, y al mismo tiempo las circunscribe rigurosamente. Habiendo descubierto la “convención” social o las “reglas” sociales, y después de haber percibido que muchos de los procesos de intercambio entre el individuo y el mundo que lo rodea derivan de la conducta social y a la vez se expresan en ella, el filósofo toma las formas de la vida social como lo dado y diríamos que “trabaja retrocediendo” desde ahí para atacar los problemas de la filosofía. Las reglas establecidas fijan el límite de la investigación, y mientras que la conducta de los actores es retratada de modo determinado y convincente, los orígenes o “convenciones” se dejan ocultos en el misterio, y tal vez incluso como necesariamente inexplicables; no aparecen como “negociados”, como productos en sí mismos de la acción humana, sino más bien como un fondo contra el cual tal acción se vuelve inteligible.

Resumen: la significación de las sociologías interpretativas

Este es un punto útil para resumir las contribuciones y limitaciones de la versión de Schutz de la fenomenología, la “etnometodología de Garfinkel y los esfuerzos de Winch para aplicar las ideas extraídas de las *Philosophical Investigations* a los problemas de la sociología. Hay diferencias más bien obvias entre los tres. He sostenido que los escritos de Schutz se ubican bastante próximos al programa fenomenológico originariamente establecido por Husserl; y que aunque Schutz abandona la fenomenología trascendental, lo hace arbitrariamente antes que proveyendo un argumento razonado. Por consiguiente, su obra presenta una tensión no resuelta entre una fenomenología arraigada en la experiencia del ego y un punto de vista radicalmente diferente que se origina en la existencia de un mundo intersubjetivo como condición previa de la comprensión de sí mismo de parte del sujeto particular. En este aspecto muy básico, la obra de Schutz se distancia mucho menos de la fenomenología tal como fue heredada de Husserl que la obra de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y otros. En los escritos de estos últimos, la fenomenología existencial avanza considerablemente más cerca, como Abel y Habermas (*infra*, págs. 57 y sigs.) lo señalan, del punto de vista

⁵¹ 1958, pág. 40; compárese con Wittgenstein, 1972a, pág. 14 y sigs.

desarrollado por el Wittgenstein del último período y adoptado por Winch, según el cual la comprensión de sí mismo sólo se considera posible mediante la apropiación por parte del sujeto de formas lingüísticas “públicamente disponibles”.⁵²

Garfinkel se remite a Schutz y Wittgenstein, no para establecer una explicación filosófica de la lógica de las ciencias sociales, sino para desarrollar una serie práctica de trabajos de investigación. Puesto que su interés principal es fomentar tales estudios, la base filosófica de la etnometodología permanece no dilucidada, dejándose para otros cualquier desarrollo de las consecuencias en este nivel. En la obra de Garfinkel se encuentran dos temas o puntos destacados opuestos que no se concilian entre sí. Por un lado, hay una tensión hacia un naturalismo perfectamente sincero, manifestado en el afán por proveer descripciones de expresiones indexales “libres del pensamiento de remedio”. Por el otro lado, se ve un reconocimiento de lo que la tradición de las *Geisteswissenschaften* ha hecho familiar como el “círculo hermenéutico”: que no es posible descripción alguna que esté libre de “interpretación” a la luz de presuposiciones. El “análisis conversacional”, se podría decir, tal como lo desarrollaron Sacks y Schegloff,⁵³ recoge el primero de estos hilos; Cicourel, Douglas y, de modo más radical, Blum y McHugh, recogen el segundo.⁵⁴

Por divergentes que puedan ser en algunos respectos, las tres escuelas de pensamiento que he considerado antes tienen bastante en común. Coinciden en las siguientes conclusiones, cada una de las cuales creo que son ciertamente de profunda importancia para cualquier evaluación de la naturaleza del método sociológico. Primero, la *verstehen* debería ser considerada no como una técnica de investigación peculiar del científico social, sino como genérica de toda interacción social como tal: en las palabras de Schutz, como “la forma experiencial particular en la que el pensar del sentido común toma conocimiento del mundo sociocultural”.⁵⁵ Segundo, es consecuencia directa de lo anterior que, de una manera básica, toda investigación social utiliza las mismas clases de recursos que los legos para comprender la conducta que se propone analizar o explicar; y viceversa, la “teorización práctica” de los legos no puede ser meramente descartada por el observador como un obstáculo para la comprensión “científica” de la conducta humana, sino que es un elemento vital por el cual los actores sociales *constituyen* o “hacen que ocurra” esa conducta. Tercero, los acopios de conocimiento a los que recurren rutinariamente los miembros de la sociedad para hacer un mundo social significativo dependen de un conocimiento orientado pragmáticamente, que en gran parte se da por sentado o queda implícito; esto es un “conocimiento” que el agente raras veces puede expresar en forma proposicional, y para el cual los ideales de la ciencia –precisión de la formulación, forma lógica exhaustiva, definición precisa del léxico–, no son requisitos necesarios.

Cuarto, los conceptos empleados por el científico social están vinculados con una comprensión previa de los que usan los legos al constituir un mundo social significativo, o dependen de ellos.

Cada una de estas conclusiones exige enmiendas y mayor esclarecimiento, que procuraré ofrecer en el curso de este estudio. El desarrollo de tales temas en la obra de estos diversos autores, sin embargo, está limitado por las debilidades características de sus concepciones. Primero, cada una de ellas se ocupa de la acción como significado antes que de la acción como praxis, o sea, el compromiso de los actores con la realización práctica de intereses, incluyendo la transformación de la naturaleza mediante la actividad humana. Segundo, en parte como consecuencia de lo primero, ninguna reconoce la centralidad del poder en la vida social. Incluso una conversación pasajera entre dos personas es una relación de poder, a la cual los participantes pueden aportar recursos desiguales. La producción de un mundo social “ordenado” o “explicable” no puede ser comprendida meramente como un trabajo de colaboración realizado por pares: los significados que entran en juego expresan asimetrías del poder. Tercero, las normas o reglas sociales son susceptibles de interpretación diferencial; la interpretación diferencial de los “mismos” sistemas de ideas está en el corazón de las luchas basadas en la división de intereses: las luchas entre católicos y protestantes, por ejemplo, que han figurado en la historia del cristianismo de Occidente.

Ninguna de las tres escuelas consideradas hasta ahora tiene mucho que ofrecer sobre los problemas de la transformación institucional y la historia. Es de cierta importancia, entonces, dirigirse a una tradición posterior que combina un interés básico por tales temas con un énfasis igual en las cuestiones del significado, la comunicación y la acción en la vida social.

⁵² Cf. Wittgenstein, 1968, parág. 198 y sigs.

⁵³ Schegloff y Sacks insinúan “la posibilidad de llegar a establecer una disciplina de observación naturalista que pueda ocuparse de los detalles de la acción o las acciones sociales de un modo riguroso, empírico y formal” (Schegloff y Sacks, 1973).

⁵⁴ Blum, 1974; McHugh *et al.*, 1974; cf. también Sandywell *et al.*, 1975. Todos estos han sido intrépidos viajeros, que luego quedaron girando impotentes en la vorágine hermenéutica.

⁵⁵ Schutz, “Common-sense ...”, en *Collected Papers*, 1967, pág. 56.

Hermenéutica y teoría crítica: Gadamer, Apel, Habermas

La apropiación del término de J. S. Mill “ciencias morales” por Dilthey fue el origen del concepto de las *Geisteswissenschaften*; y sin embargo este último término hoy día no tiene equivalente directo en inglés. Aunque adoptaba una traducción del término de Mill, Dilthey trató de cuestionar de manera profunda las concepciones de aquel pensador sobre la lógica y la metodología de las ciencias de la conducta humana. La tradición del pensamiento en la que está situado Dilthey, y en la cual tuvo gran influencia formativa, antecede a la invención del término que ha llegado a designarla y a la vez contrasta marcadamente con las escuelas filosóficas que dominaron en el mundo de habla inglesa desde Mill en adelante. Los orígenes de la filosofía hermenéutica en la era moderna son atribuidos quizá muy apropiadamente a Schleiermacher, pero también pueden encontrarse anticipaciones del intento de Schleiermacher de fundar un “programa general” para la hermenéutica en Herder y Friedrich Wolf.⁵⁶ Tratándose de una tradición de pensamiento que se extiende desde estos autores, a través de Dilthey, hasta Heidegger y Gadamer en la filosofía alemana más reciente, las perspectivas vinculadas con las *Geisteswissenschaften* han permanecido en gran parte extrañas a los autores de habla inglesa, con la excepción de uno o dos filósofos de la historia (de modo más notable, Collingwood). En consecuencia, resulta de particular interés ver que algunos filósofos alemanes contemporáneos influidos por la hermenéutica, tales como Apel y Habermas (Junto con Ricoeur, en Francia) han reconocido una convergencia de pensamiento entre las tendencias contemporáneas de la filosofía hermenéutica y la ruptura con el empirismo lógico señalada en los escritos filosóficos anglosajones por la filosofía “poswittgensteiniana”. Tanto Apel como Habermas, por ejemplo, discutieron explícitamente la obra de Winch; y si bien formularon críticas, trataron de demostrar que las ideas desarrolladas en ella, y de modo más general los temas de las *Philosophical Investigations*, alcanzan independientemente conclusiones que son paralelas a las que se han vuelto centrales en la hermenéutica.⁵⁷

Pero eso no se produjo sin un cambio muy importante en la tradición hermenéutica en sí, que separa los escritos de los autores más recientes de sus predecesores del siglo XIX.⁵⁸ En común con la filosofía poswittgensteiniana, este cambio implica una apreciación revisada de la naturaleza del lenguaje y su significación en la vida social; como Gadamer lo señala concisamente: “*Verstehen ist sprachgebunden*” (“La comprensión está vinculada con el lenguaje”).⁵⁹ La “hermenéutica primitiva” de Schleiermacher, Dilthey y otros, procuraba establecer la base de una discrepancia radical entre el estudio de la conducta humana y la ocurrencia de sucesos en la naturaleza, sosteniendo que la primera puede (y debe) ser *comprendida* captando la conciencia subjetiva de esa conducta, mientras que la segunda sólo puede ser causalmente *explicada* “desde fuera”. En el contraste entre *verstehen* (“comprender”) y *erklären* (“explicar”), se pone el acento en la “revivencia” psicológica (*nacherleben*) o reconstrucción imaginativa (*nachbilden*) de la experiencia del otro que se demanda del observador que desea estudiar la vida social humana y la historia. Este modo de concebir la *Verstehen*, tal como fuera expuesto por Droysen, por Dilthey (especialmente en sus primeros escritos) y en una versión más calificada por Weber, ha sido blanco de ataques de numerosos críticos de mentalidad positivista. La mayor parte de estos críticos sostuvieron que la comprensión interpretativa puede ser un valioso auxiliar de la ciencia social, como fuente de “hipótesis” sobre la conducta, pero que tales hipótesis deben ser confirmadas por otras descripciones, menos subjetivistas, de la conducta; según Abel, por ejemplo, “la operación de la *Verstehen* hace dos cosas: nos releva de una sensación de aprensión respecto de una conducta que no es familiar o es inesperada y es una fuente de “estimulaciones- que nos ayuda en la formulación de hipótesis”.⁶⁰ Dadas las premisas de Dilthey y Weber, es quizá difícil resistir la fuerza de este tipo de crítica, puesto que por más que cada uno (Dilthey en particular) quería insistir en las diferencias que existen entre el estudio del hombre del hombre y las ciencias de la naturaleza, ambos deseaban insistir de modo similar en que el primero era capaz de producir resultados de “validez objetiva” comparables a los del segundo. Las ideas de Dilthey, en una forma modificada, no carecen de defensores hoy día;⁶¹ pero el empuje

⁵⁶ Sobre Wolf y Schleiermacher, cf. Palmer, 1969, pág. 81 y sigs., y Apel, 1955.

⁵⁷ Cf., *inter alia*, Apel, 1967, 1972 y 1973, y Habermas, 1967.

⁵⁸ Para una versión amplia en inglés, cf. Radnitzky, 1970, vol. 2. Un análisis idóneo más breve aparece en Outhwaite, 1975., cf. también Wright, 1971.

⁵⁹ Gadamer, 1967b, vol. 1, pág. 109; cf. también su introducción a 1967a.

⁶⁰ Abel, 1958, pág. 218. Para ideas similares, cf. Nagel, 1953; Carnap comenta sobre la *Verstehen* en 1967, pág. 89 y sigs. Véanse también las observaciones de Hempel sobre la significación de la crítica de la *Verstehen* para el desarrollo del positivismo lógico en su contribución a Achinstein y Baker, 1969.

⁶¹ Cf. Betti, 1962.

principal del pensar hermenéutico, luego de la aparición de *Wahrheit und Methode* (1960), de Gadamer, tendió en una dirección diferente.

La versión de Gadamer de la *Verstehen* destaca que la comprensión, tal como está involucrada, por ejemplo, al interpretar las acciones de hombres del pasado, no es una cuestión subjetiva, “sino más bien una entrada en otra tradición, de modo que el pasado y el presente constantemente se median entre sí”.⁶² La “comprensión” es aún considerada por Gadamer, y también lo fue por Dilthey, como profundamente diferente de la “explicación” de los sucesos de la naturaleza, pero el primero rechaza la noción de que esto depende de una “revivencia” psicológica de las experiencias de aquellos de cuyas acciones se comprende el “significado”; se sostiene, en vez, que ello depende del intercambio entre dos marcos de referencia o de diferentes marcos culturales. Lo que caracteriza los objetos (sujetos) cuya conducta se estudia en las *Geisteswissenschaften* es que, en principio, el observador puede entrar en diálogo con ellos a fin de comprender cómo actúan, y ciertamente debe hacerlo en un sentido definido. Comprender un texto de un período histórico remoto del nuestro, por ejemplo, o de una cultura muy diferente de la nuestra, es, según Gadamer, esencialmente un proceso creativo en el cual el observador, al penetrar en el modo ajeno de existencia, enriquece su propio conocimiento de sí mismo mediante la adquisición del conocimiento de los otros. La *Verstehen* consiste en no colocarse uno mismo “dentro” de la experiencia subjetiva del autor de un texto, sino en comprender el arte literario captando, para usar el término de Wittgenstein, la “forma de vida” que le da significado. La comprensión se consigue a través del discurso; así, la *Verstehen* está apartada del individualismo cartesiano en el cual fue establecida por Dilthey (de nuevo en sus primeros trabajos), y en cambio se la vincula con el lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de “formas de vida” o de lo que Gadamer llama “tradiciones”.

Al abandonar la idea de la “revivencia” como lo central de la hermenéutica, Gadamer deja también la búsqueda del conocimiento “objetivo” a la manera de Dilthey y Weber (aunque no de la “verdad” toda comprensión es situada en la historia, y es comprensión desde dentro de un marco particular de referencia, tradición o cultura. De acuerdo con la noción del círculo hermenéutico, que Gadamer adopta de Heidegger, tal como este lo afirma, “Cualquier interpretación que ha de aportar comprensión debe ya haber comprendido lo que ha de ser interpretado”.⁶³ Toda comprensión requiere alguna medida de comprensión previa mediante la cual la comprensión posterior resulta posible. Leer una novela, por ejemplo, implica comprender cada capítulo particular, a medida que uno va llegando a él en función de una noción cada vez más completa de la trama total del libro; la comprensión de la forma global de la novela, por otro lado, se profundiza al captar secuencias particulares de ella, y esta comprensión global enriquecida a su vez ayuda a producir una apreciación más cabal de los sucesos específicos que se describen a medida que la obra se desarrolla. La comprensión de las cosas humanas (obras de arte, textos literarios) por la vía del círculo hermenéutico, dice Gadamer, no debe verse como un “método”. Es más bien el proceso ontológico del discurso humano en operación, en el cual, a través de la mediación del lenguaje, “la vida media a la vida”. Según las palabras de Gadamer, la comprensión de un lenguaje “no supone un procedimiento de interpretación”. Comprender un lenguaje es ser capaz de “vivir en él”, un principio “que vales no sólo para las lenguas vivas, sino también para las muertas”. El problema hermenéutico, por consiguiente, no es un problema sobre el manejo adecuado de una lengua, sino el de una comprensión correcta de las cosas que se realiza (*geschieht*) a través del medio lingüístico.⁶⁴

La obra *Wahrheit und Methode*, de Gadamer, concluye con una afirmación del punto de vista comprensivo de la hermenéutica, que ya no ha de seguir confinada a las *Geisteswissenschaften*, sino que se extiende a todas las formas de la investigación. No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento. Esto no significa en modo alguno -dice- que ese marco ha de ser considerado inmune a la crítica y la revisión; por el contrario, ya sea en la vida diaria, en las artes literarias o en las ciencias sociales y naturales, está crónicamente en un proceso de transmutación, aunque sigue siendo durante todo el tiempo la trama misma de nuestro pensamiento y acción. Así, pues, la hermenéutica es un “modo universal de filosofía” y “no, meramente la base metodológica de las llamadas ciencias humanas”.⁶⁵

Las afinidades entre algunos aspectos principales de las ideas de Gadamer y las del Wittgenstein del último período son notables, puesto que las *Philosophical Investigations*, aunque escritas en alemán, parecen no haber sido influidas por las fuentes intelectuales a que recurriera el primero. Si existe un aspecto

⁶² Gadamer, 1960, pág. 275 y sigs.

⁶³ Heidegger, 1967. cf. Schofer, 1972.

⁶⁴ Gadamer, 1960. pág. 362.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 451.

importante en el que las obras posteriores de Wittgenstein continúan los temas de su *Tractatus* este es el del principio de que los límites del lenguaje son los límites del mundo; Gadamer le hace eco, al decir que “el Ser se manifiesta en el lenguaje”.⁶⁶ Para Gadamer, como para el Wittgenstein del último período, el lenguaje no es primero y ante todo un sistema de signos o representaciones que de alguna manera “están en lugar” de los objetos, sino una expresión del modo humano de “ser en el mundo”. Apel ha tratado de mostrar con cierto detalle que estas afinidades ya son evidentes en Heidegger. Pero indica, junto con Habermas, que la filosofía de Gadamer también provee un enfoque crítico de la obra de Wittgenstein, y particularmente del esfuerzo de Winch por aplicar las ideas extraídas de aquella a la lógica de las ciencias sociales. Como observa Apel, al igual que Dilthey unas siete u ocho décadas antes que él, Winch utiliza la *Lógica* de Mill como un contraste polémico contra el cual desarrolla sus propias⁶⁷ ideas. Al hacerlo –continúa–, Winch alcanza una posición que lo coloca cerca de la teoría hermenéutica; pero el carácter de su obra, que no es histórico, le impide seguir desarrollando sus consecuencias de modo suficiente. Tal como su mentor, se detiene ahí donde los intereses principales de la hermenéutica realmente empiezan, en el contacto entre diferentes “formas de vida” o “juegos de lenguaje”. Como lo expresara otro comentador: “Las dificultades de una sociología interpretativa del lenguaje, de acuerdo con el modelo de Winch, revelan últimamente el límite de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein en sí: es el límite detrás del cual está la hermenéutica, y que Wittgenstein no cruzó”.⁶⁸ Según Apel, las ideas de Winch desembocan en un relativismo insostenible, porque no alcanza a ver que hay siempre una tensión, como asimismo una reciprocidad, entre tres “momentos” de los juegos de lenguaje, entre el “uso del lenguaje”, la “forma práctica de vida” y la “comprensión del mundo”. Así, el cristianismo de Occidente forma una unidad, un sistema cultural único, y, sin embargo, se encuentra en constante diálogo interno y externo, lo que es la fuente de su cambio a través del tiempo. El diálogo que se establece cuando dos culturas se encuentran no es diferente en su calidad del que está involucrado en el interior de cualquier tipo de tradición vital o “forma de vida”, que constantemente se está “trascendiendo a sí misma”.⁶⁹

Apel y Habermas han utilizado considerablemente la obra de Gadamer en sus propios escritos, que se orientan a vincular la hermenéutica con otras formas de análisis de las ciencias sociales. Si bien existe un sentido muy importante en el cual la “interpretación” a la luz de presuposiciones (teóricas) es necesaria para todas las formas de investigación, en las ciencias sociales o naturales, es igualmente importante, de acuerdo con ellos, recalcar que el estudio de la actividad humana no puede ser puramente hermenéutico, limitación en que se encierran tanto Gadamer como Winch.⁷⁰ La tesis de la “universalidad de la hermenéutica” sólo podría sostenerse si el hombre fuera totalmente transparente para él mismo, en un mundo de perfecta racionalidad hegeliana. Es necesario, de hecho, resistir la pretensión de universalidad, con respecto a la explicación de la conducta humana, de las dos mayores tradiciones competitivas de la filosofía: la hermenéutica y el positivismo.⁷¹ Cada una aspira a cubrir la esfera completa de la conducta humana, para acomodarla a su esquema lógico particular. De acuerdo con los filósofos hermenéuticos, toda acción humana ha de ser “comprendida”, y es refractaria al tipo nomológico de explicación que caracteriza a las ciencias naturales; a los ojos de los filósofos de visión positivista, por el otro lado, la forma lógica de las ciencias naturales vale también, hablando en general, para las ciencias sociales.

Para Apel y Habermas, sin embargo, las ciencias sociales son a la vez hermenéuticas y nomológicas (“cuasi-naturalistas”); y estas dos clases de tentativas también deben ser complementadas por una tercera: la de la “teoría crítica”.

El encuentro psicoanalítico, o por lo menos una versión típica ideal de este, puede ser considerado, según se alega, como un modelo de las relaciones entre la interpretación hermenéutica, la explicación nomológica y la teoría crítica: según las palabras de Habermas, “como el único ejemplo tangible de una

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 419.

⁶⁷ Apel, 1967, pág. 39.

⁶⁸ Wellmer, 1972, pág. 30. Dice Habermas: “Allí donde el lenguaje es hipostasiado en una sociología interpretativa como sujeto de una forma de vida, queda limitado a la presunción idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente gobierna la significación material de la actividad vital” (1967, pág. 289).

⁶⁹ Gellner ha desarrollado una crítica en gran parte similar en sus diversos análisis de los escritos de Winch; cf. esp. Gellner, 1971 y 1974. Pero sus críticas, a mi parecer, son demasiado generalizadoras; no se detiene a sopesar la significación de lo que afirma Winch. Para su denuncia de la filosofía poswittgensteiniana en general, cf. Gellner, 1968.

⁷⁰ Cf. Habermas, 1971b. Nótese también la crítica parcialmente convergente de la semiología hecha por Baudrillard (1972), quien dice que esta excluye “la reciprocidad y el antagonismo de los participantes [en el proceso de comunicación] y la ambivalencia de su intercambio”. Cf. también Baudrillard, 1973.

⁷¹ Cf. Habermas y Luckmann, 1971, pág. 195 y sigs.

ciencia que incorpora la reflexión metódica de sí misma”.⁷² El psicoanálisis es primero y ante todo interpretativo, puesto que es objetivo del analista comprender las verbalizaciones del analizado, explicar su significado (oculto), un objetivo que se cumple a través del diálogo. Pero la teoría y la práctica psicoanalíticas no permanecen en el nivel hermenéutico; es un objetivo esencial del psicoanálisis penetrar debajo de las descripciones de la experiencia ofrecidas por el analizado con el fin de explicar causalmente por qué se trata de representaciones distorsionadas o por qué ocultan un material que se ha vuelto inaccesible para la conciencia. En el proceso de la terapia psicoanalítica, el psicoanalista se mueve constantemente de un nivel, o esquema de referencia a otro, “explicando” así qué es lo que hay detrás de la distorsionada comprensión de sí mismo del paciente. En los escritos originales de Freud, este “hilvanamiento” necesario entre lo hermenéutico y lo nomológico no fue explícitamente reconocido como tal; de ahí la confusión de términos tales como “energía”, usado en analogía con las fuerzas físicas, con aquellos que se refieren a categorías “significativas” (“símbolo”, etc.).⁷³ Lo que vincula entre sí y sin embargo también equilibra los momentos hermenéutico y nomológico del encuentro psicoanalítico, según afirma Habermas, es el impulso emancipador que constituye su estímulo. Si tiene éxito, la terapia psicoanalítica traduce los procesos inconcientes, que mueven a la persona a comportarse de maneras no sujetas a su propio control voluntario, a modos concientes de acción que están sujetos a su dominio racional. El psicoanálisis realiza la tarea crítica, al apoyar el conocimiento de sí mismo del analizado, al liberarlo de los impulsos y tensiones de factores que mueven su actividad sin la mediación de la conciencia.

En los escritos de Habermas, la división de las ciencias sociales en empírico-analíticas (nomológicas), hermenéuticas y críticas se integra con una serie de otras clasificaciones que conectan la epistemología de las ciencias sociales con su materia concreta. La triple división que acabamos de mencionar corresponde a tres especies de “interés cognoscitivo” que atañen a los hombres en su relación tanto con el mundo social como con el natural. El conocimiento nomológico se dirige primariamente hacia un interés en el control técnico o dominio técnico de un conjunto de relaciones causales. (Esta especie de conocimiento, según dice Habermas, nunca es “neutral”, y es precisamente la tendencia, expresada en un aspecto de las filosofías positivistas, a considerarlo como el prototipo de todo conocimiento lo que crea una forma enmascarada de legitimación de las estructuras de dominación: este es, por supuesto, un tema principal de sus escritos, que los conecta con los de la “generación más antigua” de los filósofos de Frankfurt, y más allá de ellos con los del primer Lukács).⁷⁴ La hermenéutica, por otra parte, se dirige a comprender la participación de los actores en una “forma de vida” intersubjetiva, y por consiguiente hacia un interés en mejorar la comunicación humana o la comprensión de sí mismo. La teoría crítica está vinculada con un “interés emancipador” porque intenta trascender a cada uno de los tipos anteriores de interés considerados separadamente, buscando liberar a los hombres de la dominación: no sólo de la dominación de los otros, sino de su dominación por fuerzas que no comprenden o controlan (incluso fuerzas que de hecho son en sí mismas creaciones humanas).

Estos tres conjuntos de intereses “constitutivos de conocimiento” están conectados, además, en las ciencias sociales, con algunas distinciones conceptuales sustantivas de la mayor importancia formuladas por Habermas. Una preocupación del análisis social tiene que ver con la *acción racional sujeta a fines* (*Zweckrationalität*, de Weber), que Habermas rotula también simplemente “trabajo” o “labor”, y que se refiere “a la acción instrumental, o a la elección racional, o a su conjunción”. La acción instrumental depende del conocimiento nomológico, formado mediante la observación empírica o la experiencia; tal conocimiento también conforma las decisiones técnicas sobre estrategias y su elección racional. La acción racional respecto de fines ha de ser distinguida conceptualmente de la “interacción”, que se refiere a la comunicación intersubjetiva y al simbolismo gobernado por normas consensuales (o, como las designa Winch, “reglas”), y se expresa en términos del lenguaje corriente.⁷⁵ Los significados-en-contexto que caracterizan la acción cotidiana tienen que ser captados hermenéuticamente, por el observador científico social tal como por los participantes. Pero el primero puede hacer uso –así como lo hacen estos últimos de modo sobreentendido– del carácter reflexivo del habla: el hecho de que el lenguaje ordinario es su propio metalenguaje.⁷⁶ A las nociones de “trabajo” e “interacción” se puede agregar la de evaluación de la conducta humana a la luz de las normas englobantes de la razón, según lo especifican las tareas de la “teoría crítica”. Tales normas de racionalidad ciertamente deben ser distinguidas de la forma técnica de la racionalidad respecto de fines, pero,

⁷² 1972, pág. 214.

⁷³ Cf. Habermas, “Self-reflection as a science”, en *ibid.*, págs. 214-15. Para una versión más o menos similar, Cf. Ricoeur, 1970.

⁷⁴ Cf. Habermas, 1972, *pássim*; 1971a, pág. 50 y sigs., y 1974.

⁷⁵ 1971a, pág. 92.

⁷⁶ Habermas, 1971b, pág. 122 y sigs.

según Habermas, están tan ubicadas “en la historia” como lo está la última. El progreso de la autocomprensión humana, de acuerdo con Habermas y Apel, avanza en el sentido de liberar al hombre de la servidumbre de la causalidad (en la que su conducta aparece exactamente como una serie de eventos “en la naturaleza”) expandiendo la esfera de la “acción libre”.⁷⁷

La filosofía de Gadamer, a causa del énfasis puesto en la centralidad del lenguaje, y especialmente en el diálogo dentro y entre las “comunidades de lenguaje”, acerca más indudablemente la hermenéutica a las otras corrientes principales de la filosofía moderna. Podemos coincidir en este respecto con Ricoeur cuando observa: “El lenguaje es el campo de reunión común de las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística inglesa, la fenomenología que deriva de Husserl, las investigaciones de Heidegger, las obras de la escuela bultmanniana y de otras escuelas de exégesis del Nuevo Testamento, los trabajos de historia comparada de la religión y la antropología referentes a mitos, rituales y creencias, y finalmente el psicoanálisis”.⁷⁸ La versión de Gadamer aleja sus concepciones de las de la tradición anterior de las *Geisteswissenschaften* en cuanto que al remarcar el carácter “disponible” del significado a través de las expresiones lingüísticas compartidas, es capaz de abandonar el “individualismo metodológico” del Dilthey de la primera época (y de Weber). Existe sin duda, por otra parte, una confluencia entre la hermenéutica y la crítica del empirismo clásico que se origina en la filosofía de la ciencia, en cuanto ambas procuran rechazar las filosofías preocupadas por los “puntos de partida”. Ricoeur, a su vez, lo dice apropiadamente cuando habla de la necesidad de encontrar un “tercer camino” en la filosofía como parte de su crítica de la fenomenología trascendental; esta última partió de una ilusión de la filosofía, la del objetivismo, en la que el sujeto está “perdido y olvidado en el mundo”; pero Husserl reemplazó esta ilusión por una segunda, la de la revelación reflexiva del Sujeto.⁷⁹

Si los escritos de Gadamer evitan con éxito algunas de las dificultades de la fase temprana de la filosofía hermenéutica, sin embargo también crean otras. Algunas de ellas fueron examinadas ya de un modo bastante completo por Apel y Habermas. Una versión puramente hermenéutica de las ciencias sociales coloca fuera de lugar la posibilidad, que en verdad es una necesidad, de analizar la conducta social en términos que vayan más allá de los de los actores situados en tradiciones particulares, y que tengan significación explicativa en relación con ellas.⁸⁰ Igualmente importantes son los problemas planteados por el modelo del diálogo en sí, tal como Gadamer lo elabora. Este autor alega que la hermenéutica es “una disciplina que garantiza la verdad”.⁸¹ Pero eso significa que la verdad es inherente al ser, error fundamental de la fenomenología existencialista, y que no fue superado por la apelación de Gadamer a la dialéctica. Betti comenta que si bien la exposición de Gadamer de la hermenéutica podría garantizar muy bien la unidad interna de los materiales interpretativos de una obra de literatura, por ejemplo, o de las acciones de los hombres en otro período histórico o en una cultura extraña, elude como no problemática cualquier otra cuestión referente a la “corrección” de tales interpretaciones. De acuerdo con Betti, hay cuatro premisas de la hermenéutica, de las cuales Gadamer sólo trata las tres primeras: el objeto tiene que ser comprendido en sus propios términos, es decir, como sujeto (“autonomía hermenéutica” tiene que ser comprendido en el contexto (“coherencia significativa”); tiene que conformarse a lo que Betti llama la “realidad” de la experiencia del intérprete (“comprensión previa”). Pero hay comprendida también una cuarta premisa que aunque apuntala a las otras tres no aparece en la obra de Gadamer. Esta es la de la “equivalencia de significado” (*Sinnadäquanz des Verstehens*): la que afirma que la interpretación de un producto humano o acción debe “adecuarse” con las intenciones de su causante.⁸²

Betti no está solo al ofrecer una especie de crítica así de las ideas de Gadamer, y ampliaré aquí este punto.⁸³ De acuerdo con Gadamer, la hermenéutica no es un método, ni es capaz de originar versiones que

⁷⁷ Cf. Apel, “Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht”, en Apel, 1971.

⁷⁸ Ricoeur, 1970, pág. 3.

⁷⁹ Ricoeur, 1967.

⁸⁰ Cf. también Lorenzer, 1970 y 1974.

⁸¹ Gadamer, 1960, pág. 465.

⁸² Betti, 1962, pág. 14 y sigs. La cuestión de si la comprensión de un libro requiere, y de qué manera, la captación de las intenciones de su autor, ha sido origen de controversias (en apariencia mutuamente independientes) en la estética y la historia de las ideas. En lo que hace a la estética, hubo considerables debates, en Alemania, entre Gadamer y Becker; para un equivalente angloamericano, véase la discusión suscitada por Wimsatt y Beardsley, 1946. Un breve análisis se presenta en Henle, P., 1965; cf. también Shapiro, 1974. Según Heidegger, el dominio de un poeta sobre su medio de expresión “consiste precisamente en que el poema puede negar la persona y el nombre del poeta” (1971, pág. 195). Con respecto a la historia de las ideas, un análisis reciente es el de Parekh y Berki, 1973.

⁸³ Cf. esp. Hirsch, 1965.

puedan ser juzgadas “correctas” o “incorrectas” en función de “lo que un autor quiso comunicar” a través de un texto. El significado de un texto no reside en el intento comunicativo de su creador, sino en la mediación que se establece entre la obra y los que la “comprenden” desde el contexto de una tradición diferente. Para Gadamer, siguiendo a Heidegger, “el lenguaje habla su propio significado”: como lo dice una de las expresiones crípticas de Heidegger, “*Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen*” (“El lenguaje de los otros habla para nosotros en lo que se dice”). Por consiguiente, un texto escrito es diferente del habla, el cual supone a la vez un sujeto parlante y otro al cual las palabras están dirigidas. Una obra de arte literario es significativa en y desde sí misma, y asume el “ser autónomo” del lenguaje como tal. Las circunstancias de haber sido escrito son básicas para el fenómeno hermenéutico: el texto adquiere una existencia propia, separada de la de su autor. Puesto que la comprensión de un texto es una mediación creativa de tradiciones, tal comprensión es un proceso infinito; nunca puede ser “completada”, porque continuamente se hacen aparecer nuevos significados a través de las lecturas de la obra dentro de nuevas tradiciones. Lo atractivo de esta concepción es evidente. Al tratar la comprensión como una actividad productiva, que no está ceñida a criterio alguno de exactitud interpretativa respecto de las intenciones de un autor, parece adecuado para considerar, por ejemplo, las diferentes “lecturas” de Marx que se hicieron a través de las generaciones desde fines del siglo XIX. Pero la dificultad que enfrenta este punto de vista es igualmente obvia: la adopción de una lectura antes que otra aparece como una cuestión arbitraria. Los debates de los eruditos sobre el análisis de los escritos de Marx, para seguir con el mismo ejemplo, parecen simplemente esfuerzos perdidos. Gadamer se esmera por evitar esta especie de “nihilismo”: para él, la “verdad” existe en lo fecundo de la autoclarificación mediante la cual se explora la mutualidad de las tradiciones, y una apelación a conformarse a la tradición sirve de ayuda para descartar lecturas alternativas entre los que operan dentro de ella. Pero esto no sirve para ocuparse de la comparación de lecturas hechas desde tradiciones diferentes; y por cierto tampoco se ve cómo puede ser válido para versiones diferentes de la *misma* “tradición” aplicada a la comprensión de textos, puesto que parece presumir que las tradiciones son internamente unificadas y coherentes (como lo hace Winch con las “formas de vida”). A la luz de todo esto, es importante seguir a Betti al enfatizar la necesidad de reconocer la autonomía del objeto —el texto como una creación situada de su autor— sin renunciar a la importancia de lo que Gadamer quiere afirmar. Hay una diferencia entre tratar de comprender lo que un autor quiso decir mediante lo que escribió y cómo el texto fue recibido entre los contemporáneos a quienes fue dirigido, de un lado, y la comprensión de la significación del texto para nuestras propias circunstancias del presente, por el otro lado.

El reconocimiento de esta diferencia restablece la hermenéutica como método. Gadamer sostiene que la “comprensión” no debería ser confundida con la “interpretación”. Leer una novela no demanda un proceso de interpretación; la novela absorbe al lector en una forma prerreflexiva. Al rechazar el “método”, las consideraciones de Gadamer sobre la hermenéutica, aunque bastante impregnadas del anticientificismo de Heidegger, tienen alguna afinidad con ciertos desarrollos recientes de la filosofía de la ciencia, notablemente con el llamado de Feyerabend para “abandonar el método”. La importancia de estas ideas, sin embargo, no reside en la aceptación del repudio del método en forma definitiva, sino precisamente en sus consecuencias para su reconstrucción. Deseo decir que la hermenéutica no encuentra su escala central de problemas en la comprensión de los textos escritos como tales, sino en la mediación de los marcos de significado en general (cf. pág. 147 y sigs.). Por otra parte, existen dos órdenes de problemas hermenéuticos, cuya conexión es vital delinear, y que abarcan a la vez las ciencias sociales y las naturales. Uno se refiere a la condición prerreflexiva de la experiencia, ya sea por el carácter “preinterpretado” de la realidad social, o por el carácter “impregnado de teoría” de las observaciones dentro de las ciencias naturales (que por supuesto no están enteramente separados). En este sentido es perfectamente justo destacar que leer una novela o hablar a un conocido casual en la calle no son actividades “interpretativas”, sino componentes de la “corriente de la vida” que ellas mismas constituyen; las presuposiciones en función de las cuales tales actividades “adquieren sentido” son utilizadas de una manera tácita. Sin embargo, incluso los intercambios diarios de la vida cotidiana no son enteramente prerreflexivos, y (como queda claro en la etnometodología) la aplicación reflexiva de los “procedimientos explicativos” resulta crucial en todo sentido para su continuidad: los actores sociales competentes en este respecto han compartido métodos de interpretación social, y el término “etnometodología” se aplica a ellos de un modo perfectamente adecuado. El “método”, por consiguiente, no es exclusivo de las ciencias sociales y naturales en cuanto tales, aunque es esencial para ellas, a pesar del hecho de que los criterios de evaluación de los “descubrimientos” en estas ciencias presentan en parte discrepancias con los procedimientos explicativos de la vida cotidiana.

Existe un importante e instructivo contraste entre la hermenéutica textual, tal como la representa Gadamer, y los análisis del significado por parte de filósofos anglosajones recientes. Mientras que Gadamer procura evitar referencias a las intenciones de los actores de la comprensión de los textos, algunos filósofos

de habla inglesa han tratado de explicar el “significado” directamente en relación con las intenciones (*infra*, pág. 87 y sigs.). Quizá significativamente pocos de esos filósofos tuvieron alguna preocupación por lo que se halla involucrado en la comprensión de los textos escritos. Más adelante argumentaré que las teorías “intencionalistas” del significado, tal como están, son tan insostenibles como su recíproca en la fenomenología hermenéutica, que sustenta que “el lenguaje habla”. Para sobresimplificar: si la una está cerca del “idealismo subjetivo”, la otra se acerca al “idealismo objetivo”. La primera está estrechamente vinculada con las explicaciones subjetivistas de la acción como asimismo del significado, aunque no en los casos en que deriva directamente de la influencia de Wittgenstein.

Gadamer se funda en gran parte en Heidegger al suponer que “lo que un autor se propuso significar” no puede ser recapturado, puesto que hay un abismo ontológico entre el presente y el pasado; el ser es en el tiempo, y la diferencia temporal es una diferenciación del ser. Aunque al aceptar la mediación de las tradiciones mediante el diálogo Gadamer en su argumentación va más allá de los límites del análisis de Wittgenstein acerca de los juegos de lenguaje, su punto de vista parece reproducir en ciertos aspectos capitales una parálisis wittgensteiniana del impulso crítico. El alejamiento de las tradiciones y la consiguiente inefabilidad de lo que ha pasado excluyen la posibilidad de someterlos a la crítica. En esto hace hincapié Habermas.

No es mi propósito ofrecer especie alguna de análisis completo de la formulación de Habermas de la teoría crítica, y sólo me ocuparé de algunos aspectos de su noción de la “competencia comunicativa”: principalmente, en relación con lo que llama la comunicación “normal” antes que la “distorsionada”. La idea de la competencia comunicativa se sugiere como un paralelo del concepto de Chomsky de la “competencia lingüística”, aunque es distinta de esta. La versión de Chomsky es “monológica”, y sólo nos conduce hasta los márgenes de la comunicación, como un fenómeno intersubjetivo, que no puede dilucidar adecuadamente; las unidades semánticas, o “significados”, no son meramente características abstractas del equipo lingüístico de personas individuales, sino que son intersubjetivamente producidas en la interacción o diálogo. Para generar significados en la interacción, los parlantes deben ser no sólo “competentes” en el sentido de Chomsky (monológico), sino que deben dominar los ordenamientos sociales que convierten la maestría del lenguaje en las comprensiones de los otros... “el producir una situación de comunicación potencial de lenguaje ordinario corresponde en sí mismo a la competencia general del parlante ideal”.⁸⁴ Habermas distingue dos características generales del lenguaje ordinario que son básicas para la competencia comunicativa: primero, siguiendo a Austin, la posesión de una variedad de efectuaciones que caracterizan las situaciones del lenguaje como “prometedoras”, “anunciadoras”, “suplicantes”, etc.; y segundo, elementos demostrativos (o sea expresiones indexales en el sentido de Bar-Hillel) tales como “Yo”, “-tú”, “aquí”, etc., que caracterizan la relación entre los parlantes, o su relación con la “situación” de comunicación. El manejo de estos últimos puede ser expresado como una serie de “universales” constitutivos de diálogo: o sea características universales de situaciones de lenguaje que vuelven posible la reciprocidad de la comprensión en la comunicación. Tales universales incluyen: a) Los pronombres personales y sus derivados, que proveen un sistema de referencia en la interacción. Estos suponen ante todo el dominio de la reflexividad del “yo”, y el “tú”: yo soy “yo” para ti, pero reconozco que tú eres también “yo” para ti siendo simultáneamente “tú” para mí. b) Los términos demostrativos del tiempo, el espacio y la sustancia, utilizados para constituir un sistema de referencia denotativo, y para situar de este modo el discurso. c) Terminologías de trato, saludo, pregunta, respuesta o “lenguaje de referencia” indirecta: todas estas son efectuaciones que caracterizan de un modo metalingüístico el acto del lenguaje como tal (en las palabras de Garfinkel, “organizan los conjuntos cuyas reales características describen”). d) Los términos “existenciales”, que diferencian modos de ser. Estas son expresiones que al aparecer como elementos constitutivos de las situaciones de lenguaje, las caracterizan como presumiendo distinciones entre la esencia y la apariencia (este trabajo se realiza “concediendo”, “mostrando”, “revelando”, etc.), entre el ser y la apariencia (la diferenciación entre los mundos subjetivo y público: “pretendiendo”, “asegurando”, etc.) y entre el ser y la obligación (“obedecer”, “negar”, etc.).

En el “diálogo puro”, según propone Habermas –o sea, abstrayendo de los elementos no lingüísticos en el contexto de los actos de lenguaje, que siempre se dan en cualesquiera circunstancias reales de comunicación–, podemos establecer un modelo de perfecta comprensión mutua. Esta se verifica allí donde hay una simetría completa entre los participantes, de modo que “la comunicación no será obstruida por restricciones externas a su propia estructura”. Tal simetría tiene tres rasgos principales: el logro de un “consenso irrestricto”, alcanzado solamente a través del examen racional de los argumentos; la total y mutua comprensión del otro; el reconocimiento mutuo del derecho auténtico del otro a adoptar el rol que cumple en

⁸⁴ “Toward a theory of communicative competence”, en Oreitzel, 1970, pág. 138.

el diálogo como socio pleno e igual.⁸⁵ En sus escritos más recientes, esto retrotrae a Habermas a una preocupación por la “verdad” en las normas de la interacción comunicativa.⁸⁶ Este tema parece haber sido desarrollado hasta ahora sólo en forma rudimentaria, pero el impulso del pensamiento de Habermas resulta bastante evidente, aun cuando esté oscuramente expresado. La verdad, dice Habermas, remitiéndose en parte a un argumento de Strawson, no ha de ser buscado en lo que garantiza la “objetividad” de la experiencia, sino “en la posibilidad de la corroboración argumentativa de una pretensión de verdad”.⁸⁷ Puesto que la “verdad” depende del discurso racional, para Habermas se conecta directamente con la determinación de la comunicación como “no-neurótica” (en el nivel de la persona) y “no-ideológica” (en el nivel del grupo): “las barreras a la comunicación que transforman en una ficción precisamente la atribución recíproca de la explicabilidad (racional) mantienen al mismo tiempo la creencia en la legitimidad que sostiene la ficción e impide que pueda ser descubierta. Este es el logro paradójico de ideologías cuyo prototipo individual la perturbación neurótica...”⁸⁸

La extraordinaria amplitud de la obra de Habermas hace que no corresponda en absoluto el menor intento de abordar aquí una crítica exhaustiva de ella; por otra parte, hay muchísimo trabajo en marcha, y aún no está perfectamente claro adónde conducirán a Habermas los presentes temas más metodológicos. Limitaré cualquier observación crítica a puntos que tengan relación inmediata con el resto de este estudio. Bajo ciertos aspectos, los escritos de Habermas subsumen gran parte de los intereses propios de las escuelas de pensamiento que he considerado antes, recurriendo libremente y por igual a la fenomenología existencialista y a la filosofía poswittgensteiniana, pero con clara noción de que su alcance es limitado. Sin embargo lo que aporta Habermas no sirve como marco adecuado de análisis para los problemas que quiero abordar en este estudio. Esto se debe en cierta medida a que el propósito principal de sus escritos, el de dilucidar un marco para la teoría crítica en la tradición de la filosofía social de Frankfurt, atraviesa transversalmente los temas que quiero seguir; pero también se debe a lo que considero como dificultades básicas de sus ideas. Primero, Habermas (y Apel) tienen perfecta razón al sugerir que las ciencias sociales funden los esfuerzos hermenéuticos y nomológicos, pero tienden a operar con un modelo muy simple de las ciencias naturales, que son descritas en una forma tradicional, incluso positivista. Habermas, de hecho, analiza raramente las ciencias naturales de modo directo, refiriéndose a ellas principalmente en relación con la pretensión de conocimiento o “interés cognoscitivo” en el control técnico que las caracteriza (pero que caracteriza también a otras disciplinas). Es importante destacar que existe una universalidad para la hermenéutica: las teorías científicas constituyen marcos de significado exactamente como lo hacen otros “juegos de lenguaje”. La “explicación” en las ciencias naturales adopta diversas formas, precisamente como en otras esferas de la investigación. Las preguntas “por qué” en esas ciencias no siempre están orientadas ciertamente hacia las leyes generales, ni las respuestas a estas implican necesariamente alguna referencia a tales leyes: tal como sucede en relación con la acción humana, “comprender”, o sea tornar “inteligible” dentro de un marco de significado, es a menudo “explicar”, o sea ofrecer una versión que resuelva “adecuadamente” un enigma (cf. *infra*, pág. 151 y sigs.).

Segundo, Habermas parece seguir a la mayoría de los filósofos poswittgensteinianos al asimilar el “significado” con la interpretación de la acción intencional, de modo que la caracterización o identificación de los actos depende lógicamente de la identificación de los propósitos para los cuales fueron emprendidos. Pero esto conduce hacia toda clase de dificultades lógicas y sociológicas y, como trataré de mostrar en detalle más adelante, es un elemento que unifica enfoques de la teoría social nominalmente opuestos entre sí: por ejemplo, las de Winch y Parsons. Tercero, la diferenciación de Habermas entre “trabajo” (labor) e “interacción” ronda ambiguamente por los límites de la antropología filosófica y la sociología. La distinción parece derivar de la oposición abstracta entre el “interés en el control técnico” y el “interés en la comprensión”. Pero la simetría lógica del esquema en este plano parece frustrar su posible aplicación en el nivel más mundano del análisis social. Según Habermas, el “trabajo” y la “interacción”... “siguen patrones racionalmente reconstruibles que son lógicamente independientes entre sí.”⁸⁹ Si bien semejante separación entre la razón instrumental y la comprensión mutua podría ser defendible en relación con la lógica propia de

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 143. “La verdad –dice Habermas– no ha de ser analizada separadamente de la “libertad” y de la “justicia”, puesto que llegar a un “consenso racional” presupone el libre examen de las pretensiones de verdad por copartícipes independientes e iguales”. Cf. Ross, quien conviene en que el uso del lenguaje como comunicación “sólo es posible sobre la base de una norma social efectiva que impone a todo el que enuncia algo la obligación de ser *veraz*” (1968, pág. 28). A una conclusión muy semejante llega Winch, 1960.

⁸⁶ Cf. McCarthy, 1973; Habermas, 1975, pág. 102 y sigs.

⁸⁷ 1973, pág. 166.

⁸⁸ Habermas y Luhmann, 1971, pág. 120.

⁸⁹ 1975, pág. 13.

pretensiones divergentes del conocimiento, esto ciertamente no es así en relación al análisis de la conducta social en sí misma. Cualquiera que sea el modo en que se lo defina, en el sentido amplio de la Praxis o en el más estrecho de la transformación de la naturaleza por la actividad humana, el trabajo no está moldeado solamente (excepto quizás en un estado de alienación) por la razón instrumental; tampoco la interacción está orientada meramente hacia la comprensión mutua o el “consenso”, sino a la realización de fines que con poca frecuencia se excluyen entre sí. Las debilidades de la posición de Habermas parecen reflejarse en su teoría crítica que, construida en torno de un modelo de “diálogo idealizado”, simétrico, parece tomar como su tema central la realización del consenso al que se ha llegado a través de un debate racional; pero cómo se relaciona esto con las circunstancias en las que las luchas, o la dominación explotadora, se orientan hacia la distribución de *recursos escasos* es algo que no se aclara.

Cuarto, así como es difícil ver de qué manera el modelo del “diálogo idealizado” ha de ser vinculado con las divergencias de interés en relación con los recursos escasos en los encuentros sociales, tampoco queda claro cómo se lo conciliará, en la comunicación misma, con todos elementos contextuales (aspectos del ambiente físico, gestos, expresiones faciales, etc.) característicamente presentes en la interacción, es decir: si tal modelo ha de ser empleado alguna vez al servicio del análisis social concreto. ¿Están los “universales constitutivos de diálogo” *lógicamente* implicados en la noción de diálogo? Si lo están, las recientes observaciones de Habermas sobre la “verdad”, por opacas que sean, parecen sugerir que su naturaleza e interrelaciones ciertamente necesitan ser especificadas más completamente; pero si no lo están, entonces alguna especie de observaciones empíricas detalladas sobre la comunicación parecería ser requerida, aunque no provista. Quinto; la referencia de Habermas al psicoanálisis como un modelo de teoría y práctica para las ciencias sociales en su conjunto tiene un atractivo definido, porque parece incorporar cada uno de los rasgos sobre los que llama la atención: la mediación de la “interpretación” por la “explicación”, implicando a la vez el objetivo de promover la autonomía racional del analizado mediante su diálogo con el analista. Pero surgen dificultades obvias en esto, algunas de las cuales Habermas ha reconocido.⁹⁰ El psicoanálisis parece un método más bien pobre para la teoría crítica, puesto que la relación entre el analista y el paciente es, después de todo, marcadamente oblicua e incluso autoritaria; una vez más, sin embargo, Habermas utiliza sólo una versión “idealizada” de esta relación. Aquí viene más al caso señalar que la terapia psicoanalítica es un encuentro entre personas individuales, que entran en él voluntariamente, y en el cual el análisis hermenéutico y el nomológico aparecen sólo en la forma de descubrimiento de motivos ocultos - Por importantes que sean estos, de hecho nos dan pocas indicaciones sobre cómo relacionar la explicación de la acción humana con las propiedades de las instituciones sociales como estructuras.

No pretendo sostener que el análisis expuesto en las secciones precedentes es exhaustivo: sólo quiero utilizarlo como una base para desarrollar sobre ella el contenido de este estudio. Entre las importantes cuestiones planteadas por las diversas tradiciones o escuelas de pensamiento que he examinado, pero que no fueron adecuadamente resueltas por ninguna de ellas, figuran las siguientes: problemas sobre la gestión y caracterización de la acción; problemas sobre la comunicación y el análisis hermenéutico; problemas sobre la explicación de la acción dentro del marco del método sociológico. El resto continúa con su explicación.

⁹⁰ 1974, pág. 28 y sigs. Los breves comentarios críticos que aquí se hacen se amplían en Giddens, 1977.

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Theodore** (1958) "The operation called *Verstehen*", *American Journal of Sociology*, vol. 54.
- Achinstein, Peter** (1964) "On the meaning of scientific terms", *Journal of Philosophy*, vol. 61.
- Achinstein, Peter y Barker, Stephen F.** (1969) *The Legacy of Logical Positivism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Apel, Karl-Otto** (1955) "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1.
- (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht.
- (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort.
- (1972) "Communication and the foundations of the humanities", *Acta Sociologica*, vol. 15.
- (1973) *Transformation der Philosophie*, Francfort.
- Ardener, Edwin** (1971) *Social Anthropology and Language*, Londres: Tavistock.
- Ayer, A. J. et al.** (1956) *The Revolution in Philosophy*, Londres.
- Bar-Hillel, Yehoshua** (1970) *Aspects of Language*, Jerusalén.
- Baudrillard, Jean** (1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París.
- (1973) *Le miroir de la production*, Tournai.
- Bauman, Z.** (1973) "On the philosophical status of ethnomethodology", *Sociological Review*, vol. 21.
- Betti, Emilio** (1962) *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga.
- Blum, Alan** (1974) *Theorising*, Londres: Heinemann.
- Borger, Robert y Cioffi, Frank** (1970) *Explanation in the Behavioural Sciences*, Londres: Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolf** (1967) *The Logical Structure of the World*, Londres: Routledge.
- Cicourel, Aaron V.** (1973) *Cognitive Sociology*, Londres, Free Press.
- Douglas, Jack D.** (1967) *The Social Meanings of Suicide*, Princeton.
- Elliot, Henry C.** (1974) "Similarities and differences between science and common sense", cit Turner, R., *op. cit.*
- Filmer, Paul et al.** (1972) *New Directions in Sociological Theory*, Londres: Collier-Macmillan.
- Gadamer, Hans-Georg** (1960) *Wahrheit und Methode*, Tubinga.
- (1967a) *Das Problem der Sprache*, Munich.
- (1967b) *Kleine Schriften*, Tubinga.
- Garfinkel, H.** (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- Garfinkel, H. y Sacks, H.** (1970) "On formal structures of practical actions", en McKinney, J. C. y Tiryakian, E. A., *op. cit.*
- Gellner, Ernest** (1968) *Words and Things*, Londres: Perigun.
- (1971) "The new Idealism: cause and meaning in the social sciences", en Lakatos, I. y Musgrave, A., *Problems... op. cit.*
- (1974) *Legitimation of Belief*, Londres: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony** (1977) *Studies in Social and Political Theory*, Londres: Hutchinson.
- Gidlow, Bob** (1972) "Ethnomethodology: a new name for old practices", *British Journal of Sociology*, vol. 23.
- Goldthorpe, John** (1973) "A revolution in sociology?", *Sociology*, vol. 7.
- Habermas, Jürgen** (1967) "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *Philosophische Rundschau*.
- (1971a) *Toward a Rational Society*, Londres, Heinemann.
- (1971b) "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en Apel, K. O., *Hermeneutik... op. cit.*
- (1972) *Knowledge and Human Interest*, Londres: Heinemann.
- (1974) *Theory and practice*, Londres: Heinemann.
- (1975) *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen, y Luhmann, Nikolas** (1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort: Suhrkamp Verlag.
- Harré, R.** (1974) "'Rule' as a scientific concept", en Mischel, T. *Understanding..., op. cit.*
- Hart, H. L. A. y Honoré, A. M.** (1959) *Causation in the Law*, Londres: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin** (1967) *Being and Time*, Oxford: Oxford University Press.
- (1971) *Poetry, Language, Thought*, Nueva York: Harper y Row.
- Henle, Paul** (1965) *Language, Thought and Culture*, Michigan: University of Michigan Press.

- Hill, Richard J. y Crittenden, Kathleen Stones** (1968) *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Purdue: Purdue University Press.
- Hindess, Barry** (1973) *The Use of Official Statistics in Sociology*, Londres: Routledge.
- Hirsch, Eric D., h.** (1965) "Truth and method in interpretation", *The Review of Metaphysics*, vol. 18.
- Hollis, Martin** (1972) "Witchcraft and Winchcraft", *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 2.
- Jarvie, I. C.** (1970) "Understanding and explanation in sociology and social anthropology", en Borger, R. y Cioffi, F., *op. cit.*
- Kockelmans, Joseph P.** (1972) *On Heidegger and Language*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
- Lakatos, Imre y Musgrave, Alan** (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres: Cambridge University Press.
- Lorenzer, A.** (1970) *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Francfort: Suhrkamp Verlag.
— (1974) *Die Waltrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Francfort: Suhrkamp Verlag.
- Louch, A. R.** (1963) "The very idea of a social science", *Inquiry*, vol. 6.
— (1966) *Explanation and human Action*, Oxford: Blackwell.
- Lyas, Colin** (1971) *Philosophy and Linguistics*, Londres: Macmillan.
- MacIntyre, Alasdair** (1967) "The idea of a social science", *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41.
- Malinowski, Bronislaw** (1949) "The problem of meaning in primitive languages", en Ogden, C. K. y Richards, I. A., *op. cit.*
- Maryl, William** (1973) "Ethnomethodology: sociology without society", *Calalyst*, vol. 7.
- Mates, B.** (1971) "On the verification of statements about ordinary language", en Lyas, C., *op. cit.*
- McCarthy, T. A.** (1973) "A theory of communicative competence", *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3.
- McHugh et al.** (1974) *On the Beginning of Social Enquiry*, Londres: Routledge.
- McNall, Scott G. y Johnson, James C. M.** (1975) "The new conservatives: ethnomethodologists, phenomenologists and symbolic interactionists", *The Insurgent Sociologist*, vol. 5.
- Mischel, Theodore** (1969) *Human Action*, Nueva York: Academic Press.
- Nagel, Ernest** (1953) "On the method of *Verstehen* as the sole method of philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 50.
- Ogden, C. K. y Richards, I. A.** (1949) *The Meaning of Meaning*, Londres: Routledge.
- Outhwaite, William** (1975) *Understanding Social Life*, Londres: Allen & Unwin.
- Palmer, Richard E.** (1969) *Hermeneutics*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
- Parekh, Bhikhu y Berki, R. N.** (1973) "The history of political ideas: a critique of Q. Skinner's methodology", *Journal of the History of Ideas*, vol. 34.
- Pitkin, Hanna Fenichel** (1972) *Wittgenstein and Justice*, Berkeley (Calif.): University of California Press.
- Pivcevic, Edo** (1972) "Can there be a phenomenological sociology?", *Sociology*, vol. 6.
- Radnitzky, Gerard** (1970) *Contemporary Schools of Metascience*, Goteburgo.
- Ricoeur, Paul** (1967) *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
— (1970) *Freud and Philosophy*, New Haven: Yale University Press.
- Robins, R. H.** (1971) "Malinowski, Firth and the "Context of situation"", en Ardener, E., *op. cit.*
- Ross, Alf** (1968) *Directives and Norms*, Londres, Routledge.
- Ryan, Alan** (1970) *The Philosophy of the Social Sciences*, Londres: Macmillan.
- Ryle, Gilbert** (1971) *Collected Papers*, Londres: Hutchinson.
- Sandywell Barry et al.** (1975) *Problems of Reflexivity and Dialectics in Sociological Inquiry*, Londres.
- Sartre, Jean Paul** (1950), *L'Être et le Néant*, París: Gallimard.
- Schegloff, Emmanuel A. y Sacks, Harvey** (1973) "Opening up closings", *Semiotica*, vol. 8.
- Schofer, Erasmus** (1972) "Heidegger's language", en Kockelmans, J. J., *op. cit.*
- Schutz, Alfred** (1967), *Collected Papers*, La Haya: Martinus Nijhoff.
— (1970) *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven: Yale University Press.
— (1972), *The Phenomenology of the Social World*, Londres: Heineemann.
- Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas** (1974) *The Structures of the Life-World*, Londres: Heineemann.
- Searle, John R.** (1969) *Speech Acts*, Londres: Cambridge University Press.
- Shapiro, Gary** (1974) "Intention and interpretation in art; a semiotic analysis", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 33.
- Silverman, David** (1972) "Introductory comments", en Filmer, P. *et al.*, *op. cit.*
- Wellmer, Albrecht** (1972) *Critical Theory of Society*, Nueva York: Seaburg.
- Wilson, Bryan** (1970) *Rationality*, Oxford: Blackwell.

- Wimsatt, W. K. y Beardsley, M. C.** (1946) "The intentional fallacy", *Sewanee Review*, vol. 54.
- Winch, Peter** (1958) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres: Routledge.
- (1960) "Nature and convention", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 60.
- Wittgenstein, Ludwig** (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell.
- (1961) *Notebooks, 1914-16*, Oxford: Blackwell.
- (1972a) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
- (1972b) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wright, Georg Henrik von** (1971) *Explanation und Understanding*, Londres: Routledge.
- Zijderveld, Anton C.** (1972) "The problem of adequacy: reflections on Alfred Schutz", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 13.