

Luz de giro

Nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales

Germán J. Pérez y Martín Armelino
(editores)

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Luz de gir o

Germán J. Pérez y Martín Armelino
(editores)

Luz de giro
Nuevas reflexiones sobre filosofía
y métodos de las ciencias sociales

Martín Armelino - Marcos A. Carbonelli
Malena Costa Wegsman - Santiago Cunial
Gastón Gutiérrez Rossi - Daniel Jones - Jorge Lulo
Gabriel Nardacchione - Matías Paschkes Ronis
Sebastián Pereyra - Germán J. Pérez - Paula Varela

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Luz de giro : nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales /
Martín Armelino ... [et al.] ; editado por Germán J. Pérez ; Martín Armelino.
- 1a ed -
Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022.
Libro digital, PDF - (Política, políticas y sociedad / 46)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-630-625-6
1. Filosofía Contemporánea. 2. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Armelino,
Martín II. Pérez, Germán J., ed. III. Armelino, Martín, ed.
CDD 199.82

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7507
ediciones@campus.ungs.edu.ar
ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de la colección: Andrés Espinosa - Ediciones UNGS
Diseño de tapas: Daniel Vidable - Ediciones UNGS
Diagramación: Eleonora Silva
Corrección: María Valle



Licencia Creative Commons 4.0
Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd)



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prólogo.....	11
<i>Mario Pecheny</i>	
Presentación	15
<i>Germán J. Pérez y Martín Armelino</i>	
Capítulo 1 ¿Existe un consenso ortodoxo en la ciencia política? Una mirada desde las instituciones políticas y el análisis comparativo	21
<i>Martín Armelino y Santiago Cunial</i>	
Capítulo 2 Más acá de la interpretación Aportes del pragmatismo a las ciencias sociales	61
<i>Sebastián Pereyra y Gabriel Nardacchione</i>	
Capítulo 3. La teoría del actor-red en las ciencias sociales Una introducción a la obra de Bruno Latour	99
<i>Marcos Carbonelli, Matías Paschkes Ronis y Daniel Jones</i>	
Capítulo 4. Hermenéutica, estructuralismo y deconstrucción en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas.....	141
<i>Jorge Lulo</i>	
Capítulo 5. El laberinto de la Ilustración Habermas y Foucault sobre discurso, crítica y modernidad.....	181
<i>Germán J. Pérez</i>	
Capítulo 6. El marxismo como teoría crítica y programa de investigación Daniel Bensaïd y Michael Burawoy	219
<i>Paula Varela y Gastón Gutiérrez Rossi</i>	

Capítulo 7. Crítica de la razón androcéntrica	
Un recorrido por las epistemologías feministas	265
<i>Malena Costa Wegsman</i>	
Autores.....	299

*Mientras este libro se terminaba de imprimir, sufrimos
la sorpresiva y dolorosa pérdida de Federico Schuster,
inspirador del trayecto que conduce a esta obra.
Queremos dedicarlo a su memoria y legado.*

Prólogo

En el siglo pasado, entre varios colegas amigos hicimos un libro sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales en la cátedra de nuestro maestro y amigo Federico Schuster. Su clave intelectual era introducir y analizar diversos criterios según los cuales las afirmaciones y las teorías de las ciencias sociales adquieren legitimidad científica. Dialécticamente, tomábamos como modelo la sucesión de perspectivas de las ciencias sociales propuesta por Jürgen Habermas y Richard Bernstein: perspectivas empírico-analíticas, hermenéuticas y críticas. En ese corto siglo xx, por críticas se entendían las perspectivas que abrevaban en el marxismo, sobre todo frankfurtiano, y/o en alguna lectura psicoanalítica. América Latina quedaba lejos, el género no era tela para cortar y los giros eran poco afectivos.

Hacer ciencias sociales en nuestras latitudes era más bien una vocación que una profesión. Pertenecer a la cofradía de las ciencias sociales tenía, y suponía, como hoy, sus privilegios. Las puertas de entrada eran varias, los derechos de admisión también y, según la entendíamos entonces en el libro, en gran parte referían a conocer y seguir criterios metodológicos, epistemologías y filosofías de las ciencias, en este caso, sociales. Estos criterios, según los cuales los enunciados son considerados científicos y no, por ejemplo, literarios, son los métodos. Los métodos varían mucho y pueden ser contradictorios entre sí, pero no pueden estar ausentes, y tienen que ser aceptados por quienes ya pertenecen a la cofradía, ser legítimos, tener derecho de ciudadanía académica, intelectual, científica.

Los enfoques empírico-analíticos sostienen la cientificidad de nuestras disciplinas en una noción precisa del lenguaje, de la verdad y de los procedimientos observacionales que permiten constituir evidencias. Son aquellos enfoques atacados por, y defendidos por, ser positivistas.

Los enfoques interpretativos, comprensivistas y hermenéuticos, desde hace dos siglos, plantean que las ciencias sociales y humanas tienen sus especificidades, pues toman como objeto central de indagación a las acciones con sentidos subjetivos e intersubjetivos. La aprehensión científica de las acciones y sentidos no puede reducirse a procedimientos observacionales o concepciones referenciales del lenguaje o de la verdad proposicional.

Síntesis varias entre énfasis en lo objetivo y lo subjetivo vienen proponiéndose desde hace al menos un siglo: estructura y acción (o viceversa), explicación y comprensión, dialécticas ortodoxas o nada ortodoxas, así como proliferan usos y abusos de prefijos (pos-, neo-), palabras multisilábicas, lenguajes, cuerpos, interseccionalidades y conocimientos situados. Las síntesis a veces logran resolver algunos dilemas y muchas otras veces tensionan las oposiciones hasta destruirlas.

Las perspectivas críticas de filiación marxista y/o freudiana entraron un poco en la nostalgia. Marx y Freud se leen tal vez más en cursos de “historia de” que en los de metodología social. En estos años, al calor de las nuevas militancias, aparecieron otras perspectivas que se quieren críticas (que, ya que estamos, digo, podrían conversar más con el marxismo de las clases y el psicoanálisis de los deseos): feminismos, perspectivas *queer*, trans y *crip*, pos- y de- coloniales, epistemologías del sur, pensamiento negro, eco-, filosofías desde los cuerpos...

En todo caso, aquellos momentos de las ciencias sociales como vocación tenían, como definición intelectual, ideas metacientíficas (epistemológicas, filosóficas, incluso políticas) que otorgaban o no cartas de ciudadanía a textos, prácticas, personas de las ciencias sociales. Sin embargo, algo pasó desde entonces: *las ciencias sociales como vocación dieron paso cada vez más a las ciencias sociales como profesión*. Las ciencias sociales devinieron cada vez más, cada vez más exclusivamente, un trabajo, un oficio o *métier*, una profesión, que se ejerce en un contexto mundial, regional y nacional de estandarización productivista de las prácticas y subjetividades.

Las ideas o criterios epistemológicos, filosóficos y políticos, como parámetros para juzgar la cientificidad de las producciones en ciencias sociales, cedieron en parte el paso a criterios formales y formalizados de ingreso al sistema científico y de acreditación de producción y productividad: notablemente, la publicación de textos, resultados de investigación, en formato de artículo en

determinadas publicaciones, sobre todo las revistas científicas con revisión ciega de pares. Casi, casi, nada más.

Respecto de estas transformaciones en el oficio de hacer ciencias sociales, encontramos quejas, ironías, protestas. Las quejas son impotentes y suelen ser acrílicas. Las ironías tienen la ventaja de poner las prácticas en perspectiva, pero rara vez transforman las condiciones que las hacen posibles. Las protestas impactan si son movimientos colectivos que buscan transformaciones institucionales, en lugar de ser quejas simplemente más ruidosas. También encontramos resistencias. Una de ellas es mantener vivas las preguntas sobre los criterios, ideas, pretensiones intelectuales (metodológicas, epistemológicas, teóricas, filosóficas, políticas) que hacen que un producto determinado —una presentación oral, un artículo, un libro— sea resultado de una “buena” ciencia social, que una persona sea “buena” o “bueno” haciendo ciencias sociales.

Hacer ciencias sociales es un oficio que remite a una práctica cada vez más profesionalizada, pasteurizada y homogeneizada. El oficio se aprende, se practica, se ejerce, con mejor o peor suerte, con mayor o menor felicidad, con mejores y peores salarios. Es un oficio en el que no se puede hacer cualquier cosa, porque, a poco de andar, eso que hacemos se revela malhecho, o hecho de manera deshonesto, inútil, y así es juzgado por los pares.

Que no se pueda hacer cualquier cosa no quiere decir que el oficio sea un conjunto de habilidades y actividades unívoco, o que todos y todas tengan las mismas habilidades y realicen las mismas actividades. Hay diversidad de supuestos disciplinares, teóricos, metodológicos y técnicos, por lo que el oficio de las ciencias sociales parecería incluir las más diversas maneras de ejercerlo y de juzgarlo. Esas maneras no son infinitas, pues, como dije, la casa se reserva el derecho de admisión y permanencia. Pero las maneras son variadas, van modificándose y hay contaminaciones cruzadas, y algunas mezclas se dieron, imperceptiblemente y sin buscarlo, con buenos resultados, como la que produjo en su momento la naturaleza entre las cepas cabernet y sauvignon.

Este libro versa sobre distintos criterios que permiten fundamentar nuestro oficio en ciencias sociales, criterios que permiten validar y juzgar aquello que hacemos y lo que hacen otras/os. Los criterios no son coherentes con otros criterios. Pero sí se exige que un conjunto de criterios que forman una manera o estilo de hacer el oficio, una manera de entenderlo, sean coherentes y consistentes con sus supuestos, lógicas y aspiraciones. Básicamente, entonces, se pide que los criterios sean lógicos: consistentes, coherentes, acordes con sus propios principios, pretensiones y reglas.

También se pide que aquello que hacemos tenga relación –por decirlo de la manera más tímida– con aquello sobre lo que se habla, se escribe, se interviene. Con los sujetos del diálogo o de la interpelación. Tal relación debe estar definida y fundamentada. ¿Lo que escribimos refleja aquello sobre lo que escribimos, lo describe, lo explica, lo interpreta, lo construye parcial o totalmente, lo cuestiona, lo va a hacer desaparecer? ¿Cómo es el vínculo con los sujetos, las poblaciones, las categorías sociales? ¿Se habla en primera persona del singular o del plural, en tercera persona, en segunda persona (*proletarios del mundo, uníos*)? Las alternativas de relación no son únicas ni homogéneas. Pero las alternativas tampoco son infinitas ni admiten cualquier cosa.

El instrumento con el que trabajamos es el lenguaje, en general escrito, aunque también podría ser oral y/o audiovisual. Aquí también hay diversidad de perspectivas. No para todo el mundo el lenguaje quiere decir lo mismo, cumple el mismo papel, resulta de –o produce– los mismos procesos, surge de o se cristaliza en las mismas estructuras. El lenguaje no viene dado de manera autoevidente. De ahí las preguntas: ¿qué lenguaje usar?, ¿el de todos los días, o sea el lenguaje ordinario?, ¿o más bien un lenguaje experto?

A su vez, decimos hoy que el lenguaje viene marcado por la situación de quien escribe, por el contexto. Yo mismo escribo *yo mismo* y no *yo misma*. Hay ahí una marca de género. Y no da lo mismo el género de quién escribe. Al menos, no es obvio que dé lo mismo. ¿Y otras marcas sociales, como las de clase, etnia, generación? ¿Cómo aparecen, cómo se borran, en el lenguaje?

De la heterogeneidad epistemológica existente, reivindico la epistemología del diálogo como práctica de la amistad. De eso se trata también este libro. Dialogan Foucault y Habermas, así como los queridos Pérez y Armelino, Jorge Lulo y Paula Varela. Y yo, sin haber escrito ningún capítulo, dialogo con ellos y con ellas. Dialogamos, queremos dialogar, con nuestras y nuestros estudiantes, de ahora y los que vendrán. Dialogamos también con nuestros maestros y maestras a quienes seguimos y de quienes huimos, dialogamos los vivos con los muertos, dialogamos con los lugares a los que, como el barrio del tango, volvemos sin habernos ido nunca del todo.

Mario Pecheny

Presentación

Cuando promediaba 2002, la editorial Manantial publicó *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, editado por Federico Schuster. El libro llevaba el nombre de una cátedra creada junto con la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires, en 1985. Participamos como autores, coautores y colaboradores un grupo de profesores, docentes y estudiantes avanzados de esa carrera que en ese momento integrábamos el plantel de “Filo y Métodos”. Nos propusimos hacer un libro que combinara la complejidad y profundidad de una reflexión sobre los cruces entre epistemología y teoría social que articulaban el programa de la materia, por un lado, con la presentación didáctica y ordenada de los problemas que requiere un libro de consulta para estudiantes y colegas en el intrincado campo de la epistemología de las ciencias sociales, por el otro. Hace ya 18 años de aquella experiencia y la vigencia del “libro azul de Filo y Métodos” todavía puede constatararse en programas de materias, publicaciones y encuentros en los que se debaten temas de teoría y metodología de la investigación social y, sobre todo, en manos de estudiantes que se asoman a las complejidades del oficio de politólogo, sociólogo y/o trabajador social, entre otras disciplinas que encontraron en nuestro libro una mirada novedosa y amigable sobre temas con fama, muchas veces bien ganada, de áridos y excluyentes.

Pero lo más interesante de aquel volumen estuvo, como pasa con los artesanos y los navegantes, en el proceso de su producción. La idea de una cátedra –para nosotros, Filo y Métodos nunca fue tan solo una materia– puede resultar solemne en su disposición jerárquica de saberes consagrados y jóvenes aspirantes

fascinados por el discurso oracular de los profesores y las profesoras. En este sentido ordinario, una cátedra se parece a un tribunal en el que la circulación de saberes e informaciones está verticalmente reglamentada. Muy bien, en aquellos años de discusión sobre los contenidos y las formas del “libro azul”, *Filo y Métodos* fue un laboratorio: debatimos en el seminario interno que se celebraba en los domicilios porteños de los compañeros y las compañeras que disponían de locaciones céntricas, en los bares de los alrededores de la Facultad de Ciencias Sociales con sede en “Marcelo T.”, en las oficinas y salas de reuniones del Instituto de Investigaciones Gino Germani donde los y las integrantes de la cátedra formábamos parte de equipos de investigación que trataban temáticas tan disímiles como la sexualidad y el género, las protestas sociales y la acción colectiva o la teoría política, entre otras, incluso en almuerzos y cenas que permitían prorrogar o anticipar los tiempos de conversación. Podría decirse que la experiencia del libro azul fue coral, hubo infinitas lecturas cruzadas y colaboraciones desinteresadas con el propósito claro de que el libro, nuestro primer libro, estuviera a la altura de la consideración que teníamos por nuestra cátedra. Con sensibilidad y fino humor, Federico llevó la batuta de esa conversación empujada por la energía de los que, en aquel momento, eran (más) jóvenes, y en este volumen participan como destacados y destacadas colegas con reconocimiento nacional e internacional. Por eso, el primer agradecimiento de esta presentación es para el querido Federico Schuster, artífice de esa curiosa paradoja de una cátedra que fue coro inspirador más que tribunal disciplinario.

El tiempo pasó, florecieron universidades en localidades y municipios del Gran Buenos Aires, se consolidaron otras y se multiplicaron en el interior del país las carreras y los centros de investigación. Nos fuimos yendo de *Filo y Métodos* con la expectativa de poder diseminar la experiencia, formar otros equipos, liderar otras cátedras, pero manteniendo los valores del rigor interdisciplinario y la calidad y fraternidad del debate. Valores que constituyen el núcleo de lo que alguna vez una querida compañera denominó en uno de tantos reencuentros: “el modo *Filo y Métodos* de pensar las cosas”. Una forma de abordar la problemática del método en ciencias sociales que consiste en reponer su enigma central: la pregunta por la sociedad, la cultura y la política como productos colectivos. Es decir, hacemos filosofía y métodos –y no meramente epistemología– porque asumimos que la pregunta por los modos de conocer lo social es indisoluble de las formas del hacer colectivo, de la praxis social y política y de la forma en que la nombramos y describimos. Ese es nuestro modo: transversal, pragmático y reflexivo. Este libro es una forma del reencuentro y la gratitud. La mayoría de los y las que aquí escribimos participamos de aquella experiencia, otros y

otras aún la protagonizan, y algunos y algunas fueron invitados e invitadas a participar para enriquecer la propuesta.

El título del volumen ironiza sobre su contenido pues las páginas que esta presentación abre recorren una reflexión rigurosa sobre los diversos giros que adoptaron las ciencias sociales en las últimas décadas: lingüístico, interpretativo, hermenéutico, afectivo, pragmático. Todos ellos, sin embargo, constituyen el mismo giro hacia una concepción dialógica, reflexiva y crítica respecto de nuestra producción como investigadores/as. Estas páginas persiguen un espíritu didáctico en la convicción de que la complejidad y la claridad expositiva son parte de la productividad y la belleza de los textos en esta trama en la que convergen la filosofía de la ciencia, la del lenguaje y la teoría social. El libro continúa una conversación que seguimos con otras voces y en otros ámbitos, pero que para muchos de nosotros y nosotras remite al “modo Filo y Métodos de pensar las cosas”; de ahí el subtítulo de la obra.

Por eso fue todo un desafío definir el conjunto de discusiones (entre los varios posibles) que darían contenido a este libro. Volver, por ejemplo, a explorar los caminos de la teoría crítica y del (pos)marxismo, o de la teoría interpretativa y la hermenéutica, con el foco puesto ya no en los debates posestructuralistas de fines del siglo xx, sino en el derrotero más sinuoso que van surcando los debates epistemológicos y teóricos en este siglo xxi; echar un vistazo, también, a las nuevas cajas de herramientas que la pragmática posibilitó para comprender la acción social y las relaciones entre actor y contexto social; indagar, en este marco, en el camino paradójicamente inverso que transitó la ciencia política en su consolidación como disciplina independizada del derecho, la historia y la sociología, tras la segunda posguerra; e introducir, por fin, las epistemologías feministas y los términos en los que se discute –y habrá de discutirse– la idea misma de ciencia y de teoría social y política. Decimos que pensar y editar este libro fue un desafío porque –vista en retrospectiva la experiencia de aquel primer volumen, imbuida aún en el debate empirismo-racionalismo crítico-posempirismo que dominaba la ciencia empírica en general, y las sociales en particular, con la resiliencia de las crisis del marxismo, el estructuralismo y el positivismo– el proyecto que encaramos en estos años se inscribe en otra etapa de los debates teóricos y científicos. Esta etapa abre el escenario a unos debates mucho más fragmentados y situados; en consecuencia, sin un norte claro o, por lo menos, no tan claro porque no hay uno solo sino varios en disputa. De allí, la emergencia de distintas y hasta confusas luces de giro, que interrumpen un curso predeterminado, señalan atajos, proponen nuevas y conflictivas formas de pensar la acción humana y la historia. Hace treinta años, la emergencia

de distintos horizontes confirmaba la crisis de la ciencia empírica moderna y proponía un desafío. Hoy, ese desafío fue apropiado desde distintos ángulos, varios de los cuales aborda este volumen.

Como evoca su título, los desarrollos de este libro se desenvuelven contra el telón de fondo del giro lingüístico y sus efectos en las ciencias sociales desde mediados del siglo xx. Según su inflexión más o menos pragmática, hermenéutica, deconstructiva, genealógica, interpretativa –o alguna combinación entre estas– todas se inscriben, sin embargo, en una crítica a la filosofía analítica de inspiración logicista y a la concepción naturalista de la ciencia empírica. Los efectos de este derrotero teórico, epistemológico y metodológico abarcaron al conjunto de las ciencias sociales, aunque en algunas de ellas tuvo mayor influencia. En otras, como la ciencia política, esos efectos fueron más estrechos, o refractarios, porque a contracorriente de la apertura a nuevas formas de desentrañar el sentido de la acción humana y de los procesos de transformación social y cambio político que experimentaron la sociología, la antropología, los estudios culturales, la semiótica e, incluso la historia, la ciencia política se reconoció como científica más tardíamente, al adscribir a aquel consenso naturalista en descomposición que había legitimado el estatus epistemológico de las ciencias sociales con mayor trayectoria histórica. En una compleja trama epistemológica que combina inspiraciones tanto de la sociología como de la economía, la ciencia política hizo su camino atenta al desempeño empírico-analítico e histórico-hermenéutico de las instituciones del régimen político de gobierno. Es esa historia la que abre el libro, en su primer capítulo; luego, en los que lo suceden, se presentan solo algunos de los varios giros de la teoría, la epistemología y la metodología de las ciencias sociales en las últimas décadas.

La contribución de Martín Armelino y Santiago Cunial plantea, entonces, la afirmación de un consenso ortodoxo politológico entre las décadas de 1950 y 1980 a partir de la intersección de dos ejes: uno temático y epistemológico –el estudio sobre las instituciones políticas– y otro metodológico: el análisis comparativo, en sus distintas variantes. La emergencia del “nuevo institucionalismo” y su sólido vínculo con la política comparada, hacia fines del siglo xx, se convirtió en el modelo predominante de explicación politológica para entender las llamadas transiciones a la democracia y las reformas de mercado en los países poscomunistas e iberoamericanos.

Poniendo el foco básicamente en la sociología, Sebastián Pereyra y Gabriel Nardacchione se interesan por la influencia creciente del pragmatismo tras el giro interpretativo en filosofía y en ciencias sociales. Examinan, en particular, los aportes de esta corriente a la investigación empírica y cómo fue incorporado

por las ciencias sociales latinoamericanas. Instruidos en la academia francesa y en el modo en que autores como Luc Boltanski, Daniel Cefaï y Bruno Latour abrevaron en el pragmatismo y redefinieron vías de acceso al estudio de los problemas sociales en las sociedades posfordistas, los autores ponen en valor estos aportes para pensar la teoría, pero también para pensar la práctica de investigación. Y esto lo ofrecen al tomar como ejemplo a la sociología de los problemas públicos, de gran interés en las agendas de investigación recientes.

Por su parte, la contribución de Marcos Carbonelli, Daniel Jones y Matías Paschkes Ronis busca empezar a cubrir una vacancia en las ciencias sociales argentinas, y presentan la obra de Bruno Latour, cuyo trabajo es, de alguna manera, una expresión de los giros que procura recorrer este libro pues no resulta fácil clasificarlo. ¿Se trata de un sociólogo, de un filósofo de la ciencia, de un etnógrafo, de un curador de las inagotables herramientas de una caja de investigación empírica, o de todo eso junto? Primer asunto que muestra este texto para introducir, luego, el principal aporte de Latour en el marco de los debates de la teoría social contemporánea: la teoría del actor-red.

En la intersección entre hermenéutica, deconstrucción y genealogía se sitúa el complejo e iluminador aporte de Jorge Lulo: “Hermenéutica, estructuralismo y deconstrucción en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas”. El autor presenta la “flora hermenéutica” para entrar en un diálogo denso y tenso con las críticas que, desde el posestructuralismo, se han realizado a la noble tradición hermenéutica, sobre todo en términos del cuestionamiento a la posibilidad misma del significado como comprensión histórica. Conjeturas radicales como la reducción del significado a las relaciones de poder inmanentes al discurso y/o la postulación de una indeleble “autonomía del texto” son contestadas por Lulo con la pretensión de restablecer la potencia ontológica y epistemológica de la hermenéutica, ella misma no exenta de críticas.

En el capítulo siguiente, Germán J. Pérez vuelve sobre el fantasma de un debate que no ha tenido lugar, pero del que se ha escrito de manera profusa: las divergencias entre Jürgen Habermas y Michel Foucault acerca del significado histórico de las ciencias sociales y las posibilidades de la crítica social. Recreados los desencuentros entre los filósofos, el capítulo emprende la tarea de definir las coordenadas de un contrapunto polémico entre las perspectivas de dos pensadores claves para nuestra autocomprensión como investigadores/as críticos/as. El capítulo apuesta a colocar las reflexiones de Habermas y de Foucault como discursos críticos capaces de converger, más allá de las polémicas entre sus discípulos e intérpretes, en un diagnóstico y una disección profunda de las formas

de dominación y las posibilidades de emancipación en el capitalismo abstracto y biopolítico en el que vivimos.

Justamente sobre la persistencia del marxismo como teoría crítica de la sociedad trata el capítulo que firman Paula Varela y Gastón Gutiérrez. En las marquesinas de las sucesivas “crisis del marxismo”, desde los años setenta hasta nuestros días, los autores leen el síntoma de una revitalización del legado marxiano cifrado en las recursivas, y cada vez más profundas, crisis del capitalismo global. Echando mano de las obras de Michael Burawoy, etnógrafo, y de Daniel Bensaïd, filósofo, los autores fundamentan al detalle la actualidad del marxismo como programa de investigación y como teoría crítica de la sociedad. Su capítulo demuestra que el giro pragmático es inescindible de la recuperación crítica de la filosofía de la praxis.

Por último, el capítulo de Malena Costa Wegsman reconstruye la historia no tan reciente de (o, por lo menos, bastante menos reciente que la masividad adquirida por los debates público-político-institucionales en torno a) las discusiones filosófico-políticas y teórico-sociales de las epistemologías feministas. Y el plural es otra muestra de los varios disparadores del giro lingüístico, en este caso multiplicado por la diversidad temática y la complejidad asumida por el término sujeto. Aquí se presentan las dos caras de una misma moneda puesto que son indisociables los debates teóricos por redefinir un campo epistemológico (no restringido solamente al estudio de los feminismos) de las disputas políticas y dilemas que moviliza la acción colectiva de agrupaciones y movimientos proyectados hacia la constitución de nuevas identidades, teorías y formas de apropiación de los lenguajes. De alguna manera, esta contribución que cierra el libro interpela al resto de las que lo componen al dejar un interrogante abierto sobre las vías posibles de epistemologías que, a futuro, no distingan si son feministas o no.

Podríamos decir, para concluir esta presentación con otro avatar de la metáfora que le da nombre, que el interés del libro es el de detenerse en la intersección entre la filosofía de la ciencia, la teoría social y política, y el oficio de la investigación; y encender la luz de giro.

Vaya un agradecimiento genuino, entonces, a la Universidad Nacional de General Sarmiento por recibir esta propuesta y publicar este libro, que encontró su destino en la editorial de una de las universidades que con mayor interés acogió la huella de aquellos debates.

Germán J. Pérez y Martín Armelino

Capítulo 1

¿Existe un consenso ortodoxo en la ciencia política?

Una mirada desde las instituciones políticas y el análisis comparativo*

Martín Armelino y Santiago Cunial

Introducción

Desde sus orígenes, a fines del siglo XIX, la ciencia política estudia las instituciones de gobierno y la forma en que se produce y distribuye el poder en una sociedad, y lo hace de manera comparada. Estudiosos de la política como Woodrow Wilson, quien fuera presidente de la *American Political Science Association* y más tarde de los Estados Unidos, Theodore D. Woolsey, James Bryce, Herman Finer y Samuel Finer, entre otros, fueron pioneros de un tipo de reflexión sobre la política que ligaba un objeto de estudio (las instituciones de gobierno) a una metodología específica (la comparación entre los Estados Unidos y Europa) para hallar claves explicativas y normativas acerca del buen

* Agradecemos los comentarios y sugerencias de Carlos H. Acuña, Ernesto Calvo, Sebastián Etchemendy y Germán J. Pérez que contribuyeron a mejorar este texto. Una versión preliminar fue publicada en *Ciencia Política*, vol. 16, n° 32, jul-dic 2021 (pp. 192-222).

gobierno (Peters, 2003: 16-18). Con esta impronta se funda una disciplina que busca independizarse de la filosofía, el derecho y la historia para abordar los problemas y desafíos del gobierno y del Estado desde una perspectiva propia. Sin embargo, el fuerte impacto en las ciencias sociales de la revolución conductista durante la década de 1950 alteró este vínculo, que se reanuda recién en la década de 1980, lo que renovó el estudio comparado de las instituciones. En ese interregno de casi treinta años, el análisis comparativo¹ se afianza como perspectiva metodológica protagónica en la ciencia política, que se distancia de la reflexión especulativa y fortalece la investigación empírica sistemática. Desde entonces, influye decisivamente en los términos y condiciones del debate metodológico de la disciplina para definir las estrategias más rendidoras en la formulación y justificación de hipótesis. La reconfiguración del vínculo entre instituciones políticas y política comparada, a partir de las últimas décadas del siglo xx, ha establecido así una suerte de consenso ortodoxo en la ciencia política que, como se desarrollará en este trabajo, supone un modelo de ciencia empírica hipotético-deductiva y una estrategia metodológica comparativa aplicada a este objeto de estudio específico para la explicación politológica.

Conviene señalar que el estudio de las instituciones políticas puede examinarse desde otras perspectivas metodológicas, así como el análisis comparativo puede aplicarse a otros objetos de indagación politológica. En efecto, no todo análisis político tiene su foco en las instituciones. Existen enfoques que sin desestimar el potencial explicativo de las instituciones lo relativizan para destacar su relación con otras variables. Para estos enfoques, las instituciones pueden ser tanto variables dependientes como independientes o, incluso, variables intervinientes que median la relación con otros factores. Aunque obvio, este señalamiento quiere subrayar, sin embargo, que el vínculo entre ambas temáticas no es necesario; en todo caso, si su tácita asimilación por la academia politológica contemporánea lo ha ponderado como necesario es porque allí se cifra el calibre del mentado consenso ortodoxo. Esto implica que otras perspectivas queden en la periferia de las discusiones politológicas, con las consecuencias

¹ Optamos por utilizar “análisis comparativo” en lugar de “método comparado”, ya que el primero engloba el estudio comparativo de la política a partir de métodos cuantitativos (es decir, de muchos casos) y cualitativos (esto es, de pocos casos). Reservamos, entonces, el término “método comparado” para aquellos enfoques que parten del estudio de pocos casos para explicar un determinado fenómeno político, contrastar hipótesis y elaborar conceptos. Sobre estas disquisiciones metodológicas, la bibliografía es vasta; pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Brady y Collier (2004), Della Porta y Keating (2013), King, Keohane y Verba (1994).

académicas y científicas, institucionales y políticas, que se desprenden de dicho desplazamiento.

No es una novedad observar las instituciones políticas con una estrategia comparativa. Desde las reflexiones de Aristóteles sobre las constituciones hasta las averiguaciones por las formas políticas, sus circunstancias y condiciones de reproducción en los regímenes antiguos y modernos de Tocqueville, pasando por los insoslayables estudios de Maquiavelo o Montesquieu, los problemas del Estado, el gobierno y las constituciones han sido abordados en forma comparada. Sin embargo, lo que sí ha resultado novedoso en el afianzamiento contemporáneo de la disciplina es la forma de aproximarse a las instituciones políticas –el sustrato epistemológico– y el ímpetu metodológico asumido por la comparación.

De los varios enfoques surgidos hacia fines de los años setenta y ochenta para comprender y explicar las instituciones, dos concitaron la mayor atención: el institucionalismo histórico y el institucionalismo de la elección racional. Ambos definieron a las instituciones y al tipo de relaciones que establecen con los actores sociales y políticos de manera particular (o bien se trata de prácticas sedimentadas en el tiempo que condicionan las opciones de los actores, o bien se trata del resultado buscado por los actores para resolver problemas de acción colectiva). Respecto del método, el análisis institucionalista desarrolló desde su génesis una modalidad específica de abordaje de los fenómenos políticos: el análisis comparativo. La literatura destaca que la política comparada surgió con el estudio de las constituciones y los sistemas políticos. Aunque no podría afirmarse que la política comparada ha sido la única estrategia metodológica adoptada por los nuevos institucionalistas, sí puede afirmarse que tal vínculo se ha vuelto dominante. Y esto tanto porque el estudio de las instituciones políticas sigue siendo fundamental en las agendas de la academia politológica como porque la política comparada condensa, por detrás de las discusiones metodológicas, el monopolio de la metodología en la ciencia política.² Prueba de ello es la discusión entre institucionalistas acerca del diseño de sus respectivas investigaciones y de sus recíprocas ventajas y desventajas; no obstante, queda fuera de dichas discusiones el ejercicio comparativo desplegado para contrastar hipótesis y elaborar conceptos.³

² Es lo que se desprende, por ejemplo, del manual de política comparada editado por Landman (2011).

³ Una muestra de ese debate está en Pierson y Skocpol (2008).

Este capítulo se propone examinar el vínculo no necesario, pero muy influyente, entre instituciones políticas y análisis comparativo. Su consolidación resultó del cimbronazo que produjo en la ciencia política la irrupción del conductismo y de la teoría de la elección racional, que sentaron las bases para renovar el estudio de las instituciones políticas (el pasaje desde el viejo al nuevo institucionalismo) y para privilegiar la política comparada como estrategia metodológica. Importa señalar que fue ese un momento de crisis que abarcó al conjunto de las ciencias sociales y puso en evidencia dos puntos insoslayables de los debates en torno a la ciencia empírica del siglo xx: la alteración de la forma de hacer ciencia con la irrupción del posempirismo y el modo en que el universo anglosajón, con los Estados Unidos a la cabeza, revisó las condiciones de la tradición naturalista de las ciencias sociales. Refiriéndose a este segundo punto, Richard Bernstein subrayó oportunamente: “Muchos practicantes [científicos sociales] no han vacilado en hablar de la ciencia social como una disciplina ‘norteamericana’, y se han enorgullecido de su rompimiento con las investigaciones más especulativas y filosóficas” (Bernstein, 1982: 21).

Dado que el tema que tenemos entre manos se centra en la ciencia política estadounidense, la mención a Bernstein importa, al menos, por tres razones: primero, porque fue en el escenario posempirista donde la ciencia política adquirió su estatus científico y desplazó a la sociología como usina de ideas y técnicas de análisis para proveer resultados utilizables por la sociedad; segundo, porque si el posempirismo abrió el debate entre diferentes disciplinas y perspectivas de investigación, en la ciencia política fue relegado por el afianzamiento de un perfil teórico-metodológico rígido, que la asoció en varios de sus pilares –sobre todo el de la política comparada– mucho más con el empirismo lógico en crisis que con el emergente posempirismo para definir su criterio de científicidad y, en consecuencia, un consenso ortodoxo; tercero, porque aun cuando el recorrido de los estudios sobre las instituciones políticas y la política comparada en los círculos europeos no ha sido idéntico al de la academia estadounidense, el faro de atracción e influencia de esta última ha sido mucho más potente que en el resto y la reconstrucción histórica de sus condiciones de estudio y análisis se ciñen a lo sucedido en los Estados Unidos. Dicho de otro modo, la ciencia política no experimentó el impacto del posempirismo como la sociología y la antropología precisamente porque se consolidó como ciencia (objeto y método) en el contexto conductista-racionalista del consenso ortodoxo que la definió como ciencia empírico-analítica más afín a la economía que a la sociología y a la hermenéutica.

El capítulo se organiza de la siguiente manera: primero, pone en perspectiva la revolución conductista y racionalista contra el telón de fondo del pasaje del empirismo lógico al posempirismo, para contextualizar el eclipse de las instituciones políticas como objeto de estudio de la disciplina; segundo, describe el fortalecimiento de la política comparada como estrategia metodológica dominante; tercero, presenta el nuevo institucionalismo y enmarca las agendas de investigación en política comparada institucionalista; cuarto, presenta los trazos generales de dicha perspectiva en América Latina a partir de una breve ilustración de las investigaciones sobre los procesos de reformas de mercado en la región.

La revolución conductista y el eclipse del estudio sobre las instituciones

La revolución conductista y, dentro de ella, el predominio que alcanzó el enfoque de la elección racional entre las décadas de 1950 y 1960, abre en dos la historia de la ciencia política del siglo xx. Este movimiento, desarrollado en las universidades de los Estados Unidos con el fin de elevar al rango de científica la producción politológica, tuvo una influencia decisiva en la redefinición de la disciplina a nivel mundial, dotándola de un perfil teórico-metodológico rígido y refinado del que hasta entonces había carecido. La ciencia política surgida hacia fines del siglo xix se había desarrollado en torno a la descripción minuciosa de las instituciones de gobierno, de su estructura formal y de la valoración normativa del quehacer gubernamental; tras la revolución conductista, hacia la década de 1980, recuperaría a las instituciones como objeto de estudio pero sobre supuestos teóricos, epistemológicos y metodológicos distintos de los que habían constituido a la disciplina. De allí la distinción entre “viejo” y “nuevo” institucionalismo que da cuenta de los contrastes teóricos y empíricos entre ambos grupos. En la mayoría de los estados del arte sobre instituciones políticas (March y Olsen, 1984; Goodin y Klingemann, 2001; Hall y Taylor, 1996; Peters, 2003; Rhodes, Binder y Rockman, 2006) se destaca que la renovación de los estudios sobre las instituciones políticas se benefició de los progresos y debilidades teórico-metodológicas surgidas con la revolución conductista.

Esta revolución cuestionó la falta de científicidad en el estudio de la política y de sistematicidad para hallar resultados y, sobre todo, para que alcanzaran un nivel de generalidad semejante al de las leyes científicas. No obstante, los viejos institucionalistas no habían llegado a sus conclusiones sin supuestos teóricos

ni método (Peters, 2001 y 2003; Rhodes, 1997 y 2006). Por ejemplo, la descripción sobre las instituciones era inductiva y la justificación de sus hipótesis se apoyaba sobre un ejercicio hiperfactualista de observación reiterada, propias del empirismo-lógico. Asimismo, el análisis sobre las estructuras formales de la administración pública y del derecho público estaba guiado por una comparación entre países.⁴ Con estas herramientas, habían examinado el modo en que las reglas, los procedimientos y las estructuras formales condicionaban el comportamiento político, al tomar a las instituciones como variable independiente o explicativa.⁵

Esta crítica al estudio de la política no escapaba al debate más general sobre la rigurosidad de las ciencias sociales y humanas que se había instalado en los Estados Unidos desde el tiempo de entreguerras. Había alcanzado ahora a la ciencia política el impulso positivista que había atravesado ya a la sociología y, a través de ella, al conjunto de las ciencias sociales, por concebir genuinas teorías científicas como las que elaboraban las ciencias naturales. La influencia dominante allí del Círculo de Viena en la definición de los criterios que delinear un método científico—esto es, los criterios que permiten distinguir entre enunciados científicos y no científicos y la aceptabilidad o la falsedad de tales enunciados (Schuster, 2002: 34)—perfiló una perspectiva naturalista de la ciencia que gravitó con particular énfasis en las universidades estadounidenses, tras el exilio de un contingente de científicos acechados en Europa por las guerras y el totalitarismo.⁶ Asimismo, discípulos dilectos del estructural-funcionalismo parsoniano como Robert Merton, Neill Smelser, e incluso críticos de este enfoque como George Hommans, se habían esforzado por ajustar la teoría social afín al canon naturalista de la teoría empírica, convencidos a la vez de que las ciencias sociales

⁴ El énfasis de Rhodes (2006) por las varias vertientes que posibilitaron el estudio institucional—de allí su insistencia en el plural de los *viejos institucionalismos* en lugar del singular que habitualmente utilizamos para describir este momento— procura explicitar que la reducción del viejo institucionalismo al análisis formal-legal remite solo a la experiencia de la academia estadounidense.

⁵ Rhodes (1997: 57) lo ilustra con el clásico trabajo de Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, que explicaba la fragmentación de los partidos políticos y el debilitamiento de la democracia representativa por el impacto de las reglas electorales que alientan la proporcionalidad.

⁶ Federico Schuster (2002: 33-34) señala que ha habido tres corrientes principales en la filosofía de la ciencia durante el siglo xx: la anglosajona, la francesa y la alemana. De ellas, la anglosajona concitó la mayor atención, pues abarcó los tres grandes momentos de los debates epistemológicos: el empirismo lógico, el racionalismo crítico y el posempirismo. Los Círculos de Viena y Berlín, y la Escuela de Oxford formaron parte del primero de esos momentos de discusión internacional. Entre los varios nombres prominentes de este primer momento no pueden dejar de mencionarse a Otto Neurath, Kurt Gödel, Rudolph Carnap, Carl Hempel, Ernest Nagel.

carecían de la madurez de las naturales, pero perseguían el mismo objetivo: hallar leyes o enunciados nomológicos para explicar los fenómenos sociales a partir del refinamiento en la recolección de datos, el descubrimiento de correlaciones, la formulación de generalizaciones empíricas verificables e hipótesis (Bernstein, 1982: 69). El optimismo en las ciencias sociales de raíz anglosajona por los resultados que podría traer aparejado este impulso científico de corte empirista desplazó la reflexión especulativa y filosófica (Bernstein, 1982: 27).

En la ciencia política, este impulso naturalista fue acaparado por el conductismo, cuya posición sobre la teoría empírica y la explicación estaban muy influidas por el positivismo lógico y el racionalismo crítico popperiano. Los conductistas postulaban la validez de una teoría sobre la base de la coherencia interna de sus enunciados, la consonancia con otras teorías que aspiraran a explicar fenómenos similares y la posibilidad de predecir fenómenos contrastables empíricamente (Sanders, 1997: 71).⁷ Como los empiristas lógicos, los conductistas se valieron de la observación para obtener la mayor cantidad posible, o al menos una muestra representativa, de los datos abarcados por un enunciado teórico.⁸ De allí, también, su interés por la estadística como técnica apropiada para la recolección y análisis de datos relevantes sin por ello desestimar el análisis cualitativo. Asimismo, adoptaron el criterio de demarcación científica de la “falsabilidad” de las teorías planteado por Karl Popper para criticar el criterio de la “verificabilidad” promovido por el empirismo lógico.

Con la irrupción del conductismo, la ciencia política abandona el estudio de las instituciones; se desinteresa de sus principios filosóficos, sus descripciones procedimentales y legales, y sus marcos históricos, y coloca el comportamiento de individuos y grupos en el centro del análisis político. La pregunta conductista sobre por qué las personas se comportan de determinada manera cobra especial interés entre los investigadores sociales, ávidos por hallar las claves analíticas de la apatía política de una ciudadanía como la estadounidense frente a la ampliación de los canales de participación e influencia sobre la opinión pública de los

⁷ Según David Sanders (1997: 70), es probable que la mayoría de los conductistas aceptara que: a) una *teoría empírica* es un conjunto de enunciados abstractos interconectados, compuestos por presupuestos, definiciones e hipótesis constatables empíricamente, para explicar los fenómenos sociales y políticos; y que b) una *explicación* consiste en demostrar la causalidad de los fenómenos, especificando las condiciones necesarias y suficientes para que se produzcan.

⁸ Según George Hommans: “[E]n lugar de tratar de analizar la conciencia y los estados mentales, los investigadores podrían hacer mayores progresos en psicología atendiendo a las acciones de hombres y mujeres y a los estados observables de los individuos y su entorno que es posible relacionar legalmente con tales acciones” (1990: 81).

medios de comunicación en la democracia de masas. La propuesta conductista plantea distintos tipos de experimentos para examinar las afinidades de los individuos con respecto al voto y sienta las bases de lo que luego se conoció como marketing político, pero también con respecto al incremento de las huelgas y otras protestas, al comportamiento de las elites y sus líderes, de los partidos políticos y grupos de interés, de las redes clientelares, entre otros.

Este giro hacia los problemas y expectativas de la población, que surgían en la sociedad y que tenían efectos en las instituciones, fue muy importante porque el análisis político traspasó así la frontera de la glosa institucional para adentrarse en aspectos de la economía y la sociedad que influían en la conducta de los individuos y repercutían en sus valoraciones políticas, pero que hasta entonces habían sido ignorados. Este énfasis en la conducta individual soslayó el peso de las instituciones en las acciones del gobierno al colocarlas como variables dependientes y al invertir la dirección del orden causal, que ahora partía desde la economía y la sociedad hacia la política y las instituciones de gobierno. Como señala Peters (2003: 32), esto ocurrió incluso considerando que los conductistas se interesaban por el comportamiento de los individuos en las instituciones. De allí, acaso, su principal sesgo, volcado al comportamiento de los gobernantes más que al desempeño del gobierno.

Con este foco iluminando el comportamiento individual, cobró notoriedad en la ciencia política de los años cincuenta y sesenta la teoría de la elección racional. Formulada a partir de los presupuestos de la economía, dado que sus pioneros fueron economistas que aplicaron al estudio de la acción política una perspectiva afín a la de la microeconomía, esta teoría asimiló la política a la economía sobre la base de que, en ambas esferas, los individuos compiten por recursos escasos.⁹ El comportamiento político se explica aquí como resultado de elecciones racionales de individuos guiados por su interés personal para el logro de sus metas en contextos de información incompleta. A través de la llamada teoría de juegos, la teoría de la elección racional formaliza la interdependencia estratégica mediante el supuesto de que todos los individuos son racionales, egoístas y maximizadores de utilidades; en tal sentido, la estrategia óptima de cada individuo depende de las elecciones de los demás.¹⁰ Los primeros análisis

⁹ Sobre la teoría de la elección racional, sus supuestos teóricos y metodológicos, ver Elster (1996), Hollis (1998), Pereyra, Toscano y Jones (2002).

¹⁰ Hommans sostiene, en el artículo ya citado, que los científicos sociales inscriptos en la teoría de la elección racional son parte del conjunto de investigadores que utilizan las proposiciones del conductismo sin darse cuenta. “Las teorías utilitaristas o de la elección racional pueden usarse para explicar buena parte de la conducta humana, pero dejan fuera mucho de lo que

económicos de la política le permitirán, por ejemplo, a Anthony Downs referirse al “mercado político” en su influyente *Teoría económica de la democracia* (1973 [1957]) y sostener que, como la única meta de los partidos políticos es convertirse en gobierno y ocupar la mayor cantidad de dependencias de la burocracia estatal, sus plataformas electorales se acomodan al humor colectivo para lograr la mayor cantidad de votos posible; o a Mancur Olson (1992 [1965]) postular que los individuos participan en la acción colectiva si a través de ella acceden a beneficios selectivos, pues si los obtuvieran sin contribuir a la acción colectiva no sería racional que participaran en su producción (lo que daría lugar al denominado “problema del *free-rider*”). Como puede advertirse, no hay una determinación económica que condicione la definición y autonomía del objeto de la política, sino más bien una aplicación metodológica del análisis económico a la política. Su aporte podría evaluarse en la innovación de las exigencias metodológicas de la ciencia empírica para las ciencias sociales y en la renovación de la agenda temática de la política estadounidense.

Esta teoría se basa en un modelo deductivo que compara las acciones de los individuos con un esquema ideal de la acción instrumental y estiliza el conjunto básico de reglas de acción de los individuos. Desde este enfoque se atendió a temas como la apatía del electorado, la influencia de los grupos de interés en la definición de la política pública y, sobre todo, los dilemas racionales de los gobernantes para administrar eficazmente su poder político y el manejo del Estado. Este instrumental teórico-metodológico resultaría rendidor para estudiar la política en los Estados Unidos y en el mundo anglosajón, e influyó en otras latitudes periféricas, por ejemplo en América Latina. Este sesgo, que se afirmaría con los años por el predominio académico de la ciencia política estadounidense, será una de las claves para cifrar el nuevo impulso del estudio sobre las instituciones, años después.¹¹

La revolución conductista y la “nueva política comparada”

Al igual que el análisis institucional, la política comparada tampoco quedó al margen de la revolución conductista. Pero, en su caso, se fortaleció y adquirió un estatus propio dentro de la ciencia política tanto por las exigencias

abarca el conductismo. [...] me referiré a ellas como versiones ‘incompletas’ del conductismo” (Hommans, 1990: 91).

¹¹ La teoría de la elección racional abre paso, en la década de 1960, a las teorías de la elección pública y de la elección social como enfoques subsidiarios que restringen sus análisis a determinados aspectos del proceso de toma de decisiones.

de método que aquella revolución planteaba como por los desafíos sociales y políticos que enfrentaron las ciencias empíricas para comprender e intervenir en el mundo de la posguerra. El surgimiento de nuevos Estados en el mundo no occidental, el proceso de descolonización y la consolidación de la Unión Soviética como amenaza para las democracias occidentales volvían obsoleta a la política comparada que hasta entonces se circunscribía a las instituciones de gobierno de los Estados Unidos y Europa noroccidental.

En el incierto escenario político e institucional de la Guerra Fría, la ciencia política estadounidense halló en la política comparada el instrumento apropiado para medir la distancia entre el mundo occidental que lideraban los Estados Unidos y las periferias occidentales que podía arrebatarle el comunismo, con el fin de preservarlas en el polo de la democracia liberal y el capitalismo. Esta exigencia de estricto equilibrio y dominio de poder en el sistema político internacional tuvo su correlato científico puesto que se sofisticaron los criterios para encarar este renovado impulso comparativo y la disciplina, con la política comparada al frente, afirmó su rango científico. En 1966, Gabriel Almond y George Bingham Powell exponían claramente en la introducción del libro *Política comparada*—uno de los estudios pioneros de esta nueva camada de comparativistas— los desafíos temáticos y metodológicos afrontados para adaptarse al nuevo escenario. Entre ellos: 1) escapar al “parroquialismo” y etnocentrismo dominado por los americanistas y europeístas para abrir el espacio a especialistas en otras regiones; 2) abandonar el formalismo por la “búsqueda de realismo” e identificar la dinámica de la política en el análisis de las clases sociales, las elites políticas, el cambio social y económico, la cultura o el ámbito internacional a través de la observación sobre la conducta de los actores políticos;¹² 3) mejorar la precisión de los instrumentos de producción y análisis de datos mediante estudios cuantitativos, sostenidos en la estadística, y estudios cualitativos, impulsados por los hallazgos de la psicología y la antropología experimental acerca del comportamiento de individuos y grupos; 4) asimilar la renovación conceptual proveniente de la sociología, la psicología y la antropología, para el análisis de los partidos y grupos de presión, de los medios masivos de comunicación o de las prácticas sociales familiares y domésticas, que habían alterado el estudio

¹² Al respecto, los autores afirmaban: “La consigna bajo la cual se ampara esta tendencia realista-empírica es el ‘enfoque conductual’. Esto quiere decir, simplemente, que se trata del estudio de la conducta real de los depositarios de los roles políticos más que del contenido de las normas sociales o los modelos ideológicos” (Almond y Powell, 1972 [1966]: 16).

de la política y volvieron obsoletos los conceptos de Estado, representación, constitución o derechos y obligaciones de los ciudadanos.

Con este giro, el cambio es epistemológico y temático, por un lado, y metodológico, por el otro. Las nuevas temáticas de la política comparada versarán sobre los procesos de cambio en Asia, América Latina, África, y con ellas se afirmará una línea muy influyente de estudios sobre el denominado “desarrollo político”. Este término ponía de relieve la diferencia entre países desarrollados y países “en vías de desarrollo” para distinguir entre aquellos que tenían democracias consolidadas, economías competitivas y claras divisiones entre las instituciones del Estado y la sociedad civil, y aquellos que presentaban deficiencias institucionales en el ejercicio de la democracia, la división de poderes estatales e incluso la separación de fronteras entre Estado y sociedad civil.¹³

El escenario para encarar una nueva etapa de la política comparada estaba montado. En esta operación se complementan el conductismo con las teorías estructural-funcionalistas, pues las nuevas investigaciones incorporan la noción de “sistema político” para ampliar el alcance de sus observaciones a las acciones sociales que inciden en la vida política de los países en desarrollo, aun cuando no configuran el entramado institucional del gobierno ni la estructura legal del Estado. La definición abstracta del sistema político como conjunto integrado de funciones necesarias para su estabilidad posibilitaba comparar en distintos países el desempeño de tales funciones y distinguir entre sistemas más y menos democráticos. Este enfoque fue concebido por David Easton hacia el primer lustro de los años cincuenta y fue rápidamente adoptado por Almond para examinar funciones comunes a sistemas diferentes como los de los países occidentales, los coloniales y los de regímenes autoritarios. Vale como ejemplo (una vez más) el trabajo ya citado de Almond y Powell, cuyo subtítulo es “Una concepción evolutiva” y que despliega en sus capítulos el análisis sobre funciones y estructuras de gobierno, tipos de sistemas políticos tradicionales y primitivos o democráticos y autoritarios modernos, y culmina en un capítulo que postula una teoría del desarrollo político. La impronta estructural-funcionalista se explicita en el interés por descubrir aspectos político-estructurales, socioeconómicos y culturales de los distintos sistemas.

Asimismo, el enfoque del desarrollo político asumía un carácter normativo dado que las investigaciones encaradas por esta “nueva” política comparada

¹³ Por nombrar solo algunos de los estudios de la vasta literatura sobre desarrollo político y desarrollo económico, están: Lipset (1959), Huntington (1968), O'Donnell (1972), Przeworski y Limongi (1997), Przeworski *et al.* (2000), y Boix y Stokes (2003).

servían al gobierno de los Estados Unidos para retener a los países del llamado “tercer mundo” dentro de las coordenadas de la democracia y la economía de mercado. Esto fue claro en una de sus aproximaciones: la de las teorías de la modernización.¹⁴ Con el horizonte en el desarrollo político de los países que tenían instituciones y prácticas culturales muy diferentes a las de los desarrollados, estas teorías ponían el foco en los problemas del cambio social y sus consecuencias para conquistar la democracia.¹⁵ Señaló al respecto David Apter:

Controlar y rectificar las deformaciones sociales incurridas en el proceso vino a definir el papel primario del Estado, siendo vista la política como una cuestión de mantenimiento del equilibrio político, la estabilidad y la viabilidad. Donde tales deformaciones no pudieran atenderse y los gobiernos fallasen en institucionalizarse, crecían las posibilidades para los regímenes autoritarios y el “pretorianismo” (2001: 550).

Dicho de otro modo, el énfasis estaba puesto en cifrar comparativamente las debilidades de los sistemas políticos de estos países en desarrollo para impulsar mediante procesos de movilización social los avances necesarios para alcanzar sistemas políticos democráticamente estables, económicamente competitivos, y socialmente integrados, y converger así en el modelo arraigado de sociedades desarrolladas con democracias estables, que aparecía como presupuesto teleológico y como enunciado general con visos de ley científica: los países que atraviesan procesos de movilización social para dejar atrás las características de la sociedad tradicional e incorporar los atributos de la sociedad moderna alcanzan la democracia.¹⁶

¹⁴ La otra aproximación fue la de las teorías de la dependencia desarrolladas por sociólogos e historiadores más que por politólogos, y cuya mejor exposición en América Latina ha sido la de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969). En parte, esta distinción disciplinar influyó también en la circulación de ambas teorías, volviéndose predominante entre los politólogos las teorías de la modernización.

¹⁵ En esta figuraban nombres como Gabriel Almond, Samuel Huntington, David Apter, Lucian Pye, el propio Talcott Parsons, que desde la sociología había influido mucho en otros sociólogos que a su vez informaron a la ciencia política y sus trabajos circularon en ambas disciplinas, como Seymour M. Lipset, Ralph Darendhorf y Alain Touraine, entre otros.

¹⁶ En América Latina, fueron varios los autores los que adoptaron este modelo para explicar los procesos de cambio social. Gino Germani, uno de los precursores y más talentosos analistas de dichos procesos en la región, y en la Argentina en particular, mostró que esas experiencias de “democratización fundamental” ponían de manifiesto la asincronía de la modernización entre las instituciones sociales, políticas, económicas y culturales. En tales casos, la movilización social podía ser antes que un vehículo un obstáculo de la modernización. He ahí uno de los puntos

En el aspecto metodológico, esta revolución le imprime un cambio de escala a las investigaciones, pues en adelante habrá investigadores que buscan en la comparación generalizaciones universales mientras que otros buscan explicaciones circunscritas a determinados contextos. Como ha sostenido Mair (2001: 457-458), la distinción entre los comparativistas dependerá del nivel de abstracción y el número de países objeto de estudio.¹⁷ Con el estructural-funcionalismo como soporte teórico, la escala universalista promovida en la década de 1960 por Almond y sus colegas (por entonces, Almond presidía el Comité del Consejo de Investigación Americana en Ciencia Social sobre política comparada) exigía un alto nivel de abstracción en el uso de categorías como estructura, función, rol. Años después, Giovanni Sartori (1970) se referiría a esta exigencia al señalar que los conceptos debían poder “viajar” a distintos países o regiones para probar su aplicabilidad sin caer en el problema del “estiramiento conceptual”, esto es, que para poder aplicarse a una gran cantidad de casos perdiera su univocidad.

La comparación de muchos países se acerca al método experimental de las ciencias naturales, se basa en técnicas cuantitativas de recolección de datos para evaluar distintos indicadores y su variación entre países, siendo la estadística uno de sus principales insumos. En el marco de la revolución conductista, este tipo de comparaciones resultó fructífero para desplegar el enfoque del desarrollo político en amplias muestras de países y arribar a conclusiones surgidas de grandes generalizaciones empíricas. Teniendo presente el desafío científico asumido a mitad del siglo xx por las ciencias sociales, y por la ciencia política en particular, este tipo de comparación ofrecía una vía de acceso segura para contrastar hipótesis aplicables a un gran número de países al utilizar controles estadísticos para mantener constantes determinadas variables y para realizar inferencias que permitían distinguir entre casos que las corroboraban y casos anómalos en los que no se hallaban los resultados previstos por la teoría objeto de contrastación. Este tipo de análisis comparativo fue muy influyente en las décadas de 1950-1970 y aunque luego declinó su gravitación hacia fines de siglo, había aún investigaciones de estas características.¹⁸

ciegos del populismo latinoamericano de entonces. Agradecemos a Germán J. Pérez por habernos recordado este punto. Ver, asimismo, Pérez (2017).

¹⁷ La comparación con un alto nivel de abstracción busca abarcar a muchos países (más de cincuenta); la de un nivel medio de abstracción se circunscribe a pocos países (menos de veinte), y la de nivel bajo se concentra en un solo país (Landman, 2011: 51).

¹⁸ El trabajo encabezado por Adam Przeworski (2000) analiza en 150 países el vínculo entre democracia y desarrollo, entre 1950-1990.

Otra estrategia comparativa surgida también por esos años cuestionó sobre todo la indeterminación contextual de los fenómenos que se explicaban por un tipo de comportamiento, de función, e incluso de estructura. A esta otra estrategia se la conoce como “método comparado”, el que parte de estudios cualitativos de pocos casos y examina aquellos factores o atributos de los casos elegidos que permiten hallar similitudes y diferencias de determinado proceso. El uso comparado de la historia se constituyó en un factor causalmente eficiente, antes que como mera evidencia empírica, de la explicación entre los cultores de esta estrategia. Durante la década de 1960, Barrington Moore abrió el camino en este tipo de enfoque de historia comparada aplicado a pocos casos con su estudio sobre la transformación de las instituciones económicas y políticas en distintos países durante el siglo xx, con su libro *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia* (1966). Su influencia fue categórica para justificar, por ejemplo, la selección de determinados países que evidencian un proceso de cambio, el alcance de la perspectiva comparativa escogida y las posibles generalizaciones a otros casos y procesos.¹⁹ Skocpol y Somers (1980: 196) señalaron oportunamente que este método busca: a) el análisis macrocausal, en el que casos históricos se comparan con el fin de sacar conclusiones causales sobre estructuras y procesos de macronivel; b) la demostración paralela de teorías, mediante la aplicación de viejas teorías a casos nuevos, y c) el contraste de contextos, que trata de encontrar el rasgo único de cada caso particular incluido en la investigación. Otras investigaciones no menos influyentes fueron *Los Estados y las revoluciones sociales* (1979), de Theda Skocpol, *Bringing the State Back In* (1985), de la misma autora junto con Peter Evans y Dietrich Rueschemeyer, y *Shaping the Political Arena* (1991), de Ruth B. Collier y David Collier, para comparar procesos macrosociológicos de cambio, como las revoluciones y las transformaciones en la economía, la política y la sociedad. Es sobre esta línea de investigación que aflorará la crítica sobre la política comparada más funcionalista y cuantitativa, y por detrás de ella reaparecerá lenta pero sostenidamente en la agenda de fines de la década de 1970 y principios de la de 1980 el papel del Estado.

¹⁹ En el prólogo de su trabajo, Moore señalaba: “En el esfuerzo por entender la historia de un país específico, una perspectiva comparativa puede llevar al planteamiento de cuestiones muy útiles y, a veces, nuevas. Hay aún más ventajas. Las comparaciones pueden servir para rechazar de plano explicaciones históricas aceptadas. Y una aproximación comparativa puede llevar a nuevas generalizaciones históricas. En la práctica, todas esas características constituyen un proceso intelectual único y hacen que un tal estudio sea más que una colección heterogénea de casos interesantes” (1973: 7).

La consolidación de la política comparada en la ciencia política planteó el debate en torno a si se había constituido en un subcampo de la disciplina o en un método específico para producir y justificar el conocimiento científico. El dilema, introducido en 1971 por Arend Lijphart en su artículo “Comparative Politics and the Comparative Method”, no ha descifrado aún su intrínquis, pero hay un consenso extendido en que puede referir al análisis de países o casos (empleando métodos cuantitativos) o a su aplicación como herramienta de inferencia causal y control de variables (mediante métodos cualitativos).

Así pues, los estudios comparativos constituyen el núcleo del estudio politológico como objeto de análisis y como método, y aun cuando hay una pluralidad de métodos en la disciplina, se considera al análisis comparativo como el más propio de la ciencia política por el alto grado de sofisticación que ha alcanzado dentro de la disciplina en relación con otras en el interior de las ciencias sociales en las que también se usa la comparación (Nohlen, 2008: 3-4). La comparación sistemática de países se convirtió, primero, en un horizonte teórico-metodológico a alcanzar y, segundo, en un ejercicio extendido entre los politólogos para lograrlo y consolidarlo.

Retornando a la comparación de instituciones

Durante los últimos lustros del siglo xx se afianza el estudio comparado de las instituciones políticas como seña de un consenso ortodoxo en la ciencia política contemporánea. Tal como hemos reconstruido hasta aquí, la historia de este vínculo pareciera tener tres momentos: en el primero, el estudio de las instituciones funda la disciplina y utiliza la comparación de manera ilustrativa; en el segundo, la comparación entre sistemas políticos cobra un impulso de aspiraciones universalistas y alcance general que relega a un segundo plano a las instituciones de gobierno y al Estado mismo; y en el tercero, por fin, reaparece como variable explicativa central de la política y la comparación se restringe a una región o a determinadas dimensiones. No obstante, Mair (2001: 457-459) matiza esta trayectoria y sostiene que la recuperación de las instituciones y del Estado ocurre no solo por su importancia intrínseca, sino también porque se lo permiten los menores niveles de abstracción exigidos en la comparación para estudios con objetivos recortados a una región o a unos pocos países, y que habilitan además la especificidad conceptual sobre áreas institucionales que las grandes comparaciones no permiten formular. Ese recorte en el alcance de la comparación tuvo consecuencias, como la debacle en las comparaciones globales e, incluso, entre regiones; la conformación de grupos especializados en Europa,

América Latina o África, que llevaron a Almond a referirse a este escenario —en una revisión ya famosa de la disciplina— como aquel de las “mesas separadas” por la ideología y el método.

Así, la política comparada avanza hacia el cambio de siglo dividida entre quienes aún en un universo de análisis circunscrito a una región o al estatus de los países seleccionados (democracia, desarrollo, crecimiento económico, integración social o cultural, etcétera) persisten en la búsqueda de conclusiones generalizables o en la aplicación de modelos deductivos que posibiliten derivar conclusiones generalizables, y quienes defienden la comparación limitada a una n pequeña por las ventajas que ofrece la comprensión intensiva sobre unos pocos casos.²⁰ Mientras que en el primer grupo se estiliza el uso de las técnicas cuantitativas, en el segundo se renueva el ímpetu de las técnicas cualitativas, cuyos resultados derivados de unas bases de datos para pocos casos muestran mayor temple que aquellos referidos a estudios extensivos con n grandes.

En este contexto de discusión metodológica se inserta como contenido epistemológico del análisis político el debate en torno al estudio de las instituciones. La política comparada relocaliza a la política como variable independiente y deja de considerarla como resultado dependiente de variables económicas y sociales; en consecuencia, cambia el énfasis de las preguntas de investigación que priorizaban la influencia de estas variables en la política para considerar qué hace la política y se dirigen directamente a averiguar qué hacen las instituciones.

Y allí se perfilan distintas perspectivas sobre las instituciones políticas y su desenvolvimiento en la política. Con independencia del desarrollo de estas formas, que venían moldeándose desde los años setenta, la aparición de los trabajos de March y Olsen (1984 y 1997) puso en el centro del debate el tópico sobre las instituciones, la discusión con la perspectiva racionalista, y el peso de las rutinas y destrezas institucionales en la definición de la política.²¹

²⁰ En política comparada existen también los estudios de caso. Si bien son minoritarios en la disciplina, permiten un análisis en profundidad del fenómeno indagado y, en determinadas circunstancias, son útiles para examinar casos desviados, confirmar teorías, o bien falsarlas (Lijphart, 1971). La investigación de O'Donnell sobre el autoritarismo en la Argentina es un claro ejemplo de este tipo de estudios: a partir del examen de un caso se elaboran conceptos (como el de Estado burocrático-autoritario) que luego son aplicables a otros países.

²¹ En 1984, la *American Political Science Review* publicó el artículo de J. March y J. Olsen “The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life”, que resituó a las instituciones en el centro del debate politológico y originó una querrela epistemológica muy fructífera sobre el modo de concebir y estudiar las instituciones políticas. El impacto de sus hipótesis llevó a los autores a ampliar y fortalecer sus argumentos, publicados en 1989 en el libro *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política* (1997). Como puntualizó R. Vergara en

De las varias aproximaciones institucionalistas que surgieron en este nuevo escenario, dos de ellas –el institucionalismo de la elección racional y el institucionalismo histórico– definieron los términos de las querellas epistemológicas, metodológicas y políticas suscitadas por entonces en la ciencia política.²² Aun cuando estos dos enfoques destaquen la importancia de las instituciones para explicar la política o para mejorar el diseño y la implementación de políticas públicas, ambos han estilizado una concepción opuesta sobre las instituciones que les exigió a los especialistas revisar sus argumentos para mejorar sus respectivos planteos y considerar acuerdos básicos.

El institucionalismo de elección racional surgió como respuesta al modo insatisfactorio en que se había estudiado la política legislativa de los Estados Unidos durante los años setenta, tras la revolución conductista y racionalista. Se había abandonado prácticamente el estudio de las instituciones –incluso en el análisis del Congreso– para centrarse en el agente racional, desvinculado de la estructura institucional y/o social, y movido por elecciones individuales basadas en preferencias o valores privados.²³ Los teóricos de la elección racional se habían volcado al examen de parlamentos, sistemas electorales, tribunales o burocracias

su estudio introductorio a la versión de la obra en español, el planteo de March y Olsen cuestionaba el dominio racionalista de la ciencia política anglosajona y la utilidad para el análisis de la política del concepto de racionalidad, sobre todo de las teorías de la elección racional y la elección pública, que circunscribían su estudio a las elucubraciones instrumentales de unos actores políticos enfrentados por distinto tipo de intercambios y negociaciones, y descuidaban la dimensión institucional. Para March y Olsen, la unidad de análisis no era el individuo y sus preferencias en conflicto con otros, sino el marco institucional, es decir, el conjunto de reglas, normas y tradiciones de las organizaciones que crean mecanismos de formación de consensos y metas de acción colectivas. No hay espacio aquí para una exégesis al texto, pero sí para indicar el malestar con el paradigma racionalista que su aparición contribuyó a explicitar y confrontar.²² A estos dos, Hall y Taylor (1996) agregan un tercero, “institucionalismo sociológico”. También lo hace Peters (1999) y, a su vez, agrega otros tres: “institucionalismo normativo”, caracterizado por su énfasis en las normas institucionales y su efecto sobre los individuos; el “institucionalismo empírico”, concentrado en la estructura gubernamental para analizar cómo se procesan las decisiones y políticas de los gobiernos; y el “institucionalismo internacional” para referirse al vínculo entre los Estados y organismos internacionales en dicho plano.

²³ Recordemos que este agente racional interviene en una relación social con preferencias ordenadas sobre estados posibles de la sociedad, creencias sobre ese mundo exterior y capacidad para utilizar eficazmente esos datos, con lo que convierte sus elecciones en el producto de un cálculo inteligente o de unas reglas internalizadas que dan cuenta de una adaptación óptima a la experiencia. A partir de la teoría económica, los teóricos de la elección racional aplicaron a la política esquemas propios de la elección social, la teoría de juegos y la teoría de la decisión sin preocuparse prácticamente por el origen de las preferencias y creencias del agente, sino por los resultados sociales que esa alquimia producía.

y agencias estatales, sustrayéndoles sus aspectos estructurales o procedimentales, que consideraban pormenores idiosincrásicos contradictorios con el ímpetu de una teoría general que estuviera por encima de esos aspectos circunstanciales y específicos. Según Kenneth Shepsle (1999: 361-365), uno de los pioneros del institucionalismo de elección racional, estas explicaciones habían empobrecido sus resultados al suprimir esta información predominantemente empírica sobre el desenvolvimiento de la política legislativa.

El institucionalismo de elección racional se propuso explicar los fenómenos políticos al tomar en cuenta las preferencias individuales, el comportamiento optimizador y el marco institucional, que aparecería ahora como un juego estratégico constituido por reglas generales que delimitan el comportamiento optimizador de sus jugadores. Estas reglas definen quiénes son los jugadores y cuáles son los resultados previstos, admiten formas de deliberación alternativas y especifican las preferencias de los jugadores que participan. Sobre esta base, entonces, Shepsle y otros colegas comenzaron a trabajar en la elaboración de modelos formales de análisis de las instituciones, con sus atributos estructurales y procedimentales, que permitieran ligar rasgos de contextos determinados con propiedades más generales de las instituciones.

Para esta corriente, las instituciones son reglas que tienden a perdurar salvo que fallen (solo entonces se modifican, porque ya no son funcionales) o que un “*shock* externo” modifique sus condiciones iniciales (Acuña y Chudnovsky, 2013). Se las concibe como constreñimientos de la acción, es decir, las instituciones constriñen la secuencia de interacción entre los actores, sus opciones disponibles y creencias, la estructura de la información y de *payoffs* a individuos y grupos. Las instituciones, bajo este esquema, existen para resolver problemas de coordinación entre actores en situaciones de incertidumbre al reestructurar los incentivos para que los individuos cooperen (North, 1993; Weingast, 2001).

El institucionalismo histórico, en cambio, ve a las instituciones como legados sedimentados de conflictos políticos, en un tiempo y secuencia determinados (Thelen, 1999). Suele enfatizar el proceso histórico por sobre el equilibrio funcional y la importancia de examinar la política como un proceso dinámico que produce consecuencias no intencionadas. Según Pierson y Skocpol (2008: 9), tres rasgos caracterizan a esta corriente: el estudio sobre cuestiones amplias y sustantivas, sobre secuencias de transformaciones y procesos de escalas y temporalidades variables, y sobre contextos macro a partir de los que se formulan hipótesis sobre los efectos combinados de instituciones y procesos.

Respecto del primer atributo, el institucionalismo histórico busca averiguar el origen y desarrollo de determinados resultados institucionales, de interés

generalizado, como las transformaciones del Estado en una región o país con características específicas tras una revolución, o la aparición de los Estados de bienestar en la posguerra, o las formas del autoritarismo contemporáneo, o los procesos de reformas de mercado, entre otros. Las investigaciones llevadas a cabo sobre estos temas han seguido dos estrategias metodológicas. Están, por un lado, las que han buscado comprender esos fenómenos a través de la selección de casos que confirmaban un proceso, como los clásicos trabajos de Skocpol y O'Donnell; y están por otro lado las investigaciones que han seleccionado casos de estudio que mostraban resultados diferentes en un mismo proceso, como ha mostrado la literatura especializada en las reformas de mercado. Respecto de los argumentos temporales, el segundo atributo, el institucionalismo histórico acuñó la categoría *path dependency*, como factor clave de la causalidad de los fenómenos políticos sustantivos. Este término refiere a la “trayectoria dependiente” generada por las instituciones en un tiempo y momento específicos, a partir de la retroalimentación de una dinámica de prácticas, reglas e interacciones, que autores como Pierson (2000) y Mahoney (2000) denominan “retroalimentación positiva” de un sistema político. Dicha dinámica estructura la habituación a marcos institucionales establecidos y, eventualmente, condiciona el cambio institucional. Bajo este esquema, las instituciones se reproducen en el tiempo con cambios marginales (North, 1993), salvo que sucedan cambios abruptos que modifiquen la distribución de recursos y poder en una sociedad. Frente a este tipo de “coyunturas críticas”, como los procesos de incorporación política de las clases trabajadoras en América Latina (Collier y Collier, 1991) o de liberalización económica en Iberoamérica (Etchemendy, 2015), los cambios producidos metabolizan legados e innovaciones institucionales a las que se recurre en el futuro al retroalimentar un patrón particular de comportamiento. El *path dependency*, según Pierson y Skocpol (2008: 13), permite comprender la “poderosa inercia” de los procesos políticos respecto de las relaciones de poder entre diferentes grupos sociales y el mantenimiento de sus desigualdades, enraizados en organizaciones, instituciones y modalidades de comprensión política, y que señalan las limitaciones de las explicaciones funcionalistas para resultados sociales y políticos importantes. Por último, la atención puesta en contextos y configuraciones remite a los procesos sociales de gran escala y de lento devenir, cuya maduración se prolonga en el tiempo y, en el marco de esos procesos macroscópicos, los investigadores de esta corriente averiguan por las precondiciones estructurales que inciden en determinados resultados particulares más que en la temporización específica de esos resultados (Pierson y Skocpol, 2008: 16).

Un ejemplo claro del vínculo tácito asumido entre estos institucionalismos y el análisis comparado se advierte en el temprano estado de la cuestión sobre el nuevo institucionalismo y sus avatares elaborado por Hall y Taylor (1996). Se trata de una valiosa recopilación de investigaciones que comparan determinados países o regiones y aunque el punto de estos autores no es ese, sí lo es para nosotros y nos muestra un fresco de los abordajes comparados posibles en la ciencia política de fines del siglo xx. También muestra este trabajo que estos institucionalismos abrevaron en los años ochenta y noventa en la economía política. En el caso del institucionalismo histórico, por el impacto económico-político del fin de la Guerra Fría, la implosión de la Unión Soviética, el declive del comunismo y los desafíos económicos y políticos de los países del este de ese continente, la crisis de los Estados de bienestar, los embates de la izquierda socialdemócrata en los países del oeste europeo y el giro neoliberal en las nuevas democracias del mundo. Esta corriente abrió toda una agenda de investigación orientada a revisar cómo el Estado influía decisivamente en las interacciones y resultados de los conflictos entre actores colectivos,²⁴ y aunó intereses y perspectivas con la literatura del neocorporativismo concebida para evaluar las trayectorias nacionales específicas que surgían en torno a las relaciones entre asociaciones empresariales y obreras.²⁵ A través de comparaciones transnacionales, el campo de la economía política fue afirmándose con investigaciones que rastreaban las diferencias nacionales sobre políticas impositivas, laborales, de seguridad social o de la salud, de las que la obra colectiva dirigida por Sven Steinmo (1992) sigue siendo un punto de referencia. En el caso del institucionalismo de elección racional, la agenda se abrió a los desafíos de la democracia en diferentes regiones y su relación con el desarrollo económico o con los conflictos sociales que afloraban en ellas al seguir las propuestas de análisis político en los términos del mercado económico de Downs y Olson ya nombradas. Los trabajos de Bates (1981 y 1998), Ames (1987), Geddes (1991), Przeworski (1995), Przeworski y Limongi (1997), Przeworski *et al.* (2000), Tsbelis (1998 y 2002), entre otros, inspeccionaron en contextos como África, Asia, América Latina y Europa del Este los condicionantes institucionales del comportamiento de los actores políticos y económicos, los incentivos para mejorar sus intercambios en el juego democrático y asumir como preferencia

²⁴ La obra de Evans *et al.* (1985) es una referencia ineludible en ese sentido.

²⁵ Ver Schmitter y Lehmbruch (1992), Zysman (1983), Goldthorpe (1991) y Hall (1993).

el fortalecimiento de este juego frente a uno no democrático.²⁶ Así, mientras que la economía política posibilitó, en esta corriente, sofisticar las herramientas de la economía neoclásica y modelar formas de comportamiento político en contextos institucionales cambiantes, en el institucionalismo histórico introdujo toda una línea de estudios sobre los cambios en las instituciones económicas de los Estados de bienestar y las interacciones que en ellos realizaban actores colectivos e institucionales para adaptarse al nuevo escenario de la pos Guerra Fría sin perder sus legados institucionales.

En los años noventa, además, la agenda de la política comparada estuvo influida por los procesos de “transición a la democracia” en Europa central y oriental, en África y en América Latina.²⁷ Paulatinamente, fue incorporando otros asuntos a esa agenda para examinar las condiciones de su fortalecimiento y estabilidad o los factores de su debilidad y desestabilización. Entre ellos, el diseño institucional, la acción de protesta y los movimientos sociales, o el patrocinio y preservación de los derechos humanos.

América Latina: democracia y reformas institucionales en clave comparada

Desde fines de los años setenta y principios de los ochenta, ha ocupado un espacio prominente entre los latinoamericanistas la relevancia teórica y empírica por la democracia, primero ante los procesos de democratización tras sucesivas dictaduras militares y, luego, ante los procesos de reformas estructurales en democracia. Los estudios comparados sobre la democratización, las reformas de mercado y, más acá en el tiempo, el diseño institucional y el rendimiento democrático han ocupado una cuota importante en las agendas de los especialistas sobre la región. Es cierto que los trabajos sobre reformas y diseño institucional se han ajustado más a los criterios delineados por ambos institucionalismos que los de democratización, acaso por una cuestión de época. Pero también es cierto que los hallazgos y resultados de estos últimos introdujeron claves insoslayables

²⁶ Una oportuna compilación a cargo de Sebastián Saiegh y Mariano Tommasi (1998) presentó un conjunto de artículos de varios de estos autores, insertos en la llamada “nueva economía política” o “nueva economía institucional”, que reproducen partes de trabajos ya concluidos o profundizaciones de sus principales hipótesis.

²⁷ Señalaba a mediados de esa década Gerardo Munck (1998: 661) que el intenso debate teórico suscitado alrededor de dichas transiciones se cifraba en el hecho de haber generado más literatura que cualquier otra área de estudios de política comparada.

para el debate comparado posterior sobre las instituciones en América Latina. La obra de O'Donnell es, en ese sentido, una clara ilustración al respecto.²⁸

A través de algunas investigaciones comparadas sobre la implementación y resultados de las reformas de mercado en la región, este apartado ilustra sobre el uso de los principales enfoques institucionalistas perfilados desde fines de los años ochenta.²⁹ En principio, debe recordarse que el ingreso de las reformas estructurales a las agendas gubernamentales de esta y otras regiones fue precedido por o simultáneo a los procesos de democratización, de modo que la variable institucional “tipo de régimen democrático/autoritario” fue fundamental para distinguir en el ejercicio comparativo el contexto que condicionó su realización en los distintos países. Una primera ola de estas investigaciones, entre fines de los años ochenta y de gran parte de los noventa, averiguó sobre las condiciones de la crisis económica y cómo se impulsaban las reformas en la región y en otras, como Asia, África o Europa del Este (Nelson, 1992 y 1994; Haggard y Kaufman, 1995; Weyland, 2002). Algunos colocaron su interés en el grado de autonomía que gozaban gobiernos y burocracias para implementar el cambio, mediante la comparación de casos en los que ya estaban instaladas las instituciones democráticas y casos en los que no lo estaban. La diferencia no era menor debido a que los gobiernos autoritarios contaban con un margen de maniobra para imponerlas y evitar la resistencia de los potenciales afectados y de la sociedad en general, algo con lo que no contaban los gobiernos democráticos (Haggard y Kaufman, 1995). Incluso, varios de ellos —como en la Argentina con el gobierno radical de Raúl Alfonsín— debieron hacer frente casi al mismo tiempo a los embates de la institucionalidad democrática y la crisis económica. También hubo, dentro de este primer grupo, quienes se detuvieron en la variable internacional y los condicionamientos sobre la macroeconomía de los países en crisis y en vías de reforma (Stallings, 1992; Nelson, 1992).

Años después, cuando los programas de ajuste estructural estaban en marcha, una nueva ola de estudios dejó atrás esta preocupación inicial por explicar cómo se habían lanzado para concentrarse en los distintos resultados que su implementación había provocado. En otros términos, los procesos de ajuste estructural y apertura comercial dejaron de ser la variable dependiente y en su lugar cobró interés la indagación sobre un aspecto reconocido, pero no examinado

²⁸ Al respecto, es un buen ejemplo el conjunto de artículos incluidos en su volumen *Contrapuntonos* (1997).

²⁹ Vale señalar al respecto que la agenda de investigación sobre estos temas abarca a otras regiones que atravesaron estos procesos, pero su reseña escapa a las posibilidades de este texto.

por la literatura: el de los acuerdos previos a las reformas entre gobiernos y actores colectivos implicados, que condicionaban la orientación del cambio y las consecuencias institucionales que de esos acuerdos se desprendían en el tiempo. Ben Ross Schneider (2005) ha analizado diferentes tipos de coalición en América Latina y resaltó que no solo se han restringido a la estructuración de apoyos de actores económicos con énfasis en los cambios distributivos; se han organizado también coaliciones legislativas (Gibson, 1996; Eaton, 2002), partidarias (Levitsky, 2005), en defensa de políticas públicas (Schneider, 1999) y económico-sectoriales (Murillo, 2008 y 2009; Etchemendy, 2004 y 2015).

En lo que resta de este apartado, ilustraremos sobre el uso de las perspectivas dominantes del neoinstitucionalismo con algunas investigaciones de política comparada sobre las reformas neoliberales en América Latina a fines del siglo xx.

Aportes desde el institucionalismo histórico

Entre las investigaciones que pueden clasificarse dentro de esta perspectiva se hallan algunas regularidades. La variable institucional “tipo de régimen democrático/autoritario” es fundamental para distinguir en el ejercicio comparativo los diferentes contextos que condicionaron su realización en los distintos países. Por ejemplo, observar si las reformas ocurren en contextos democráticos ya establecidos o en simultáneo hace a una primera diferencia comparativa importante entre lo ocurrido en América Latina (donde la democratización precedió a las reformas) o en otras regiones, como en Asia o en los países poscomunistas de Europa del Este (donde estos procesos sucedieron en paralelo). El peso explicativo de esta variable importa, además, porque lo acontecido en estas regiones fue, a su vez, distinto de lo que pasó en los países capitalistas centrales, donde la liberalización económica llevada a cabo para resolver la crisis del capitalismo keynesiano de los años setenta se procesó dentro del marco institucional de la democracia.

Otra variable institucional importante en estos estudios es el conjunto de instituciones económicas, sociales y laborales que las reformas de mercado proponían dismantelar con el objetivo de liberalizar la economía. Recordemos que el modelo de desarrollo de posguerra en América Latina había sido el de industrialización por sustitución de importaciones (isi), que forjó economías semicerradas, orientadas al mercado interno y con destacada intervención estatal en distintas esferas de la economía y la sociedad, sostenidas en un conjunto de instituciones que, por un lado, aseguraron ventajas corporativas para las

industrias y los sindicatos y, por el otro, extendieron el bienestar social a la mayoría de la población.

Así, para quienes abordaron el estudio de las reformas de mercado desde esta perspectiva, a comienzos de la década de 1990, el tipo de régimen y las instituciones que contribuyeron a extender y consolidar el poder de los actores económicos principales (empresas, grupos industriales y sindicatos) de ese modelo de desarrollo fueron dimensiones básicas a considerar, porque habían establecido prácticas y habían creado intereses que resultaba costoso remover. Una cuota considerable del margen de maniobra con que contaban los gobiernos para gestionar el cambio institucional dependía del marco delimitado por estos dos factores. Otros factores tenían relación con el poder de los actores económicos acumulado en el viejo esquema que las reformas desafiaban y con la magnitud de la crisis fiscal y de la deuda, que pesaba en el ímpetu con que avanzaba el cambio y la resistencia o la convalidación de los actores colectivos implicados. Pero, en todo caso, estos factores entran en juego en el marco diseñado por aquellos otros.

En el plano metodológico, estos trabajos —al igual que lo sucede con aquellos que parten de un enfoque de la elección racional— se encuadran dentro de los estudios cualitativos de pocos casos para hallar variaciones entre sus variables explicativas y dependientes. El uso de la *n* pequeña orienta la selección de los casos a investigar al diseño de los casos más similares para observar contrastes y diferencias en el proceso y resultado de las reformas realizadas.

Uno de los primeros trabajos en ese sentido fue el de Stephan Haggard y Robert Kaufman, quienes en *The Political Economy of Democratic Transitions* (1995) acotaron el alcance de las transiciones a la democracia a la economía política del ajuste estructural en un estudio comparado de diez países de Asia y América Latina, para averiguar las condiciones en que surgían, contemporáneamente, la salida democrática y el lanzamiento del ajuste estatal, las opciones de los actores implicados y los resultados diferentes que se proyectaron, en particular, en relación con los alineamientos políticos posteriores. Distinguieron aquellas transiciones que ocurrieron junto con crisis económicas de aquellas que ocurrieron en contextos de desempeño económico fuerte. Los legados de las dictaduras militares y los condicionamientos de la crisis económica condensaron las opciones y resoluciones de las elites gubernamentales que encabezaron estos procesos. Años después, los mismos autores consignaron en el prefacio de su *Development, Democracy and Welfare States. Latin America, East Asia, and Eastern Europe*, de 2008, que si el intento inicial había sido analizar los efectos de la democracia y sus variaciones en el diseño institucional, rápidamente advirtieron

que ni el tipo de régimen ni las variaciones institucionales ofrecían opciones sencillas en materia de política social. Es en este libro en el que el análisis histórico comparado de las transformaciones en el largo plazo de las instituciones del Estado de bienestar cobra espesor, indaga sobre el desarrollo y reforma de la política social en veintidós países de tres regiones diferentes: nueve en América Latina, seis en el este asiático y siete en la Europa oriental. Las tres regiones desarrollaron diferentes modelos de bienestar social en respuesta a los grandes cambios económicos y políticos de fines del siglo xx. Para ello, reconstruyen primero los orígenes históricos del llamado Estado de bienestar (1945-1980) en las tres regiones, para observar las diferencias sobre cómo asumió en cada caso el Estado la responsabilidad de la prestación de seguridad social y distintos servicios de cobertura para garantizar la igualdad social. Contra ese telón de fondo, luego, encaran el análisis de los procesos de democratización, crisis económica y reforma del Estado de bienestar (1980-2005) teniendo presente, por un lado, que el contexto internacional de la mayoría de los gobiernos fue mucho menos propicio para el mantenimiento y expansión de los seguros y servicios financiados públicamente y, por el otro, que la democratización en varios países de las tres regiones durante este período incrementaron las expectativas y presiones sociales en defensa de los derechos sociales y de la expansión de los seguros sociales y servicios para grupos marginados o hasta entonces excluidos. Aunque el tipo de régimen político influye en el desenvolvimiento de los cambios en torno a la política social, los autores matizan el foco institucionalista al señalar que hay, además, otros factores que influyeron, como los intereses de distintos actores y el contexto económico.

El trabajo de Sebastián Etchemendy (2015) se inscribe explícitamente en el institucionalismo histórico comparado. Sistematiza distintos modelos de liberalización económica en Iberoamérica y compara las diferentes experiencias de países con economías *isi* que se convirtieron en economías abiertas, y pone atención sobre los tipos de compensación otorgados a los actores poderosos del viejo modelo (industrias y sindicatos) para habilitar el cambio. Elabora tres modelos alternativos de ajuste industrial y laboral en Iberoamérica: estatista (España 1982-1996 y Brasil 1990-2002); corporativo (Argentina 1989-1999 y Portugal 1985-1995); y de mercado (Chile 1973-1989 y Perú 1990-2000). Los factores que explican las vías alternativas de ajuste de mercado en economías *isi* son el tipo de régimen y la naturaleza de los actores del modelo *isi* previo, esto es, el poder económico y organizativo con el que emergieron los actores económicos industriales y laborales de las economías *isi*. Mientras que la primera variable es importante para cifrar el margen de maniobra con que contaron los

gobiernos para dosificar o no el alcance de las reformas, la segunda variable está íntimamente asociada a los legados institucionales del viejo orden y permite al autor evaluar cuánto influyeron en la definición de las políticas de reforma el peso institucional, organizativo y económico edificado por estos actores en el período *isi*. En conjunto, le posibilitan explicar las vías alternativas de reforma y la construcción institucional de las nuevas economías políticas en la literatura sobre el poscomunismo. El autor sostiene que el curso de la liberalización en estos países puede abordarse como una “coyuntura crítica” en el sentido de Collier y Collier (1991) por cuanto una vez elegida una vía de reforma, como alguna de las tres sugeridas aquí, es difícil volver atrás ya que emergen nuevas relaciones de fuerza y las opciones para profundizar el cambio institucional se cierran progresivamente, en un claro ejemplo de mecanismos de “trayectoria-dependientes” (*path dependency*).

Aportes desde el institucionalismo de la elección racional

Desde esta perspectiva, los estudios que analizaron las reformas de mercado también tomaron la variable explicativa “tipo de régimen” como una de las dimensiones básicas de análisis, tanto para aproximarse a los países gobernados bajo la democracia como a los países comunistas que hasta fines de los años ochenta ni habían estado gobernados bajo la democracia liberal-representativa ni habían desarrollado una economía de mercado. En esta perspectiva, el contexto institucional político y económico importa en el doble sentido en que sus pioneros lo señalaron (por ejemplo, Shepsle [2007: 25]), es decir, como constreñimientos externos de reglas de juego exógenas que los jugadores no definen, y como reglas que los actores crean para jugar el juego que quieren jugar. Ambas interpretaciones de las instituciones dentro de este enfoque aparecen como componentes que estructuran la acción de los individuos y generan incentivos para actuar de una u otra manera. Es en ese sentido que las instituciones políticas y económicas del pasado son inscriptas aquí como constreñimientos para explicar las posibilidades de las reformas (incluso, si correspondiera, del cambio de régimen), los actores implicados y las evaluaciones de sus posibles cursos de acción y decisiones para implementar el cambio institucional. Definidas aquellas posibilidades, las investigaciones delinean un esquema de análisis teleológico guiado por la evaluación de las opciones de las elites gubernamentales para ejecutar las reformas y sus escenarios alternativos. En dichos escenarios, son cruciales para el análisis las variables fortaleza-debilidad de los gobiernos y de otros actores implicados

(partidos políticos, empresas, sindicatos, otros actores colectivos, el electorado en general) pues constituyen el conjunto de los jugadores que definen las reglas del juego de las reformas y lo llevan a cabo. En algunos casos, se han propuesto escenarios posibles de cambio institucional referido al cambio de régimen (instaurar el parlamentarismo), definir las reglas básicas del juego político (la constitución) y del juego económico (la economía de mercado en el contexto de la globalización financiera), establecer las preferencias de los actores involucrados (básicamente los gobiernos, pero también los partidos políticos, los actores económicos y sociales) y considerar los márgenes de riesgo e incertidumbre por falta de información completa de parte de los actores involucrados en los cambios que conllevan dichos procesos y que en el prisma de cualquier enfoque de elección racional son materia de análisis.

En el aspecto metodológico, también en este enfoque han predominado los estudios que comparan países de distintas regiones o dentro de América Latina en estudios de pocos casos. Pero en contraste con la perspectiva institucionalista histórica, aquí no siempre se ha escogido la estrategia de los casos más similares, sino también la de los más diferentes, entre otras razones, por el sesgo teleológico de la propuesta institucionalista racionalista que estiliza escenarios alternativos de cambio y cuyo objetivo es averiguar los costos y resultados del procesamiento de las reformas.

Kurt Weyland (1998) parte de la teoría prospectiva para explicar los incentivos de los líderes políticos para encarar las reformas en América Latina, África y Europa del Este. Según los postulados de esta teoría, las personas no toman decisiones a partir de niveles absolutos de utilidad (como argumentan los enfoques tradicionales de la elección racional), sino en función de ganancias y pérdidas relativas respecto del *statu quo*. Las reformas de mercado, en este sentido, son evaluadas en función de las percepciones de ganancias y pérdidas relativas de los líderes políticos al momento de implementarlas. Según Weyland, en contextos de profundas crisis económicas como las que atravesaron la Argentina, Bolivia, Brasil, Perú y Polonia, las ganancias relativas de las elites gobernantes para ejecutar las reformas eran mayores que las pérdidas y por eso fueron más propensas a asumir el riesgo que comportaba tal desafío. Por el contrario, en condiciones económicas más favorables, por ejemplo en Chile, Colombia, Hungría y Zimbabwe, los gobernantes se mostraron adversos al riesgo y tomaron medidas más cautas. Sin embargo, y en este punto es que el autor considera los contextos institucionales como habilitantes y/o limitantes, los nuevos líderes políticos tienen mayores márgenes de maniobra dado que no están asociados a los

modelos de desarrollo previos, mientras que los líderes tradicionales están imbricados con los modelos económicos anteriores, por lo que su capacidad de reformar los programas económicos es menor. En otras palabras, los márgenes de maniobra de los líderes políticos están condicionados por la relación que tienen con los legados de las políticas previas: en aquellos casos en los que los actores formaron parte del desarrollo de políticas económicas anteriores, su capacidad de “diferenciarse” de ellas e implementar reformas es menor respecto de los actores que son *outsiders* y no están identificados con esos legados.

Por su parte, Barbara Geddes (1991) formuló un modelo a partir de la teoría de juegos para analizar las reformas en cinco países de la región en función de los intereses de los políticos para fomentar tales cambios. Los líderes políticos deben tomar decisiones que pueden: a) ser funcionales a sus intereses políticos; o b) mejorar el bienestar de las sociedades en el largo plazo. Destaca que hay dos grupos principales de actores políticos que “juegan” en el proceso de la reforma: los políticos electos y los líderes de los partidos (quienes, generalmente, no ocupan un cargo público).³⁰ Geddes explica cómo los contextos institucionales vinculados a los sistemas electorales y los sistemas de partidos afectan los incentivos de los legisladores para avanzar en la reforma de los modos de contratación de los funcionarios públicos. Así, por ejemplo, en contextos de sistemas de partidos con altos niveles de disciplina, la reforma solo se aprobará si los líderes partidarios están dispuestos a hacerlo. En cambio, en contextos de sistemas electorales que aumentan el número de candidatos, la reforma será más difícil de aprobar dado que se deben armar coaliciones más amplias y, en consecuencia, la cantidad de actores de veto crece.

A su vez, Susan Stokes (2001) inquirió bajo qué contextos los políticos “violán” sus promesas de campaña; en particular, se pregunta cómo es posible que los decisores políticos hayan podido llevar adelante reformas de mercado que no habían propuesto durante sus campañas electorales y que ocasionaron costos sociales muy altos. Luego de desestimar hipótesis vinculadas al nivel de institucionalización de los partidos políticos —al mostrar que las reformas sucedieron tanto en países con partidos altamente institucionalizados (como Venezuela y la Argentina) como en países con partidos débilmente institucionalizados (como Perú y Ecuador)—, la autora explica que en contextos electorales más competitivos —es decir, en los que las diferencias en votos

³⁰ Por lo menos esta condición se constataba en los casos elegidos por Geddes: Brasil, Chile, Colombia, Venezuela y Uruguay.

entre los partidos es baja—, los líderes tienen menos chances de poder dar a conocer sus intenciones de reformas económicas. En cambio, en aquellos países en los que el margen de victoria del partido gobernante es mayor, los líderes pueden dar a conocer sus preferencias en materia de reformas. Finalmente, la autora agrega que la posibilidad de ser reelecto altera las chances de reformas, dado que líderes políticos con capacidad de renovar su mandato no quieren implementar medidas que les sean costosas en términos políticos.

Un caso híbrido

La investigación de María Victoria Murillo (2008) presenta un enfoque híbrido en el que aparecen, por un lado, los legados históricos de las instituciones económicas y laborales como pilares determinantes de los resultados de los procesos de reforma y, por el otro, los escenarios posibles de su ejecución que están diseñados a partir de las opciones de los gobiernos reformadores y los actores afectados (sindicatos y trabajadores). Analiza tres casos de gobiernos de partidos de base popular y de sólidos vínculos con los sindicatos que llevaron a cabo dichas reformas: la Argentina, México y Venezuela. Pese a que en los tres casos los sindicatos eran afectados de modo similar, porque las reformas promovían con la liberalización económica la flexibilidad de las relaciones laborales entre los trabajadores y entre los sindicatos, las reacciones de estos actores fue diferente en estos países debido a tres variables fundamentales: la lealtad partidaria, la competencia por el liderazgo sindical entre dirigentes aliados con distintos partidos políticos y la competencia por los afiliados entre distintos sindicatos.

Según la autora, la lealtad partidaria facilitó la colaboración entre sindicatos y partidos gobernantes al promover la paz social, a menos que los dirigentes sindicales pudieran ser reemplazados por competidores que rechazaran las reformas de mercado. En ese caso, la competencia por el liderazgo estimulaba la militancia sindical, pero la disputa por los afiliados, por otra parte, dificultaba la coordinación entre sindicatos y los debilitaba, con lo que se reducía su capacidad para obtener concesiones. Aun cuando el despliegue comprensivo y explicativo de estas variables escapa al paraguas institucionalista histórico y pivotea con el de la elección racional, en términos de cómo se estructuran los nuevos escenarios institucionales tras las reformas, la autora se ampara en él para mostrar el conjunto de opciones de las que disponían los sindicatos frente a las reformas. En particular, para aquellos sindicatos ligados a los mismos partidos que, en tiempos de la *isi*, habían fundado las

instituciones laborales y habían generado un poder organizativo e institucional para el sindicalismo, mientras que ahora otros gobiernos de aquellos mismos partidos buscaban desmontar.

Entonces, dice la autora, pese a las diferencias en el tipo de intercambio político constituido en los tres países, las instituciones fundadas en aquel tiempo fortalecieron en los tres casos las lealtades partidarias forjadas por la alianza entre gobiernos y sindicatos. Este punto es clave en el argumento de la autora dado que esa alianza le había posibilitado a esos partidos cumplir sus programas de gobierno con el apoyo sindical y a los sindicatos obtener recursos políticos que compensaban su debilidad en el mercado laboral. En la Argentina, México y Venezuela, el Estado influyó decisivamente en la definición de relaciones laborales corporativistas y garantizó mediante legislación tales recursos, volvió más rígidos los mercados laborales y restringió la autonomía sindical. De allí, entonces, que cuando hacia fines de la década de 1980 estos partidos introdujeron en sus agendas de gobierno las reformas, influyeron los modos en que se había modelado la incorporación del sindicalismo al sistema político en los tres casos, con lo que se marcaron legados de estabilidad en México y Venezuela, y de inestabilidad en la Argentina. En México, el predominio del Partido Revolucionario Institucional (pri) por más de setenta años restringió la posibilidad de que los sindicalistas se acercaran a otros partidos para acceder al Estado; en Venezuela, la democracia multipartidista no amplificó las opciones de los sindicatos, ya que ningún partido como Acción Democrática (ad) abarcaba las arenas política y sindical; y en la Argentina, la proscripción del Partido Justicialista (pj) le asignó a los sindicatos mayor importancia política, volviéndolos la columna vertebral del partido prohibido y aumentó así la lealtad partidaria de los sindicatos tanto en la prosperidad como en la adversidad.

Tabla 1. Democracia y reformas institucionales en América Latina desde los enfoques institucionalistas

Autor y año	Enfoque	Principal(es) variable(s) explicativa(s)	Rol de las instituciones
Haggard y Kaufman (2008)	Institucionalismo histórico	Instituciones del Estado de bienestar	Legados institucionales del Estado de bienestar generan demandas sociales y restricciones fiscales que limitan el alcance de las reformas de mercado.
Etchemendy (2015)	Institucionalismo histórico	Tipo de régimen político y actores del modelo ISI	Régimen político habilita o restringe capacidad de dosificación de reformas; experiencias y esquemas ISI moldean la fortaleza de los actores con capacidad de influir en las reformas de mercado.
Weyland (1998)	Institucionalismo de la elección racional	Percepciones de ganancias y pérdidas relativas de líderes políticos	Relación con programas económicos previos limita o habilita capacidad de llevar adelante reformas.
Geddes (1991)	Institucionalismo de la elección racional	Incentivos de los políticos electos y líderes de los partidos políticos	Sistemas electorales y sistemas de partidos afectan incentivos y poder de los actores para llevar adelante las reformas.
Stokes (2001)	Institucionalismo de la elección racional	Incentivos de líderes políticos	Sistemas electorales y competitividad del sistema electoral alteran incentivos de los líderes.
Murillo (2008)	Híbrido	Legados históricos de instituciones económicas y laborales e incentivos de gobiernos y actores afectados (trabajadores y sindicatos)	Legados institucionales afectan la lealtad partidaria, la competencia por el liderazgo sindical entre dirigentes aliados con distintos partidos políticos, y la competencia por los afiliados entre distintos sindicatos.

Fuente: elaboración propia.

Conclusiones

Este capítulo se propuso observar la reconfiguración del vínculo entre instituciones políticas y política comparada en la ciencia política durante las últimas décadas del siglo xx. A partir de la revolución conductista y del predominio que alcanzó dentro de ella el enfoque de la elección racional en las décadas de 1950 y 1960, la ciencia política definió una suerte de consenso ortodoxo en torno a ese objeto y ese método. Como hemos reconstruido aquí, la historia de este vínculo tiene tres momentos: en el primero, el estudio de las instituciones funda la disciplina y utiliza la comparación de manera ilustrativa; en el segundo, las instituciones son desplazadas por la noción de sistema político y la comparación entre sistemas políticos cobra un impulso de aspiraciones universalistas y alcance general; en el tercero, las instituciones reaparecen como variable explicativa de la política y la comparación se restringe a una región o a determinadas dimensiones.

En la introducción de este trabajo citamos a Bernstein (1982), quien recordaba el énfasis empirista de la academia sociológica y politológica estadounidense tras independizarse de la filosofía y la reflexión especulativa. Dentro de la disciplina politológica, cuya consolidación científica es posterior a la de la sociología, el esfuerzo por alcanzar un estatus científico fue de la mano de la sofisticación de sus herramientas conceptuales y metodológicas, y de su utilización extendida para lograr, de manera paulatina, una acumulación de resultados de investigación y poder referirse a ellos en los términos de un conocimiento científico. Entonces, contra el telón de fondo del escenario posempirista que caracteriza la implosión del consenso ortodoxo en la ciencia empírica, la ciencia política procura el camino inverso, esto es, asume el desafío de convertirse en disciplina científica –y lo logra– en el marco ortodoxo trazado por la revolución conductista-racionalista.

En este trabajo hemos buscado mostrar este proceso al tomar en cuenta la ligazón teórica y metodológica entre instituciones políticas y el análisis comparativo que perfilaron los enfoques del institucionalismo histórico y de la elección racional tras la revolución conductista de mediados de siglo xx, al confeccionar agendas de investigación sobre los procesos de cambio institucional ocurridos en diferentes regiones hacia fines del siglo xx. Así, la comparación sistemática de países, regiones o incluso unidades subnacionales, se convirtió, primero, en un horizonte teórico-metodológico a alcanzar y, luego, una vez logrado, en un ejercicio sostenido entre los politólogos para consolidarlo. Aquí lo hemos ilustrado centrándonos en los procesos de reforma de mercado experimentados

desde fines de la década de 1980 en la región y cómo la ciencia política averiguó sobre sus causas y sus resultados al comparar diferentes casos dentro de la región o entre regiones.

Es claro para nosotros que los diferentes institucionalismos están estimulados permanentemente por discusiones y ángulos alternativos de aproximación al cambio institucional, sus dilemas y desafíos, como así también a la definición de su herramienta teórico-metodológico. Podría indicárseles, en ese sentido, que tales discusiones son propias de un escenario posempirista en la disciplina y que, en consecuencia, no hay un consenso ortodoxo tal. Es cierto que las discusiones entre institucionalistas sobre sus objetos de estudio y los diseños de investigación que emplean para hallar resultados y concebir teorías sugiere diferencias importantes acerca de aspectos básicos de su quehacer científico. Por ejemplo, pueden diferenciarse por la definición de estudios que comparan muchos o pocos casos, por elaborar conceptos de manera inductiva para explicar determinados procesos macrosociales o concebir modelos de análisis deductivos para contrastar hipótesis. No obstante, hay un piso básico de acuerdo sobre el que se busca incrementar la acumulación de conocimiento politológico que no está en discusión, y eso obedece a la convicción empírica de una modalidad de concebir la ciencia que relega –o ignora– muchas otras discusiones (empezando por las de raíz comprensiva-interpretativa que han jalonado muchos de los debates en la sociología y la antropología, por ejemplo). Y eso es lo que hemos intentado reseñar en este trabajo.

Bibliografía

- Acuña, Carlos H. y Chudnovsky, Mariana (2013). “¿Cómo entender las instituciones y su relación con la política: lo bueno, lo malo y lo feo de las instituciones y los institucionalismos”. En Acuña, Carlos H. (ed.), *¿Cuánto importan las instituciones?*, pp. 19-67. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Almond, Gabriel y Bingham Powell, G. (1972 [1966]). *Política comparada: una concepción evolutiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Ames, Barry (1987). *Political Survival, Politicians and Public Policy in Latin American*. Berkeley: University of California Press.
- Apter, David E. (2001). “Política comparada: lo viejo y lo nuevo”. En Goodin, Robert E. y Klingermann, Hans-Dieter (eds.), *Nuevo manual de ciencia política*, pp. 535-571. Madrid: Istmo.

- Bates, Robert (1981). *Markets and States in Tropical Africa*. Berkeley: University of California Press.
- (1998). “Un enfoque de economía política ‘macro’ para el estudio del desarrollo”. En Saiegh, Sebastián M. y Tommasi, Mariano (comps.), *La nueva economía política: racionalidad e instituciones*, pp. 63-96. Buenos Aires: Eudeba.
- Bernstein, Richard J. (1982). *La reestructuración de la teoría social y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boix, Carles y Stokes, Susan C. (2003). “Endogenous Democratization”. *World Politics*, n° 55, pp. 517-49.
- Brady, Henry E. y Collier, David (2004). *Rethinking social inquiry: diverse tools, shared standards*. Lanham, md: Rowman & Littlefield.
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Collier, Ruth Berins y Collier, David (1991). *Shaping the Political Arena. Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Della Porta, Donatella y Keating, Michael (2013). “¿Cuántos enfoques hay en ciencias sociales? Introducción epistemológica”. En Della Porta, Donatella y Keating, Michael (eds.), *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*, pp. 31-51. Madrid: Akal.
- Downs, Anthony (1973 [1957]). *Una teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Eaton, Kent (2002). *Politicians and economic reform in new democracies: Argentina and the Philippines in the 1990s*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Elster, Jon (1996). *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Etchemendy, Sebastián (2004). “Represión, exclusión e inclusión: relaciones gobierno-sindicatos y modelos de reforma laboral en economías liberalizadas”. *Revista SAAP*, vol. 2, n° 1, pp. 135-164.
- (2015). *La economía política del neoliberalismo. Empresarios y trabajadores en América Latina. España y Portugal*. Buenos Aires: Eudeba.
- Geddes, Barbara (1991). “A Game Theoretic Model of Reform in Latin American Democracies”. *American Political Science Review*, n° 85, pp. 371-392.

- Gibson, Edward L. (1996). *Class and Conservative Parties. Argentina in Comparative Perspective*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goldthorpe, John H. (comp.) (1991). *Orden y conflicto en el capitalismo contemporáneo. Estudios sobre economía política en los países de Europa Occidental*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Goodin, Robert E. y Klingermann, Hans-Dieter (eds.) (2001). *Nuevo manual de ciencia política*. Madrid: Istmo.
- Haggard, Stephan y Kaufman, Robert R. (1995). *The Political Economy of Democratic Transitions*. Princeton, nj: Princeton up.
- (2008). *Development, democracy, and welfare states: Latin America, East Asia, and eastern Europe*. nj: Princeton University Press.
- Hall, Peter (1993). *El gobierno de la economía: implicaciones políticas de la intervención estatal en la economía en Gran Bretaña y Francia*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Hall, Peter y Taylor, Rosemary (1996). “Political science and the three new institutionalisms”. *Political Studies*, nº 44, pp. 936-957.
- Hollis, Martin (1998). *Filosofía de las ciencias sociales. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Homans, George C. (1990). “El conductismo y después del conductismo”. En Giddens, Anthony, Turner, Jonathan y otros, *La teoría social hoy*, pp. 81-111. Madrid: Alianza.
- Huntington, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven-Londres: Yale up.
- King, Gary; Keohane, Robert O. y Verba, Sidney (1994). *Designing social inquiry: scientific inference in qualitative research*. Princeton: Princeton University Press.
- Landman, Todd (2011). *Política Comparada. Una introducción a su objeto y métodos de investigación*. Madrid: Alianza.
- Levitsky, Steven (2005). *La transformación del justicialismo. Del partido sindical al partido clientelista 1983-1999*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- Levitsky, Steven y Way, Lucan A. (2005). “International Linkage and Democratization”. *Journal of Democracy*, nº 16, pp. 20-34.

- Lijphart, Arend (1971). "Comparative politics and the comparative method". *American Political Science Review*, nº 65, pp. 682-693.
- Lipset, Seymour M. (1959), "Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy". *American Political Science Review*, nº 53, pp. 69-105.
- Mahoney, James (2000). "Path dependence in historical sociology". *Theory and Society*, nº 29, pp. 507-548.
- Mair, Peter (2001). "Política comparada: una visión general". En Goodin, Robert E. y Klingermann, Hans-Dieter (eds.), *Nuevo manual de ciencia política*, pp. 447-484. Madrid: Istmo.
- March, James y Olsen, Johan (1984). "The new institutionalism: Organizational factors in political life". *American Political Science Review*, nº 78, pp. 734-749.
- (1997). *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moore, Barrington Jr. (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelona: Península.
- Munck, Gerardo L. (1998). *Authoritarianism and Democratization. Soldiers and Workers in Argentina, 1976-1983*. University Park, pa: The Pennsylvania State University Press.
- Murillo, María Victoria (2008). *Sindicalismo, coaliciones partidarias y reformas de mercado en América Latina*. Madrid: Siglo XXI.
- (2009). *Political Competition, Partisanship, and Policy Making in Latin American Public Utilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Joan (1992). "Poverty, equity and the politics of adjustment". En Haggard, Stephan y Kaufman, Robert (comps.), *The politics of economic adjustment*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- (comp.) 1994. *Crisis económica y políticas de ajuste*. Bogotá: Norma.
- Nohlen, Dieter (2008). *Conceptos y contexto. En torno al desarrollo de la comparación en Ciencia Política*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- North, Douglass C. (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O'Donnell, Guillermo (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.

- (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- Olson, Mancur (1992 [1965]). *La lógica de la acción colectiva*. México: Limusa.
- Pereyra, Sebastián; Toscano, Ariel y Jones, Daniel (2002). “Individualismo metodológico y ciencias sociales: argumentos críticos sobre la teoría de la elección racional”. En Schuster, Federico (ed.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Pérez, Germán J. (2017). “El enigma populista. Gino Germani: orígenes y actualidad de la sociología política argentina”. En Vommaro, Gabriel y Gené, Mariana (comps.), *La vida social del mundo político. Investigaciones recientes en sociología política*, pp. 263-292. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Peters, B. Guy (2001). “Las instituciones políticas: lo viejo y lo nuevo”. En Goodin, Robert E. y Klingermann, Hans-Dieter (eds.), *Nuevo manual de ciencia política*, pp. 304-325. Madrid: Istmo.
- (2003). *El nuevo institucionalismo. La teoría institucional en ciencia política*. Barcelona: Gedisa.
- Pierson, Paul (2000). “Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics”. *American Political Science Review*, n° 94, pp. 251-267.
- Pierson, Paul y Skocpol, Theda (2008). “El institucionalismo histórico en la ciencia política contemporánea”. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n° 17, pp. 7-38.
- Przeworski, Adam (1995). *Democracia y mercado: Reformas políticas y económicas en la Europa del Este y América Latina*. Madrid: Akal.
- Przeworski, Adam y Limongi, Fernando (1997). “Modernization: Theories and Facts”. *World Politics*, n° 49, pp. 155-183.
- Przeworski, Adam; Álvarez, Michael E.; Cheibub, José Antonio y Limongi, Fernando (2000). *Democracy and Development. Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rhodes, R. A. W. (1997). “El institucionalismo”. En Marsh, David y Stoker, Gerry (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, pp. 53-67. Madrid: Alianza.
- (2006). “Old Institutionalisms”. En Rhodes, R. A. W.; Binder, Sarah A. y Rockman, Bert A., *The Oxford Handbook of Political Institutions*, pp. 90-108. Oxford: Oxford University Press.

- Rhodes, R. A. W.; Binder, Sarah A. y Rockman, Bert A. (2006). *The Oxford Handbook of Political Institutions*. Oxford: Oxford University Press.
- Rothstein, Bo (2001). “Las instituciones políticas: una visión general”. En Goodin, Robert E. y Klingermann, Hans-Dieter (eds.), *Nuevo manual de ciencia política*, pp. 199-246. Madrid: Istmo.
- Saiegh, Sebastian y Tommasi, Mariano (1998). *La nueva economía política: racionalidad e instituciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sanders, David (1997). “El análisis conductista”. En Marsh, David y Stoker, Gerry (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, pp. 69-84. Madrid: Alianza.
- Sartori, Giovanni (1970). “Concept Misformation in Comparative Politics”. *American Political Science Review*, nº 64, pp. 1033-1053.
- Schneider, Ben Ross (1999). “The Desarrollista State in Brazil and Mexico”. En Woo-Cumings, Meredith (ed.), *The Developmental State*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- (2005). “La organización de los intereses económicos y las coaliciones políticas en el proceso de las reformas de mercado en América Latina”. *Desarrollo Económico*, vol. 45, nº 179, pp. 349-372.
- Schmitter, Philip y Lehbruch, Gerhard (comps.) (1992). *Neocorporativismo I*. México: Alianza.
- Schuster, Federico (2002). “Del naturalismo al escenario postempiricista”. En Schuster, Federico (ed.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Shepsle, Kenneth (2007). “Estudiando las instituciones. Algunas lecciones del enfoque de la elección racional”. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 16, nº 1, pp. 15-34.
- Skocpol, Theda (1979). *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (1985). “Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research”. En Evans, Peter B.; Rueschemeyer, Dietrich y Skocpol, Theda (eds.), *Bringing the State Back In*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda Somers, Margaret (1980). “The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, nº 2, pp. 174-197.

- Stallings, Barbara (1992). "International Influence on Economic Policy: Debt, Stabilization and Structural Reform". En Haggard, Stephen y Kaufman, Robert (comps.), *The politics of economic adjustment*. Princeton, nj: Princeton up.
- Steinmo, Sven; Thelen, Kathleen y Longstreth, Frank (eds.) (1992). *Structuring politics: historical institutionalism in comparative analysis*. Cambridge Inglaterra-Nueva York: Cambridge University Press.
- Stokes, Susan C. (2001). *Mandates and Democracy. Neoliberalism by Surprise in Latin America*. Cambridge: Cambridge up.
- Thelen, Kathleen (1999). "Historical Institutionalism in Comparative Perspective". *Annual Review of Political Science*, n° 2, pp. 369-404.
- Tsebelis, George (1998). "La toma de decisiones en los sistemas políticos. Actores de veto en el presidencialismo, parlamentarismo, multicameralismo y multipartidismo". En Saiegh, Sebastián M. y Tommasi, Mariano (comps.), *La nueva economía política: racionalidad e instituciones*, pp. 289-339. Buenos Aires: Eudeba.
- (2002). *Veto players. How political institutions work*. nj, Princeton: University Press.
- Weingast, Barry (2001). "Las instituciones políticas: perspectivas de elección racional". En Goodin, Robert E. y Klingermann, Hans-Dieter (eds.), *Nuevo manual de ciencia política*, pp. 247-283. Madrid: Istmo.
- Weyland, Kurt (1998). "The Political Fate of Market Reform in Latin America, Africa, and Eastern Europe". *International Studies Quarterly*, n° 42, pp. 645-673.
- (2002). *The Politics of Market Reforms in Fragile Democracies. Argentina, Brazil, Peru, and Venezuela*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Zysman, John (1983). *Governments, Markets and Growth*. ny: Cornell University Press.

Capítulo 2

Más acá de la interpretación

Aportes del pragmatismo a las ciencias sociales

Sebastián Pereyra y Gabriel Nardacchione

Pero la tendencia hacia una concepción de la vida social como algo que está organizado en términos de símbolos (signos, representaciones, signifiants, Darstellungen... la terminología es variada), cuyo significado (sentido, valor, signification, Bedeutung...) debemos captar si es que queremos comprender esa organización y formular sus principios, ha crecido hasta alcanzar proporciones formidables. Los bosques están llenos de intérpretes ansiosos (Geertz, 1994: 34)

Introducción

Este texto se interroga por el interés creciente que despierta el pragmatismo en la actualidad de las ciencias sociales. Para ello, indagamos sobre el modo en que el pragmatismo puede ser considerado un imperativo¹ para el trabajo

¹ Esta idea retoma la perspectiva sobre el impacto de las tradiciones filosóficas en las ciencias sociales de Richard Bernstein (1982). También resulta útil considerar la presentación de las diferentes tareas de la investigación que realiza Cyril Lemieux en la introducción de *Le devoir et la grâce* (2009).

de investigación en estas ciencias y, a partir de ahí, cuáles son los alcances de sus aportes en relación con el estado actual de las prácticas de investigación.

La filosofía pragmatista viene teniendo un impacto creciente en las ciencias sociales a nivel internacional. Desde relecturas de autores clásicos hasta la revitalización de corrientes sociológicas fuertemente influidas por este pensamiento permiten registrar esa impronta creciente en las últimas décadas.

Sin embargo, la recepción del pragmatismo varía en distintos contextos intelectuales, motivo por el cual parece interesante preguntarse por las condiciones de recepción en las ciencias sociales latinoamericanas. En nuestro medio, esa recepción estuvo mediada por el impacto de las teorías sociales de los años ochenta (Belvedere, 2011). En ellas, el peso de la discusión sobre la teoría empírica, la teoría crítica o la hermenéutica fue mucho más importante que las consideraciones sobre la tradición pragmatista. Por otro lado, desde los años ochenta en adelante, la expansión del trabajo de investigación en ciencias sociales ha estado informada de modo determinante por el giro interpretativo mucho más que por cualquier otro estilo de trabajo.

Esos elementos definen el punto de partida de este trabajo. En una primera sección, nos referimos a la centralidad adquirida por la interpretación como enfoque para el trabajo sociológico y sus consecuencias principales. Luego, recuperamos los aportes de la tradición pragmatista entendidos como imperativos para repensar algunos aspectos importantes de la investigación. Finalmente, proponemos un ejercicio de recuperación de aportes conceptuales y teóricos del pragmatismo para una teoría en particular: la sociología de los problemas públicos.

En conjunto, estos argumentos intentan mostrar que el imperativo pragmatista puede funcionar como un modo de modificar el sesgo hacia la interpretación que ha cobrado una centralidad desmedida en nuestra tarea como investigadores en ciencias sociales.

¿Por qué revisitar el imperativo pragmatista?

Como señalamos al principio, nuestro interés es tratar al pragmatismo como un tipo de imperativo para las ciencias sociales. Como tal, supone un conjunto de ideas que pueden mejorar nuestro oficio de investigación.

Desde este punto de vista, una primera cuestión interesante es el punto de vista particular que ofrece nuestro medio intelectual. Su carácter periférico tiene, como sabemos, muchos problemas y muchas dificultades a las que nos enfrentamos, pero tiene, también, algunas ventajas. Una de ellas es que tenemos, solemos tener y podemos tener una relación bastante flexible con esto

que llamamos “imperativos” o “tradiciones” de carácter filosófico, que impactan sobre los modos de producción de las ciencias sociales. Y mucho más si pensamos la relación de esas tradiciones o imperativos con la conformación de corrientes, escuelas, líneas de trabajo, grupos o sectas dentro de las ciencias sociales. En ese sentido, trabajamos en nuestro medio con una cierta distancia y libertad respecto de las escuelas, incluso de las tradiciones, dentro de las ciencias sociales, en general, y en la sociología, en particular, y más allá del impacto que tiene alguna sociología en especial, podemos obviar la cuestión de a qué escuela, a qué grupo, a qué tradición, a qué línea pertenece nuestro trabajo.

En el caso de la Argentina, los últimos veinte años han marcado un proceso de ampliación y profesionalización del trabajo de las ciencias sociales. Ese proceso ha permitido una multiplicación de los estilos de investigación y se ha beneficiado de las condiciones particulares de producción que ofrece el medio vernáculo. Nuestras investigaciones no forman parte de escuelas, corrientes de pensamiento o sectas conceptuales o metodológicas. Disfrutamos de un cierto eclecticismo teórico aunque muchas veces ello produzca una tendencia a la autonomización de la teoría respecto del trabajo de investigación.

La centralidad de los temas –por ejemplo, el desarrollo, la democracia o la desigualdad– frente a las escuelas o corrientes ha tenido un efecto productivo en el acercamiento y debilitamiento de las fronteras disciplinares. Han permitido que muchos campos de estudio se enriquezcan con la multiplicación de enfoques y perspectivas (Martucelli y Svampa, 1993). Al mismo tiempo, un riesgo de presentismo permanente se cierne sobre nosotros. La vocación de intervenir sobre la coyuntura muchas veces atenta sobre el trabajo de largo aliento y sobre la importancia de la producción de datos e información y del trabajo sobre aspectos de la vida social que no forman parte del interés central o acuciante de la política o la opinión pública.

Otra cuestión que parece importante en nuestro medio en particular se vincula con las razones por las cuales volver sobre el pragmatismo como un cierto imperativo para la teoría social, distinto de otros imperativos a los que podríamos referirnos pensando en otras tradiciones filosóficas (teoría crítica, empirismo o el propio comprensivismo y la hermenéutica). Ese interés tiene algunas particularidades y también muestra una cierta dificultad. En ese sentido, es interesante considerar que son muy distintas la recepción, la discusión sobre el pragmatismo, los imperativos pragmatistas en nuestro medio local, frente a cómo ha influido de manera permanente –otorgándole un cierto ADN– sobre la teoría social estadounidense (Bernstein, 1992; Rorty, 1996; Putnam, 1999); o del modo en que han sido recibidos algunos de los principios del pragmatismo

en la sociología francesa desde los años ochenta en adelante (Ogien, 2014). El pragmatismo en la sociología estadounidense se revitalizó como respuesta o diferenciación de la sociología estructural funcionalista (Collins, 1996). La tradición de Chicago, el interaccionismo, la etnometodología volvieron a poner en el centro de la escena las preocupaciones pragmatistas en términos de teorías de la acción. Y ese escenario es bien distinto del francés, por tomar otro ejemplo. Allí, el distanciamiento, la ruptura y la confrontación con la sociología bourdieuseana es crucial para entender las recuperaciones en distintas corrientes de la sociología y la antropología, en principio, a través de las anteriormente mencionadas herencias sociológicas de la filosofía pragmatista (Barthe *et al.*, 2017; Ogien, 2014). Algo similar ocurre con las perspectivas actuales sobre el pragmatismo en Alemania, que discuten las monumentales lecturas de la filosofía analítica por parte de Jürgen Habermas o Karl Otto Apel y su vínculo entre procedimientos lingüísticos trascendentales y teoría social (Joas, 1998).

En el caso de la Argentina, la recepción del pragmatismo parece tener otros intereses, ligados a una suerte de omnipresencia de miradas interpretativas, por un lado, y constructivistas, por el otro. Si se observa, en este registro que nos interesa mirar qué tipo de trabajo de investigación hacemos, qué tipo de ciencia social hacemos o, incluso, cómo estructuramos la formación, cómo discutimos teoría social en clave de formación, es posible señalar que existen en el medio local buenas razones para revisar alguna de las discusiones que propone el pragmatismo. Como dijimos, no solo por el problema de la relación o la distancia con la teoría crítica ni tampoco para distinguirse o diferenciarse de la sociología empírica, o del estructural-funcionalismo, sino, sobre todo, como modo de evaluar y discutir la preeminencia del interpretativismo y del constructivismo.

Ese escenario ha delimitado y favorecido una preeminencia del problema de la interpretación en el trabajo de las ciencias sociales. Una amplia mayoría de nuestros proyectos de investigación definen su estrategia metodológica en términos de investigación cualitativa y se apoyan, para su realización, en el desarrollo de un trabajo interpretativo. Esa situación acarrea, a nuestro juicio, un conjunto de problemas que pueden ser enumerados del siguiente modo:

- a. sobreestimación y autonomización de la dimensión simbólica del mundo social;
- b. reducción del problema de la acción a la cuestión del sentido;
- c. la investigación descansa en la capacidad del intérprete (en su competencia interpretativa);

- d. rechazo de cualquier regla de procedimiento en el trabajo de investigación (carácter comprobable o revisable del conocimiento producido);
- e. la investigación se limita a restituir el punto de vista de los agentes (a través de su testimonio recabado en entrevistas).

Como acabamos de decir, esas dificultades parecen derivarse de una sobreestimación del lugar de la interpretación en el trabajo de investigación. Al mismo tiempo, a la vocación interpretativa suele sumarse una estrategia de justificación de la relevancia del trabajo de investigación basada en la desnaturalización de la realidad social. Un componente que podríamos denominar “constructivismo crítico” aparece entonces como horizonte que legitima el trabajo de los investigadores. Por razones que sería largo evocar aquí, la crítica del sentido común, de los saberes sedimentados, de los discursos institucionales complementan la centralidad atribuida al trabajo interpretativo sobre materiales cualitativos como eje articulador de la investigación en ciencias sociales.

Ese tipo de configuración ha tendido a reducir los estilos de investigación de un modo que requiere, sin duda, ser repensado. Siguiendo el análisis de Gabriel Abend podemos sostener que este estilo de pensamiento sociológico se apoya –y refuerza– en una tradición latinoamericana que se organiza en torno de dos elementos principales. El primero, la teoría es pensada y utilizada como una gramática, es decir, como herramientas convencionales que carecen de valor de verdad y que tienen más bien el estatus de “maneras de decir mundos” (Abend, 2006: 303). El segundo, propone una asociación entre objetividad ontológica y maximización de la subjetividad epistemológica. Esto es, una visión que niega que el conocimiento verdadero del mundo objetivo sea aquel que cualquiera puede alcanzar –que descansa en su validez intersubjetiva–; en cambio: “... solo ‘ciertas posiciones tienen la ventaja de revelar determinados rasgos característicos del objeto’ (Mannheim, 1966: 301)” (Abend, 2006: 305).

Desde nuestro punto de vista, este estado de situación puede beneficiarse de modo claro si se recurre a algunas de las discusiones que propone la incorporación del pragmatismo como un imperativo para repensar el trabajo de investigación. Para ello, proponemos a continuación una revisión breve de los aspectos centrales de esas discusiones.

El imperativo pragmatista

Pensado como imperativo, el pragmatismo puede ser caracterizado, de manera inicial, en términos de un llamado a la descripción de la acción situada. Esto

permite diferenciar un tipo de vocación pragmatista en las ciencias sociales de otro tipo de vocaciones que han caracterizado el desarrollo de nuestras disciplinas. “Explicar” es, sin duda, un imperativo asociado al desarrollo de los estudios sociales como disciplinas científicas, del mismo modo que “interpretar” representó otro de los grandes desafíos que diferenciaron a las ciencias sociales de aquellas que estudian el mundo natural. La crítica, finalmente, ha sido otro de los grandes desafíos a los que están vinculados los estudios sociales desde el siglo xix en adelante.

Pero el término “describir”, por sí mismo, no dice demasiado sobre cuáles son los recaudos y los desafíos que el trabajo sociológico debe enfrentar. En las últimas décadas, sin embargo, se han multiplicado las lecturas y recuperaciones del pensamiento pragmatista (Bernstein, 2010; Collins, 1996).² Al mismo tiempo, ha sido materia de particular interés el legado de ese pensamiento para las ciencias sociales, tanto en términos de los supuestos y conceptos que la Escuela de Chicago heredó de los filósofos pragmatistas de fines del siglo xix como así también la búsqueda de puntos en común entre las distintas sociologías que se reivindican o se reivindicaron como pragmatistas (Joas, 1998; Ogien, 2015).

En el marco de nuestras discusiones, podemos sostener –siguiendo a Ogien (2014: 416)– que a falta de una definición estricta sobre el pragmatismo, este puede considerarse como un estilo de pensamiento y puede comprenderse atendiendo a algunos principios analíticos:

- a. realismo: el reconocimiento de la existencia de un mundo exterior independiente de nuestras descripciones sobre él y que puede ejercer control sobre nuestros pensamientos y acciones;
- b. falibilismo: la indeterminación o contingencia de las situaciones es el motor de las prácticas sociales y la estabilidad de las situaciones de acción es siempre provisoria;
- c. pluralismo: en toda situación dada existen múltiples visiones coexistentes sobre aquello que debe hacerse;

² “En su base, la ciencia se apoya en los mismos procesos de la mente humana que participan en lo que llamamos sentido común” (Collins, 1996: 264). “El pensamiento siempre se produce en una comunidad y lo que llamamos verdad solo es objetivo porque representa los hábitos mentales a los que tendemos inevitablemente como grupo, ya que por esos hábitos mentales podemos funcionar en el mundo todos los miembros de ese grupo” (Collins, 1996: 266). Nuestro criterio práctico de verdad es la ausencia de dudas de acuerdo con un pragmatismo que funciona con suficiente eficacia para que las ideas fluyan en forma aparentemente automática.

- d. **continuismo:** se sostiene una visión que deja de lado los dualismos clásicos del pensamiento moderno como naturaleza y cultura, mente y cuerpo, hechos y valores;
- e. **naturalismo:** los seres humanos y la vida social se comprenden de modo intrínsecamente ligado a su entorno;
- f. **carácter social de la normatividad:** la objetividad y las dimensiones objetivas de la realidad social son el resultado de la acción en común.

Estos elementos que podrían ser objeto de discusión particular dan, en conjunto, una impronta al pragmatismo en términos de descripción. Allí reside gran parte de su interés para llamar la atención sobre el problema de la interpretación como eje central del trabajo de indagación en ciencias sociales. El realismo, por ejemplo, abre una discusión fundamental frente a la centralidad adquirida por la interpretación. La idea de la existencia de un mundo independiente y que ejerce un impacto sobre nuestros pensamientos y acciones aparece de distintas maneras en esta tradición y es fundamental para pensar el impacto del pragmatismo en las ciencias sociales. De este modo, podemos preguntarnos qué importancia tiene la noción de realidad para la investigación: “Ese algo que llamamos realidad es el límite de la interpretación, la resistencia al nominalismo del lenguaje” (Schuster, 2002: 54).

Algo similar sucede con la idea de indeterminación o contingencia (Rorty 1991; Ogien 2014). La experimentación o el tanteo como modos de entender el desarrollo de la acción son fundamentales para evitar una perspectiva excesivamente racionalista y distanciada de las situaciones de acción. La racionalidad, en vez de ser un punto de partida y una expectativa de ordenamiento de los cursos de acción, se transforma en el resultado de la configuración de lógicas de acción que despliegan criterios de razonabilidad (Schütz, 2003).

En relación con el pluralismo, el pragmatismo hace hincapié en las distintas formas con las que los actores conciben el mundo como realidad (Schütz, 2008), y con las que producen ideas normativas o creencias a partir de las cuales se debe actuar (James, 2003). Ya desde su ontología pluriversa (James, 2000), el pragmatismo rechaza, en principio, todo tipo de concepciones universalistas.³ Según esta perspectiva, el mundo está compuesto por un devenir de posibilidades, en función de las cuales los humanos componen su realidad cognitiva

³ Esta afirmación requiere ser atemperada si se consideran las posiciones de Habermas o Apel, quienes sostienen –al combinar filosofía analítica y filosofía del lenguaje– un punto de vista a la vez pragmatista, universalista y no metafísico o posmetafísico.

y normativa. Dentro de ese marco se manifiesta la pluralidad de perspectivas, las cuales se definen histórica y situacionalmente. Cada marco cognitivo y normativo tiene su universo de categorías y criterios, pero en dicha pluralidad de perspectivas se basa su carácter dinámico.

La definición continuista que el pragmatismo propone para las ciencias sociales intenta evitar el sentido común dualista que nos habita, que ha estado ligado al desarrollo de la mayor parte de nuestras disciplinas (Dewey, 1993) y que, a veces, lejos de ser una cuestión de principios, tiene un impacto muy concreto. El abordaje dualista supone aceptar una forma pura de acceder al mundo a partir de modelos que en dicho mundo siempre se manifiestan de forma problemática o mixta. Anclar el conocimiento a estos dualismos deriva generalmente en construcciones racionales arquetípicas (de uno u otro lado) que tienden a imponer al mundo sus categorías. El ejemplo de la lucha idealismo-realismo es emblemático. Por su parte, la propuesta continuista busca superar dichas antinomias (Peirce, 2008), al suponer su coexistencia en el mundo, y a partir de allí analizar cómo, en la situación, se desarrollan estrategias diversas que conllevan elementos variados de estas matrices antagónicas.

El carácter naturalista de la acción es fundamental dentro del imperativo pragmatista, pues supone no desanclar los cursos de acción de las situaciones en que se producen y evitar una analítica abstracta de la acción. Supone la coexistencia de la acción y su ecología (Dewey, 1993). Estas se configuran mutuamente. Por ello, el pragmatismo propone describir la acción situada, no por un rigorismo metodológico, ni por una disposición microsociológica, sino porque el sentido de la acción proviene de su contexto, así como el sentido del contexto es fruto de la acción sucesiva. El pecado del interpretativismo parte de suponer que el sentido de la acción yace en los actores o en los observadores. El pragmatismo responde haciendo hincapié en que el sentido ya está allí, mientras que la tarea sociológica consiste en observar cómo eso muta y se verifica sucesivamente.

Finalmente, una idea sobre el carácter social de las dimensiones normativas de nuestra realidad. En esa dirección ha aportado el pragmatismo epistemológico de Ian Hacking, quien se refiere a tratar a las entidades o a los objetos de la realidad social como ontológicamente subjetivos, aunque epistemológicamente objetivos (Hacking, 2001).

Más allá de los principios generales, el imperativo pragmatista produjo algunos efectos concretos en la reorientación del trabajo de investigación. Ello puede notarse, por ejemplo, en un rechazo a los análisis estructurales, una discusión sobre la noción de interés y un énfasis en el estudio de los procesos

de formación del interés. Una atención a la reflexividad de los sujetos y sus capacidades de comprensión del mundo y reorientación de la acción (Barthe *et al.*, 2017).

Mirado desde este punto de vista, el imperativo pragmatista puede representar un aporte a nuestros modos de organizar el trabajo de investigación al menos en dos planos diferentes. El primero, como llamado a producir un conocimiento situado que habilite una retroalimentación permanente entre teoría y datos. O, mejor dicho, a evitar un desanclaje profundo entre teoría e investigación empírica.

Con los pragmatistas, el vínculo del conocimiento y la acción se emancipa de una teoría contemplativa o de una teoría de la verdad como copia o correspondencia. El conocimiento encuentra un re-anclaje en procesos de definición y de resolución de situaciones problemáticas, que conducen a la restauración de un “acuerdo práctico” con las cosas y con los otros, una convergencia de circunstancias entre perspectivas, que no anula la pluralidad de maneras de hacer, de ver o de decir (Cefaï, 2007: 43, traducción propia).

También, en ese mismo sentido, a revalorizar el problema de la validez intersubjetiva del conocimiento producido. Esto es, en términos clásicos, brindar las condiciones de posibilidad para una crítica del conocimiento al explicitar todo lo posible los procedimientos y los datos involucrados en el desarrollo de las investigaciones.

Luego, en segundo lugar, el pragmatismo puede aportar una perspectiva también sobre el lugar y el uso de la teoría en la investigación. Desde nuestro punto de vista, el interés de los aportes de un imperativo pragmatista a los estudios sociales tiene menos que ver con el desarrollo de una teoría social pragmatista, o una sociología pragmatista *tout court*, que con el modo en que estos principios pueden guiar la formulación de problemas, el recorte de objetos y el abordaje de estos en términos de investigaciones empíricas.

El impacto puede, entonces, pensarse al nivel de nuestras herramientas de trabajo y, en particular, de los elementos teóricos y conceptuales involucrados en el trabajo de investigación. Nos situamos así en una postura clásica como la que sostuvo Robert Merton. Merton proponía el desarrollo de teorías de alcance medio desde y para el trabajo sociológico, esto es, “conceptos lógicamente interconectados y de alcance limitado y modesto más bien que amplios y grandiosos” (Merton, 1992: 15). Se trata de teorías intermedias que se ubican

... entre las estrechas hipótesis de trabajo que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación, y las amplias especulaciones que abarcan un sistema conceptual dominante del cual se espera que se derive un número muy grande de uniformidades de conducta social empíricamente observadas” (Merton, 1992: 16).

Más que discutir en qué consiste o qué abarca una teoría de alcance intermedio, es más interesante considerar el modo en que ellas constituyen el paisaje habitual del trabajo de investigación. La investigación rara vez está despojada de supuestos de orden conceptual y teórico. Es, en algún sentido, impensable la indagación empírica que no se apoya en la formulación de un problema, cuyo alcance y definición proviene siempre de esquemas conceptuales y teóricos. Es cierto, sin embargo, que una teoría de alcance intermedio requiere no solo algún tipo de vinculación entre teoría y datos, sino algún grado de generalización en el modo en que se articulan la definición de un objeto, una red conceptual que sirve de analítica de dicho objeto y un estilo de investigación más o menos estructurado en términos de los materiales de campo y sus modalidades de análisis (Abend, 2006).

Desde el punto de vista de Merton, la noción *middle-range theories* es un modo de discutir la orientación puramente teórica de la sociología, al tiempo que reubica la teoría como componente fundamental del trabajo de investigación. Concebidas de ese modo, las teorías forman parte de la investigación del mismo modo que lo hacen en otras disciplinas de investigación científica.

... una “teoría científica” es un conjunto de afirmaciones que organizan un conjunto de hipótesis y las relacionan con observaciones aisladas. Si una “teoría” es válida, “explica” y, en otras palabras, “consolida” y agrupa regularidades empíricas que de otro modo aparecerían aisladas (Boudon, 1991: 520, traducción propia).

Los estudios sobre movimientos sociales, sobre desviación, dinero, expertos, estudios sociales de la ciencia, género, movilidad social, trabajo e integración, exclusión y pobreza, desigualdades, etcétera, representan ejemplos cabales del desarrollo de teorías de alcance medio que suelen cristalizar en campos de estudio dentro de las disciplinas. Para cada una de esas teorías, podría pensarse la utilidad o no del imperativo pragmatista.

Siguiendo esta línea de razonamiento, en el siguiente apartado proponemos un ejercicio particular. Tomaremos a la sociología de los problemas públicos

como una teoría de alcance medio y analizaremos, con ese punto de partida, cuáles son las herramientas conceptuales y los debates teóricos que desde el pragmatismo se pueden aportar al refinamiento del trabajo de investigación.

Tres aportes del pragmatismo a la sociología de los problemas públicos

Vamos a detenernos en un ejemplo específico para pensar allí cuáles son los aportes del pragmatismo a una teoría en particular. Nos concentraremos en la sociología de los problemas públicos entendida como teoría de alcance medio.⁴ Un problema público –como objeto de investigación– es una entidad de la realidad social inscripta en lo que Joseph Gusfield (1981) denominó “el orden público”, diferenciado del orden de la interacción cotidiana. Un problema implica, en principio, una definición moral: decir que algo es un problema es decir que algo está mal; son situaciones evaluadas como negativas porque causan algún daño. En segundo lugar, para que algo adquiera el estatus de problema público tiene que tener un carácter extendido. Se diferencia, en este sentido, de un problema personal, es decir que afecta directa o indirectamente, actual o potencialmente, a un número significativo de personas. En tercer lugar, la situación problemática puede ser modificada por la acción humana. Por último, son situaciones que consideramos que deberían ser cambiadas: “algo debe hacerse al respecto” (Gusfield, 1981; Loseke, 2006; Cefai y Terzi, 2012; Guerrero Bernal *et al.*, 2018).

Siguiendo el proceso de configuración de un problema público, pueden observarse una serie de elementos que son centrales para su comprensión: la constitución de actores interesados en el problema, las distintas estrategias de movilización, los ámbitos de publicidad y escenificación y también sus modos de tratamiento institucional (Blumer, 1971). La dinámica de esos elementos depende, en buena medida, del problema en cuestión (Pereyra, 2017; Guerrero Bernal *et al.*, 2018).

⁴ La sociología de los problemas públicos es una teoría surgida en el seno de la sociología estadounidense. Desde inicios del siglo xx, los “problemas sociales” –a diferencia de la “cuestión social” en el marco europeo– fueron objeto de indagación sociológica (Schwartz, 1997). El concepto fue objeto de debate entre la tradición estructural-funcionalista y la interaccionista. Entre 1970 y 1980 se estructuró como teoría de alcance medio y desde ese momento adquirió centralidad y difusión la discusión sobre el carácter público de los problemas sociales. Desde fines de los noventa, la teoría comenzó a difundirse en otros contextos intelectuales, en particular en Francia y en América Latina (Guerrero Bernal *et al.*, 2018).

Definida de ese modo preliminar, la sociología de los problemas públicos representa una teoría de alcance medio, en el sentido de Merton. Al mismo tiempo, es un tipo de teoría que tiene un fuerte lazo con el impacto del pragmatismo en las ciencias sociales, ya que se trata de un tipo de sociología originaria del contexto estadounidense. Sin embargo, la sociología de los problemas públicos tuvo en su historia un fuerte sesgo constructivista. En ese sentido, hay por lo menos tres elementos que aparecen en la definición de la sociología de los problemas públicos como teoría de alcance medio que parecen ser interesantes para pensarlos también a la luz de los aportes del pragmatismo como imperativo. Estos son: a) el problema de la *creatividad* de la acción, b) la cuestión de las *disputas y controversias* y c) el uso y la circulación de *categorías*.

De entre todas las recepciones, traducciones y discusiones sobre el impacto del pragmatismo en las ciencias sociales, Hans Joas ofrece una lectura sobre el programa original de George H. Mead. El interés de su lectura se vincula, por un lado, con un análisis secuencial de la acción, menos estático; y por otro lado, con una recuperación más fiel del tratamiento que Schütz da a la noción de realidades múltiples.

Otro aspecto que es más afín a la recepción y revitalización francesa del pragmatismo, se liga a la cuestión del análisis de disputas y controversias. Allí se focaliza un trabajo sobre la multiplicación de puntos de vista, de intereses, de criterios normativos. La vocación descriptiva de estos escenarios contribuye a la explicación del sentido de la acción. La noción de prueba (*épreuve*) habilita una perspectiva menos antropomórfica y más situada del análisis de la acción, pues la ubica en una tarea de ajuste permanente *vis a vis* los otros actores y las exigencias situacionales.

Un último aporte puede observarse en la cuestión de la creación, uso y circulación de categorías. Esta cuestión ha sido abordada por una buena cantidad de trabajos que focalizaron en el problema de la formación del interés. Referidos al estudio de la conformación de grupos sociales, de categorías estadísticas o legales, o enfocados en la cuestión de la distribución social del conocimiento, estos trabajos representan también un aporte importante a la sociología de los problemas públicos.

A continuación, desarrollaremos estos tres ámbitos de discusión y de producción conceptual para, primero, mostrar su filiación con la tradición del pragmatismo y, luego, en virtud de ello, mostrar su aporte a la redefinición de la sociología de los problemas públicos entendida como una teoría de alcance medio.

La creatividad de la acción

La noción de acción creativa fue introducida en los años noventa por Hans Joas, en principio, como modo de apropiarse y discutir la síntesis que ofrece Habermas de las principales tradiciones de la teoría sociológica en su teoría de la acción comunicativa (ta c). Para Joas, la ta c representa una síntesis que enfatiza las tradiciones funcionalista y hermenéutica de la teoría social y, al hacerlo, desvirtúa por completo la herencia pragmatista que supone reivindicar.

En ese sentido, la acción creativa es un modelo alternativo al de la acción comunicativa y que, como este, discute a la vez que abarca los modelos más clásicos –teleológico y normativo– de acción que caracterizaron a la teoría sociológica.⁵ No es, por tanto, solo un tercer modelo, sino además la vocación de señalar que en los modelos de acción racional y normativa se olvidan los aspectos creativos de la acción. “Afirmo que solo mediante la introducción de un concepto de acción que tenga en cuenta esta dimensión creativa de manera consistente, se puede asignar a los otros modelos de acción un lugar lógico adecuado” (Joas, 1996: 5, traducción propia). Tratar la racionalidad como supuesto y no como un problema es el eje de su argumentación y de su debate con Habermas, con quien comparte la misma inquietud sobre los modelos de acción.

La creatividad de la acción resulta, a nuestro juicio, particularmente interesante por las fuentes a las que recurre Joas para pensar esos aspectos o dimensiones creativos de la acción. En este sentido, el modelo de la creatividad de la acción, como sostienen sus críticos, no produjo ninguna vía de trabajo particularmente productiva, pero sí permitió una actualización cuidadosa de los aportes del pragmatismo (Cristiano, 2010).

Desde el punto de vista de Joas, el aporte de Mead fue precisamente el desarrollo de una teoría de la acción focalizada en la creatividad.⁶ Pero, a su juicio, la recepción selectiva de Mead en el contexto estadounidense, y más allá, produjo un cierto olvido sobre la importancia de esa teoría en la sociología de Mead. El punto de partida de la creatividad de la acción se vincula con la cuestión de la socialidad del individuo. Allí aparece uno de los puntos cruciales

⁵ “La tesis central de este libro es proponer que un tercer modelo de acción se agregue a los dos modelos predominantes de la acción, es decir la acción racional y la acción orientada por normas. Lo que tengo en mente es un modelo que enfatiza el carácter creativo de la acción humana” (Joas, 1996: 4, traducción propia).

⁶ En textos posteriores a sus libros sobre Mead, Joas reconoce que ese aporte también corresponde a la sociología de la acción de Dewey a la que él prestó mucha menos atención.

y es que en el estudio de la interacción entre las personas puede vincularse el análisis de la acción con la producción del sí-mismo.

La teoría de la socialidad del individuo que Mead elabora en su teoría del sí-mismo, de la comunicación y de la autorreflexión, muestra, por tanto, que el vínculo entre los individuos no consiste solo en la interconexión de sus acciones orientadas a la utilidad o en un consenso normativo, sino que la teoría de la acción debe elucidar las condiciones de la autonomía del actor racional (Joas, 1998: 285-286).

Este punto de partida es compartido también en la lectura que Habermas realiza con posterioridad a la de los aportes de Mead. Según Habermas, Mead intenta poner en conexión la diferenciación de la estructura de roles con la formación de la conciencia moral y la adquisición de autonomía por parte del individuo.⁷ En la distinción que introduce Mead entre el “yo” y el “mí” –entre los elementos contingentes y determinados de todo acto–, existe una voluntad explícita de lograr una analítica que permita comprender mejor la imbricación entre las dimensiones subjetiva y normativa tal como operan, por ejemplo, en la respuesta a los gestos de los otros. Así, el “mí” corresponde al elemento social implicado en el acto individual que Mead llama “otro generalizado” (Pereyra, Toscano, y Jones, 2002: 28).

Con ese punto de partida, la teoría de la acción de Mead –en la lectura de Joas– se refiere precisamente a la experimentación, al modo en que la inteligencia resuelve problemas en los cursos de acción (Joas, 1998: 282). Por lo tanto, no se trata de formas de interacción que tienen su origen en la acción individual orientada a ciertos fines; por el contrario:

... el establecimiento de los fines no es un acto de la conciencia que tenga lugar fuera de los contextos de acción: solo puede resultar de la reflexión sobre las resistencias que encuentra el comportamiento, orientado en múltiples direcciones, de un ser cuyo mundo siempre está esquematizado de una manera práctica, anterior a toda reflexión (Joas, 1998: 283).

La acción solo es difusamente teleológica; las restricciones externas o internas pueden producir como efecto que los múltiples impulsos que caracterizan la

⁷ “A medida que en el proceso de socialización el sujeto va haciendo suyo lo que las personas de referencia esperan de él, para después generalizar por vía de abstracción, e integrar expectativas múltiples e incluso contradictorias, surge un centro interior desde el que se regula a sí mismo un comportamiento individualmente imputable” (Habermas, 1990: 191).

acción se concentren en una línea específica y particular. De otro modo, los fines y la relación medios/ fines solo surgen en el trabajo reflexivo y retrospectivo que el agente o un observador puede hacer sobre la acción.

Multiplidad y creatividad son elementos entonces de una teoría de la acción que piensa, al modo pragmatista, la relación del agente con el mundo en términos de una actitud natural. Ese aspecto es deudor tanto del modo prerreflexivo que tiene la acción en su decurso cotidiano como de la capacidad de desplegar ajustes y alternativas por parte de los agentes en situaciones problemáticas. La metáfora –explorada por Mead y por Dewey– que mejor se aplica a la acción es la del juego, la del juego infantil que puede desplegar desde una situación particular y concreta innumerables alternativas de cumplimiento de la acción (Joas, 1998: 284).

El modelo de la creatividad de la acción sostiene que la acción se relaciona con nuestro modo de “existir en el mundo” y, por tanto, la conciencia, la percepción, todos los aspectos cognitivos de la relación con el mundo son propios de la acción y no independientes o anteriores a ella (Cristiano, 2010). Finalmente, la creatividad es la otra cara de la actitud natural, de la creencia prerreflexiva sobre los hechos dados y sobre los hábitos satisfactorios. La creatividad surge cuando se interrumpen esos hábitos en los que fallan los mecanismos cognitivos de carácter prerreflexivo:

De acuerdo a este modelo, toda percepción del mundo y toda acción en el mundo están ancladas en una creencia irreflexiva, en autoevidentes hechos dados y en hábitos exitosos. Sin embargo, esta creencia y las rutinas de acción basadas en ella se rompen repetidamente; lo que anteriormente era un procedimiento de acción habitual, aparentemente automático, se interrumpe. El mundo se revela al frustrar nuestras expectativas no reflexivas; nuestras acciones habituales se encuentran con la resistencia del mundo y repercuten nuevamente en nosotros mismos. Esta es la fase de la duda real. Y la única forma de salir de esta fase es reconstruir el contexto interrumpido (Joas, 1996: 128-129, traducción propia).

La interrupción de la certeza sobre nuestras preconcepciones del mundo y los hábitos prácticos abren para el agente una tarea de reconstrucción que puede ir desde la indagación de nuevos o diferentes aspectos de la realidad hasta una reconstrucción creativa del mundo. Ese reacomodamiento es la base, a su vez, de una reorientación de la acción y del surgimiento potencial de nuevas rutinas irreflexivas. Sostiene Joas:

En ese sentido, el pragmatismo ubica la acción en una tensión constante entre prácticas habituales irreflexivas y actos de creatividad. Esto supone, a su vez, que la creatividad es una característica de la acción que está relacionada con situaciones que implican la solución de problemas, y no un atributo de una acción concebida como capacidad de creación de algo nuevo en el mundo sin relación directa con un *background* de hábitos prácticos e irreflexivos (*Ibidem*: 129).

Esa relación entre hábitos y modos creativos de enfrentar y resolver problemas está en el centro de los análisis sobre problemas públicos. Como sostiene Gusfield (1981: 8-9), los problemas públicos emergen, crecen y finalmente exhiben una determinada estructura. Al mismo tiempo, la cristalización institucional de los problemas es siempre provisoria y, precisamente, cuando los mecanismos tradicionales para tratar los problemas se vuelven problemáticos, surgen alternativas, nuevas definiciones, visiones creativas que modifican el estado de cosas.

La imagen que podemos hacernos es la de una entidad que está en movimiento (en acción) y que frente a un obstáculo no deja de estarlo, sino que se pone manos a la obra en la búsqueda de una canalización nueva de su impulso. Puede ser esta canalización una proeza de inteligencia reflexiva (la invención científica o política, por ejemplo), y puede ser también la salida espontánea e irreflexiva que supera el obstáculo en los hechos y más o menos a espaldas de la conciencia lúcida. Pero en todos los casos convoca la capacidad de los actores para inventar cursos de acción alternativos, para hacer surgir algo nuevo (Cristiano, 2010).

Un problema o una situación problemática entendida como obstáculo transforman el carácter prerreflexivo de la acción. Pone en cuestión nuestros hábitos y obliga a adoptar una mirada reflexiva sobre el mundo.

Disputas y controversias: la centralidad de la noción de prueba

Las sociologías pragmáticas de cuño francés, en la voz de sus fundadores, Bruno Latour y Luc Boltanski, tienen entre sí muchas coincidencias y diferencias, como la mayoría de las corrientes pragmatistas. En este apartado vamos a hacer hincapié en las similitudes y continuidades entre la “sociología de las controversias”, de Latour (1991 y 2001), y la “sociología de las disputas ordinarias”, de Boltanski (1990 y 2000).

Ambas perspectivas se oponen a cierto *mainstream* sociológico que nunca “puede dejar de estar en lo cierto” (Latour, 1991 y 1992). Esto significa abandonar la presuposición de estabilidad de las relaciones sociales, abandonar los presupuestos por los que los actores o los grupos sociales son fruto de una sedimentación social que los constituyen como tales, al igual que cuestionar la estabilidad de sus identidades o intereses. En algún sentido, el enfoque pragmático abandona la clásica meta de la ciencia: la causalidad, para girar 180 grados el enfoque hacia una perspectiva consecuencialista.⁸ Esto implica dejar de preguntarse teóricamente por los motivos (muchas veces ocultos o no visibles del lazo social) para focalizar sobre los actos y sus consecuencias empíricas.

De esta manera, el enfoque pragmático pone su atención sobre lo que se “está haciendo” (*en train de se faire*) (Lemieux, 2009 y 2018), como punto de partida metodológico para toda conclusión sociológica. Solo se puede saber algo de las relaciones sociales si se analiza lo que sus actores (o actantes, si extendemos la capacidad de agencia a los no humanos)⁹ hacen o dejan de hacer, cómo lo hacen o en qué condiciones lo hacen. Este es el foco pragmático: la acción y su contexto (Nardacchione y Tovillas, 2018). Pero si bien esta relación acción-contexto tiene cierta consistencia (de continuidad o de ruptura), sin embargo, nada de allí puede determinarse. Dentro de este enfoque pragmático se tiende a evitar pensar en constricciones irreversibles y en condicionamientos macrosociales.

Vamos a comenzar por describir en detalle las apuestas metodológicas de Latour y de Boltanski. El primero postula una *sociología de las controversias*. Esto significa: nunca suponer la ausencia de posturas antagonistas a las que finalmente se imponen. Si una lógica de acción, si un principio moral, si una pauta identitaria se impone, es porque en algún momento dichos criterios se impusieron a otras lógicas de acción, de moralidades o de identidades. Más o menos visible, esa tensión siempre preexiste a la imposición de una forma de la prueba (Latour 1993, 2001 y 2008). Esta apuesta implica rescatar las

⁸ El enfoque consecuencialista se funda de alguna manera en la famosa máxima pragmática: “Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce, 1988: 7). Esta máxima enarbolará la investigación pragmática, contra todo racionalismo cientificista.

⁹ Latour (1983) y Callon (1995) muestran desde el comienzo de sus obras la necesaria incorporación de la agencia no humana para poder comprender los procesos sociales. Esta agencia no humana va desde dispositivos sociales (reglamentos, leyes, etcétera), objetos fabricados por el hombre (tecnológicos) o no, hasta entes de la naturaleza o de constitución biológica.

controversias de las que surge todo colectivo (ensamblado) social. Este sería el “punto cero” necesario para reconocer la trayectoria completa del ensamblado o de la red sobre la que se sostiene, según Latour (2008), toda forma social.¹⁰

El autor propone tres tareas para las ciencias sociales, las que deben seguir el siguiente orden: a) documentar lo social, b) resolver las controversias sobre lo social, para finalmente c) resolver la cuestión social. En principio, nunca se debe pasar a la segunda o la tercera etapa sin analizar exhaustivamente la primera. Allí yace el problema de la sociología: explicar la segunda o la tercera etapa, tanto a través de su naturalización como a través de un develamiento conceptual de conexiones causales. Este enfoque pierde de vista las formas y las acciones a través de las cuales una determinada forma se va extendiendo sobre el entramado social. Implica perder su microhistoria genética, las luchas y controversias a partir de las cuales se fueron imponiendo e invistiendo, uno por uno, colectivos sociales bajo su modo de relación. Por eso, documentar lo social es la tarea inicial del sociólogo: recuperar las controversias que preceden a toda forma de relación o asociación. Se trata de retribuirle su estatus, pues, en la mayoría de los casos, es necesario desandar una operatoria retrospectiva que busca anular las huellas de la controversia original. Al reponer todas las controversias (aun las no visibles *a priori*) se puede comprender (*a posteriori*) el modo de conexión de los actantes y, por ende, el sentido de la conexión social.

Este enfoque metodológico supone, en términos teóricos, recuperar la crítica de Gabriel Tarde a la sociología durkheimiana, la cual confunde la causa con el efecto, y en la que predomina una visión totalizante de lo social. Derivado de este enfoque, se producen totalizaciones explicativas, conclusiones abruptas, develamientos de fuerzas ocultas causalistas, todas, en última instancia, sostenidas sobre una presuposición de estabilidad de las relaciones entre los hombres. Frente a este marco de la sociología canónica, Latour propone un enfoque anclado en la incertidumbre y el cambio constante. Allí, la tarea del sociólogo consiste en seguir los detalles, las conexiones entre actantes de manera de explicar qué se mantiene unido, de qué manera y qué consecuencias produce. Nada debe darse por supuesto, todo es producido por alguna conexión o desconexión entre actantes. Para desarrollar esta concepción atomista y reticular de lo social, que se va expandiendo y contrayendo, nuestro autor destaca la necesidad de analizar las controversias.

¹⁰ Para mayor desarrollo de la posición epistemológica de Latour, ver el capítulo de Daniel Jones, Matías Paschkes Ronis y Marcos Carbonelli, en este mismo volumen.

Las controversias son la fuente de incertidumbre de lo social. En ellas puede observarse la pluralidad y la hibridación social. A partir de ellas se puede seguir el recorrido no lineal (al evitar purificaciones teóricas) de los actantes en su entremezclarse: personas con objetos, retóricas morales con intereses, eslogans discursivos con instituciones, etcétera. Latour subraya la necesidad de explorar estas múltiples incertidumbres. La documentación de lo social no es sino la descripción detallada de las distintas naturalezas de los grupos, de los tipos de acciones y de los objetos. Pues los grupos mutan de prácticas y de identidades, las acciones remiten a agentes diversos y a propósitos múltiples, así como los objetos colaboran de manera variada en la concreción de la acción humana. Latour, justamente, propone reponer esta dinámica de varianza social para poder entender el mundo contemporáneo. Reponer la controversia es desconfiar de toda purificación, de toda síntesis que pase por alto los pliegues de lo social.

Por su parte, y siguiendo el mismo interés por la pluralidad y el antagonismo social, Boltanski apunta a una *sociología de la crítica y de las disputas*. En términos teóricos, en principio, el autor rompe con la sociología crítica de Pierre Bourdieu para poner en valor los esfuerzos críticos de las personas ordinarias. A este proyecto lo titula “sociología de la crítica” (Boltanski, 1990), y pone el foco analítico sobre las prácticas de los actores ordinarios en su afán por cuestionar el orden normativo de cualquier situación. Esto implica salir del rol omnisciente del observador, que desde fuera de la situación devela el sentido oculto de esta, para embarcarse así en la descripción de una tarea incierta: el esfuerzo de las personas por criticar los entornos en los que se desenvuelven. Otorgarle estatus crítico a las personas ordinarias supone focalizar sobre sus competencias, aún a sabiendas de que, en múltiples situaciones, actúan de manera incompetente. Analizar la capacidad crítica de los actores no implica su correcto ejercicio, por el contrario, supone analizar el recorrido incierto de los actores, plagado de aciertos y errores. Fruto de ese recorrido resultan las definiciones normativas de las situaciones en conflicto. En una segunda instancia, Boltanski (con Laurent Thévenot) remarca el problema de la pluralidad (Boltanski y Thévenot, 1999). Los modos de justificación de las personas en todas las situaciones ordinarias remiten a esquemas normativos plurales que disputan entre sí por la definición de las situaciones concretas. No hay esquemas normativos universales *a priori*, ni tampoco órdenes asociados a situaciones específicas; se trata en permanencia de una disputa retórica-moral por la definición de la situación en la que ocurre la acción. Estos esquemas normativos están disponibles para todo el mundo, pero no todos tienen la misma capacidad para transportarlos, para presentarlos en la situación, ni tampoco las situaciones aceptan siempre un mismo esquema

normativo. En síntesis, Boltanski señala un doble juego de incertidumbre: por un lado, la capacidad de los actores para movilizar su crítica y, por otro, la disponibilidad de una situación para distintos tipos de crítica (Boltanski, Darré y Schiltz, 1984).

Dentro de este marco, Boltanski postuló el *affaire* como una forma social crucial para el análisis sociológico (Boltanski *et al.*, 2007). Esta decisión metodológica no es casual. El *affaire* es un ámbito donde se expresa una denuncia que intenta revertir una situación injusta. Se desarrolla a través de una retórica que, por medio de un lenguaje moral o de justicia, busca presentar una situación como injusta frente a un público que la está juzgando. Así, dicha disputa retórica se transforma en una lucha por sumar aliados y por convencer al público del estatus de la situación. Su objetivo final consiste en la reestabilización de un orden normativo violentado.

El argumento de Boltanski para el análisis de las disputas políticas y morales es semejante al de Latour para las disputas científicas. Al tomar la incertidumbre como principio, su trabajo sociológico consiste en reponer el potencial crítico de todo juicio, en seguir sus argumentos, para finalmente comprender que el orden normativo se produce como consecuencia de estas disputas diversas. Como sostén de esta tensión constitutiva, Boltanski demuestra que el orden normativo no se encuentra determinado por una sedimentación identitaria, ni por relaciones de fuerza ineluctables (Boltanski, 2017). El orden es intrínsecamente reversible. Reversible como definición de una situación y reversible en la medida de la competencia de los actores en juego. En otras palabras, el orden se constituye mediante el proceso de internalización de la crítica. Sucesivamente, el orden se va ajustando en función de sus antiguas concepciones adaptadas a nuevas críticas. El ajuste es en permanencia: una situación desajustada permite reponer un orden normativo ajustado. De allí que no se pueda dar por estabilizado. Por el contrario, según Boltanski, el sociólogo debe seguir las distintas microetapas de evolución del orden, pues sobre el análisis de las disputas yace el punto nodal de la transformación social sucesiva.

Sintetizando, ambas propuestas suponen un universo incierto, de escasa regularidad, en el que es necesario focalizar sobre una descripción minuciosa de las polémicas, de las disputas, de las controversias, para comprender rigurosamente de qué está constituido lo social. Como dijimos, al esquivar totalizaciones *a priori*, la sociología debe mostrar micrológicamente cómo se constituye el orden que sea. Tanto para rastrear las asociaciones que propone Latour como para dar cuenta de los órdenes de justicia moral que propone Boltanski existe

un foco metodológico sobre la tensión conflictiva que ofrece elementos para comprender la configuración sucesiva y contingente de todo orden.

Ambos autores suponen que la tarea sociológica se funda en una indeterminación irreductible. Lo importante a esta altura consiste en dilucidar cómo se analiza algo que resulta indeterminado. Allí, nuestros autores coinciden sobre el concepto de prueba.¹¹ La noción de prueba es quizás el aporte conceptual más original del enfoque pragmático francés (Lemieux, 2018; Barthe *et al.*, 2017). La prueba reemplaza a la noción de acción como eje del análisis sociológico porque permite estudiar bajo una misma categoría un sinnúmero de problemas, con lo que evita caer en los dualismos clásicos de la sociología: agencia-estructura, acción-sistema, idealismo-realismo u orden-reforma. El carácter bifronte de la prueba permite estudiar varios problemas de manera simétrica: a) al crítico y al defensor del *statu quo* (*prueba litigiosa o de orden*), lo que muestra que (a pesar de sus posiciones asimétricas) todos deben hacer su trabajo para reafirmar su posición. Nada está garantizado, ni por el poder ni por vía institucional; b) las relaciones sociales que se dirimen a través de la norma y las que se dirimen a través de la fuerza (*pruebas legítimas y de fuerza*). Esto implica que no hay preeminencia ontológica de una sobre otra, sino que ambas se articulan y encabalgan de manera pragmática en el curso de la acción (Boltanski y Chiapello, 1999); y, finalmente, c) los aportes objetivos y subjetivos para la definición de la realidad (*prueba de realidad y prueba ideal*), lo que permite integrar la capacidad de simbolizar de los seres humanos (como “seres metafísicos”) dentro de lo que se denomina “construcción social de la realidad”, al mismo tiempo que la resistencia de los objetos que habitan el mundo, sean objetos producidos por los hombres o naturales (Boltanski y Thévenot, 1999). Ambas dimensiones influyen sobre lo que se define como realidad. En última instancia, la prueba es un mecanismo de medición permanente entre actantes humanos y no humanos (Latour, 1983 y 2001; Callon, 1995 y 1998). Lo único estable es el trabajo de la prueba, inestable por naturaleza. Por su parte, la tarea del sociólogo es describir, lo más detalladamente posible, sus formas, sus transformaciones, los actantes que allí influyen, las consecuencias que producen.

Sobre este principio de incertidumbre, el interés metodológico de esta tradición pragmática define como objetivo de estudio el conflicto, en otras

¹¹ La denominada “sociología de las pruebas” articula trabajos de toda una generación académica francesa que, por un lado, reúne estudios sociales de la ciencia (proveniente de la Ecole de Mines) con otros que se ligan a una perspectiva política y moral de la construcción del orden social (ligada a la eheSS) (Nardacchione, 2017).

palabras, el momento de ebullición en el que las relaciones entre las personas y las cosas son más difusas, más polémicas y/o más plurales. Este foco busca eludir toda retórica que se rinda a la imposición de una fuerza sobre otra (Latour, 2001). De esta forma, se sedimentaría la relación agonista a una sola perspectiva triunfante, a un actor (o grupo de actores), a una lógica de interés, a una identidad, entre otras formas de reducción posible mediante el conocimiento. Como principio metodológico, la sociología pragmática francesa busca fijar su análisis sobre el momento previo o posterior a que toda dominación (legítima o por la fuerza) deje su impronta. Así, la perspectiva sociotécnica de Latour pone el foco sobre los momentos controversiales en los que varias perspectivas (polémicas entre sí) se están expresando sobre un mismo asunto y en los que ninguna (aún) reduce a la otra (Latour, 1992). Por su parte, la perspectiva político-moral de Boltanski (con Chiapello) pone el acento sobre las disputas ordinarias (Boltanski y Chiapello, 1999). Esto significa que incluso una relación de dominación no se basa en la pura fuerza ni en el acceso a algún recurso institucional, sino que (aunque parezca paradójal) es fruto de una relación crítica. Desde esta perspectiva, ningún orden es pura imposición, sino fruto de la incorporación dinámica y compleja de criterios normativos ordinarios que progresivamente se van sedimentando como formas legítimas. En síntesis, ambas posturas tienen una perspectiva común sobre la sociedad como fruto de una tensión dinámica entre conflicto y estabilización. Pero esta polaridad no supone jerarquías (por ejemplo, una perspectiva tradicional que hace predominar la estabilización o una rupturista que solo detecta cambios), sino que una sucede a la otra, incluso de una manera muy recurrente. Pero quizás el aspecto más subversivo del enfoque pragmático consista en su decisión epistemológica: en lugar de poner el foco sobre el cambio, presuponiendo la estabilidad/regularidad (enfoque clásico de la sociología), se reconoce la indeterminación (o el cambio constante), de forma de poder “seguir” o describir las formas a través de las cuales toda estabilización es posible. Esta perspectiva “continuista” entre conflicto y estabilización supone, en alguna medida, una ontología plana de indeterminación,¹² de forma de poder describir toda constitución de regularidad,

¹² Allí conviven dos posiciones. Latour (2008) postula una ontología plana de lo social. Según el autor, no hay ningún lazo social que preceda a la configuración de colectivos (o ensamblajes, como dice él mismo). Siguiendo los postulados de Tarde (y contra el *dictatum* normativo de Durkheim), Latour afirma que no existe ningún *a priori* de la acción. Por su parte, Boltanski (con Thévenot, 1999) es mucho más moderado. Aun haciendo hincapié sobre la importancia de la situación y lejos de hipostasiar ninguna construcción macrosocial normativa, sus planteos incorporan una ontología de lo social cargada normativamente. Para un mayor desarrollo de

así como toda constitución de conflicto. Ambas son las dos caras de una misma moneda, pero para poder observar cuándo (o cómo) predomina una sobre la otra era necesario salir de un presupuesto de regularidad social o de conflicto social. Era necesario volver a la descripción a partir de su contingencia. Así se puede acceder más prolija y empíricamente a los procesos de constitución de un conflicto o de una estabilización.

Esta doble preocupación epistemológica y metodológica de los autores habilita varias cuestiones para el análisis de los problemas públicos. En principio, incorpora una perspectiva falibilista acerca de la constitución de dichos problemas. Esto es que ningún problema público tiene consistencia objetiva ni subjetiva, sino que su dinámica se encuentra sujeta a recurrentes ciclos de conflictividad y de estabilización. Así, los problemas tienen momentos de disputa por su reconfiguración, cuando se detecta algún desajuste objetivo de los dispositivos existentes o cuando un litigio político-moral se instala en la escena pública para reconfigurar la categorización de un problema como tal. Del otro lado, se encuentran los momentos de estabilización de los problemas, producidos mediante formas de estandarización. Esto es a través de la instalación de dispositivos técnicos que regulan las prácticas humanas y que, en general, se establecen en concordancia con ciertos criterios político-morales.¹³ Por último, el enfoque que proponen Latour y Boltanski abre una ontología plural en lo que concierne a los actantes de los problemas públicos. Esto significa que dichos problemas no son solo fruto de construcciones sociales. Ciertamente que los grupos sociales son parte de la configuración de dichos problemas pero, según esta perspectiva, allí también inciden otras entidades que pueblan el mundo social y que aparecen, en general, tratados como inertes, esto es, objetos (naturales o sociales) que aparecen bajo la forma de dispositivos, de reglamentos, de estadísticas y de numerosas formas de estandarización social.¹⁴

La producción y el uso de categorías

Tradicionalmente, la producción de categorías científicas moviliza la idea de que dichas expresiones tienen significado y valor de verdad en virtud de

la ontología plana de lo social de Latour, ver el capítulo de Carbonelli, Jones y Paschkes Ronis en este libro.

¹³ Dentro de ese proceso, Cefaï destaca la influencia de los esquemas argumentativos y de los relatos acerca de una serie de eventos, en la conformación de los problemas públicos (Cefaï, 1996).

¹⁴ Callon (1995) hace hincapié en la influencia de estos actantes para desarrollar su “sociología de la traducción”, que tiene varios puntos de diálogo con la sociología de los problemas públicos.

sus relaciones con entidades extralingüísticas. Esta dimensión ontológica va acompañada de una concepción de la verdad por correspondencia, esto es, la configuración de una verdad que describe acabadamente el mundo externo. Pero esta perspectiva, epistemológicamente, supone que los enunciados teóricos que constituyen conocimiento del mundo literalmente describen la realidad independiente de la mente. Esta es la estructura clásica del conocimiento científico: representacionalista en su fundamento y racionalista en su proceder; representacionalista, porque el conocimiento supone una descripción objetiva de un mundo externo, y racionalista, porque para lograr dicha representación (esto es, develar leyes naturales) es necesario un método válido y contrastable.

El pragmatismo, desde sus padres fundadores, criticó este modelo científico. En relación con el representacionalismo, el pragmatismo critica fundamentalmente la presuposición de una realidad externa objetiva, ineluctable, frente a la cual la ciencia debía entregarse a la ímproba tarea de develamiento de sus leyes intrínsecas (Peirce, 1988; James, 2000). Este modo de acceso a la “verdad como copia” postula que cuanto más fiel seamos con el objeto que estamos representando, más vamos a poder explicarlo. Frente a ello, el pragmatismo propone disolver la separación sujeto-objeto.¹⁵ Y esto sirve no solo para las ciencias sociales, en las que se mezclan los actores y los observadores, sino para todas las ciencias, puesto que al objeto no hay manera de acceder más que a través de la percepción y la categorización humana. Esta idea de realidad como construcción cognitiva desmonta el ideal representacionalista. Lo mismo ocurre con el racionalismo científico. El pragmatismo, desde su origen, atacó la razón abstracta como fuente de acceso a la verdad, y la deducción y la contemplación como las formas más elevadas de acceso al conocimiento (Peirce, 2008). Frente a ello, desplegó las cualidades del conocimiento práctico y empírico, como un proceso de investigación que no es llevado a cabo solamente por observadores distanciados de la situación, sino a través de actores ordinarios comprometidos con situaciones prácticas, y que desde dicho intercambio producen un conocimiento bajo un modelo más cercano al del artesano (ensayo y error

¹⁵ Esta perspectiva continuista es la que encarna Sheila Jasanoff a través de lo que denomina “lenguajes de la co-producción” (2004). Su argumento consiste en afirmar que los modos de hacer-conocimiento científico (como es la realización, la estabilización y el cambio del conocimiento científico del mundo) son, al mismo tiempo, modos de hacer-orden social y natural (es decir, de configurar el mundo y la organización de la vida de las personas en ese mundo). Según la autora, no es posible hacer ciencia discriminando objeto con sujeto y ciencia con sociedad. Ambas se co-constituyen y despejan así el *a priori* clásico que jerarquiza los conocimientos de las ciencias duras, pues son aquellos que describen la realidad/objetividad del mundo.

progresivos) que al modelo lógico-racional (Dewey 2004 y 2008). Esta perspectiva ubica al conocimiento científico en un lugar intermedio entre la lógica y la práctica. Dicha perspectiva antirrepresentacionista y antirracionalista va a introducir, desde la filosofía y hasta las ciencias sociales, una mirada cognitivista-práctica que inevitablemente va a dar cuenta de las contingencias que se producen en el proceso de conocimiento social. Ya dentro de la sociología, la Escuela de Chicago y más tarde el interaccionismo simbólico van a hacer hincapié sobre las formas en que las relaciones sociales se van construyendo a partir de procesos interactivos subjetivos susceptibles de estudiar en detalle (Blumer, 1982). Así, por un lado se profundiza una perspectiva genetista de las relaciones sociales y, por otro, se focaliza un interés metodológico sobre cómo dichos procesos se gestan desde ámbitos micro y se articulan a otras escalas. En síntesis, surge una idea de realidad plural, diseñada a partir de diversas cosmovisiones que se autorregulan situacionalmente.

Desde una sociología de raíz pragmatista, se muestra cómo todas las separaciones dualistas (herederas de la relación sujeto-objeto) son parte de una purificación abstracta del ser humano, pues en la práctica se entremezclan permanentemente (Latour, 1991). Un ejemplo es la distinción naturaleza-sociedad. Así, la epistemología científica moderna distribuye roles de objetividad para las ciencias duras y de subjetividad para las ciencias sociales (Latour y Woolgar, 1995). Igualmente, dentro de los estudios sociales de la ciencia, aparece el duelo internalismo-externalismo: el primero destaca las bondades metódicas y racionales de las ciencias duras, mientras que el segundo destaca los condicionantes (culturales, políticos o económicos) que la sociedad impone (Latour, 1983). En oposición, Latour muestra que, en la práctica, siempre hay interpenetración, que la naturaleza es permeada por la actividad de los humanos, así como la vida humana está plagada de intervenciones naturales u objetivas. La hibridación humano-no humano puede detectarse en cualquier proceso social o científico (Barthe, Callon y Lascoumes, 2014).

Ian Hacking profundiza esta perspectiva continuista (2001). El autor detecta un problema en las clasificaciones universales dentro de la ciencia. Propone la noción de “clases interactivas” para dar cuenta de cómo las clasificaciones científicas afectan a sus clasificados. Según el autor, es necesario tener en cuenta este tipo de clasificaciones, pues dentro de la esfera humana este proceso es mucho más dinámico que lo que una categorización científica supone, una vez que dicha clasificación se establece. A su vez se interroga acerca de dónde sacamos dichas clasificaciones. Esto implica un proceso de generalización de la categoría que no se desprende de los casos de la realidad que involucre (es decir, de si, en

última instancia, son verdaderas), sino de que dichas categorías sean usadas como verdaderas. Volvemos a la perspectiva pragmatista para evaluar la validez de los procesos de categorización. Las clasificaciones que se generalizan son aquellas que nos dan una descripción del mundo, y aunque no sea la única, aparecen como una apreciación estable del mundo. Por último, a través de la noción de efecto bucle, Hacking muestra cómo este tipo de procesos de categorización se encuentra más atravesado por una incorporación de conocimiento práctico ordinario que por un proceso de categorización que remite a una descripción rigurosa del mundo.

Heredado de Alfred Schütz (con Luckman), quien destacaba que el sentido común se nutre, por un lado, de un mosaico de conjeturas y suposiciones, pero que al mismo tiempo se fundamenta en una reciprocidad de perspectivas (Schütz y Luckmann, 2003), Harold Garfinkel (2006) va a proponer como objeto de análisis sociológico la actividad ordinaria de las personas. Pero no para mostrar su inconsistencia o irracionalidad, sino para observar las bases de su estabilidad, es decir, su método. Así, afirma que a menudo las situaciones de interacción ordinarias están dotadas de métodos que no se constituyen a través de un conocimiento racional consciente, sino por un conocimiento práctico. Esta capacidad reflexiva de las personas es el foco de análisis de la etnometodología: el estudio de los procedimientos ordinarios a través de los cuales las personas codifican sus interacciones y que, desde ese momento, respetan paratodo-fin-práctico. Que para dichas personas sus razonamientos prácticos sean “carentes de interés” no significa que no estén plagados de codificaciones, ni que pasen por alto cualquier incorrección práctica en relación con lo que se espera de la situación.

Este enfoque sociológico retoma otro ítem del continuismo antidualista que venimos desglosando: la relación entre conocimiento experto y profano. La etnometodología propone abandonar dicha antinomia que, por un lado, liga la verdad a la tarea contemplativa de la ciencia, a través de un método riguroso y una lógica formal, y por otro lado, liga las actividades prácticas a la urgencia de la acción, a través de una racionalidad limitada. Contrariamente, Garfinkel plantea que las actividades ordinarias se sostienen sobre un riguroso método que es preservado durante la interacción, incluso frente a contingencias propias de la acción ordinaria. Concretamente, sostiene que las personas, frente a circunstancias inclasificables, tienden a ser interpretadas según los códigos subyacentes de la situación.

Con este planteo etnometodológico llegamos al último escalón de nuestro argumento: los procesos de categorización no son una reflexión alejada de las

prácticas, próxima a una observación rigurosa de una realidad objetiva y externa; no se trata solamente de un proceso de categorización racional que a través de las interacciones sociales se va incorporando en las cosmovisiones del mundo en común; sino que se trata de una capacidad reflexiva sistemática de los seres humanos que ponen en práctica en sus interacciones. Esta capacidad de las personas para establecer y respetar un método demuestra que los procesos de categorización son fruto de un despliegue y articulación de procesos que no deben ser circunscriptos a la tarea científica. Por el contrario, involucran una serie de articulaciones prácticas, desde las más generalizadas hasta las más situadas y/u ordinarias, que definen los alcances y la efectividad de dichas categorías. Esto implica tomar en cuenta las diferentes fases de discusión e integración de categorías a la vida humana y natural.

Dentro de la sociología contemporánea, esta perspectiva de análisis de los procesos de categorización se encuentra desarrollada. Sobre todo en la sociología pragmática y pragmatista francesa (Nardacchione, 2017) aparece la preocupación por la importancia de las construcciones sociales de las categorías vigentes. Este criterio de categorías que son la consecuencia de múltiples investigaciones sociocientíficas y prácticas ordinarias da cuenta de distintos análisis sobre la formación de los grupos sociales, de los estándares estadísticos y de una historia de la acción pública.

Boltanski se preocupó por la formación de los grupos sociales.¹⁶ A diferencia de los tradicionales enfoques estructuralistas que determinan los grupos sociales a partir de sus cualidades y características, en muchos casos por fuera de la consciencia y de la acción de los actores, Boltanski va a mostrar que los procesos de conformación de los grupos son más complejos y contingentes (2017). Mediante su estudio de la formación de los cuadros ejecutivos en Francia durante el siglo xx, el autor describe cómo este grupo social se fue consolidando a través de sucesivas operaciones de definición de sí mismos y del contexto político y social, a través de acciones y decisiones concretas que intentaban reforzar esas definiciones, así como de objetivaciones sociales que cristalizan dichas definiciones y acciones colectivas. Este tipo de análisis que propone Boltanski se aleja de un trabajo de categorización desde los observadores, para constituirse en un estudio que toma en serio los incesantes trabajos nativos de categorización (de sí mismos y de los otros) que realizan los actores sobre el curso

¹⁶ Boltanski heredó cierta perspectiva crítica del marxismo de parte de Bourdieu (Nardacchione, 2017; Nardacchione y Tovillas, 2018). Esta perspectiva enmarcó su análisis de los *cadres* como grupo social.

de los acontecimientos. Esto implica un trabajo de historización y de análisis minucioso de lo que hicieron y dejaron de hacer los actores, de lo que lograron y de cómo, eventualmente, fallaron. Desde ahí, concluye cómo un grupo se va constituyendo a partir de distintas operaciones de categorización del mundo.

Por su parte, Thévenot mostró interés en la construcción de distintas formas de objetivación social que en algún sentido regulan y estandarizan las prácticas sociales. El autor muestra que estas clasificaciones, tradicionalmente entendidas como técnicas, son el fruto de un trabajo sistemático de categorización social que lejos está de ser natural. Por el contrario, es fruto de una construcción humana que toma decisiones sobre la definición del mundo, que incorpora y desincorpora características a los diferentes grupos sociales, etcétera. En principio, a través de la construcción de las estadísticas, el autor plantea que es necesario superar el dualismo de las técnicas objetivas, por un lado, y los condicionantes sociales, por otro (Thévenot, 1994). Lo que él llama una política de las estadísticas consiste en analizar, por un lado, las operaciones estadísticas que implican una clasificación de las personas y, por otro, las formas mediante las cuales dichas operaciones se vuelven categorías de evaluación o formas de equivalencia política. Una vez más, este razonamiento no pone el foco sobre las manipulaciones técnicas o políticas de las estadísticas, sino que trata de analizar cómo los humanos nos servimos de operaciones de categorización para autoevaluarnos. En este sentido, Thévenot y Desrosières desplegaron un estudio de las categorías socioprofesionales (Desrosières y Thévenot, 1979). Esta línea de trabajo muestra cómo las nomenclaturas socioprofesionales, que tradicionalmente se aprenden como fruto de una clasificación lógica y natural, son en realidad el fruto de un trabajo de taxonomistas (estadísticos) que clasifican afirmaciones de personas entrevistadas (y no datos naturales) sobre el mundo en el que viven. Una vez construida como arquetipo social, la categoría tiende a olvidar este lazo, pero (como lo sugiere la etnometodología) Thévenot llama la atención sobre esta base definicional ordinaria que es propia de toda clasificación social. Por supuesto que estas definiciones “técnicas” tienen infinitas consecuencias sobre las prácticas de las personas: desde configuraciones identitarias hasta concepciones de derecho político y principios morales.

Benedict Zimmermann se preocupa también por los procesos de categorización social (2003). Solo que, a diferencia de poner el foco sobre la constitución de grupos u objetos sociales, la autora propone directamente hacer un seguimiento histórico de las categorías dentro del espacio público. Hacer una sociohistoria de la acción pública implica, según la autora, dar cuenta de objetos y escenas de intervención pública en donde ciertas cuestiones se fueron

problematizando. Este trabajo muestra cómo ciertas conceptualizaciones se van modificando y describen el mundo de otra forma. Este debate moral y político se manifiesta en un espacio público polémico, en el que muchas perspectivas entran en colisión y discuten, y fruto de esas relaciones de fuerza retórica logran ir consolidando áreas problemáticas. Esas áreas problemáticas, a su vez, se van consolidando en una estabilización de categorías que requieren de una acción política estatal. Allí comienza el lento proceso de clasificación administrativa. Sin duda que tanto la escena pública como la estatal están imbricadas en dicho proceso histórico de elaboración categorial.

Estas últimas discusiones vuelven a introducirnos en la sociología de los problemas públicos. Gusfield plantea que lejos de reflejar condiciones objetivas de la sociedad, la definición de los problemas públicos es, desde un principio, un trabajo de categorización humana (2014). Como planteaba Hacking, esto produce un efecto bucle, es decir, genera una relación reflexiva de la sociedad sobre sus propios actos, eventos y decisiones colectivas. Según Gusfield, dentro de este proceso de categorización y de problematización pública se entremezclan aspectos cognitivos y morales. Esto es sumamente importante porque vuelve sobre la articulación que marcaba Thévenot: el trabajo de definición de categorías no solo describe el mundo (dice lo que ocurre y lo que no ocurre), sino que crea al mismo tiempo un sistema de referencias normativas a tener en cuenta por los actores. La sociedad (incluyendo al Estado) debe responder a estos procesos de emergencia de circunstancias fácticas, de cualidades humanas (o ausencia de ellas) y, por sobre todo, de principios normativos que movilizan nuestra dignidad frente a ciertos eventos.

Louis Quéré se dedicó también a pensar el vínculo entre la noción de categoría desde una perspectiva pragmatista para analizar los problemas públicos (Fradin, Quéré y Widmer, 1994; Quéré, 1996). El autor define la operación de categorización como un procedimiento establecido de institución de la realidad objetiva de los hechos sociales y del logro de las actividades prácticas. La noción de categoría opera como un puente entre discurso y mundo, es un principio colectivo de construcción de la realidad colectiva. Mediante dicho trabajo de categorización, las personas están al mismo tiempo definiendo los eventos sociales más significativos, distinguiendo e identificando ciertas cuestiones sobre otras, a partir de ciertas razones y criterios normativos. Dado el carácter performativo del lenguaje, el debate que suscita este trabajo de categorización se va inscribiendo en instituciones, en dispositivos objetivos. Estos, a su vez, orientan las prácticas de los actores, resignificándolas, y en muchos casos redefiniendo sus objetivos finales. Quéré plantea que dichas categorías no aparecen solas,

sino que se encuentran dentro de una red de conceptos, de objetos, de actores y de argumentos, por fin, dentro de procesos de indagación que son relativos a un problema (Quéré, 1996 y 2001). En ese sentido, estudiar un trabajo de categorización pública implica analizar qué palabras están siendo movilizadas y en qué contextos, qué actores y qué objetos involucra dicha trama de sentido y, finalmente, qué esquemas argumentales desarrolla y con qué razones se busca persuadir al público. En una perspectiva similar, Cefaï sostiene que un problema público es un trabajo de categorización, de creación de una red conceptual y de una secuencia narrativa (Cefaï, 1996; Cefaï y Terzi, 2012). Así, las categorías pueden ser una fuente de apoyo sustancial en el proceso de puesta en escena del problema, es decir, tanto la configuración de una dramaturgia como de una armadura material de las arenas públicas (los dispositivos en los que se inscriben dichos problemas).

Más acá de la interpretación. Pragmatismo y ciencias sociales

En las páginas precedentes hemos mostrado algunos debates y discusiones conceptuales que son próximos a la tradición pragmatista y hemos rescatado los aportes que esos debates pueden producir para el refinamiento y desarrollo de teorías de alcance medio. A su vez, mostramos esa utilización posible en una teoría en particular: la sociología de los problemas públicos. Volvamos en este punto a nuestro argumento inicial.

Como sostuvimos al comienzo, el interés de repensar los aportes del imperativo pragmatista en nuestro medio se vincula principalmente con reflexionar sobre los énfasis y sesgos que tiene nuestro trabajo de investigación. Hicimos referencia al peso que la interpretación y el constructivismo tienen en el escenario actual de la sociología en nuestro país. Hemos señalado también cuáles son algunos de los problemas asociados al influjo del giro interpretativo.

Pensado como un imperativo, el pragmatismo propone desplazar el foco de nuestro trabajo del problema de la comprensión y la interpretación del sentido hacia la descripción situada de la acción. Esa perspectiva puede ser integrada también a una revisión del estatus que la teoría tiene en nuestro trabajo de investigación.

Dotar de contenido empírico a las teorías y concentrarse en los usos de estas en el trabajo de investigación puede ser un modo sensato de evitar el desanclaje o la autonomización de la teoría que, paradójicamente, ha acompañado a la centralidad del giro interpretativista. Las teorías de alcance medio, en su

concepción clásica y en el modo en que Abend analiza su relación con el trabajo de investigación permiten, a nuestro juicio, repensar esa dimensión de su uso.

En este punto podríamos preguntarnos: ¿revisitar el imperativo pragmatista invita necesariamente a interrogarse por el lugar de la teoría en la investigación? La vocación que aquí llamamos descriptiva de la tradición pragmatista es usualmente evocada como justificación del de la etnografía como método (Cefaï, 2013b).

La observación deviene una palabra clave. Observación de la visión del espectador cotidiano, de la mirada del etnógrafo, de la mirada organizada del experimentador, o de las observaciones distribuidas e instituidas en estos equipos que llamamos Observatorios... los *social settlements* de hoy (Cefaï, 2007: 46).

La idea de un conocimiento arraigado (*grounded*) puede inclinar la balanza hacia la etnografía como clave del proceso de investigación. Hacia una modalidad de trabajo de campo que enfatiza la observación directa y prolongada y que implica el involucramiento directo del investigador, en primera persona. Por la vía de la oposición a procedimientos de investigación estandarizados –basados en técnicas que tienden a establecer una distancia marcada entre sujeto y objeto de conocimiento– la etnografía aparece como un modo artesanal de la producción de conocimiento (Cefaï, 2013a: 104). La producción de la escuela de Chicago contribuyó a reforzar la vinculación entre observación y etnografía centrada en la descripción de primera mano, en una noción de experiencia ligada a la interacción y al conocimiento mutuo, y en la importancia de los espacios urbanos como ámbitos de observación y producción de conocimiento.

Sin embargo, la idea de experiencia o experimentación o incluso la propia noción de conocimiento arraigado no definen de una vez y de modo claro en qué consiste el proceso de investigación. Una oposición exacerbada entre investigaciones cualitativas y cuantitativas, por ejemplo, no refleja la distancia entre un conocimiento arraigado y una actitud objetivante, en el sentido que le atribuye Habermas a este término. Las técnicas y herramientas metodológicas son centrales en el proceso de investigación, pero no definen las preguntas y los modos de aproximación al campo que es en donde finalmente se define el tipo de vocación que guía la producción de conocimiento. Estandarización y creatividad, compromiso y distanciamiento son términos que componen el proceso de investigación y no son alternativas entre las que debemos optar. Lo mismo sucede con la teoría y los usos de la teoría cuyo rol no está excluido de

la investigación por más peso que tenga en el estudio de algunos temas una vocación descriptiva. No olvidemos, en este punto, la relación que la propia tradición de la filosofía pragmatista mostró en relación con el conocimiento científico (White, 1963).

Nos alejamos en este punto de una visión de las ciencias sociales que establezca diferenciaciones tajantes e irreconciliables entre los imperativos o tradiciones filosóficas que informan el trabajo de investigación (teoría empírica, teoría crítica, hermenéutica, pragmatismo). Los imperativos se vinculan y jerarquizan en relación con estilos de investigación, es decir con modos de concebir el trabajo de investigación, la relación entre teoría y datos y la orientación del conocimiento hacia la explicación, la interpretación, la crítica o la descripción. Diferentes estilos de investigación componen finalmente un escenario pluralista de la investigación en ciencias sociales toda vez que pluralismo no quiera decir relativismo ni arbitrariedad. Por el contrario, es posible esforzarnos por elaborar y mantener catálogos de los estilos aceptados de investigación en nuestras disciplinas en un momento dado.

Incluso más, diferentes estilos de investigación soportan, a su vez, traducciones y diálogos con otros estilos de investigación. Sabemos por nuestra experiencia que los estilos de investigación no constituyen ámbitos cerrados y autorreferentes, y que ello depende también del tipo de vocación (abierta o cerrada) con la que se sostiene el trabajo de investigación y el intercambio con nuestros/as colegas. Así y todo, sabemos también que, en definitiva, los estilos de investigación resultan inconmensurables unos con otros y que ello define la estructura pluralista de nuestras disciplinas (Abend, 2006).

Los estilos de investigación se estructuran, finalmente, en relación con preguntas y objetos de investigación y también con modos de definir el proceso de investigación (lo que incluye estrategias, decisiones y herramientas metodológicas). Tal como sostuvo Ludwik Fleck, ello refleja, en definitiva, “estilos de pensamiento” (*Denkstil*) científico (Fleck, 1986). En ese sentido, las técnicas no definen estilos de investigación y los modos de organización de los estilos no descansan en recetarios que se puedan usar de un modo irreflexivo. Por el contrario, los estilos de investigación se consolidan a fuerza de ensayo y error y como sedimentación del propio trabajo de investigación. La vocación descriptiva heredada de la tradición pragmatista es particularmente sensible a los modos de componer el trabajo de investigación y es particularmente refractaria a pensar en términos puramente estandarizados o puramente creativos la tarea de producción de conocimiento.

Bibliografía

- Abend, Gabriel (2006). “Styles of Sociological Thought: Sociologies, Epistemologies, and the Mexican and US Quests for Truth”. *Sociological Theory*, vol. 24, n° 1, pp. 1-41.
- Barthe, Yannick; De Blic, Damien; Heurtin, Jean-Philippe; Lagneau, Éric; Lemieux, Cyril; Lindhardt, Dominique; Moreau de Bellaing, Cédric; Rémy, Catherine y Trom, Danny (2017). “Sociología pragmática: manual de uso”. *Papeles de Trabajo: la revista electrónica del IDAES*, vol. 11, n° 19, p. 12.
- Barthe, Yannick; Callon, Michel y Lascoumes, Pierre (2014). *Agir Dans Un Monde Incertain. Essai Sur La Démocratie Technique*. París: Le Seuil.
- Belvedere, Carlos (2011). *Problemas de fenomenología social: a propósito de Alfred Schütz. Las ciencias sociales y las cosas mismas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bernstein, Richard J. (1982). *La reestructuración de la teoría social y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). “The Resurgence of Pragmatism”. *Social Research*, pp. 813-840.
- (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press.
- Blumer, Herbert (1971). “Social Problems as Collective Behavior”. *Social Problems*, vol. 18, n° 3, pp. 298-306.
- (1982). *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- Boltanski, Luc (1990). “Sociologie Critique et Sociologie de La Critique”. *Politix. Revue des Sciences Sociales du Politique*, vol. 3, n° 10, pp. 124-134.
- (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2017). “Un nuevo régimen de justificación: la ciudad por proyecto”. *Entramados y Perspectivas*, vol. 7, n° 7.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Eve (1999). *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, vol. 10. París: Gallimard.
- Boltanski, Luc; Claverie, Elisabeth; Offenstadt, Nicolas y Van Damme, Stéphane (eds.) (2007). *Affaires, Scandales et Grandes Causes (de Socrate à Pinochet)*. París: Económica.
- Boltanski, Luc; Darré, Yann y Schiltz, Marie-Ange (1984). “La Dénonciation”. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, vol. 51, n° 1, pp. 3-40.

- Boltanski, Luc y Thévenot, Laurent (1999). "The Sociology of Critical Capacity". *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n° 3, pp. 359-377.
- Boudon, Raymond (1991). "What Middle-Range Theories Are". *Contemporary Sociology*, vol. 20, n° 4, pp. 519-522.
- Callon, Michel (1995). "Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de Las Vieiras y los pescadores de La Bahía de St. Brieuç". En Iranzo Amatriain, Juan Manuel; Blanco Merlo, José Rubén; González de la Fe, María Teresa y Torres Alberó, Cristóbal, *Sociología de la ciencia y la tecnología*, pp. 259-282. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1998). "El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico". En *Sociología Simétrica. Ensayos Sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad*, pp. 143-170. Barcelona: Gedisa.
- Cefaï, Daniel (1996). "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques". *Réseaux. Communication-Technologie-Société*, vol. 14, n° 75, pp. 43-66.
- (2007). "De la microphysique du pouvoir à l'ethnographie coopérative: itinéraires d'un pragmatiste". En Joseph, Isaac, *L'athlète moral et l'enquêteur modeste*. París: Économica.
- (2013a). "¿Qué es la etnografía? Debates contemporáneos. Primera parte: Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo". *Persona y Sociedad*, vol. 27, n° 1, pp. 101-119.
- (2013b). "¿Qué es la etnografía? Segunda parte. Inscripciones, extensiones y recepciones del trabajo de campo". *Persona y Sociedad*, vol. 27, n° 3, pp. 11-32.
- Cefaï, Daniel y Terzi, Cédric (2012). *L'expérience des Problèmes Publics. Perspectives Pragmatistes*. París: ehess .
- Collins, Randall (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cristiano, Javier (2010). "La creatividad de la acción: la teoría joasiana de la acción y la cuestión de lo imaginario". *Nómadas, Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n° 25.
- Desrosières, Alain y Thévenot, Laurent (1979). "Les mots et les chiffres : les nomenclatures socio-professionnelles". *Economie et Statistique*, vol. 110, n° 1, pp. 49-65.
- Dewey, John (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Planeta.
- (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata.

- (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Fleck, Ludwik (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Madrid: Alianza.
- Fradin, Bernard; Quéré, Louis y Widmer, Jean (1994). *Lenquête sur les catégories: de Durkheim à Sacks*. París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en etnometodología*. Madrid: Anthropos.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Guerrero Bernal, Juan Carlos; Márquez Murrieta, Alicia; Nardacchione, Gabriel y Pereyra, Sebastián (eds.) (2018). *Problemas públicos. Controversias y aportes contemporáneos*. México: Instituto Mora.
- Gusfield, Joseph R. (1981). *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2014). *La cultura de los problemas públicos: el mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Habermas, Jürgen (1990). "Individualismo a través de la socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead". En *Pensamiento Postmetafísico. Estudios Filosóficos*. Madrid: Taurus.
- Hacking, Ian (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- James, William (2000). *Qué es el pragmatismo*. Madrid: Alianza.
- (2003). *La voluntad de creer: un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos.
- Jasanoff, Sheila (2004). *States of Knowledge: The Co-Production of Science and the Social Order*. Londres: Routledge.
- Joas, Hans (1996). *The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Latour, Bruno (1983). "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World". En Knorr-Cetina, Karin y Mulkay, Michael (eds.), *Science Observed: Perspective on the Social Study of Science*, pp. 141-170. Londres: Sage.
- (1991). *Nunca fuimos modernos*. México: Siglo XXI.
- (1992). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor.

- (1993). “Etnografía de un caso de alta tecnología: sobre Aramis”. *Política y Sociedad*, n° 14/15, pp. 77-98.
- (2001). *Pasteur suivi de Irréductions : guerre et paix des microbes*. [Nouv. éd. La Découverte-poche]. París: La Découverte.
- (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1995). *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Lemieux, Cyril (2009). *Le Devoir et La Grâce. Pour Une Analyse Grammaticale de l'action*. París: Économica.
- (2018). *La sociologie pragmatique*. París: La Découverte.
- Loseke, Donileen (2006). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives*. Londres: Routledge.
- Martucelli, Danilo y Svampa, Maristella (1993). “Notas para una historia de la sociología latinoamericana”. *Sociológica México*, vol. 8, n° 23.
- Merton, Robert (1992). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nardacchione, Gabriel (2017). “Sociologías pragmáticas y pragmatistas. Contextualización académico-conceptual para una deriva en proceso”. *Entramados y Perspectivas*, vol. 7, n° 7. Disponible en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/2598>.
- Nardacchione, Gabriel y Tovillas, Pablo (2018). “Otra controvertida relación maestro-discípulo. Pierre Bourdieu y Luc Boltanski, en torno al problema de la acción y la axiología del investigador”. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, vol. 8, n° 1.
- Ogien, Albert (2014). “Pragmatismes et Sociologies”. *Revue Française de Sociologie*, vol. 55, n° 3, pp. 563-579.
- (2015). “Pragmatism’s Legacy to Sociology Respecified”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, n° 7 (VII-1).
- Peirce, Charles Sanders (1988). *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*. Barcelona: Crítica.
- (2008). *El pragmatismo*. Madrid: Encuentro.
- Pereyra, Sebastián (2017). “El estudio de los problemas públicos. Un balance basado en una investigación sobre la corrupción”. En Vommaro, Gabriel

- y Gené, Mariana (eds.), *La vida social del mundo político. Investigaciones recientes en sociología política*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Pereyra, Sebastián; Toscano, Ariel y Jones, Daniel (2002). "Individualismo metodológico y ciencias sociales: argumentos críticos sobre la teoría de la elección racional". En Schuster, Federico (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Putnam, Hilary (1999). "El pragmatismo, un debate abierto". *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n° 38, pp. 126-126.
- Quérel, Louis (1996). "L'espace Public Comme Lieu de l'action Collective". *Mana. Revue de Sociologie et d'Anthropologie*, n° 2, pp. 235-265.
- (2001). "Construction des problèmes publics et action collective". *Discursos: língua, cultura e sociedade*, junio, pp. 97-113.
- Rorty, Richard (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Schuster, Federico L. (2002). "Del naturalismo al escenario postempirista". En Schuster, Federico (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Schütz, Alfred (2003). *El problema de la realidad social: Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2008). *Le chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales*. París: Klincksieck.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schwartz, Hillel (1997). "On the Origin of the Phrase 'Social Problems'". *Social Problems*, vol. 44, n° 2, pp. 276-296.
- Thévenot, Laurent (1994). "Statistique et politique. La normalité du collectif". *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 7, n° 25, pp. 5-20.
- White, Morton (1963). "Pragmatism and the Scope of Science". *Paths of American Thought*, pp. 190-202.
- Zimmermann, Benedict (2003). "Eléments Pour Une Socio-Histoire Des Catégories de l'action Publique". En Laborier, Pascale y Trom, Dany (eds.), *Historicités de l'action Publique*. París: puf.

Capítulo 3

La teoría del actor-red en las ciencias sociales

Una introducción a la obra de Bruno Latour

Marcos Carbonelli, Matías Paschkes Ronis y Daniel Jones

Introducción

Este capítulo presenta una serie de aportes y críticas de Bruno Latour a la teoría social y a la epistemología política. Su obra es vasta y heterogénea: desde etnografías en laboratorios (Latour y Woolgar, 1995 [1979]) y estudios históricos de la ciencia (Latour, 1984), ensayos filosóficos sobre la modernidad (Latour, 2007 [1991]; 2001 [1999]), hasta trabajos de sistematización de una teoría social, como *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*.

El propósito es dar un panorama introductorio de su obra, relativamente poco leída y discutida en el circuito académico de la Argentina hasta hoy, a partir de una descripción de las distintas etapas de su trabajo intelectual: primero, como sociólogo de la ciencia, al realizar etnografías innovadoras en laboratorios y estudios históricos de descubrimientos científicos; luego, en su crítica epistemológica y política a la modernidad, consecuencia de sus etnografías sobre las prácticas modernas por excelencia (las de la ciencia); y llegaremos hasta su revisión crítica de la sociología tradicional (a la que también llama *sociología de lo social*) y la propuesta de renovación teórica mediante la teoría del actor-red

(ta r).¹ Nuestra selección de ciertos ejes del pensamiento de Latour, dentro de la riqueza y extensión de su obra, está orientada por una voluntad de poner en diálogo sus conceptos en el marco de algunos de los principales debates de la teoría social contemporánea (como naturaleza/sociedad, agencia/estructura, o monismo/dualismo metodológico).

El capítulo comienza con una descripción de las dos primeras etapas de la trayectoria intelectual de Latour. Primero, sitúa sus etnografías en un laboratorio dentro de un escenario posemipirista² que habilitó su labor desde la sociología de la ciencia (y no la epistemología). En esta empresa, Latour retoma y profundiza una noción de simetría acuñada por David Bloor y elementos de la etnometodología de Harold Garfinkel, que le permiten derribar los dualismos que usualmente organizan el estudio de la producción del conocimiento científico (la distinción entre cuestiones técnicas y cuestiones sociales, entre hechos y artefactos, entre sentido común y razonamiento científico). De este trabajo etnográfico deriva una antropología simétrica de la propia modernidad, en la que identifica dos prácticas que la caracterizan: la de la *traducción* que produce redes de híbridos y la de la *crítica* que purifica al crear dualismos; aunque “ser moderno” consiste en prestarle atención solo a la segunda, nunca pensar simultáneamente en ambas. Para Latour, no hay objetos y sujetos constituidos (estos remiten al dualismo ontológico moderno y se definen por su oposición), sino lo que denomina “asociaciones de humanos y no humanos”, que se definen por su simetría (comparten su capacidad de hablar, actuar y asociarse). Con esta propuesta, Latour no solo diluye el dualismo moderno que opone sujeto y objeto, sino que también va más allá de la oposición naturaleza-sociedad, formas de unificación cerradas y prematuras (en la visión moderna) que nuestro autor busca reemplazar con la noción de *colectivo* (al subrayar el trabajo continuo de recolección de asociaciones entre actantes humanos y no humanos).

En el siguiente apartado presentamos los grandes lineamientos de la teoría del actor-red (ta r). Comenzamos por desplegar la crítica de Latour a la *sociología de lo social* (el nombre con que designa a las corrientes sociológicas

¹ Dado que es un estudio introductorio, no abordaremos la cuarta etapa en la producción intelectual de Latour —ya que consideramos que para comprenderla cabalmente es necesario estar familiarizado con los conceptos producidos en sus etapas anteriores—, la cual se inicia en 2012 con la publicación de la extensa obra *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Allí, nuestro autor combina el metalenguaje teórico de la “red” con el de la “preposición”, a partir de lo cual busca dar cuenta de la pluralidad de los “modos de existencia” de los modernos, sus múltiples órdenes de verdad y múltiples tipos de razón.

² Las características fundamentales de este escenario pueden leerse en Schuster (2002).

tradicionales) y las variantes que ofrece la tar para rastrear asociaciones. Luego, abordamos su ampliación de la noción de agencia para incluir a entidades no humanas y el reemplazo de la idea de “sociedad” por la de “colectivo”. A continuación, presentamos el movimiento complementario de redistribuir lo local y localizar lo global, que desmonta la tensión entre las interacciones y el contexto como puntos de partida explicativos usuales en la *sociología de lo social*. A estas tareas de las ciencias sociales, Latour le suma el participar en la construcción de colectivos, que representa una epistemología política: los científicos sociales son coparticipantes en el despliegue y estabilización de las controversias acerca de las entidades en proceso de asociación, así como en el armado final de los colectivos.

De la etnografía en un laboratorio a la pregunta por la modernidad

En el presente apartado analizaremos las dos primeras etapas de la obra de Bruno Latour. La primera se inicia con la publicación, en 1979, de *La vida en el laboratorio. La construcción social de los hechos científicos*, en coautoría con Steve Woolgar. Este libro constituye el resultado de un trabajo etnográfico que Latour realizó entre 1975 y 1977 en el Instituto Salk, un complejo de laboratorios reconocido mundialmente por sus aportes a las ciencias biológicas, presidido por el mismo Jonas Salk, médico virólogo que descubrió y desarrolló la primera vacuna contra la poliomielitis. Latour logra ingresar allí en 1975 de la mano del profesor Roger Guillemin, científico francés, quien gana el premio Nobel dos años después (1977). Tal como narra Latour: “Hay que agradecer la inusual generosidad de Guillemin al permitir total acceso a su laboratorio y su paciencia al aceptar (a alguien que él creía era) un ‘epistemólogo’ (un Dr. Jekyll) que luego resultó ser un sociólogo de la ciencia (Mr. Hyde)” (Latour y Wolgar, 1995 [1979]: 293).

Esta diferencia entre un “epistemólogo” y un “sociólogo de la ciencia” es central luego de la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), de Thomas Kuhn. Este libro, como apunta Schuster (2002: 35), puso en crisis el modelo clásico de la epistemología –a partir del cual Guillemin permitió felizmente la entrada de Latour a su laboratorio–, que se centraba en la creencia de que la ciencia era la única forma legítima de conocimiento humano y que los criterios de verdad de sus enunciados eran solo un tema de la lógica científica, impenetrable a cualquier extraño que viviese más allá de los

fuertes muros de los laboratorios. Ese modelo clásico, dominante desde los años veinte hasta mediados de los sesenta del siglo xx, dejaba un lugar diminuto al sociólogo de la ciencia, quien solo podía ocuparse de las condiciones sociales de producción de las ideas, las cuales podían dar cuenta de la falsedad de una teoría, pero nunca de su verdad (reservada al análisis lógico). El libro de Kuhn abrió un nuevo escenario (heterogéneo y difuso) que quebró ese paradigma cerrado, y dió lugar a la proliferación de estudios de ciencias como la psicología, la sociología, la historia, etcétera. En este contexto, sobresalen los trabajos de la Escuela de Edimburgo, la cual dio origen al *programa fuerte* de sociología de la ciencia. David Bloor (1998), uno de sus referentes, en su libro *Conocimiento e imaginario social* (1976) propuso las nociones de imparcialidad y simetría, que apuntaban a la idea de que tanto las teorías “verdaderas” como las “falsas” debían ser examinadas empleando los mismos métodos explicativos.

El trabajo de Bruno Latour fue fruto de ese escenario posempirista y deudor de la noción de simetría de Bloor, pues, precisamente, en su investigación en el laboratorio se encargó de describir la producción de un hecho científico verdadero.³ Para ello también recurrió a la etnometodología de Harold Garfinkel,⁴ que le permitió analizar las actividades prácticas de los científicos como métodos (similares a los de cualquier lego) para producir descripciones ordenadas de sus experiencias. A partir de esta perspectiva de análisis, Latour logró derribar los dualismos comúnmente aceptados en el campo científico: la distinción entre las cuestiones técnicas y las cuestiones sociales, entre los hechos y los artefactos, entre los factores externos e internos, entre el sentido común y el razonamiento científico, inclusive la distinción entre la actividad de pensar y el trabajo artesanal.

Entre 1982 y 2006, de nuevo en París, Latour enseña en el *Centre de Sociologie de l'Innovation* de la Escuela de Minas. En 1984, publica su investigación sobre Louis Pasteur, *Los microbios. Guerra y paz*, en la que avanza sobre

³ Se entiende aquí por “verdadero” al hecho que ha logrado tener consenso en la comunidad científica en tanto tal.

⁴ La etnometodología constituye un enfoque sociológico que surge en los Estados Unidos en la década del sesenta. Su fundador, Harold Garfinkel (1917-2011), realizó sus estudios superiores a mediados de la década del cuarenta en Harvard bajo la dirección de Talcott Parsons (1902-1979). Su proyecto sociológico se opone fuertemente al sistema teórico –en ese momento dominante– de su antiguo director. La etnometodología se basa en la idea de que “todos somos sociólogos en estado práctico”: su objetivo de estudio son las propiedades del razonamiento práctico propio del sentido común en las situaciones de acción ordinarias, de ahí su rechazo al uso de la racionalidad científica como punto de referencia. (Garfinkel, 2006 [1968]). Para un mayor desarrollo de los aportes de la etnometodología, ver el capítulo de Pereyra y Nardacchionne en este libro.

los estudios de la ciencia más allá de las fronteras del laboratorio, con lo que borra la distinción entre “el adentro” y “el afuera” de la actividad científica. Más adelante, presenta dos libros teóricos –*Ciencia en acción* (1987) y *La esperanza de Pandora* (1999)– que sintetizan la teoría y el método de los estudios de la ciencia producto de sus experiencias de investigación.

En 1991, Latour publica *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, obra parteaguas en su trayectoria intelectual ya que, luego de casi veinte años de investigaciones sobre la ciencia, comienza a deducir ciertas ideas sobre la propia modernidad, a partir de un registro simultáneo de su metafísica y su práctica. Estas reflexiones se convertirán en un nuevo programa de investigación que continúa en *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, publicado en 1999, en el que combina su análisis de la práctica de los movimientos ecologistas con los resultados de la sociología de las ciencias y de la antropología simétrica, para construir una propuesta alternativa a la metafísica moderna (que él denomina “metafísica de la naturaleza”).

A continuación, nos concentraremos en estas dos primeras etapas de su trayectoria intelectual –de la etnografía de la ciencia a la antropología de la modernidad–, para analizar, en el siguiente apartado, sus consecuencias en la formulación de un nuevo enfoque sociológico: la teoría del actor-red.

La pregunta por la práctica científica: ¿qué hacen los científicos⁵ en el laboratorio?

¿Cómo realizar una etnografía⁶ de un laboratorio? Latour llevó a cabo este desafío singular entre octubre de 1975 y agosto de 1977, y enfrentó una paradoja: si el enfoque etnográfico surge a fines del siglo XIX para estudiar a los *otros* culturales, nuestro autor se proponía, al contrario, estudiar una comunidad (la científica) a la que él mismo pertenecía (no disciplinariamente, pero sí en términos generales). Si, por un lado, tenía que poner entre paréntesis su familiaridad con sus nuevos nativos (científicos, blancos, occidentales, al igual que él), es decir, tenía que producir un distanciamiento respecto de esta “tribu”

⁵ Sin desconocer los posibles efectos de un lenguaje involuntariamente sexista, el genérico masculino en el capítulo incluye a varones y mujeres, utilizándolo por cuestiones de espacio y fluidez de la lectura.

⁶ La etnografía, como enfoque de investigación, se basa en una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender a los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros. Tiene como objetivo describir e interpretar una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella, a partir de un conjunto de actividades que suele designarse como “trabajo de campo” (Guber, 2016: 19).

tan cercana culturalmente a él, por otro lado, necesitaba familiarizarse con estos científicos “duros”, atravesar el halo con el que se envolvió históricamente a la Ciencia (con mayúscula).

En esta empresa, Latour pretendía evitar dos excesos. El primero fue el exceso epistemológico, que supone que la ciencia, al ser la representante máxima de la racionalidad moderna, solo debe estar sometida a procesos lógicos de fundamentación interna y, por lo tanto, ningún miembro externo a la comunidad científica tendría una voz autorizada sobre sus procedimientos. El segundo es el exceso sociológico –que luego veremos que se denominará como *sociología de lo social*–, que supone que la práctica científica puede ser explicada por determinaciones externas (contexto social, luchas de poder, etcétera). ¿Cómo evitar los dualismos que sostienen este tipo de explicaciones? El dualismo entre lo social y lo científico, lo exterior y lo interior, la teoría y el sentido común, el pensar y el trabajo artesanal. ¿Cómo explicar sin apelar a trascendencias? La trascendencia de la Razón o del Contexto Social (ambos con mayúsculas). La respuesta de Latour es que, si se quiere dar una explicación realista de la ciencia, no se debe ir más allá del plano de las prácticas. No se trata, entonces, de conciliar o sintetizar los dualismos en un sistema mayor que los comprenda, sino más bien de diluirlos, de realizar una descripción de las prácticas que, por lo menos en un primer momento, los ignore, para luego poder explicarlos. Latour no se apresura a explicar, sino que su método se basa en la descripción y seguimiento de las prácticas de los actores (no solo humanos), como veremos más detalladamente con la tar. Y en ese plano, todos (tanto los científicos “duros” como los sociales –y también, por supuesto, los no científicos) somos metodólogos, como lo plantea la etnometodología de Garfinkel. ¿Qué quiere decir esto? Que no hay que partir del presupuesto de que la práctica científica, por ejemplo, de un biólogo, es más “racional” que la de un etnógrafo que hace su trabajo de campo: ambos emplean “métodos” para producir descripciones ordenadas, esto es, para ordenar el caos y darle así sentido. La práctica científica, disciplinada y metódica para ordenar sus observaciones y experiencias, en el fondo no es muy distinta a la realizada por el antropólogo con sus notas de campo. De esta forma, al recurrir a la etnometodología, Latour se pone en un mismo plano de simetría con sus nativos científicos: no es “el hombre blanco, racional y occidental” que describe las “creencias” (irracionales) de tribus no occidentales, ni tampoco un ser disminuido frente al gran edificio de la Ciencia Moderna. Es un “metodólogo” cuyo objetivo es describir las prácticas que se producen en el laboratorio y que tienen, como resultado final, lo que se conoce como un “hecho”.

La primera pregunta que surge es: ¿cómo y desde dónde describir la práctica científica? La respuesta de Latour (su primera “regla del método”) es que hay que estudiar a la ciencia “en caliente”: en vez de partir de “la ciencia elaborada” (con hechos y máquinas consolidados), se debe comenzar por la ciencia “en elaboración”. ¿En qué consiste esta “ciencia en elaboración”? En prácticas y controversias. Respecto a las primeras, Latour observa cómo los científicos son “maníacos del registro”, constituyen una “extraña tribu que se pasa la mayor parte del día codificando, marcando, alterando, corrigiendo, leyendo, escribiendo” (Latour y Woolgar, 1995 [1979]: 60). Sin embargo, al describir sus tareas, los científicos hacen caso omiso de todas estas prácticas registradas por el observador: “Nosotros nos dedicamos a aislar, caracterizar, sintetizar y entender los modos de actuar de los Factores de Liberación”,⁷ dicen los científicos del área de neuroendocrinología que estudia Latour, quienes parecen olvidar todas las etapas intermedias que posibilitan la producción de las sustancias “naturales” y todo el escenario material (máquinas, tubos de ensayos, animales, hojas con diagramas y figuras) crucial a la hora de producir los “hechos”. Al contrario, Latour, en sus descripciones, muestra cómo y en qué medida “el escenario material del laboratorio constituye completamente los fenómenos” (Latour y Woolgar, 1995 [1979]: 77).

Los científicos, entonces, en el proceso de construcción de una sustancia “natural”, utilizan instrumentos materiales, procesan sus descripciones y producen dos cosas: residuos (lo que se descarta) y una hoja con inscripciones (diagramas, figuras y curvas) que da cuenta de la sustancia: “Se considera que las inscripciones que realiza están en directa relación con la sustancia original” (*ibidem*: 62). Es por ello que Latour define al laboratorio como un “sistema de inscripción gráfica”.⁸ Luego, los científicos se dedican a escribir. Del laboratorio emana un vasto cuerpo de textos científicos. ¿En qué consisten tales textos? Aquí el antropólogo no cede frente a la dificultad “técnica” de la lectura: Latour lee los textos de endocrinología, y lo que encuentra son ni más ni menos que

⁷ La “tribu” de científicos que estudió Latour se dedicaban a investigar unas sustancias químicas discretas de naturaleza péptida denominadas “Factores de Liberación” que, según ellos en ese momento, son las encargadas de mediar el control que ejerce el cerebro sobre el sistema endócrino. A Latour no le interesa definir estas entidades en términos técnicos como si tuviesen un significado universal, sino, al contrario, intentará explicar la producción de estas entidades en términos no técnicos (Latour y Woolgar, 1995 [1979]: 67).

⁸ La noción de inscripción gráfica Latour la toma de Derrida (1977), para quien designa una operación más básica que la escritura. Se utiliza para resumir todos los trazos, manchas, puntos, histogramas, números registrados, espectros, picos, etcétera (Latour y Woolgar, 1995 [1979]: 55).

enunciados (como en cualquier otro texto). ¿Qué hace de un enunciado un “enunciado científico”? Por sí mismo un enunciado no vale nada, un enunciado se convierte en científico si se apoya en otros. El texto científico es un vehículo retórico cuyo objetivo consiste, primero, en interesar a los lectores y, luego, convencerlos. Para eso, apela a aliados (argumentos de autoridad), debilita otros enunciados, y se apoya en gráficos, esquemas y figuras. Para Latour “el texto científico está hecho para atacar y defender, no es un lugar para visitar tranquilamente, es un bastión o un bunker” (1992 [1987]: 59). Un enunciado se convierte en científico no por sí mismo, por sus cualidades intrínsecas, sino luego de pasar por una serie de lectores que lo discuten y entran en controversia con su contenido (“segunda regla del método”). Por lo tanto, un “hecho” es también una “construcción”, en la medida en que es el producto colectivo de controversias concluidas, estabilizadas, de nuevas alianzas entre humanos y no humanos: “Los científicos y los ingenieros hablan en nombre de nuevos aliados que ellos mismos han caracterizado y enrolado” (1992 [1987]: 88), como una sustancia química que han sintetizado o descubierto.

Como podemos ver, Latour desmonta tanto el dualismo hecho/construido –pues un hecho cobra “realidad” cuando su construcción es resistente, al haber pasado por apasionadas controversias– como el dualismo técnico/social, ya que un texto científico es complejo porque es social: “Cuanto más técnica y especializada es la literatura más social se vuelve [...] pues aumenta el número de asociaciones necesarias” (1992 [1987]: 61).

Sin embargo, falta una última asociación, un último aliado para concluir en la construcción de un hecho: la naturaleza. Al contrario de lo que proclaman los científicos, la naturaleza nunca está adelante, sino que siempre “llega tarde”, luego de que la controversia se estabiliza. Por lo tanto, no podemos utilizar el resultado (la naturaleza) para explicar cómo y por qué una controversia finalizó (“tercera regla del método”) ya que es la clausura de la controversia la causa de la representación de la naturaleza, que aparece siempre junto “al vencedor”.

Como pudimos ver, el “hecho” no es la revelación de una sustancia “natural” –ya que la naturaleza es un aliado que aparece al final del proceso, en el cierre de las controversias– y su construcción tampoco debe explicarse al apelar a una trascendencia social. Latour es un constructivista “postsocial” pues para él explicar la construcción de un hecho como producto social es tan inútil como intentar explicarlo como producto natural, dado que el dualismo moderno “naturaleza-sociedad” debe ser diluido como tal. Ahora bien, si en la práctica científica no somos fieles a estos dualismos modernos, ¿podemos considerarnos

modernos? ¿La modernidad fue finalmente trascendida o es que en la práctica “nunca fuimos modernos”?

Una antropología simétrica de la modernidad

La descripción de Latour del laboratorio, como vimos, contrasta con la de los propios científicos. Mientras estos, al hablar de su práctica, se remiten a los resultados, a la “ciencia elaborada”, nuestro autor describe las prácticas “en caliente” para dar cuenta de la ciencia “en elaboración”. La reseña que producen los científicos no permite comprender lo que hacen en la práctica, pues ponen adelante lo que es, finalmente, un resultado: “Ve directamente a los hechos”. Para la ciencia “la naturaleza es la causa final de la clausura de todas las controversias”, mientras que la descripción latouriana muestra que la naturaleza recién aparece al final, como consecuencia del cierre de las controversias. La epistemología clásica,⁹ al centrarse en la fundamentación interna de la ciencia, termina impidiendo su propia comprensión, ya que excluye toda pregunta sobre los vínculos complejos, asociaciones y redes que supone la práctica científica y superpone a esta una naturaleza indiscutible.

Esta línea de conclusiones de Latour se extiende, veinte años después de *La vida en el laboratorio...*, a toda la modernidad en su libro *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Allí se pregunta “¿qué es un moderno?”, y para responderlo usa un procedimiento similar al que aplicó al estudio de la ciencia (para Latour, el corazón de la modernidad). Por un lado, describe la práctica moderna, caracterizada por mezclar géneros de seres, por crear “híbridos de naturaleza y cultura” y por su capacidad de expansión en red (como sucede dentro del laboratorio, las mezclas entre aparatos técnicos y seres vivos que dan lugar a la producción de sustancias). Pero también podemos pensar en los alimentos que consumimos (la soja, los pollos, ¿son pura naturaleza?) y en nuestros propios cuerpos (como sugiere el concepto de *cyborg* de Donna Haraway).¹⁰ Nada hay totalmente natural ni totalmente cultural, la modernidad produce constantemente géneros híbridos, mezclas de naturaleza y cultura. Pero, por otro lado,

⁹ En la perspectiva de Latour, dicho período tendría como punto de partida aproximado los trabajos de Carnap y concluiría con las últimas obras de Karl Popper.

¹⁰ El concepto de *cyborg*, introducido por Donna Haraway en su “Manifiesto Cyborg” (1983), supone un quiebre de la división entre lo humano y lo animal, animal-humano y máquina, y lo físico y no físico. El *cyborg* fusiona humanidad/animalidad/máquina, reflejando cómo la evolución ha difuminado la línea entre humano y animal –impulsado por los movimientos sociales en favor de los animales y sus derechos–, cómo las máquinas se encuentran inquietamente vivas y las líneas entre lo natural y lo artificial son ambiguas.

la modernidad produce una reseña de sí misma que purifica, que no concibe lo híbrido, sino que crea dos zonas ontológicas completamente separadas: la de los humanos y la de los no humanos. Si bien las prácticas de la *traducción* y de la *crítica* siempre estuvieron presentes, ser moderno consiste en prestarle atención solo a la segunda, nunca pensar simultáneamente en ambas. Cuando podemos dar cuenta de su práctica simultánea dejamos de ser modernos, nos damos cuenta que “nunca fuimos modernos”.

La práctica de purificación constituyente de la modernidad tiene como resultado el dualismo ontológico que produce la separación absoluta entre el polo trascendente de la naturaleza (de los hechos en sí, cuyos portavoces son los científicos) y el polo inmanente de la sociedad (o del sujeto, de los valores, del poder, cuyos portavoces son los políticos). La explicación científica (moderna) consiste, entonces, en extraer lo que viene de lo social (ciencias sociales) y lo que viene de la naturaleza (ciencias naturales), a partir de seres intermediarios que transportan causalidad (como las ideologías o el *habitus* en las ciencias sociales, o la fuerza de gravedad en las ciencias naturales), pero que no tienen competencias propias ni capacidad de agencia. De esta forma, naturaleza y sociedad son polos que permiten explicar en tanto que en sí mismos no serían explicables.

Latour propone invertir la forma moderna de explicar centrándose en la otra dimensión de la modernidad, en las prácticas de mediación y traducción. Así, tanto la naturaleza como la sociedad aparecen como resultados finales y no como aquello que permite la explicación.

¿Y que hay en el medio de ambos polos? No hay objetos y sujetos constituidos, sino lo que Latour denomina “asociaciones de humanos y no humanos”. Objetos y sujetos remiten al dualismo ontológico moderno y se definen por su oposición: mientras el sujeto es lo que se resiste a la naturalización, a la objetivación, a la reificación, y se exalta su libertad, su agencia, su capacidad de hablar por sí mismo, los objetos se escudan obstinadamente en su realidad y resisten cualquier forma de subjetivación. Al contrario, los humanos y no humanos se definen por su simetría,¹¹ esto es, por sus características en común:

¹¹ La *simetría* es el principio que Latour toma del *programa fuerte* de sociología de la ciencia de Bloor, quien se proponía explicar con los mismos métodos tanto la producción de “verdades científicas” como los “errores científicos”. Latour lleva este principio más allá y critica el modo reductivo en el que lo usa Bloor, pues si bien este explica simétricamente lo verdadero y lo falso, sus explicaciones son siempre sociales y, por lo tanto, es también asimétrico, ya que es “constructivista para la naturaleza y realista para la sociedad” (Latour, 2007: 142). Latour y Michel Callon generalizan el principio de simetría para comprender simultáneamente la coproducción de la naturaleza y la sociedad. Son tres veces simétricos: explican en los mismos términos las

por su capacidad de hablar, de actuar y asociarse (y así cobrar realidad). De esta forma, la noción de humanos y no humanos no reproduce el dualismo de las nociones clásicas de sujeto y objeto. El punto es que aquellas tres propiedades –hablar, actuar, asociarse– compartidas, como veremos, no aparecen nunca como certezas, sino como “incertidumbres compartidas”: según nuestro autor, nunca podemos estar seguros de quién habla, quién actúa y quién puede asociarse y cobrar realidad.

En torno a la primera característica en común, para Latour nadie habla por sí solo, por ello la palabra pasa a ser un enigma. ¿Quién habla cuando habla el político o cuando habla el científico? ¿Habla el pueblo, los hechos en sí? Con la noción de *portavoz*, Latour simetriza los “apuros del habla” que comparten humanos y no humanos. Tanto los políticos como los científicos realizan un trabajo en común al preparar las entidades del colectivo para volverlas articulables entre sí, hacerlas hablar.

Respecto a la acción, Latour no la concibe a partir de las intenciones subjetivas de quien actúa, sino por la simple propiedad de modificar un estado de cosas dadas, de incidir en el mundo, de provocar un desplazamiento, de constituirse como mediador en un curso de acciones al entender como tal a aquel capaz de transformarse en traductor y no simple intermediario (mero eslabón en una cadena que transporta causalidad). De este modo, humanos y no humanos se convierten en actantes, seres con capacidad de acción y asociación más allá de su figuración posterior (como objetos o sujetos).

Por último, respecto a la noción de realidad, Latour subraya no el simple “ser-ahí” de un objeto transparente (como lo concibe el paradigma realista), sino la capacidad de irrupción de un ser que exige obstinadamente ser tenido en cuenta. Puede ser desde una bacteria que diezma ganado, hasta un grupo de trabajadores desempleados que cortan una ruta para que se los vuelva a incluir en sus fábricas.

verdades y los errores; estudian a la vez la producción de humanos y no-humanos; y, por último, suspenden toda afirmación sobre lo que distinguiría a los occidentales de los otros. Vale señalar que el propio Bloor fue crítico de esta extensión del principio de simetría, e inició así una polémica con Latour al respecto (ver “Anti-Latour”, Bloor, 1999. Y la respuesta de Latour: “For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor’s ‘Anti-Latour’”).

**Capacidades comunes de humanos y no humanos:
habla, acción y asociación**

En 1983 Latour publica un artículo titulado “Dadme un laboratorio y moveré el mundo”, en el que examina la interacción entre el renombrado científico francés Louis Pasteur (1822-1895) y los microbios, que hacían estragos en la vida ganadera de ese país al provocar una enorme mortandad de animales, frente a lo cual las ciencias veterinarias no tenían respuestas. Para combatir este mal, Pasteur desplaza su laboratorio a la campiña francesa y hace un cultivo de microbios. En este primer movimiento, inédito en la historia de la academia francesa, Pasteur capta el interés de un vasto colectivo de actores: sus colegas que lo aguardan en París, los granjeros agobiados por las muertes de los animales, los veterinarios que miran con recelo su venida, la industria alimentaria que espera innovaciones para garantizar productos saludables. De regreso en su laboratorio, Pasteur se concentra en la domesticación de un bacilo particular, que, librado de la competencia en estado natural, frente a otros microorganismos, crece y se desarrolla formando colonias. En un paso decisivo, Pasteur conduce la fuerza reproductiva del microbio en forma experimental: inocular microbios débiles en animales. Esto provoca la generación de anticuerpos y da origen al método de las vacunas. Para que estas surtan efecto, debe repetirse el mismo protocolo de higiene y cuidado que Pasteur guarda en sus experimentaciones: el laboratorio, con sus reglas, debe “viajar” una vez más y ser exportado al mundo de las industrias alimentarias y a la vida cotidiana de los franceses, que terminan incorporando la práctica de las vacunas a sus rutinas de salud.

En este relato, a simple vista pareciera que lo único que actúa es la mente brillante de Pasteur al protagonizar una de las revoluciones más extraordinarias de la medicina. Sin embargo, Latour subraya que esta revolución pudo ponerse en marcha dado que el científico se presentó ante el Estado, la industria, la academia y la sociedad francesa como el *portavoz* de una fuerza otrora destructiva y ahora maravillosa: el microbio. Es la amenaza *traducida* en fuerza productiva lo que moviliza, reúne y *ensambla* un conjunto de intereses y actores antes dispersos y enfrentados. Es la fuerza del microbio domesticado lo que cambia los procesos de la industria alimentaria, alarga la esperanza de vida de los franceses, provee de insumos y dinero a la industria farmacéutica, renueva las filas del ejército francés y soluciona uno de los problemas de políticas públicas más acuciantes del Estado. En su reconstrucción de este proceso sociocientífico, Latour (1983) destaca la agencia clave de otras entidades no humanas: las estadísticas que magnifican los éxitos diminutos de las pruebas de Pasteur ante los ojos de las autoridades, primero, y de la población, después, y los protocolos de higiene y salud pública que permiten desplazar el laboratorio de Pasteur a sitios alejados de los muros de la ciencia.

En este relato de Latour podemos apreciar tanto la irrupción de un nuevo ser/actante en el *colectivo* (los microbios), que tiene una incidencia clave en el mundo rural francés, como el rol de *portavoz* de Pasteur que no solo logra mediar en las relaciones entre el microbio y los animales enfermos, sino convertirse en el articulador y *traductor* de un conjunto de intereses para lograr de esa forma reunir y (*re*)ensamblar un *colectivo* mayor compuesto de una multiplicidad de actantes humanos y no humanos: granjeros, animales, industria alimentaria, Estado francés, académicos, veterinarios, etcétera.

Mediante esta propuesta, Latour no solo diluye el dualismo moderno que opone sujeto y objeto, sino que también va más allá de la oposición naturaleza-sociedad. Si, como señalamos, la primera no aparece sino al final de las controversias científicas, una vez que se estabilizan, ahora veremos cómo sucede lo mismo con la sociedad. Naturaleza y sociedad constituyen dos formas de unificación cerradas y prematuras (en la visión moderna) que Latour busca reemplazar con la noción de colectivo. Esta, lejos de funcionar como una unidad superior que contiene a las partes, pretende subrayar el trabajo continuo de recolección de asociaciones entre actantes humanos y no humanos: “hay que poder comprender al mismo tiempo cómo naturaleza y sociedad son inmanentes –en el trabajo de mediación– y trascendentes –después del trabajo de purificación” (Latour, 2007: 142). Esto es, la trascendencia de la naturaleza es un resultado de la práctica moderna y no un punto de partida ontológico. Ese resultado crea a la modernidad misma, dividida internamente entre lo que pertenece a “lo social” y lo que es “natural”.

Esta división interna crea, al mismo tiempo, una división externa, una división entre “nosotros los modernos”, que tenemos la ciencia y podemos entender –y por lo tanto usar a nuestro favor– la naturaleza, y los “otros” (no modernos) que no pueden separar realmente lo que viene de la naturaleza “tal como es”, de lo que requieren sus culturas (2007: 148). Para Latour, al contrario, no hay una naturaleza universal y una multiplicidad de culturas, sino multiplicidad de formas de coproducción de naturalezas-culturas y, en ese sentido, todos los colectivos son semejantes y la antropología simétrica es posible.

Decir que todos los colectivos son semejantes no significa sostener que son iguales ni desconocer las relaciones de dominación que existen tanto entre ellos como en su interior. Todos los colectivos son semejantes porque todos son formas de producción y distribución de actantes humanos, no humanos y divinos, pero son diferentes en cuanto a su tamaño, dimensión y despliegue. El poder de la modernidad consiste, paradójicamente, en que la separación entre el polo de la naturaleza y el polo de la sociedad permitió la proliferación de híbridos y con esto su extensión en red. Ahora bien, ¿cómo explicar este trabajo continuo del colectivo? ¿Qué tipo de ciencia social puede dar cuenta de él?

La teoría del actor-red (TAR): un enfoque asociológico

¿Cómo producir explicaciones si ya no contamos con la naturaleza de las ciencias naturales, ni con la sociedad de los sociólogos como puntos de partida? Como vimos, para los modernos explicar consistía en partir de estos extremos y considerar a los sujetos y objetos como meros intermediarios, eslabones de una cadena de causalidad (por ejemplo, el sujeto transportaría en esta cadena su “ideología”, sus “creencias” y “representaciones”, su *habitus*). En contraposición, Latour propone la noción de colectivo, que diluye la ontología dualista para reemplazarla por un monismo distributivo en forma de red, constituida por una multiplicidad de circuitos en los que circulan las diversas entidades (humanas y no humanas). Sobre esta red debe indagar el sociólogo.

El concepto de red da cuenta de esa ontología vitalista, que parte de considerar una multiplicidad de seres heterogéneos (humanos y no humanos) que, para mantener su existencia (durar, prolongarse y extenderse), deben pasar por otros, producir asociaciones. La asociación es lo contrario de la subsunción –operación lógico-epistemológica por excelencia–, pues Latour parte del “principio de irreductibilidad”, por el que nunca la capacidad de acción de un actante queda totalmente reducida: nunca hay pasividad total, ya que todo actante tiene capacidad de reclutar y convertirse en traductor (portavoz) de otras fuerzas.

Latour propone la *tar*, desarrollada en su libro *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, publicado por primera vez en 2005, como un enfoque para rastrear las asociaciones que se producen continuamente. Sus zonas de investigación predilectas son aquellos sitios donde se producen nuevas asociaciones (por ello denomina a su perspectiva como *asociológica*, en vez de simplemente sociológica, ya que lo social debe ser entendido, para nuestro autor, como asociación). Es por ello que usualmente se la considera una sociología de la ciencia, la técnica y los procesos de innovación, pero no se reduce a eso: la *tar* se interesa por estudiar momentos y lugares “calientes”, que ponen en crisis el sentido de pertenencia, el “nosotros colectivo”, las identidades de los actores, lo ya ensamblado (la aparición de un movimiento político, las crisis ambientales, etcétera). Estos momentos son las *controversias*, estados de incertidumbre compartida que involucran a una gran gama de actores (humanos y no humanos), en los cuales los desacuerdos no son simples, dado que no hay acuerdo ni sobre el desacuerdo mismo (Venturini, 2009).

Monismo ontológico, epistemología del rastreo e infralenguaje

Mediante sus estudios en laboratorios y sobre procesos históricos de asociaciones, Latour participa de “la guerra de las ciencias”: una serie de controversias entre quienes proponían estudiar a la ciencia como una práctica social más (indagando, por ejemplo, cómo sus conflictos políticos incidían en la producción de conocimiento) y quienes alegaban que la producción de conocimiento era una actividad autónoma de estas cuestiones. Fiel a su postura de no enrolarse en ninguno de los bandos en litigio y diluir (antes que intentar conciliar) sus posiciones, Latour extrae de sus trabajos la conclusión de que las explicaciones sociales fallan al intentar explicar los hechos científicos. Aunque este era el planteo de los primeros estudios en sociología de la ciencia –dar cuenta de cómo influyen las condiciones sociales en su producción–, las investigaciones del antropólogo francés muestran que ninguna “fuerza social” (el mercado, el capitalismo, la nacionalidad, la clase, la cultura, los intereses personales, etcétera) puede agregar nada para desentrañar lo que sucede en la producción de eventos científicos.

Al mismo tiempo, Latour tampoco le concede al positivismo su pretensión de separar cuestiones de hecho de cuestiones de interés; como vimos con el ejemplo de Pasteur, la prueba de sus hipótesis, la domesticación del bacilo y su traducción como elemento de cura y promotor decisivo de nuevos hábitos de alimentación e higiene requirió movilización de fuerzas, competencia entre actores, luchas entre grupos de interés, convencimientos, críticas, actores victoriosos y derrotados. Todo el trabajo científico –elaboración, cotejamiento, testeo y aplicación de hipótesis– resulta un espacio donde se confrontan intereses, se miden fuerzas y se construyen resultados (hallazgos) a partir de la lucha, espacio agonístico del que participan científicos, fuerzas estatales, representantes del mercado y agentes no humanos.

Ahora bien, si las explicaciones sociales clásicas han fallado en su tarea de brindar relatos consistentes sobre las actividades que acontecen en el corazón de la modernidad –los laboratorios–, esto significa que también han fallado en su reconstrucción racional de cualquier otro evento social. Que las explicaciones sociológicas den cuenta de los fenómenos que abordan a partir de “lo social” (la sociedad, la cultura, la norma social, las estructuras, etcétera) es una tautología¹² que exige ser reemplazada por una *sociología de las*

¹² “Si bien es perfectamente razonable designar como ‘social’ el fenómeno ubicuo de las relaciones cara a cara, este fenómeno no constituye una base para definir una fuerza ‘social’ que no es más que una tautología, un truco, una invocación mágica, dado que plantea el interrogante de cómo

asociaciones. Es así que Latour esboza la teoría del actor-red (ta r), heredera de sus indagaciones en sociología de la ciencia, que en sus planteos ontológicos, epistemológicos y metodológicos supone una revisión profunda de buena parte de la teoría social contemporánea.

¿De dónde viene la ta r? ¿Qué inquietudes retoma? Latour se remonta al sociólogo Gabriel Tarde, quien en la Francia de la segunda mitad del siglo xix compitió con Emile Durkheim por establecer cuál sería la cosmovisión hegemónica en el campo disciplinar naciente. Durkheim finalmente se consagraría como vencedor de la contienda intelectual y de allí se trazaría una discontinuidad ontológica errada: la concepción de la realidad social como una entidad separada de (y preeminente sobre) la realidad natural. Con este pensamiento nace lo que Latour denomina *sociología de lo social*, un consenso en el campo científico según el cual “lo social” es un dominio específico de la realidad que vertebra acontecimientos económicos, jurídicos y religiosos.

Esta *sociología de lo social* engloba a un conjunto heterogéneo de teorías que a lo largo de la historia rivalizaron entre sí acerca de cómo definir la materia de “lo social” y cuál debería ser el punto de partida de sus explicaciones: ¿los individuos y sus interacciones, equipadas de emociones, racionalidades egoístas, valores, etcétera? ¿O las instituciones, la sociedad y la cultura, como entidades que se imponen y dotan de sentido a lo que los actores hacen? Las respuestas a estos interrogantes se han plasmado en un *continuum* teórico en el que distintas alternativas priorizan la agencia o la estructura en sus explicaciones, así como ha motivado intentos superadores de este dualismo (como la teoría de la estructuración de Anthony Giddens y la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu).

Para Latour, pese a sus ostensibles diferencias, estas teorías conforman una visión hegemónica en las ciencias sociales que resulta problemática al simplificar y restringir la potencialidad de lo social. Al *dualismo ontológico* fundante de la *sociología de lo social* (que establece lo social como una dimensión de lo real distinta de lo natural en sus propiedades, estructuras y componentes) contrapone el *monismo ontológico* de la *sociología de las asociaciones*. Lo

y a través de qué medios se ha logrado este aumento de la durabilidad en términos prácticos. [...] [Los ‘sociólogos de lo social’] sostienen que la ‘sociedad’ o la ‘norma social’ o las ‘leyes sociales’ o las ‘estructuras’ [...] tienen suficiente ‘fortaleza’ para explicar la manera en que ejercen su dominio sobre todos nosotros. [...] No explica de dónde viene su fortaleza que refuerza las conexiones débiles creadas por las capacidades sociales. Y los sociólogos, en un descuido, podrían tomar un camino equivocado y decir que la durabilidad, la solidez y la inercia son provistas por la durabilidad, la solidez y la inercia de la sociedad misma” (Latour, 2008: 98-100).

social no es un dominio, un recorte de la realidad, ni tampoco una suerte de pegamento que puede arreglar y unir todo, sino que “es lo que está pegado por muchos otros tipos de conectores” (2008: 18). Para fundamentar esta propuesta, como adelantamos, Latour revisa la tradición sociológica iniciada por Gabriel Tarde a mediados del siglo xix y la etimología de la palabra “social”. Antes que designar a una cosa homogénea, a una entidad, en sus orígenes el término refería una sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos. Lo social no designa algo entre otras cosas (como una oveja negra entre ovejas blancas), sino un tipo de relación entre cosas que no son sociales en sí mismas (2008: 19). Para Latour, lo social remite más bien a un movimiento, a la continua asociación entre entidades que, como ilustran las investigaciones en sociología de la ciencia, conforman una reunión de entidades humanas y no humanas.

Este fuerte replanteo ontológico (que diluye las categorías sociedad y naturaleza, y libera a humanos y no humanos del enrolamiento en cada una de ellas) repercute en el plano epistemológico, esto es, en la tarea de la producción del conocimiento válido acerca de lo real. En este punto, una vez más, se ensanchan las distancias entre la *sociología de lo social* y la *sociología de las asociaciones*. Para Latour, la primera responde a una filosofía causalista, que pone a la explicación como tarea primordial, fundamentada en las premisas ontológicas que cada teoría define antes de comenzar su tarea: categorías como individuos, organizaciones, clases, roles, trayectorias de vida, campos discursivos, racionalidad son puntos de partida, presupuestos intocables (2005: 48). Frente a esta “ciencia de las certezas”, la *sociología de las asociaciones* parte de las incertidumbres y las controversias, sin dar por sentados qué elementos rastrear en sus asociaciones:

La opción es clara: seguimos a los teóricos sociales y comenzamos nuestro viaje definiendo al principio en qué tipo de grupo y nivel de análisis nos concentraremos o seguimos los caminos propios de los actores [...] siguiendo los rastros que deja su actividad de formar y dismantelar grupos. [...] Su punto de partida comienza precisamente con las controversias respecto de a qué agrupamiento pertenece cada uno, incluidas por supuesto las controversias entre los científicos sociales respecto de qué está hecho el mundo social (2008: 49-50).

La sociología no es la ciencia encargada de explicar “lo social”, sino una práctica a cargo de un rastreo permanente de estas asociaciones. Por ello,

la *sociología de las asociaciones* no parte de un terreno prefijado: no existe el orden social, ni el contexto social, ni algo así como “la sociedad”. No se pueden definir de antemano “componentes” de lo social: ni los individuos y sus interacciones, ni las instituciones y las estructuras macro son recursos lícitos para explicarlo. Así, la *ta r* parte de una perspectiva *relativista*, ya que no define de antemano la materia de lo social, sino que admite que la asociación y sus modalidades responden a una controversia que se resuelve movimiento por movimiento (2005: 40). En este punto, para Latour, lo contrario al relativismo es el absolutismo: plantear que se puede remitir lo social a premisas ontológicas inamovibles e incuestionables.

Para la *sociología de lo social*, los fenómenos jurídicos, científicos, religiosos, políticos, etcétera, pueden explicarse al apelar a los agregados sociales que se encuentran *por detrás* de ellos (las funciones latentes en Merton, la alienación en el marxismo, el *habitus* en Bourdieu, las consecuencias no intencionadas en Giddens). Para la *sociología de las asociaciones* no hay nada *detrás*. Ser social es un movimiento (no una entidad), que puede o no dar lugar a nuevas conexiones o ensamblados. Latour sintetiza bien este contrapunto:

Quienes adhieren al primer enfoque (la *sociología de lo social*) han confundido lo que deben explicar con la explicación. Comienzan por la sociedad u otros agregados sociales cuando deberían culminar con ellos. Creen que lo social está hecho esencialmente de vínculos sociales, mientras que las asociaciones están hechas de vínculos que son no sociales en sí mismos. Imaginaron que la sociología se limitaba a un dominio específico, mientras que los sociólogos deberían dirigirse a cualquier sitio donde se hagan nuevas asociaciones heterogéneas. Creyeron que lo social siempre estaba ahí, a su disposición mientras que lo social no es un tipo de cosa visible o que deba ser postulada. Es visible solo por los rastros que deja [...] cuando se está produciendo una nueva asociación entre elementos que en sí mismos no son sociales en ningún sentido (2008: 23).

En sus explicaciones, la *sociología de lo social* asume que las fuerzas sociales están siempre presentes y que resultan vitales para dar cuenta de las causas de determinado evento. Desde esta perspectiva, el resultado de una elección presidencial se puede explicar a partir de las decisiones de los votantes y sus ponderaciones racionales de las virtudes y defectos de los candidatos, o a partir de la habilidad de las estructuras partidarias para interpretar los clivajes y humores sociales y proponer así una oferta electoral atractiva. Ambos caminos

explicativos coinciden en que las causas (sean intenciones de votantes u ofertas de los partidos) contienen los elementos sociales que resulta prioritario rescatar. En esta operación, lo causado, los efectos, el resultado pierde valor, porque todo su sentido ya está contenido en las causas.

En contraposición a esta filosofía causalista, para la *sociología de las asociaciones* los “medios” son vitales porque, al no haber entidades sociales preexistentes, permiten que las asociaciones entre cosas se produzcan. En este sentido, Latour distingue entre *intermediarios* y *mediadores*: un intermediario es toda aquella entidad que transporta significado o fuerza sin transformación, es decir, mera reproducción; los mediadores, en cambio, traducen, distorsionan y modifican el significado de los elementos que se supone que deben transportar, por lo que resultan impredecibles.

En la *sociología de lo social* abundan los intermediarios y son escasos los mediadores. En la *sociología de las asociaciones* esta proporción se invierte: los mediadores proliferan y los intermediarios –meros transportadores sin transformación– son reducidos. Si volvemos al ejemplo de la votación, veremos que desde la *ta r* hay que “seguir a los actores” y prestar atención al conglomerado (silencioso, casi invisible, pero gravitante) de actores que convergen y se asocian en una elección: los sondeos de opinión presentados en los televisores de cada hogar argentino, las disposición de las urnas y las boletas en el cuarto oscuro, los satélites que transmitieron los debates de campaña, los encuestadores y sus instrumentos que operaron en los días previos al interpelar a transeúntes ocasionales para detectar sus inquietudes y codificarlas como preocupaciones sociales y ejes de campaña. Cada uno de estos elementos será un mediador, y no un mero intermediario, si en vez de transportar pasivamente voluntades ajenas se comporta como una entidad que modifica decisivamente el curso de acción (y así lo hacen).¹³

¹³ Una crítica plausible a la *ta r* podría fundarse en su nivel de operatividad. Dada su inclinación por la descripción antes que por la explicación, por el *infra* lenguaje antes que por las premisas teóricas, ¿cómo identificar con justeza los mediadores relevantes para el análisis? ¿Cómo distinguir una buena aplicación de la *ta r* y sus postulados de un estudio pobre? Una respuesta a un planteo de este tipo (formulado legítimamente por aquellos dedicados a la investigación empírica) asume que el listado de mediadores no puede definirse a priori bajo ningún argumento, *so pena* de aplanar y comprimir lo social de forma ilícita. Sin embargo, Latour proporciona parámetros para distinguir buenas aplicaciones de la *ta r*. En primer lugar, al analizar cualquier fenómeno, una correcta aplicación de la *ta r* toma como punto de partida el rastro que habilitan las asociaciones entre humanos y no humanos y sus transformaciones. En segundo término, la “escala” de la red (si es pequeña o grande, si cobija a muchos o poco actantes) es contingente, no puede definirse de antemano, pero la propia necesidad de finitud es lo que lo lleva a los participantes

Así como los replanteos ontológicos de Latour tienen consecuencias epistemológicas que venimos reconstruyendo, todo ello desemboca en un programa metodológico para responder a la pregunta de “¿cómo hacerlo?”. Con la distinción entre intermediarios y mediadores y la premisa de “seguir a los actores”, Latour demarca los elementos de la metodología de la *ta r*, que apuntala la tarea del rastreo y se orienta a mantener en pie de igualdad a los científicos sociales y aquello que rastrean. En efecto, para Latour, la *sociología de lo social*, y sobre todo la sociología crítica como una de sus ramificaciones, establece una desigualdad radical entre científicos y objetos/sujetos de estudio: mediante la apelación a un metalenguaje (los conceptos de cada teoría), los científicos adheridos a la corriente sociológica hegemónica llegarían a conocer porciones de la realidad que les permanecen vedadas a los actores mismos. La idea del *habitus* de Bourdieu, el inconsciente en Freud, el fetichismo de la mercancía en Marx y las funciones latentes en Merton (por solo mencionar algunos ejemplos renombrados de la teoría social contemporánea) son una muestra de este metalenguaje.

Por el contrario, la *ta r* defiende una postura simétrica entre el científico y su objeto/sujeto de estudio, los actores que se asocian formando una red, porque nadie más que ellos conocen o pueden revelar los mecanismos de asociación (un planteo de fuerte énfasis pragmático de Latour al resaltar la reflexividad propia de los agentes). Para poder seguirlos fielmente y dar a conocer a todas las “entidades asociadas”, Latour propone el uso de un *infralenguaje*: un conjunto de recursos lingüísticos, ideas y metáforas muy básicas, casi elementales, orientadas a detectar lo más fielmente posible la articulación entre entidades heterogéneas. Las ideas de “intermediarios”, “mediadores” y “red” son ejemplos de este *infralenguaje* útil para desplegar las controversias hasta sus últimas consecuencias y dar cuenta del ensamblado. Bajo estas premisas, la *ta r* adquiere su segunda adjetivación notoria: además de autoproclamarse relativista, también se adjudica el mote de ser *positivista*. Según Latour, la *ta r* es una teoría *positivista*, no porque se adecue a los cánones del consenso ortodoxo (Giddens, 1995), sino porque *intenta ser fiel a la experiencia* de las asociaciones que acontecen en un plano de lo real donde no existen discontinuidades *a priori* entre sociedad y naturaleza.

a apelar a panoramas o marcos (ver *infra*) que de algún modo suturan la red y la tornan asible al ojo analítico. Finalmente, no hay que olvidar que ninguna red moderna se constituye sin la presencia del científico social. Su praxis distintiva, la escritura, juega un rol clave, visibilizando y uniendo actantes y de esta manera colabora decisivamente en el formato definitivo de una red.

La redefinición del concepto de “agencia”

La epistemología de la *ta r* se resume en tres movimientos: a) desplegar toda la gama de controversias respecto a qué asociaciones son posibles; b) hacer rastreables los medios que utilizan los actores para estabilizar las controversias (es decir, cómo las resuelven); y finalmente c) reensamblar lo social, esto es, mostrar los procedimientos correctos que tanto actores como investigadores siguen para componer el colectivo y que revelan el carácter político de esta tarea de conocimiento (Latour, 2008: 229).

Como vimos en el apartado anterior, en la *ta r* las incertidumbres son el punto de partida. La primera controversia que el investigador debe desplegar es sobre qué entidades participan en una asociación y cómo. Solo hay certeza del movimiento y esta conduce a Latour a redefinir el concepto de *acción*. Para las filosofías de la acción que atraviesan buena parte de las teorías sociales previas a la *ta r*, pese a sus diferencias, un denominador común es que la acción está ligada exclusivamente a un sujeto humano. Este sujeto está guiado por intereses, cálculos, emociones o valores, y es posible que su acción no alcance los fines propuestos o que tenga efectos no buscados (como indica la noción de consecuencias no intencionadas de Giddens). En contraposición, para Latour la categoría “acción” debe desligarse del protagonismo excluyente de un sujeto humano y su obrar: lejos del pleno control de la conciencia, la acción debe considerarse un nodo o punto de convergencia de muchos actores humanos y no humanos que producen intervenciones que dislocan el curso previsible (desde el punto de vista de los humanos participantes) de los acontecimientos. Al optar por la expresión *actor-red*,¹⁴ el autor pretende subrayar que el origen de la acción es totalmente incierto; la trama que se ciñe sobre ella y sus participantes es lo que hay desenmarañar y lo que ni los actores ni los científicos saben *a priori*.

La tarea de la *ta r* es desplegar la noción de agencia para darle voz y así reconocer a un conjunto amplísimo de mediadores que habitualmente convergen de manera silenciosa. Esto es, hacer rastreables los medios que utilizan los actores para desplegar las controversias. Los que “se apoderan de la acción humana”, quienes actúan con nosotros sin que lo percibamos, no son las fuerzas sociales de las que habla la *sociología de lo social*: ni la cultura ni la sociedad ni la estructura ni el campo ni el *habitus* ni el inconsciente ni los

¹⁴ “Un actor-red es aquello a lo que una red extensa de mediadores con forma de estrella que entran y salen de él hace actuar. Sus muchos vínculos le dan existencia: los enlaces vienen primero, los actores, después” (Latour, 2008: 308).

intereses egoístas individuales. En cuanto usamos estas categorías, enmudecemos a los actores y la acción pierde su condición de sorpresa, contingencia y mediación. De ahí que Latour propone partir de la *subdeterminación de la acción*,¹⁵ las incertidumbres y controversias respecto de quién y qué actúa cuando nosotros actuamos (2008: 72).

Siempre que hay agencia, se transforma un estado de cosas en otro. Dicha transformación no es registrada en la *sociología de lo social*, concentrada en relaciones causa-efecto, en las que unas pocas entidades ocupan el rol de *mediadores* y muchas el de *intermediarios*. En contraste, muchos *mediadores* y pocos *intermediarios* es la fórmula propuesta por la *ta r* (2008: 65). Tomemos como ejemplo una huelga encabezada por obreros, que ocupan el espacio público para marcar su disgusto con la patronal por recortes de salarios y despidos. Una explicación de este evento podría partir de una perspectiva marxista, en la que la toma de conciencia de la sustracción de la plusvalía es el origen del enfrentamiento entre capital y trabajo. Una fuerza social “clásica” explica el repertorio de acciones de los obreros, sus decisiones de enfrentar al patrón, hacer pancartas, pintar grafitis y marchar frente a la empresa. Los obreros, las pancartas, el aerosol, los propios libros de Marx serían meros intermediarios de una fuerza que actúa más allá y por encima (o por detrás) de ellos. La acción tendría su origen en un sitio externo a la situación. Idéntica postura asumiríamos si explicáramos la visita de miles de creyentes al santuario de San Cayetano en Buenos Aires cada 7 de agosto a partir del argumento de que su creencia religiosa alivia la angustia por la ausencia de trabajo, y supone depositar en seres trascendentes (un santo, un dios) el poder de solucionar el desempleo. Los creyentes, las ofrendas dispuestas a los pies del santo, la figura del santo en su materialidad, los vendedores de café que circulan durante la vigilia, la fila silenciosa, los muros del santuario son elementos invisibilizados y enmudecidos por la fuerza de una explicación omnisciente y omnipotente, que prescinde de sus interconexiones porque todo el sentido de lo que ocurre allí cada 7 de agosto ya está sintetizado y contenido en la fuerza social del fetichismo inherente a esa creencia religiosa.

El planteo de la *ta r* se contrapone a este tipo de explicaciones al centrarse en un mundo hecho de concatenaciones de mediadores, en el que cada nodo actúa plenamente. El investigador debe decidir si privilegiar unas pocas causas que provocan todos los efectos, o si reemplaza el lugar de las causas o

¹⁵ En vez del determinismo implícito en la sociología de lo social: la “determinación de la acción por la sociedad” o las “capacidades calculadoras de los individuos” (Latour, 2008: 72).

explanandum por una serie de *actantes*¹⁶ mucho más amplia y compleja, todos equipados con el mismo nivel de incidencia. Esta última empresa intelectual es lo que se conoce como *red*: la figura que se forma de la asociación entre entidades simétricamente potentes en su capacidad de hacer cosas.

En este sentido, un aporte decisivo de Latour es la incorporación de entidades no humanas dentro de la noción de agencia. Como vimos en el apartado previo, la pretensión de considerar a los no humanos como actantes proviene de sus primigenios estudios en sociología de la ciencia: la justificación para reconocer agencia a los no humanos se basa en la constatación de su capacidad de *hacer* cosas a aquellas entidades con las que entran en conexión.

Dado lo disruptivo de esta afirmación ontológica de la *ta r*, resultan oportunas algunas aclaraciones. Afirmar que los objetos no humanos tienen agencia no significa que esta se presente idéntica que en los humanos: los objetos (inertes o vivos) no piensan, no tienen reflexividad, no deciden. Esta inconmensurabilidad entre entidades humanas y no humanas no es impedimento para su asociación. Si entendemos a la acción como un punto de convergencia y recordamos que hay acción cuando hay transformación, es posible incluir a los no humanos como participantes plenos ya que su presencia y gravitación condiciona, influye, trastoca el devenir de los acontecimientos, y forman colectivos con los humanos. Existen situaciones en las que la agencia silenciosa de los objetos se torna particularmente visible y puede ser rescatada por la intervención textual de los científicos sociales: las innovaciones tecnológicas, el encuentro entre los objetos y usuarios novatos (un nuevo modelo de celular y la imposibilidad de comunicarse de una persona poco habituada a estos cambios tecnológicos), los accidentes y los registros históricos de los procesos de innovación son instancias en las que es posible identificar la incidencia decisiva de los no humanos en los cursos de acción.

Para ilustrar la asociación entre humanos y no humanos en términos de agencia colectiva, recurriremos a su etnografía sobre el fallido intento de instalación de un tren automatizado en París en la década del ochenta.

¹⁶ Término utilizado por la *ta r* para denominar cada elemento que participa en una red; se trata de entidades no diferenciadas por ser humanos o artefactos, o cualquier forma física o intangible que participe de una asociación.

Aramis y VAL: una explicación simétrica de un “fracaso” y de un “éxito” en tecnologías de transporte

Generalmente, las explicaciones sobre el éxito o el fracaso de un proyecto en “alta tecnología suelen remitirse a “datos objetivos” sobre el diseño, los costos, la eficiencia y la aceptación social del artefacto técnico en cuestión. Sin embargo, tal como vimos, todas estas cualidades no son causas sino más bien efectos de la existencia (o no) de dicho artefacto. Es por ello que, según Latour, para poder explicar es necesario primero poder describir las trayectorias, esto es, la vida de los proyectos desde su inicio, al explorar conjuntamente la construcción social de los artefactos técnicos y la construcción técnica de la sociedad.

Latour realiza una etnografía sobre dos tecnologías de transporte automatizado rivales: VAL y Aramis. La primera fue ideada a principios de los años setenta para una nueva ciudad al norte Francia: Villeneuve-d’Ascq. Sus promotores presentan el proyecto al ayuntamiento y este se interesa solo con una condición: que no se limite a aquella ciudad y que pueda extenderse a la ciudad vecina, Lille. Este desafío no era sencillo, pues para poder realizarlo ya no bastaba con captar el interés del ayuntamiento, sino ensamblarlo con los intereses de toda la ciudad de Lille, de su Gobierno, de los laboratorios interesados en la aplicación de nuevas tecnologías, todo esto sin perder el interés de los habitantes de Villeneuve-d’Ascq. Cada nuevo interés enrolado significaba un rediseño de este cuasi-objeto. Los promotores de VAL tuvieron que lograr traducir cada interés en un nuevo mecanismo que se articule con el anterior. Finalmente, VAL dejó de ser un cuasi-objeto, un proyecto de objeto, para pasar a ser una institución en 1984 cuando se inauguró exitosamente en Lille. El ensamblado se había estabilizado.

Diferente fue el caso de Aramis. Este proyecto surgió, al igual que el anterior, y despertó el interés de mucha gente. Su meta era diseñar un híbrido para la ciudad de París que combine las ventajas del coche individual con las de un transporte público, y reducir a la vez costos económicos, polución ambiental y congestión urbana. De ese modo, era posible enrolar los intereses de conductores privados, urbanistas, ecologistas, empresas científicas, sindicatos y del gobierno. Sin embargo, como muestra Latour en su descripción, si bien el proyecto logró interesar a estos grupos, las condiciones de cada uno eran inconciliables, como así también su traducción al artefacto al que no se logra delegar en sus especificidades técnicas la mayoría de las variaciones de sus apoyos humanos.

En conclusión, un objeto no puede llegar a existir, esto es, volverse institución, si se interrumpe el movimiento bidireccional de traducir los intereses y modificar el proyecto. Esta etnografía muestra a su vez que:

El auténtico punto de investigación del etnógrafo de alta tecnología no es ni el objeto técnico mismo —que solo existirá más tarde como parte de una institución o desaparecerá como parte de un montón de chatarra— ni los intereses sociales —que son traducibles y serán luego conformados por los objetos estables—, sino que ha de encontrarse en los intercambios entre los intereses humanos traducidos y las competencias delegadas a los no humanos. Mientras dura este intercambio, el proyecto está vivo y puede llegar a ser real; tan pronto como se interrumpe, el proyecto muere (Latour, 1993: 92-93).

El caso Aramis nos permite clarificar dos conceptos decisivos de la *ta r*: las nociones de *colectivo* y de *poder*. La primera alude a la reunión de diferentes tipos de actores y fuerzas puestas en relación precisamente gracias a sus diferencias (y no pese a ellas). De allí que la *ta r* reemplaza el término clásico “sociedad” por *colectivo*. “Sociedad” designa al conjunto de entidades ya ensambladas, que los sociólogos de lo social creen hechas de materia social; las acciones solo son protagonizadas por sujetos y sus capacidades, mientras que los objetos ocupan un rol muy secundario, como fetiches que enmascaran relaciones sociales “reales” o mero telón de fondo de interacciones humanas (de ahí que la *sociología de lo social* se refiera a ellos con términos como “cosificación” y “reificación”). Por el contrario, *colectivo* designa “al proyecto de ensamblar nuevas entidades que hasta ahora no habían sido reunidas y que por este motivo aparecen claramente como no compuestas de materia social” (Latour, 2008: 111). Es un ensamblado más vasto y complejo que “sociedad” porque admite la presencia y asociación de no humanos. El valor analítico de la noción de *colectivo* radica en que cualquier curso de acción rara vez consiste solo en conexiones entre humanos o solo en conexiones entre objetos, sino que usualmente zigzaguea enlazando entes humanos y no humanos, en actitud simétrica.

Esta serie de afirmaciones nos permite arribar al tercer atributo de la *ta r*. Hasta aquí, siguiendo a Latour, adjetivamos a la *ta r* como una teoría *relativista* y *positivista*. Podemos agregar ahora que es una teoría *simétrica* porque en su abordaje de lo real no impone, *a priori*, una distancia ficticia entre la acción humana intencional y el mundo material de relaciones causales (2008: 113). Sin negar las diferencias ontológicas ostensibles e irremediables entre humanos y no humanos, epistemológicamente reconoce sus capacidades para asociarse y para influenciarse mutuamente en lo que refiere a la producción de transformaciones.

Ahora bien, el caso Aramis y su imposible aplicación en la ciudad de París nos muestra que el armado de colectivos es contingente: puede darse o no. La figuración final que alcanza la red que enlaza a los actantes es una incertidumbre que solo se resuelve cuando esta se estabiliza. Si no hay estabilidad, es porque se produjeron fallas en circuitos de asociaciones, hubo fuerzas que no pudieron traducirse y continuar su circulación. Que una entidad ocupe el rol de mediador o el de intermediario, en el despliegue de una red, da cuenta de oportunidades y ejercicios de fuerzas desiguales. De ahí que la composición de redes no resulte una actividad neutral: enlazan entidades y forman colectivos que no están determinados *a priori*, esto es, que podrían haber adquirido otro formato, y si no lo hicieron, fue porque ciertos actores pujaron por contornear una determinada configuración final.

Las ideas de contingencia y de estabilidad remiten en la *tar* a la noción de poder, categoría que Latour introduce al afirmar que los objetos también tienen agencia. A diferencia de la sociología crítica de origen marxista e inclusive a la de raigambre bourdiana, el poder no puede pensarse como una fuerza oculta que establece su influencia de manera velada pero efectiva, por detrás de los actores, sin que ellos se den cuenta (la fuerza del inconsciente que nos conduce a los fallidos, la mano invisible del mercado que guía la oferta y la demanda de productos, el patriarcado que estructura el desigual reparto de actividades y recompensas entre hombres y mujeres sin que lo perciban si no son alertados por el feminismo). En la propuesta de Latour, el poder amerita ser conceptualizado como la continuidad y prolongación de una asociación que se insinúa y en la que la actividad de los objetos es clave: frente a la fugacidad de las acciones únicamente sostenidas por actores humanos, los no humanos proporcionan capacidad de almacenar fuerzas, compartirlas y hacerlas perdurar en el tiempo. Un colectivo poderoso es aquel que logra permanecer en el tiempo, al articular y ensamblar la mayor cantidad de actores posibles en la misma red. Con el tiempo, y por la propia constancia y mantenimiento de la asociación, el colectivo contingente pasará a ser visto como una sociedad: sus vínculos parecerán naturales, obvios, imprescindibles e inexorables. Sin embargo, se trata de una reseña que invisibiliza, que esconde el trabajo incesante de mantenimiento que requiere por parte de sus participantes.

Cómo hacer legible lo social: la *TAR* más allá del debate agencia/estructura

Una vez admitida la inexistencia de una materia social y ensanchados los márgenes de la agencia a partir del despliegue de controversias, la siguiente tarea epistemológica de la *tar* es estabilizar las incertidumbres. “Estabilizar” significa hacer legible y registrable el movimiento infinito de entidades que se asocian. En efecto: la reunión entre humanos y no humanos no se presenta a la experiencia como algo caótico y desordenado, imposible de ser codificado. Por el contrario, responde a una secuencia inteligible, pero a la que solo se accede en su complejidad si se ignoran los *a priori* consolidados de la *sociología de lo social* y se aceptan las premisas ontológicas que hemos descrito.

¿Cómo visibilizar el mundo de las asociaciones? ¿Cómo explicar lo social? ¿Con que categorías empezar su análisis? Estas preguntas pueden emparentarse (en sus pretensiones, no en sus premisas) con la controversia que atraviesa a las ciencias sociales desde sus orígenes, conocida como “el debate entre agencia y

estructura”, que permite clasificar a cada teoría sociología según su posicionamiento al respecto. Mientras algunas teorías “subjetivistas” explican la sociedad, sus instituciones, sus eventos y macroestructuras a partir del agregado enlazado de acciones individuales, las denominadas “objetivistas” ofrecen explicaciones a partir de las grandes estructuras en las que los individuos se inscriben (la de clase, la de género, etcétera) y que los producen como tales y/o determinan sus comportamientos.

Para Latour, ni la agencia ni la estructura son lugares adecuados en los que permanecer si queremos rastrear lo social entendido como asociación. En su crítica también incluye a aquellos esfuerzos de síntesis, como la teoría de la estructuración de Giddens, “para lograr algún tipo de compromiso entre el llamado contexto global y la llamada interacción, para negociar quizás alguna ‘vía intermedia’ más sutil entre ‘actor’ y ‘sistema’” (2008: 289). En vez de empezar a explicar a partir del agente, la estructura o una salida conciliatoria entre ambas, Latour propone emprender dos tareas epistemológicas simultáneas y complementarias: *relocalizar lo global* (y así descomponer el automatismo que lleva de la interacción al “contexto”) y *redistribuir lo local* (para entender por qué la interacción es una abstracción).

Vayamos al primer movimiento. No pocos científicos sociales a lo largo de la historia tuvieron una sospecha correcta: en las interacciones sociales se conjugaban elementos cuya presencia no podría explicarse a partir de la situación misma. Latour ejemplifica este punto con el intercambio lingüístico entre una madre y su hijo, y el intercambio comercial entre un comprador y un vendedor. Está claro que las palabras, las reglas sintácticas y semánticas, la entonación y la conjugación verbal no fueron inventadas por el dueto doméstico, como así tampoco el código que permite que cualquier bien sea intercambiable por dinero es creado por esos compradores y vendedores. Lo mismo podría decirse de nuestro ejemplo referido a los devotos a San Cayetano: los rezos, las formas de apropiarse y circular en el espacio público, las formas de tocar al santo, etcétera, no fueron inventados *in situ* el último 7 de agosto. Estudios en la materia nos hablarían de la actualización de la cultura católica. Sin embargo, un mandato de la tar es “mantener plano lo social”: toda vez que se invoca a la gravitación de estructuras simbólicas sin especificar los conductos por los que se hace presente y viaja, estamos creando epistemológicamente desniveles, distorsionando la manera de presentar la realidad como si tuviera diferentes planos: un primer plano en el que se ubicarán los actores con sus intenciones y acciones, y un segundo plano, más profundo o más alto, del cual los actores no tienen registro, pero que se impone en sus interacciones. Para Latour, este

proceder, propio de los enfoques estructuralistas, no ofrece evidencias empíricas de la conexión entre las grandes estructuras y las interacciones más pequeñas. El estructuralismo (en sus diferentes expresiones) propone dimensiones que los actores no viven ni registran, en su afán de buscar, en lo abstracto y lo virtual, la justificación explicativa de las interacciones visibles.

Fiel a su vocación empirista, al empleo de un infralenguaje, la *ta r* antepone la utilización de *sujetadores*, esto es, recursos metodológicos para rastrear las maneras prácticas en que las pequeñas interacciones se conectan con las supuestas estructuras. En esta perspectiva, una tarea clave de la *ta r* es “levantar” los diminutos entes que comunican los supuestos contextos estructurales con las situaciones locales. Si volvemos a nuestros ejemplos de manifestantes y devotos, el peso de la tradición sindical de cuño peronista y la densidad de la cultura católica en la Argentina no deben pensarse como contextos omnipresentes y todopoderosos, sino como asociaciones de entidades humanas y no humanas, diseñadas en otros tiempos, pero perfectamente rastreables. “Tenemos que establecer conexiones continuas que lleven de una interacción local a los demás lugares, momentos y agencias a través de los cuales se hace que un sitio local haga algo” (2008: 249). La cultura peronista viaja a través de grafitis con la “V” de la victoria, folletos, cursos de historia, los salones de reuniones en unidades básicas, cuadros de Perón y Evita; mientras el catolicismo popular es llevado a los peregrinos gracias a la mediación de canciones, letanías, libros, curas, hostias y santuarios. Lo que parece “macro” se vuelve pequeño y “viaja” en diminutos transportes que lo llevan lejos del 17 de octubre de 1945 o del desembarco de las misiones jesuitas en el Virreinato del Río de la Plata.

Esta acción de *relocalizar lo global* (achatarlo y mostrar los conductos con los que se enlaza con los pequeños lugares) nos podría conducir, por un lado, a una labor de despliegue de mediadores en red casi infinita; y, por el otro, a la (falsa) impresión de que las interacciones cara a cara son situaciones más reales, más fieles a la experiencia que las apelaciones a la estructura.

¿Cómo desarma Latour estas dos objeciones? En primer lugar, es cierto que el despliegue de las controversias y el armado de la red podría (potencialmente) prolongarse al infinito: siempre sería posible rastrear una traducción, un nuevo acople entre humanos y no humanos, en los que cada intersección se constituiría como un nodo con forma de estrella del que se podrían desplegar nuevas conexiones y así sucesivamente. Sin embargo, también los actores tienen necesidad de finitud, de tener un panorama (provisorio, artificial, pero panorama al fin) de las conexiones que los enlazan con otros. Ese mapa, esa hoja de ruta construida *ex post* es proporcionada por las ciencias sociales y cada

una de sus perspectivas teóricas que a lo largo de la historia han pretendido explicar lo social.¹

En segundo lugar, resulta importante también desmitificar las interacciones humanas como momentos de “suprema realidad” (como parece postular la teoría de Berger y Luckmann, 2006). Latour objeta que esta postura vuelve a ofrecernos una visión mutilada, reducida de lo real. Por un lado, aun las interacciones más espontáneas entre un *alter* y un *ego* están mediadas por entidades no humanas. Quienes se disponen a actuar necesitan “más elementos” que sus conocimientos e intereses para coordinar acciones. Latour llama la atención sobre cómo, de manera invisible pero potente, en cada acción humana convergen entidades no humanas que enmarcan y hacen posible el devenir de la acción: la mencionada protesta de los obreros solo adquiere su forma final gracias a las pancartas y las banderas con símbolos y consignas de una larga trayectoria histórica y al megáfono que permite que los reclamos interpelen al dueño de la empresa y a espectadores casuales de la protesta. Inclusive los edificios, los adoquines y las veredas actúan sobre el acto beligerante, enmarcándolo, y al pautar quién puede oírlo y verlo. Otro tanto ocurre con los peregrinos a San Cayetano: no se puede eludir la agencia de las ofrendas al santo, que conectan a los devotos con los vendedores de las cercanías del santuario y con sus familias y compañeros (para quienes piden empleo). Como apunta Latour, “lo que ha sido designado por el término ‘interacción local’ es el ensamblado de todas las *otras* interacciones locales, distribuidas en otros puntos del espacio y el tiempo, que han sido introducidas en la escena a través de las retransmisiones de varios actores no humanos” (2008: 277). Cada objeto –pancartas, adoquines, santos, ofrendas– responde al trabajo acumulado de otros tantos mediadores organizados en su producción, trabajo que excede espacio-temporalmente a las situaciones concretas –la huelga y la peregrinación–, al tiempo que las hace posible. Esta conceptualización resulta novedosa para una teoría de la acción, “dado que ahora estamos interesados en mediadores que *hacen* que otros mediadores *hagan* cosas. ‘Hacer hacer’ no es lo mismo que ‘causar’ o ‘hacer’: [...] hay [...] una dislocación, una traducción que modifica de inmediato todo el razonamiento” (2008: 308; el destacado es del original).

¹ En este punto se produce una conciliación entre la *sociología de las asociaciones* y la *sociología de lo social*, de manera que se vuelven articulables. En el lenguaje elaborado por Kuhn (1971) podríamos afirmar que el paradigma que anima la *ta r* y el de la *sociología de lo social* son mensurables porque las producciones de la segunda fueron, son y serán panoramas útiles y eficaces (aunque finitos e incompletos) en su tarea de brindar un marco de reunión, un sentido de integración a la mayoría de los participantes de una red.

Hablar de situaciones enmarcadas, que presentan ostensibles rastros de otros tiempos, espacios y actores lejanos, podría inducir a pensar que la *tar* es un enfoque estructuralista. Lejos de eso, “se rastrea un actor-red cuando en el curso de una investigación se toma la decisión de reemplazar actores de cualquier tamaño por sitios locales y relacionados, en vez de clasificarlos como micro y macro” (2008: 258, ídem). Lo que se presenta como “interacciones locales”, en verdad acusa el trabajo de un contingente vasto de actores que reenvían a procesos y situaciones distantes en tiempo y espacio.

Ni siquiera el ego, el yo y la subjetividad resultan espacios irreductibles a la posibilidad de un rastreo. Las formas de pensar y sentir políticamente, religiosamente, artísticamente no son el fruto de una subjetividad amurallada, libre y autónoma. Por el contrario, son el producto de la incorporación de modos de ser de individuos disponibles y circulantes en múltiples redes. Un obrero que agita su bandera en medio del conflicto gremial puede decirse y actuar como militante peronista porque los elementos que le permiten componer ese personaje social están vigentes en discursos y mitos. La devoción que liga al creyente con el santo observa como condición de posibilidad las estampitas y los guiones del buen creer explicitados en homilías y santorales.

En los términos de este planteo, la *intersubjetividad* debe complementarse, confundirse necesariamente con la *interobjetividad*. En vez de pensar en el *yo* como un reducto inexpugnable de interioridad, la *tar* propone observar cómo “un cuerpo anónimo y genérico es convertido en una persona: cuanto más intensa la lluvia de ofertas de subjetividades, tanta más interioridad se tiene” (2008: 296). La “lluvia de ofertas de subjetividades” alude a una incesante circulación de “modos de ser individuo”,² contruidos inter subjetiva-objetivamente y que los individuos pueden “hacerse de ellos” según sus necesidades operativas:

Para esto hay una sola solución: hacer que toda entidad individual que puebla el antiguo interior provenga del exterior, no como un condicionamiento negativo que “limita la subjetividad” sino como una oferta positiva

² “¿Cuántos clichés circulantes tenemos que absorber antes de tener la capacidad de dar una opinión acerca de un film, un acompañante, una situación, una postura política? Si usted comenzara a investigar el origen de cada una de sus idiosincrasias, acaso, ¿no sería capaz de desplegar nuevamente aquí la misma forma estrellada que lo obligaría a visitar muchos lugares, personas, momentos, eventos que en gran medida había olvidado? ¿Acaso este tono de voz, esta expresión inusual, este gesto de la mano, este modo de caminar, esta postura no son rastreables? Y está la cuestión de sus sentimientos interiores. ¿Acaso no le son dados? ¿Leer novelas no lo ayuda a saber cómo amar? ¿Cómo podría saber a qué grupo pertenece sin descargar incesantemente algunos de los clichés culturales con que lo bombardean todos los demás?” (Latour, 2008: 297).

de subjetivación [...] Una cantidad de agencias lo hacen ser individuo (2008: 302-303).

En definitiva, hasta la intimidad del sujeto y sus emociones se encuentran atravesadas y enlazadas a una cadena de mediadores humanos y no humanos.³ El resultado del movimiento simultáneo de relocalizar lo global y redistribuir lo local es la configuración final del actor-red: “Aquello a lo que una extensa red de mediadores con forma de estrella que entran y salen de él hacen actuar. Sus muchos vínculos le dan existencia: los enlaces vienen primero, los actores después” (Latour, 2008: 308).

Conclusiones. La TAR en el concierto de la teoría social contemporánea. Aportes y desafíos

En estas líneas finales sintetizaremos algunos de los aportes más sustantivos de la obra de Latour a la teoría social contemporánea, específicamente: al posemipirismo, entendido como nueva etapa de la ciencia; a la teoría de la acción; a la reflexión sobre las prácticas y la metafísica de la Modernidad; y sobre el rol de las ciencias sociales en la conformación de colectivos.

En primer lugar, podemos afirmar que Latour es un autor que no solo forma parte del posemipirismo, sino que *radicaliza sus fundamentos*. Esto resulta claro a partir de los resultados de su trabajo etnográfico en el laboratorio y de las conclusiones que saca para el devenir de la teoría social. Como señala Schuster (2002), uno de los postulados fuertes del consenso ortodoxo de raigambre positivista era la separación estricta entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, y la jerarquización del segundo por sobre el primero, en un intento de blindar a la ciencia ante influencias culturales y conflictos políticos. Como lo reseñan sus trabajos iniciales en el campo de la sociología de la ciencia (como *Vida en el laboratorio*, *La esperanza de Pandora* o *Pasteur y los microbios: la guerra y la paz*), Latour participa de una concepción amplia de la ciencia y, desde esta sintonía, es parte de ese conjunto/movimiento de sociólogos y antropólogos que indagaron en las décadas del sesenta y setenta acerca de las condiciones sociales de producción de la práctica científica. Pero la complejidad de sus hallazgos lo llevaron a apartarse de aquellos que buscaban dar una

³ En este punto, Latour reivindica la obra de Michel Foucault, ya que según su parecer, nadie como él logró mostrar las capas sucesivas de equipamientos que sujetan al sujeto y lo hacen *hacer-hacer*. Para un mayor desarrollo de esta perspectiva, ver Foucault (2001).

explicación social de la ciencia y a postular, por el contrario, la construcción de los hechos científicos en un acto que involucra tanto a humanos como a no humanos, y que pone en escena el carácter artificial de la separación entre la naturaleza y la sociedad.

Es así como, si bien lo podemos definir como un autor posempirista (porque participa de la crítica al consenso ortodoxo), Latour constituiría un *posempirista discolo*: mientras la mayoría de los científicos sociales de este escenario realzan el lenguaje como componente básico y estructurante de la vida social y, unido a ello, del carácter activo y reflexivo de la conducta humana (Giddens, 2005: 17) hasta hacer de estos ejes un nuevo consenso organizador en las ciencias sociales (el consenso hermenéutico, ver Lulo, 2002: 178). Latour recupera autores como Gabriel Tarde para disentir con la preeminencia de lo simbólico en la composición de lo social, ubicándolo como un elemento más en el repertorio de asociaciones posibles en el despliegue de lo real.⁴

Este contrapunto se clarifica en la comparación de las afiliaciones de posempiristas hermenéuticos y Latour (entre otros) a la noción de *constructivismo*. Ambos elencos se reivindican como constructivistas frente a la versión positivista de la realidad, que la conceptualiza como una entidad totalmente externa y escindida del investigador. De allí que la tradición comprensivista weberiana reformulada en clave fenomenológica por Schütz y, más tarde, por Berger y Luckman (por poner solo algunos ejemplos) sostiene que la realidad es una construcción social, fruto de los significados en que los actores se socializan, eventualmente modifican y que les posibilitan interactuar. La propuesta de comprensión científica de la estructura de sentido común en la vida cotidiana, mediante la construcción de tipos ideales, involucraría solo un tipo de materiales: aquellas construcciones de los seres humanos, provenientes de sus experiencias intersubjetivas. La *ta r*, en cambio, involucra en la composición de lo real entidades no humanas en un rol protagónico: “Cosas, cuasi-objetos y enlaces son el verdadero centro del mundo social, no el agente, la persona, el miembro o el participante, ni tampoco la sociedad o sus avatares” (Latour, 2008: 334). En otras palabras, Latour matiza el imperio de la *intersubjetividad* y su rol creativo con el rescate de la *interobjetividad* (o interagencialidad): la materialidad de los objetos (no humanos) no cumple el rol de ser telón de

⁴ En esta perspectiva, el aporte de Latour permite problematizar la asociación inmediata entre escenario posempirista y giro lingüístico-hermenéutico. Agradecemos a Germán Pérez esta observación.

fondo de las acciones simbólicas, sino que está provista de capacidad de transformación, es decir, de agencia.

Esta última afirmación (cuya potencialidad hemos intentado reconstruir en los apartados centrales del capítulo) nos conduce a reflexionar sobre los aportes concretos de Latour en la filosofía y la teoría de la acción del siglo xx. En este espacio, sus contribuciones más importantes son dos. Por un lado, la controvertida posición en favor de la agencia de los no humanos. Por el otro, la postulación del doble movimiento de *localizar lo global-distribuir lo local* como tareas epistemológicas orientadas a diluir el debate agencia/estructura, así como los intentos de conciliación/ superación ensayados por teorías como la de la estructuración de Anthony Giddens.

Latour comparte la sospecha de otros autores acerca del halo de incertidumbre que rodea la acción: esta y sus consecuencias rara vez son idénticas a la intención original de sus progenitores. En el discurrir de su desenvolvimiento, en el proceso que traza un arco entre origen y resultado, el sentido o propósito original es desviado, trasmutado y desata consecuencias no previstas.

Pero mientras los autores señalados sostienen que esa contingencia en la acción responde a la interacción con otros sujetos (es decir, a los avatares propios de la intersubjetividad), Latour asevera que la acción es dislocada en sus intenciones originales por la presencia de objetos, esto es por la interobjetividad. De esta manera se produce lo que hemos denominado como un *ensanchamiento de la noción de acción*: la transformación y la asociación no acontecen meramente por la interacción lingüística o simbólica entre humanos. Involucra necesariamente a los no humanos, quienes en definitiva son los que le otorgan estabilidad a los vínculos y la posibilidad de rastreo de la acción y su reconstrucción en forma de red.

Con la apuesta por la agencia de los no humanos (animales, objetos inanimados como máquinas, etcétera), Latour agrega un elemento de debate dentro de una tradición. Si bien se trata de un aporte polémico y resistido por no pocas comunidades científicas, por la notoria tecnificación de los contextos sociales configura un elemento que no puede pasarse por alto y ser ignorado. En otras palabras: aunque buena parte de la academia en ciencias sociales no esté dispuesta a imputarle a los no humanos la categoría de agentes, los aportes de Latour interpelan a la comunidad científica para que complejice sus reflexiones sobre un mundo donde la tecnología (entre otros elementos no humanos) filtra hasta los detalles más íntimos del vivir.

La reivindicación latouriana acerca de la importancia de los objetos en el vivir juntos se conecta con un tercer tópico: la reflexión sobre la Modernidad.

Esta etapa de la historia ha constituido un punto de reflexión para varios de sus contemporáneos. Aun a riesgo de simplificar sus posiciones, podemos agruparlos en pensadores optimistas y pesimistas. Entre los primeros, podemos contabilizar a Giddens y Habermas, quienes sin negar los procesos de tecnificación y burocratización de la vida social, consideran que en este período de la historia se produce un acercamiento inédito entre el discurso de los actores y las reflexiones teóricas (el contacto e interacción entre saber mutuo y saber experto en términos de Giddens, propio de la reflexividad institucional característica de la Modernidad tardía) que posibilita un desarrollo inédito de las capacidades reflexivas de los agentes, y con él, de las posibilidades de emancipación o de reversión potenciales de las relaciones asimétricas de poder. Entre los segundos, podemos identificar a Foucault, quien, de manera obsesiva, mostró, a partir de su crítica genealógica, la sucesiva proliferación de discursos de poder que atraviesan y componen las subjetividades contemporáneas.⁵

Frente a la Modernidad, Latour adopta a nuestro juicio una postura ambivalente. Si bien es cierto que el filósofo-antropólogo francés critica abiertamente la actitud de los modernos y sus prácticas de separación y purificación de lo social y lo natural, también reivindica que, en la Modernidad, como en ninguna otra etapa de la historia de la humanidad, se acentúa y visibiliza (tecnificación mediante) la presencia de lo no humano entre lo humano. Los modos de existencia de esta modernidad sin adjetivos (ni líquida, ni pos, ni tardía) son relaciones permanentes, ensamblados continuos entre sujetos y objetos; situación que, según este autor, nos conduce a reflexionar sobre la responsabilidad que eso conlleva. En algún sentido, puede afirmarse que Latour extrae una conclusión de signo alternativo con respecto al pesimismo weberiano en referencia a la tecnificación de la vida: si para uno de los padres fundadores de la sociología de lo social este diagnóstico acarrea la burocratización de hasta las esferas más íntimas de la vida del hombre, para el antropólogo francés la tecnificación pone en escena las responsabilidades que se desprenden del compartir progresivamente la existencia con otros.

Esta última afirmación nos conduce, finalmente, a la consideración sobre el rol del científico social en lo que refiere a su tarea de conocimiento y a la relación con su objeto de estudio. Ante los ojos de Latour, en el decurso de las ciencias sociales contemporáneas, también aquí se ha constituido un dualismo que es necesario diluir. Mientras que los seguidores del pensamiento naturalista

⁵ Respecto de la cuestión de la reflexividad y la crítica para Habermas y Foucault, ver el capítulo de Pérez en este libro.

apostaron por el modelo de un científico como observador neutral de la realidad, que elabora teorías que describen y explican el mundo tal cual es, sin dejar que los valores y las afiliaciones culturales contaminen su validez (separación estricta e indispensable entre contexto de descubrimiento y de justificación), y complementada por la figura del ingeniero social encargado de elaborar las intervenciones políticas. En cambio, los autores herederos del giro hermenéutico hicieron una puesta en valor de la crítica como herramienta de comprensión de lo social y reivindicaron el carácter dialógico entre ciencia y sociedad, en una tarea que, reflexividad mediante, abre las puertas al camino de la emancipación y la posibilidad de transformar las estructuras de poder y de dominación.

¿Cuáles son las críticas que, desde la perspectiva de la *ta r*, pueden formularse a estas figuras científicas antagónicas? Buena parte de los argumentos latourianos que hemos reconstruido hasta aquí nos iluminan al respecto. Desde los primeros trabajos en sociología de la ciencia de Latour, queda claro que la (supuesta) separación entre cuestiones de hecho y cuestiones de interés es inconducente e irreal: basta repasar las interacciones y las acciones conjuntas de Pasteur y los microbios para visualizar cómo las cuestiones de convencer a otros, ganar disputas, desplazar oponentes, sembrar antagonismos y cosechar alianzas no son tareas ajenas a la producción, el testeo y la aplicación de teorías. Por el contrario, son constitutivas. Para poder probar su hipótesis acerca de la agencia de los bacilos y sus efectos destructivos en la agricultura y la ganadería, Pasteur tuvo que trasladar su laboratorio parisino a la campiña francesa; y para testear la aplicación tecnológica de su procedimiento (conocido mundialmente como la pasteurización de los alimentos), el mismo laboratorio debió replicarse en ámbitos disímiles como el ejército francés o viajar a las industrias alimenticias que tenían que cumplir con los procedimientos de higiene.

Escribimos textos, no miramos por la ventana. Esta es la amonestación que Latour lanza contra el positivismo y su idea del científico que describe la realidad desde lugar “allende al mundo”, para seguir la expresión de Schütz. Los científicos sociales no permanecen ajenos a esta actividad del ensamblado: son coparticipantes en el despliegue y estabilización de las controversias acerca de las entidades en proceso de asociación, así como en el armado final de los colectivos. Su intervención se visibiliza en una instancia clave: la escritura. Mediante informes de campo y teorías, los científicos participan en la composición continua de colectivos de entidades que no pueden entenderse ni existir separados de su obrar:

¿Cómo sabría a qué ‘categoría social’ pertenece uno sin la enorme labor de instituciones dedicadas al cálculo de estadísticas que trabajan para calibrar, si es que no para estandarizar, categorías de ingresos? [...] De nada sirve decir que esas categorías son arbitrarias, convencionales. [...] Resuelven en la práctica el problema de extender algún estándar localmente a todas partes a través de la circulación de algún documento rastreable” (2008: 323).

Según entiende Latour, no hay formación de grupos sin la participación decisiva de un científico.

Pero esto no significa que dicho rol sea equivalente al modelo defendido por los nuevos enfoques en ciencias sociales, que ponderan la crítica como baluarte de su quehacer. Tomemos por ejemplo el caso de la teoría de la estructuración de Giddens, que es una de las formulaciones contemporáneas que más ha problematizado esta cuestión.

Giddens parte de reconocer la centralidad del saber de los actores en la reproducción de la vida cotidiana:

Como actores sociales, todos los seres humanos son en alto grado “expertos” en atención al saber que poseen y aplican en la producción y reproducción de encuentros sociales cotidianos: el grueso de ese saber es más práctico que teórico. [...] El hecho de que los seres humanos teoricen sobre su acción significa que así como la teoría social no fue un invento de teóricos sociales profesionales, así las ideas producidas por esos teóricos inevitablemente hacen realimentación sobre la vida social misma (2003: 58 y 63).

Mediante la noción de doble hermenéutica, Giddens destaca que las ciencias sociales deben captar la inevitable ligazón entre las generalizaciones que los mismos actores conocen y producen, por un lado, y las generalizaciones explicativas propias de la “teoría” científica, por el otro. Es decir, el saber lego es tomado por los científicos sociales para elaborar sus explicaciones expertas y estas, a su vez, son reapropiadas por los actores en la reproducción de su vida cotidiana. Hasta aquí hay una relativa coincidencia con la conceptualización de Latour, quien señala:

Las teorías de lo que una sociedad es o debe ser han cumplido un rol enorme en cuanto a ayudar a los actores a definir dónde están parados, quiénes son, a quién deben tomar en cuenta, cómo deben justificarse y a qué tipos de fuerzas pueden ceder. Si las ciencias naturales, como la física o la química, han transformado el mundo, ¿cuánto más han transformado

las ciencias sociales lo que para los humanos es estar conectados entre sí? Los actores pueden descargar esas teorías de lo social tan efectivamente como descargan archivos en formato mp3 (2008: 324).

Sin embargo, para Giddens, el saber de los actores en el mundo de sus cotidianidades y el saber experto de los científicos sociales se encuentran en diferentes planos, de ahí que la doble hermenéutica “es la apuesta giddensiana a la función crítica de la ciencia social, [...] incorporando a la ciencia social en un lugar protagónico dentro de los procesos de reproducción y cambio sociales” (Varela y Bosoer, 2002: 136). Estas pueden favorecer una toma de conciencia con potencial emancipatorio para los actores sociales, o resultar funcionales al mantenimiento de ciertas estructuras de dominación. En definitiva, si el modelo científico pensado por el positivismo es el de un ingeniero social, que conoce o termina conociendo los engranajes ocultos de lo social y a partir de su saber experto realiza una suerte de planificación social y/o consultoría política (pone su saber al servicio de los decisores políticos, pero sin entrometerse), el modelo científico pensado por los posempiristas hermenéuticos se asemeja al de un terapeuta:⁶ en el diálogo crítico con los sujetos sociales esclarecen juntos las opacidades de la realidad social, sus estructuras de poder ocultas, y contribuye a entender cambios correctivos.

Para Latour, apuestas como las de Giddens o Habermas suponen otorgar al saber experto un lugar “más alto”, y sitúan a los científicos por fuera y por encima de los actores, lo que les posibilita una comprensión presuntamente más acabada de lo que está sucediendo, por detrás y más allá de las conciencias de los legos. En este sentido, siguiendo a Latour, la teoría de la estructuración presentaría un carácter asimétrico y sería un ejemplo más del declive de la sociología crítica, que en su asimetría ha simplificado sobremanera las complejidades de las asociaciones entre entidades humanas y no humanas, y ha diluido la posibilidad de construir colectivos más complejos.

Y esto nos lleva a preguntarnos por las implicancias políticas de la *ta r*. Si el potencial político de las ciencias sociales en la teoría de Giddens y Habermas radicaba en su capacidad crítica y en su potencial emancipatorio, a partir de una fuerte creencia en el proyecto de la Modernidad, el proyecto político de la *ta r* consiste en buscar maneras de registrar la novedad de las asociaciones y explorar cómo ensamblarlas de un modo satisfactorio y democrático.

⁶ El autor intelectual de esta metáfora es Germán Pérez.

Es difícil creer que aún tengamos que absorber los mismos tipos de actores, la misma cantidad de entidades, los mismos perfiles de seres y los mismos modos de existencia en los mismos tipos de colectivos que Comte, Durkheim, Weber o Parsons, especialmente después de que la ciencia y la tecnología han multiplicado enormemente los participantes a ser fundidos en el crisol (2008: 361-362).

De ahí que “ninguna sociología puede contentarse con ‘solo describir’ las asociaciones, ni puede simplemente disfrutar el espectáculo de la mera multiplicidad de nuevas conexiones. También es necesario llevar a cabo otra tarea para merecer la etiqueta de ‘una ciencia del vivir juntos’” (2008: 360).

Para Latour, *un crítico no es quien desmiente sino quien une* (2004: 44). Uno de los malentendidos más graves que ha padecido la teoría social contemporánea, a su criterio, ha sido el de la confusión entre crítica y desconstrucción. Para su mirada analítica, no pocos de sus colegas han cometido el error de considerar que su misión era deconstruir, desarmar la realidad social para quitar velos, apartar entidades y fenómenos equívocos y falaces y mostrarles a los actores cuáles eran en verdad los fundamentos últimos de la situación en la que vivían. Este gesto puede estar bien intencionado, puede estar animado por el deseo de corregir las estructuras de poder y empoderar a los débiles. Pero Latour se pregunta: ¿hasta qué punto este gesto intelectual y político no termina mutilando la realidad hasta volverla un relato simplificado, que resulta inválido, refutado, en términos estrictamente científicos, por no corresponder con las asociaciones que circulan lo social, pero que han sido silenciadas por una teoría plagada de premisas explicativas y certidumbres inamovibles? Lejos del *ingeniero social tecnocrático* del positivismo y del *terapeuta crítico pero idealista* del posempirismo hermenéutico, Latour propone la figura del *constructor responsable*. La misión de un científico, en este planteo, es, en primer lugar, rastrear el conjunto de asociaciones que componen el fragmento de la realidad que toma como objeto y a medida que despliega la red y va identificando la suma cuasinfinita de actantes ensamblados, tomar conciencia de su participación e innegable responsabilidad en esas asociaciones. Rastrear y reensamblar lo social es, en definitiva, (re)conocer la fragilidad constitutiva de los vínculos y asumir la responsabilidad por mantenerlos y cuidarlos.

Bibliografía

- Beck, Ulrich (1997). “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”. En Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Universidad.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bloor, David (1998). *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- Bloor, David (1999). “Anti-Latour”, en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 30, n° 1, pp. 81-112.
- Bourdieu, Pierre (2001). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques (1977). *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Foucault, Michel (2001). “El sujeto y el poder”. En Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2004). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garfinkel, Harold (2006 [1968]). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- Giddens, Anthony (1995 [1984]). *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2003 [1984]). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guber, Rosana (2016). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Haraway, Donna J. ([1983] 1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kuhn, Thomas S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Latour, Bruno (1983). “Dadme un laboratorio y moveré el mundo”. En Knorr-Cetina, Karin y Mulkay, Michael (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, pp. 141-170. Londres: Sage. Versión castellana de Marta I. González García.
- (1984). *Les Microbes: guerre et paix*, seguido de *Irréductions*. París: Métailié.
- (1992 [1987]). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor.
- (1993). “Etnografía de un caso de ‘alta tecnología’: sobre Aramis”. *Política y Sociedad*, nº 14/15, pp. 77-97.
- Latour, Bruno (1999). “For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor’s ‘Anti-Latour’”, en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 30, nº 1, pp. 113-129.
- (2001 [1999]). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- (2003). “The promises of constructivism”. En Idhe, Don y Selinger, Evan. (eds.), *Chasing Technoscience: Matrix or Materiality*, Indiana Series for the Philosophy of Technology. Disponible en <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/087.html>.
- (2004). “¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación”. *Convergencia*, mayo-agosto, vol. 11, nº 35, pp. 17-49.
- (2007 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008 [2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- (2013a [1999]). *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. Barcelona: rba Libros.
- (2013b [2012]). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- (2013c). “Gabriel Tarde y el fin de lo social”. En Tarde, Gabriel. *Las leyes sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1995 [1979]). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.

- Lulo, Jorge (2002). “La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología”. En Schuster, Federico L. (comp.), *Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Merton, Robert (1964). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schuster, Federico L. (2002). “Del naturalismo al escenario postempirista”. En Schuster, Federico L. (comp.), *Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales*, pp. 33-58. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manantial.
- Schütz, Alfred (1974). “Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales”. En Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tarde, Gabriel (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- Varela, Paula y Bosoer, Valeria (2002). “Agencia y Estructura: reflexiones en torno a la teoría de la estructuración”. En Schuster, Federico L. (comp.), *Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales*, pp. 131-175. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manantial.
- Venturini, Tommaso (2009). “Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory”. *Public understanding of science*, nº 20, pp. 1-16.

Capítulo 4

Hermenéutica, estructuralismo y deconstrucción en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas

Jorge Lulo

Introducción

El retorno de la hermenéutica,¹ entendida como la teoría de la interpretación aplicada fundamentalmente a los textos, junto con la renovación del estudio de los clásicos de la teoría social y política y la revalorización de los métodos cualitativos de investigación empírica, contribuyeron a diseñar un nuevo escenario para la filosofía de las ciencias sociales y a resaltar concomitantemente el carácter distintivo de estas ciencias frente a las naturales. Este retorno estuvo enmarcado en lo que algunos autores denominaron “giro lingüístico”, término que designaba la irrupción de un paradigma lingüístico que vendría a ocupar el lugar dejado vacante por el paradigma moderno de la conciencia. Más allá de

¹ Para un panorama general sobre la perspectiva hermenéutica en las ciencias sociales y una discusión acerca del significado y del balance del denominado “giro lingüístico”, desde una perspectiva centrada en sus corrientes más representativas, remitimos al capítulo “La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología”, incluido en el libro *Filosofía y métodos de las ciencias sociales* de Schuster (2002). Ver especialmente pp. 177-184 y 212-221.

cómo se haya declinado este giro lingüístico en las corrientes más representativas de las ciencias sociales o de cómo haya influido en la investigación social, es importante señalar que su significado es tan abarcador que subyace al itinerario de toda la filosofía y epistemología contemporáneas.

Sin embargo, el giro lingüístico no alentó la aparición de una corriente hermenéutica en particular, sino más bien la de una “flora hermenéutica” que abarcó varias especies. En un sentido amplio, el término “hermenéutica” hizo referencia a las variantes del comprensivismo en las ciencias sociales inspiradas en Weber y Schütz, a las sociologías influidas por la filosofía analítica de Wittgenstein, a la etnometodología y al interaccionismo simbólico, y a las teorías pragmáticas de la comunicación. El problema con una acepción tan amplia es que semejante potencialidad semántica termina diluyendo lo esencial de la hermenéutica. Concretar un significado más restringido suele traer como beneficio un conocimiento más completo de la materia que se trate, pues –y esta, tal vez, sea una de las enseñanzas más importantes de la hermenéutica– precisar los límites de un concepto evita su deterioro “inflacionario”: desde Aristóteles se sabe que cuanto mayor es la extensión de un concepto más dificultades se tienen a la hora de precisar su significado. Para remediar este problema se puede recurrir a la historia del término que nos dice que en sus orígenes modernos la hermenéutica estuvo relacionada con un objeto particular de la cultura: el libro; y que en consonancia surgió como un arte de la interpretación preocupado por descifrar el significado de los textos. El desarrollo de la hermenéutica se concretó cuando la tradición dejó de ser evidente y comenzó a advertirse una lejanía que volvió indispensable recurrir a reglas que permitan nuevamente la transmisión de un mensaje que había perdido vivacidad. *In claris non fit interpretatio* es un viejo dicho de la hermenéutica que significa que solo cuando la oscuridad es manifiesta el esfuerzo hermenéutico deviene necesario. Así, una acepción más restringida de la hermenéutica diría que es una filosofía de la interpretación ocupada en la búsqueda del sentido y, subsidiariamente, un arte de la interpretación de los textos o una metodología específica de las ciencias sociales. Habrá versiones ontológicas de la hermenéutica, que vinculan la comprensión con la existencia y que se preocupan por dilucidar qué es lo que ocurre efectivamente cuando comprendemos; y otras versiones epistemológicas ocupadas en la tarea de asegurar la validez del conocimiento obtenido a través de la comprensión.

Lo cierto es que, más allá de la pluralidad de versiones, en el cruce de caminos de todo pensamiento hermenéutico se reconoce un principio. Con el término “principio” aludimos a la dimensión universal de la hermenéutica que Gadamer definiera de la siguiente manera:

El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizás algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se le llama conversación (1998: 227).

Esta dimensión universal, que corresponde al carácter lingüístico de la experiencia entendida como principio de la hermenéutica, revela tanto la finitud del sentido como la del lenguaje y el comprender, siempre en tensión con la infinitud del querer decir. No dice que todo lo que es se comprende en el lenguaje, sino que hay un resto o residuo que no se enuncia, pero que no se puede obviar.

En este capítulo nos proponemos explorar algunos desafíos a la hermenéutica surgidos en forma contemporánea a su propio afianzamiento en la filosofía y epistemología de las ciencias sociales. Impugnaciones que nacieron de otras corrientes también emparentadas con el giro lingüístico, pero que emplazaban e interpelaban, de manera más o menos explícita, su propio principio. Objeciones que ponían el dedo en la llaga porque justamente venían a criticar, o al menos a problematizar, la afirmación de que todo acto de interpretación es, al mismo tiempo, un acto de traducción. Concretamente, nos proponemos explorar cómo hizo pie la hermenéutica ante los embates del estructuralismo surgido en Francia en los años sesenta del pasado siglo y, más específicamente, ante los desafíos de Michel Foucault y Jacques Derrida que, con distintas modulaciones, confrontaron el principio hermenéutico con la problemática de la reducción del sentido y la autonomía del texto. Por último, se hará un esbozo de la concepción de la hermenéutica clásica en torno al lenguaje y la problemática de la verdad con el fin de discutir su alcance epistemológico como plataforma conceptual apta para sostener el entendimiento de los significados que nutren la convivencia diaria de los actores sociales.

Estructuralismo y hermenéutica

Si se quisiera buscar un período de la historia en el que prevaleciera la efervescencia de las ideas por encima de cualquier tipo de conformismo, tendríamos que detenernos en los años sesenta del siglo xx. Ningún campo de la cultura fue ajeno por entonces a una suerte de proceso de revisión que afectó a prácticamente todas

las disciplinas del saber, la filosofía y las ciencias en general e incluso al terreno artístico. En este contexto, es en el que surgió el movimiento estructuralista, que contribuyó a una renovación parcial de las ciencias sociales. Resulta curioso que un término de amplísima denotación como “estructura” haya tenido tanta fortuna como para identificar a una corriente de pensamiento y convertirse en el estandarte de numerosas escuelas y de científicos, filósofos y críticos literarios dispuestos a dar batalla en el campo de sus respectivas disciplinas.

Si por “estructura” entendemos algún conjunto o grupo de elementos relacionados entre sí de acuerdo con reglas o por una correlación de tipo funcional, en la que el “todo” resultante sea mayor que la suma de las partes, sería difícil no encontrar “estructuralismos” a lo largo de la historia, inclusive nos podríamos remontar a los albores de la filosofía occidental para detectar en el origen la aparición de “movimientos estructuralistas”. Sin embargo, cuando hoy hablamos de “estructuralismo” no nos estamos refiriendo ni a Platón ni a Aristóteles, sino a la clase de investigaciones e ideas surgidas en Francia con autores como Levi-Strauss, Lacan, Althusser y Barthes, entre otros. Una clase de investigaciones anclada en tres supuestos básicos, a saber: a) la caracterización de la estructura como inaccesible a la simple observación sensorial y distinta de una realidad metafísica que estaría oculta detrás de las cosas; más bien, para un estructuralista se trataría de un principio metodológico de explicación que ontológicamente operaría como una “forma” que articula la realidad; b) el privilegio concedido al plano sincrónico –entendido como espacio virtual “fuera del tiempo” que muestra un ordenamiento regulado de los elementos que componen un sistema– frente a la historia para la explicación de los fenómenos culturales; y por último, c) la tendencia a considerar las cuestiones vinculadas a la aparición del sentido sin referencia explicativa a una conciencia intencional que los instituye o bien los recibe pasivamente, tendencia que se expresa publicitariamente en la consigna “muerte del hombre” y que es solidaria con una reducción del sentido de los objetos analizados –se trate de símbolos, mitos, narraciones o acciones intencionales– al juego de sus dependencias con otros objetos y al lugar que ocupan en el todo.

El modelo semiótico de Saussure

En la variedad de “estructuralismos” se advierten inflexiones conceptuales vinculadas con la manera particular en que cada autor estructuralista entiende su actividad teórica. No obstante, hay un modelo que sirvió de fuente de inspiración para todos los planteos. Con ello nos referimos al modelo de la lingüística

estructural asociado al nombre de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Esta modelización del lenguaje, aunque no de manera lineal, fue transferida exitosamente a varios dominios de las ciencias humanas y, en todos los casos, dejó la impronta de una explicación de los fenómenos sociales a partir de sistemas de sustituciones que pueden y deben formalizarse por medio de una combinatoria de sus elementos. Aunque utilizase con preferencia el término de “sistema” más que el de “estructura”, Saussure en su *Cours de linguistique générale* diseñó lo que se conoce como “estructuralismo semiótico”. Por semiología Saussure entendía una ciencia general que “estudia la vida de los signos en el seno de la vida social” (Saussure, 1982: 60) que formaría parte de una psicología social. La noción clave que articula la concepción del lenguaje es la de sistema entendido a partir de las relaciones de oposición que entablan los elementos del lenguaje.

El punto de partida de esta lingüística lo expresa claramente Saussure cuando dice que “... hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje” (Saussure, 1982: 51). La lengua (*langue*) no se confunde con el lenguaje, más bien es una parte que consiste en un conjunto de convenciones adoptadas por la sociedad (pero no de manera consciente, como si se tratase de una elección) para permitir el ejercicio de la facultad del lenguaje en los individuos. La lengua es externa a los individuos, una totalidad y un principio de clasificación que se separa del habla (*parole*), del modo en que lo social (lo esencial) se separa de lo individual (lo accidental). El habla corresponde a los actos individuales que realiza cada hablante de carne y hueso, quien con sus ejecuciones voluntarias e inteligentes utiliza el código de la lengua que lo habilita como hablante. Ambas, lengua y habla, están unidas por una relación que es definatoria: “La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente el hecho de habla precede siempre” (Saussure, 1982: 64). En esta “división del trabajo”, lengua y habla se muestran interdependientes, aunque para Saussure no hay que confundir interdependencia con equivalencia: la lingüística de Saussure es una lingüística de la lengua porque en rigor esta es la que suministra la clave explicativa de nuestros comportamientos lingüísticos y no hay, por lo tanto, un supuesto “acto creativo” o iniciativa voluntaria de la persona que dicte al lenguaje su funcionamiento. La lengua suministra la capacidad para ejecutar el habla y opera entonces como una especie de “diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos” (*ibidem*: 65), como una forma inscrita en la cabeza de cada hablante, no disponible al libre arbitrio de los hombres. La lengua es más forma que sustancia:

La lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso. No se puede cortar el uno sin cortar el otro; así tampoco en la lengua se podría aislar el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido; [...] la lingüística trabaja, pues, en el terreno limítrofe donde los elementos de dos órdenes se combinan; esta combinación produce una forma, no una sustancia (*ibidem*: 193).

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del signo según Saussure? ¿El signo lingüístico es algo material –un sonido, por ejemplo– que apunta a una idea o concepto, o más bien señala una cosa externa, un referente en el “mundo real”? Lejos del simplismo que ve en la relación signos/cosas –un vínculo meramente bidireccional–, Saussure dice que “lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (*ibidem*: 128). De esta manera se establece que en el signo se reúnen dos componentes psíquicos que se oponen, el significante o imagen acústica y el significado o imagen conceptual, como las dos caras de una misma moneda. El signo lingüístico, que no es más que la composición de una dualidad –significante y significado–, presentará dos características primordiales: en primer lugar, la *arbitrariedad*, que indica que el lazo entre significante y significado es puramente arbitrario, totalmente inmotivado, ya que no hay ninguna relación natural que pueda darse entre ellos pues su establecimiento depende de un hábito social o convención, sin posibilidad de quedar sometido a los caprichos personales de los hablantes que quisieran alterar su significación. La otra característica determinante será la *linealidad* del significante que indica que este habita en una sola dimensión o línea: la línea del tiempo en el caso de los significantes acústicos (el encadenamiento de los sonidos en el tiempo) o una linealidad espacial en el caso de los significantes escritos (la sucesión de grafías en un papel o en otro soporte material).

A estas dos propiedades primordiales de los signos lingüísticos se agregan dos consideraciones relevantes: a) los signos se relacionan entre sí formando estructuras o sistemas y b) coexisten en el juego de la permanencia y el cambio a lo largo del tiempo. Como los signos son arbitrarios y no dependen de elecciones individuales, están más afectados por la inercia colectiva que por la innovación individual, pero el tiempo –que asegura la inmutabilidad– tiene reservado otro efecto, en apariencia contradictorio, que es el de alterarlos en el largo plazo. Sin embargo, la contradicción se desvanece cuando nos percatamos de que no puede haber percepción de la permanencia sin el contraste que aportan los cambios y que, a su vez, no podrían advertirse los cambios salvo sobre el trasfondo de algo que permanece. Esto se podría ilustrar con un sencillo ejemplo: para

saber que estoy observando el mismo objeto, por ejemplo este libro que estoy sosteniendo entre mis manos ahora, tendré que pasar por distintos momentos perceptivos –todos diferentes entre sí– que me aseguren o no que lo que tengo en mis manos sigue siendo el mismo objeto.

La consideración del paso del tiempo permite establecer una nueva dualidad relacionada con los tipos de abordajes lingüísticos. Por un lado, una lingüística sincrónica, concebida según el eje de la simultaneidad y concentrada en la lengua, que estudia las relaciones horizontales entre los hablantes en un determinado segmento del tiempo; y por el otro, una lingüística diacrónica o evolutiva, concebida según el eje de las sucesiones, que estudia los acontecimientos que involucran a la lengua y se suceden en el tiempo. Si claramente Saussure optó por privilegiar el estudio sincrónico fue porque para él debía prevalecer una perspectiva sistemática –basada en la fijeza y estabilidad de la lengua que se impone sobre las alteraciones aportadas por la diacronía– y porque en la “dialéctica” entre continuidad y cambio se esconde en realidad una relación de subordinación pues “el sistema no se modifica directamente nunca; en sí mismo, el sistema es inmutable; solo sufren alteración ciertos elementos, sin atención a la solidaridad que los ata al conjunto” (Saussure, 1982: 154). Cambio y permanencia se reclaman mutuamente para una correcta comprensión de ambos, pero a la hora de explicar cómo funcionan los hechos del lenguaje se debe privilegiar lo sistemático si se quiere asegurar la científicidad de la lingüística: la historia y sus contingencias son más bien una fuente de perturbaciones.

Análisis estructural y reducción del sentido

Una última consideración de la lingüística saussureana nos llevará a la cuestión decisiva respecto a la confrontación con la hermenéutica. Se trata de la concepción del estructuralismo semiótico en torno al sentido. Ya se ha visto que el signo está compuesto por dos partes, el significante y el significado, pero lo que todavía no se ha mencionado es cómo se distinguen en el interior del sistema lingüístico los signos entre sí. Pues bien, para Saussure la lengua es un sistema en el que todos los términos son solidarios y en el que el valor de cada uno se determina por la presencia simultánea de los otros: esto nos conducirá a concebir desde una perspectiva formalista el significado o referencia de los signos lingüísticos –entendidos como totalidades compuestas por un significante y un significado, ambos de naturaleza psíquica y unidos por asociación en nuestro cerebro– como un valor diferencial, no como una entidad positiva, sino como el resultado de sus diferencias con los otros términos del sistema.

Para el lingüista estructural un “perro” significará algo ajeno a mi voluntad de significación, no será un perro en particular al que me une una relación afectiva ni la universalidad comprendida por el concepto de “perro”, tampoco la imagen evocada en mi memoria cuando escucho la palabra y mucho menos una esencia incorpórea que habite en un mundo ideal, sino solo el juego de las diferencias que lo distinguen de aquello que no es perro; “perro” será “no-gato”, “no-rinoceronte”, “no-pingüino”, y así sucesivamente, dentro del sistema o totalidad que comprende a los animales. Aunque resulte paradójico, el término “perro” no tiene un sentido inherente, no se reduce a un “significado” o “imagen conceptual” (una de las “caras” del signo); su sentido no es más que el juego de las diferencias con aquello que “no es perro” pues en la lengua “solo hay diferencias sin términos positivos” (Saussure, 1982: 203). Tampoco hay ideas o sonidos preexistentes al sistema lingüístico y cuando un término del conjunto varía, esa variación afectará al resto. Por supuesto, Saussure no nos está diciendo que con el término “perro” podemos designar a, por ejemplo, nuestro vecino. Esa negatividad que penetra en los significados no anula el hecho de que los términos puedan designar positivamente a las cosas en el marco de la comunidad en la que se habita, solo establece que cuando se habla del sentido de los términos no se está haciendo referencia a una entidad autosubsistente, sino a un efecto producido por oposiciones en el seno de la totalidad que los abarca.

No obstante, la tesis saussureana resultaría un tanto insatisfactoria si se limitara solamente a afirmar el nexo convencional que existe entre las palabras y los objetos a los que se refieren; de ser este el caso no estaríamos afirmando más que una trivialidad –por lo menos para la mayoría o gran parte de las filosofías del lenguaje contemporáneas–, pero si se complejiza su posición y se toma en serio la naturaleza relacional de los significados –su constitución a partir de las diferencias– estaríamos necesitando de una explicación más convincente que nos aclare el estatus del referente: aquello a lo que apunta una palabra. ¿Es completamente aleatorio, un producto del juego siempre cambiante de las diferencias, el hecho de que una palabra o signo nos incline a percibir o concebir en una dirección determinada? ¿Acaso el énfasis puesto en la consideración formalista de la lengua disuelve las cosas en un devenir que solo puede ser detenido de manera arbitraria? Estos inevitables interrogantes de corte filosófico quedan sin contestar en la obra de Saussure. Lo que sí queda claro es que, para una filosofía como la hermenéutica, preocupada por la transmisión y apropiación del sentido, el desmontaje que el estructuralismo saussureano plantea en torno al significado –la “reducción del sentido”– espoleará sus convicciones y la obligará a una respuesta meditada.

La importancia de este estructuralismo semiótico desbordó el terreno de la lingüística porque la semiología demostró que se puede aplicar a cualquier tipo de sistema de signos. En este sentido, para las ciencias sociales de los años sesenta del pasado siglo la obra de Saussure representó una “Revolución copernicana” que posibilitaba estudiar cualquier lenguaje simbólico prescindiendo de factores subjetivos pues la lengua no era un asunto de dominio del hombre sino más bien todo lo contrario. Era el hombre quien estaba poseído por la lengua. El sueño estructuralista consistió en el intento de descifrar las formas invariantes del “espíritu humano”, inmutables y ahistóricas, con el auxilio de una metodología científica que permitía un tratamiento objetivo, a veces cuantificable, de los fenómenos sociales en el marco de una especie de álgebra de lo social, como la aplicada por el antropólogo Levi-Strauss en sus análisis sobre las relaciones de parentesco y los mitos. Pero como la frontera entre lo epistemológico y lo ontológico es siempre porosa, el estructuralismo trascendió el plano metodológico para convertirse en una ontología, ya que implícitamente decidió acerca de la composición de lo real. Aceptada la crítica a la preeminencia del sujeto, ¿deberíamos concluir a partir de ahí, lisa y llanamente, que lo subjetivo merece descartarse de plano en un tratamiento científico de lo social? ¿O, más bien, tendríamos que cuestionar esta particular inflexión estructuralista del “giro lingüístico” en la medida en que soslaya la intersección del lenguaje con los aspectos no lingüísticos presentes en la conformación de la praxis?

La respuesta hermenéutica: superación de la inmanencia y recuperación del sentido

La confrontación entre hermenéutica y estructuralismo que emprendió Paul Ricoeur está reflejada en numerosos textos redactados entre 1963 y 1980. Especialmente significativos para nuestro propósito son *Estructura y hermenéutica*; *La estructura, la palabra, el acontecimiento* y *La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología*, recogidos en *Hermenéutica y estructuralismo*,² y en el ensayo *El lenguaje como discurso* que integra el libro *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. En todos estos trabajos sobrevuelan las preguntas que

² El primero de ellos fue publicado originalmente como “Structure et herméneutique” en *Archivio di Filosofia*, n° 3, 1963; el segundo fue publicado como “La structure, le mot, l'événement”, en *Esprit. Structuralisme, idéologie et méthode* (mayo), pp. 801-821, en 1967, y el último fue editado como “La question du sujet: le défi de la sémiologie” en el libro *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Seuil, París, 1969, que recogió los anteriores. Hay traducción al español de los tres trabajos, que componen la primera parte del libro citado, en *Hermenéutica y estructuralismo* (1975).

Ricoeur le formula al estructuralismo, interrogantes que interpelan al “sueño estructuralista” que parecía apoderarse por ese entonces de la filosofía y de las ciencias sociales: ¿hasta dónde podemos hacer llegar el dominio estructuralista en las ciencias humanas? ¿Colapsa verdaderamente la historia en la estructura? En estos interrogantes se esconde la sospecha de Ricoeur sobre el material del que están hechos estos “sueños”. Sus preguntas justamente indagarán en torno a la aptitud de la materia estructuralista para pavimentar los caminos que conduzcan a un saber inobjetable sobre los asuntos humanos.

En *La estructura, la palabra, el acontecimiento*, Ricoeur intenta superar la oposición “muda” entre hermenéutica y estructuralismo por medio de un diálogo que reconozca la validez de cada posición. Ricoeur discute los alcances del estructuralismo como método, como filosofía de las ciencias sociales y como doctrina –esto es, un conjunto de enseñanzas coherentes– a aplicar en el estudio de la sociedad. Para Ricoeur, el estructuralismo triunfa cuando puede: a) trabajar sobre un corpus ya constituido, detenido y cerrado, en el sentido de alejado de los vaivenes temporales; b) establecer inventarios de unidades; c) colocar estas unidades en relaciones de oposición binaria y d) establecer una especie de álgebra o combinatoria entre ellas. Este punto de vista analítico conforma un modelo semiológico que enfoca al lenguaje como lengua, proclive a destacar los inventarios y taxonomías frente a sus aspectos más dinámicos. Ahora bien, el éxito de este modelo tiene como contrapartida dejar afuera la comprensión del lenguaje, los actos y procesos constitutivos del discurso. ¿Qué entiende Ricoeur por discurso? De acuerdo con su modelo semántico, el discurso abarca la problemática del encadenamiento de las palabras en las oraciones. El discurso requiere, como ya lo había indicado Aristóteles, de un nombre conectado a un verbo en una síntesis producida en el tiempo. Es acontecimiento y no estructura. Pero como la prudencia de Ricoeur aconseja, se deben evitar las antinomias pues no traen ningún beneficio y, por tal motivo, la superación de la antítesis entre estructura y acontecimiento se convertirá en la meta de un análisis equilibrado que pondere minuciosamente cada modelo, el semiótico y el semántico, con el fin de arribar a una síntesis.

Como ya vimos, los presupuestos del análisis estructural establecían, en primer lugar, que el lenguaje es un sistema de signos que se constituye en el objeto de estudio de una ciencia empírica que va a priorizar la lengua por sobre el habla. Esta subordinación implica que las ejecuciones psíquicas y las combinaciones libres del discurso que el habla conlleva quedan dispersas frente a una lengua que se reserva el rol central ya que aporta las reglas constitutivas del código (la institución válida para la comunidad lingüística). Claramente

hay en el estructuralismo una lingüística sincrónica de los estados del sistema que se alza frente a la lingüística “menor” de los cambios registrados en el tiempo. Lo diacrónico queda subordinado porque detrás de todo proceso se debe encontrar un sistema. El corolario de esta posición dice que el cambio en sí es ininteligible pues solo se lo comprende como pasaje de un estado del sistema a otro: entender lo fijo siempre resultará más fácil que entender lo cambiante. A esta dificultad para entender la especificidad del cambio se suma que en cada estado del sistema no hay términos absolutos sino relaciones de dependencia, porque el lenguaje, para Saussure, no es una sustancia sino una forma y, por lo tanto, en la lengua solo habrá diferencias, valores relativos de oposición de unos signos a otros (A es no B, no C, no D, etcétera), pero nunca positividad. Así, el conjunto de los signos deberá ser considerado como un sistema cerrado para poder someterlo a análisis, sin un “afuera” que lo constituya o dé sentido, pues solo se trata de relaciones internas concebidas en un plano de inmanencia. Con “inmanencia”, en filosofía, se suele hacer alusión al tipo de actividad de un ser cuya acción perdura en su interior, una actividad que tiene su fin dentro del mismo ser. La inmanencia es, precisamente, la propiedad por la que una determinada realidad permanece cerrada en sí misma y agota en ella todo su ser y su actuar.³ En resumidas cuentas, para el estructuralismo semiótico, la inmanencia sugiere la decisión teórica de concebir lo real como texto, posición que posteriormente se popularizará con la frase “no hay nada fuera del texto”.

Ante este planteo estructuralista, Ricoeur defenderá la concepción del habla como discurso. “El discurso se realiza temporalmente y en un momento presente, mientras que el sistema del lenguaje es virtual y está fuera del tiempo” (Ricoeur, 1995: 25). Desde esta afirmación se puede llegar a entender que el estructuralismo inhibe el acto de hablar al mismo tiempo que reprime la historia. Pero lo más sintomático de esta posición es que termina excluyendo la intención primaria del lenguaje que es decir algo acerca de algo. El modelo semántico del lenguaje aspira a poner de manifiesto ese movimiento de trascendencia propio del “querer decir” que se propone tener injerencia sobre una realidad que está más allá del pensamiento y del lenguaje. Por tal motivo, para Ricoeur:

... el lenguaje no es un objeto sino una mediación; es eso a través de lo cual, por medio de lo cual nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el cual el locutor supera la clausura del universo de los signos, en la intención de decir algo acerca de algo a alguien; hablar es

³ Esta perspectiva inmanentista del lenguaje volverá a aparecer a propósito de la confrontación de la hermenéutica con la deconstrucción de Derrida.

el acto por el cual el lenguaje se supera como signo hacia su referencia y hacia su interlocutor. El lenguaje quiere desaparecer, quiere morir como objeto (1975: 95).

La elocuencia de este pasaje pone de manifiesto la divergencia fundamental entre hermenéutica y estructuralismo: por un lado, el estructuralismo se concentra en el lenguaje, de la misma manera en que un ingeniero podría concentrarse en el manejo de un artefacto; por el otro, la hermenéutica evita cualquier clase de ecuación que equipare el lenguaje con la realidad a la que se dirige, para así entenderlo como el medio de acceso a algo que siempre estará más allá de él. Si se aceptara la decisión epistemológica del estructuralismo, por la cual el analista debería mantenerse dentro de los límites del espacio interior promovido por la clausura del universo semiótico, se estaría admitiendo un “acto terrorista” que haría violenta la experiencia lingüística. En todo caso, esa decisión bien podría estar en la base de algunas experiencias narrativas del tipo “literatura dentro de la literatura”, ligadas a la intertextualidad, que son válidas dentro de un ámbito acotado, pero dejan de serlo cuando se las quiere convertir en experiencias rectoras.

Ricoeur, quien busca un modelo integral del lenguaje que lo piense en su unidad de lengua y habla sin recaer en posiciones unilaterales, encuentra la solución en la producción del acto de habla en el medio mismo de la lengua, a la manera de una promoción de sentido. La síntesis entre hermenéutica y estructuralismo se encuentra justamente en una dialéctica que permita la emergencia del sistema como acto y de la estructura como acontecimiento. Pero para ello habrá que pasar al modelo semántico que toma como unidad de análisis la frase o el enunciado, y no el signo. Al cambiar de unidad se cambia de función y se encuentra al lenguaje como “decir”, pues el modelo semántico promociona el reenvío de los signos a las cosas. Como ya se ha mencionado, el discurso es un acontecimiento que consiste en una secuencia de elecciones por las cuales ciertas significaciones son elegidas y otras excluidas; estas elecciones producen combinaciones nuevas, ya que con un repertorio finito de signos se pueden producir virtualmente infinitas frases. Asimismo, hablar será decir algo de alguna cosa (ese “ir más allá” que denota la trascendencia) a un interlocutor mostrándose de esa forma la ineludible dimensión comunicativa del lenguaje.

En definitiva, hay síntesis porque el lenguaje no es ni la estructura ni el acontecimiento, sino la conversión de uno en el otro por medio del discurso. ¿Cómo se logra? Reemplazando la noción de “signo” por la de “palabra”. Las palabras son signos “en posición de habla”, puntos de articulación entre lo semiológico

y lo semántico en cada acontecimiento del habla. La palabra supera a la frase porque puede sobrevivirla y quedar disponible para nuevos usos, pudiéndose “cargar” en ese proceso con nuevos significados. La palabra se integra en modelos semánticos que tienen historia, algo que el estructuralismo semiológico no logra comprender, y es a la sazón el punto de cristalización de los intercambios entre la estructura y el uso o función, ubicado justo en el punto de intersección de la sincronía –aquello que dice el diccionario– y la diacronía que denota su uso en la historia. De este modo, la dialéctica que establece Ricoeur permite ver que toda palabra presenta un doble aspecto, que se muestra en un “juego de entradas y salidas” al sistema o estructura: “saliendo” del sistema y “llegando” al discurso/acontecimiento, la palabra aporta estructura al acto de habla, pero al mismo tiempo no se debe perder de vista que “retornando” del acontecimiento al sistema aporta a este la contingencia y el desequilibrio sin los cuales no podría cambiar ni durar. La palabra “otorga” una tradición a la estructura que, en sí, está fuera del tiempo. Lo misterioso del lenguaje, en definitiva, reside en que a partir de un código anónimo y no intencionado alguien pueda emitir mensajes y, con su decir, abrirse al mundo.

Hermenéutica y estructuralismo compondrían, de esta manera, un esquema de “división del trabajo”. El estructuralismo es quien viene a hacerse cargo del necesario momento explicativo –un tributo que se debe cobrar a fin de evitar las ilusiones del intérprete– que aclara el funcionamiento del lenguaje al margen de lo que pueda decir el texto y pone en juego una serie de recursos semióticos empleados para producir la comunicación. Pero el hermenauta jamás podrá absolutizar este momento porque el funcionamiento del lenguaje –como máquina de significación– para él es una simple condición previa de lo más importante que es la comprensión del sentido. La admisión de la clausura del lenguaje solo podrá ser útil si es puesta al servicio de un propósito mayor que es el de una lectura capaz de comprender mejor al texto, al mundo y a nosotros mismos, pues optar por el sentido es y será el supuesto más general de la hermenéutica.

Materialidad del discurso: Foucault y la transición al posestructuralismo

La polémica entre hermenéutica y estructuralismo no termina aquí. También es posible una visión alternativa sobre el discurso en la que, un tanto oblicuamente, se ponga en foco la controversia que involucró a estas dos corrientes del pensamiento. Y esa visión es la de Foucault. Más allá de su renuncia explícita a la etiqueta de “autor estructuralista”, en la obra temprana de Foucault se pueden reconocer algunas de las ideas de este movimiento, por ejemplo el

común rechazo a las pretensiones de la fenomenología de Husserl respecto a la existencia de un sujeto trascendente capaz de otorgar significado a lo que lo rodea. Foucault pretendía superar esta instancia explicativa del significado otorgado por el sujeto mediante el hallazgo de las regularidades que gobiernan toda actividad humana. Su intención fundamental era la de dar cuenta de una historia sin sujeto frente a la noción de una historia regida por la razón. En la medida en que el estructuralismo contribuyó a este propósito al descubrir la gramática colectiva e inconsciente que gobierna las conductas aparentemente libres de los individuos, pudo ser un buen socio para la empresa foucaultiana. Evidentemente, la epistemología que se proponía elaborar Foucault era novedosa: una investigación minuciosa que examinara los modos en que se construía anónimamente el “espacio general del saber”. La arqueología del saber, que nombra al proyecto general que por ese entonces se proponía Foucault, estaba embarcada en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de las *epistemes*, del saber expresado en las disciplinas científicas. No se trataba de una epistemología entretenida en la cuestión de la justificación del conocimiento, sino de una exploración que pretendía ir más allá del convencionalismo subjetivista que expresaba que detrás de cada saber había un sujeto constituyente.

Si bien es cierto que en *La arqueología del saber*⁴ Foucault hace una “historia de las ideas”, lo es con la salvedad de que su enfoque está concentrado en los discursos como prácticas que obedecen a reglas. En la arqueología se hace una descripción sistemática de los discursos como objetos en el marco de una indagación preocupada por los efectos de superficie que revelan que en la historia de las ideas hay más rupturas que continuidades; lo arqueológico –de manera contraria a la labor historiográfica tradicional– es lo que convierte a los documentos en monumentos desde una perspectiva antihermenéutica de investigación que se niega a dejarle la última palabra a una historia elocuente, impulsada por una finalidad que dirigiría su desarrollo unitario, pues la realidad histórica solo muestra discontinuidades y series que se reanudan. Para la arqueología de Foucault, “discurso” es todo aquello que “se dice” aunque no esté confinado a los actos lingüísticos en sentido estricto. Los discursos no son signos de otra cosa: son una materialidad dispuesta como series discontinuas que no se prestan a interpretaciones que busquen enmarcarlos en una “verdad”. La arqueología no profesa ninguna filosofía de la historia que asegure la existencia de una dirección preestablecida en los hechos históricos o una meta prefijada.

⁴ En la introducción de esta obra, Foucault adelanta su proyecto teórico y lo relaciona con los trabajos que había publicado hasta entonces.

Solo es un aporte teórico que define los tipos y reglas de las prácticas discursivas que atraviesan las obras individuales, y es por ello que no busca comprender lo que experimentan los sujetos del saber, ya que se entiende a sí misma como una reescritura –una transformación regulada de lo que ya ha sido escrito– incapaz de discernir un punto de origen del sentido. El análisis arqueológico será sensible a las dispersiones y no a la continuidad que reclama la historia tradicional, y querrá mostrar “que el objeto de un saber nunca es un dato inmediato, sino el resultado de una confluencia de discursos y conceptos que funcionan como sus condiciones de posibilidad, la razón de su existencia. A esta reconstrucción puede llamársele [...] una crítica del objeto (inmediato)” (Pérez Cortés, 2012: 507). Una crítica del objeto acompañada por una profunda reformulación del lugar del sujeto que deja de ser el origen de las significaciones para definirse desde la posición que ocupa en un campo: la formación discursiva.

Foucault modificará parcialmente la concepción de las formaciones discursivas esbozada en *La arqueología del saber* en su obra *El orden del discurso*, texto que recoge su discurso inaugural pronunciado al hacerse cargo de su cátedra en el Collège de France en 1970. El abandono de la arqueología, en parte, se debió a que adolecía de un tratamiento maduro de la influencia de las instituciones sociales en los ordenamientos del discurso. Hacía falta prestar mayor atención a las relaciones del poder en el seno de la ciencia y ya no alcanzaba con emplear un método que permitiera aislar los componentes del discurso. Se imponía una concepción del discurso que trascendiera los aspectos meramente formalistas hacia una consideración compleja en la que la verdad, el poder, los cuerpos y las instituciones se entrelazaran para dar cuenta de la aparición de los discursos. Si en la etapa arqueológica todavía había una cercanía al estructuralismo, ahora –con el auxilio de Nietzsche y su método genealógico⁵ el proyecto teórico tomará un rumbo diferente.

El orden del discurso pretendía exhibir el orden anónimo en virtud del cual se circunscribe el campo de la experiencia y del saber posible. Un orden que supone regularidades y que, al tomar a la arqueología solo como antecedente, vuelve a pensarse como un espacio donde lo subjetivo encuentra su identidad de manera provisoria: el orden precederá a cualquier manifestación de los sujetos. La hipótesis de la que parte Foucault es que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto

⁵ Para comprender la recepción del concepto de genealogía que empleara Nietzsche, lo más conveniente es remitirse a “Nietzsche, la genealogía, la historia”, incluido en la antología *El discurso del poder* (1983).

número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (2005: 14). Contrariamente a lo que se podría suponer, Foucault ve que nuestra cultura occidental no está tan fascinada con la proliferación de los discursos. Se trata de una cultura más logofóbica que logofílica, pues se comprueba que “no puede decirse cualquier cosa en cualquier época”. Estos procedimientos que organizan el saber no se pueden entender sin su relación con ese poder anónimo que establece el régimen de lo que se puede decir. Habrá procedimientos externos de exclusión que pacificarán la dimensión de lucha presente en los discursos y buscarán poner freno a su deseo de expansión: la oposición entre lo verdadero y lo falso sería el más importante porque revelaría que en nuestra cultura opera una “voluntad de verdad” que, como Nietzsche ya había intuido, no es más que una máscara de la Voluntad de Poder, un sistema institucional coactivo que quiere estabilizar *manu militari* los enunciados que obrarían como justificación de las prácticas siempre contingentes de la sociedad. También habrá procedimientos internos de control y exclusión que juegan como principios de clasificación y ordenación. A diferencia de los procedimientos externos, son los discursos mismos los que aquí ejercen su propio control, con lo que evitan una proliferación azarosa. Estos procedimientos internos aluden también al comentario que, al modo de un pie de página a los textos eminentes de la tradición, repite y refuerza su identidad en cada glosa efectuada; al autor entendido como función y no como persona de carne y hueso; a la organización de las disciplinas y, finalmente, a los procedimientos de utilización que califican a los individuos que los pueden enunciar.

¿Por qué Foucault está tan interesado en poner de manifiesto esta “materialidad” de los discursos? Porque, según él, hay una trampa en presentar al discurso como algo “inmaterial”, como un conjunto de signos ordenados a disposición de un sujeto que sabe cómo extraerles el significado. La trampa justamente reside en creer en la existencia de esos significados naturalmente estabilizados. El discurso no tiene ningún sentido preestablecido –entendido como dirección que indique el modo de su recepción– al que debemos rendirle pleitesía. Pero la propensión no-hermenéutica de Foucault se revela no solo en su desconfianza hacia los significados sino, más profundamente, en su rechazo de la función referencial-simbólica del lenguaje, ya que la considera una limitación impuesta desde afuera por una “voluntad de verdad” que inhibe la irrupción de aquello que amenaza la continuidad y desordena el orden establecido. El discurso no será así más que el resultado de un juego de fuerzas disimulado que pretende borrar el azar que como fondo gobierna su irrupción. La barrera que separa a

Foucault de la hermenéutica aparece entonces en la consideración del discurso que lo asimila a una fuerza que responde a una voluntad supraindividual, un discurso que nunca será *medium* del conocimiento sino una materialidad interpuesta entre los sujetos y el mundo que tiende a enmascarar sus propias construcciones. De este modo, la cuestión del sentido –hacia donde apunta la brújula de toda hermenéutica– se resolverá en Foucault a través del cálculo que lo toma como magnitud vectorial que mide la intensidad de una fuerza. Por tal motivo, la interpretación del discurso se reduciría a la verificación de sus impactos en “superficies” diversas, y entiende por “superficies” también al propio sujeto que interpreta. Se podría decir que la voluntad dialoguista de la hermenéutica clásica encuentra aquí una muralla que la aleja de cualquier intento de mediación pues entre la consideración de la interpretación como acto de descubrir un sentido o como acción de imposición se abre un abismo imposible de saltar.

Más allá de la distinción entre una etapa arqueológica y otra genealógica la crítica hermenéutica a la concepción foucaultiana del discurso, al tomar como eje su concepción del lenguaje, se resumiría en los siguientes puntos:

a) *Prioridad de “lo espacial” sobre “lo temporal” en el tratamiento del lenguaje*: la tematización del discurso en Foucault, en líneas generales, supone una concepción del lenguaje alejada de cualquier compromiso representacionista. Como el lenguaje no es copia ni representación de la realidad, el discurso no puede ser tratado como un “documento” a interpretar. En *La arqueología del saber* se dice explícitamente que la arqueología

... no trata el discurso como documento, como signo de otra cosa, como elemento que debería ser transparente pero cuya opacidad inoportuna hay que atravesar con frecuencia para llegar, en fin, allí donde se mantiene en reserva, a la profundidad de lo esencial; se dirige al discurso en su volumen propio, a título de monumento. No es una disciplina interpretativa: no busca “otro discurso” más escondido. Se niega a ser “alegórica” (Foucault, 1979: 233).

La cita no podría ser más reveladora como expresión de una voluntad firme de alejamiento de cualquier tipo de compromiso hermenéutico. A los discursos se los debe examinar como inscripciones dispuestas en una superficie sin atender a su espesor semántico; la preocupación del arqueólogo no es la de compilar opiniones que quieran “decir algo sobre algo”, sino registrar y clasificar sus

efectos por medio del análisis formal del discurso.⁶ La espacialización formal de los significados tiende así a borrar sus relaciones con el tiempo, pues la historia como tal no goza de privilegios a la hora de explicarlos.

b) El *lenguaje entendido como fuerza*: que los discursos se entiendan a partir de sus efectos implica tomar al lenguaje como una fuerza que desea controlar y modelar lo real. Más tarde, cuando el giro genealógico provocado por el encuentro con Nietzsche se haya consolidado, quedará claro que para Foucault interpretar no es hacer una lectura que intente rescatar un sentido escondido en los textos o en la historia, sino imponer una perspectiva a la realidad. Las consecuencias epistemológicas de este planteo cobrarán así un elevado precio para la ciencia pues lo que queda descartado de plano es la posibilidad de alcanzar una objetividad independiente de los deseos de la voluntad interpretante. En este sentido, algunos autores de la tradición hermenéutica (Grondin, 2014) han hablado de un “nominalismo” dominante en el pensamiento contemporáneo, para referirse a las corrientes del pensamiento que, en su lucha contra el esencialismo, inclinan la balanza hacia una consideración de la realidad en la que solo cuentan las entidades individuales, sin que haya “esencias” o realidades abstractas, las cuales son solamente nombres (*nomina*) desprovistos de existencia real. Para el nominalista, el sentido no sería “algo a encontrar”, sino una invención atribuible al sujeto.

c) La *verdad disuelta en la voluntad*: la división entre la arqueología que saca a la luz los procedimientos de exclusión que determinan la verdad de los enunciados dentro de los discursos, y la genealogía que investiga genéticamente el origen y la validez de los discursos converge en una devaluación de la idea de verdad, ya se la entienda como adecuación entre lo que se dice y aquello sobre lo que se dice o como justificación de lo enunciado.⁷ Si la “verdad” –asimilada a una “voluntad de verdad” impuesta desde afuera– es un mecanismo de exclusión que permite fijar los criterios para distinguir entre enunciados verdaderos o falsos, queda claro que ella misma no es ni verdadera ni falsa y se sustrae a cualquier discusión que quiera poner en entredicho los alcances de su legitimidad.

⁶ Este análisis formal es el que, según Foucault, “establece una descripción específica de los enunciados, de su formación y de las regularidades propias del discurso” (1979: 335).

⁷ Como podría ocurrir en las concepciones de la verdad que la vinculan con las prácticas de justificación mantenidas dentro de una comunidad lingüística, como sucede en las diversas teorías pragmatistas del significado en las que se podría incluir a Habermas.

d) Un *sujeto “devaluado” pero capaz de observarlo todo*: si se toman los discursos como prácticas de dominio, el arqueólogo-genealogista mostrará que ellas son las únicas fuentes del sentido que se expresa en cada uno de ellos, pero ni en las prácticas mismas ni detrás de ellas hay un sentido escondido que provea la clave de lectura para una interpretación correcta de lo dicho. Nuevamente tenemos que la fuente de todo sentido carece en sí de sentido. Ahora bien, ¿cómo hizo el arqueólogo para aprender esto?, ¿cómo se percató de ello?, ¿desde dónde percibió si ya sabemos por las enseñanzas estructuralistas que no puede haber un sujeto privilegiado que pueda dominar con su mirada la totalidad del espacio discursivo? En el caso de la hermenéutica, el intérprete—cuya conciencia siempre estará limitada por su pertenencia a la tradición— comprende cuando elabora su situación hermenéutica y se inserta de manera correcta en el flujo de la tradición para alcanzar la fusión de horizontes, pero con Foucault esto sería imposible porque el flujo de la historia carece de dirección privilegiada y no hay ningún sentido del que pudiéramos apropiarnos. Sin revelar el truco, misteriosamente, el arqueólogo-genealogista estaría así en condiciones de observar el revés de la trama al dejar entrever que solo el poder que le confiere su voluntad sería capaz de tal portento.

¿Es posible una hermenéutica deconstructiva?

Hay un misterio Derrida. Más que por su obra, cuya opacidad sin embargo no puede negarse, por su canonización, primero estadounidense y luego mundial. Un pensamiento tan poco asignable, tan difícilmente transmisible como el suyo, un pensamiento que no sabríamos situar, salvo tal vez en algún punto entre la onto-teología negativa y la exploración poético-filosófica de lo inefable, un pensamiento, en definitiva, que se mantiene a distancia (y en todos los sentidos de la expresión), ¿cómo ha podido convertirse en el producto más rentable que haya existido jamás en el mercado de los discursos universitarios? (Cusset, 2005: 117).

Esta cita pone de manifiesto algo más que la notable influencia de Derrida en el mundo cultural de los Estados Unidos. Es una afirmación que revela cómo la deconstrucción vino a instalarse en el panorama de la cultura literaria y de la filosofía y las ciencias sociales de los últimos años para decir que hay otra manera de leer los textos y la realidad, distinta de la que proponían las versiones clásicas de la hermenéutica. La deconstrucción hace referencia a una

experiencia más que a un método. Inspirada en la filosofía del Heidegger de *El ser y el tiempo*, la deconstrucción viene a traducir la operación de desmontaje que el filósofo alemán proponía para que los conceptos fundamentales de la historia de la metafísica volvieran a hablar bajo una nueva luz. Deconstruir se asimilaba a la idea de destruir o quitar la capa de óxido que recubría a los conceptos filosóficos con el fin de poner en evidencia que detrás de la metafísica de la sustancia, o de la presencia fija e inalterable, se escondía el tiempo. En Derrida este movimiento deconstructivo se radicalizará para mostrar que no hay ni puede haber un texto que se resista a este modo de lectura que problematiza la idea de que se puede encontrar en él un sentido último –manifiesto u oculto– que nos proporcionará su clave.

La voz y el fenómeno, La escritura y la diferencia, De la gramatología, Márgenes de la filosofía y La diseminación son los cinco libros más importantes de Derrida publicados entre 1967 y 1972, un tramo en el que se condensa la parte más sustantiva de su filosofía. En los orígenes y premisas de la deconstrucción se hallan la fenomenología de Husserl, el ya mencionado proyecto filosófico de Heidegger de crítica a la metafísica de los fundamentos y la presencia, un interés teórico por el lenguaje literario, el estructuralismo tomado como paradigma metodológico de las ciencias humanas y al que Derrida someterá a crítica, con lo que da inicio –junto con Foucault– al movimiento posestructuralista, al psicoanálisis y la ética de la no violencia configurada por la filosofía de Levinas. No obstante, estas variadas influencias se sintetizarán en una obra original que encuentra su idea matriz en la hipótesis gramatológica.

La hipótesis gramatológica y la crítica al logocentrismo

En 1966, un año antes de la publicación de *De la gramatología*, Derrida, en una conferencia titulada *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, adelantó la estrategia conceptual que lo llevará a postular la preeminencia de la escritura frente al lenguaje oral, con la finalidad de defender una concepción del discurso entendido como sistema, cuyo centro o significado trascendental nunca está presente por fuera de una red de diferencias. Apoyándose en la noción de juego, que toma de Nietzsche, y en la crítica de Heidegger a la metafísica, Derrida procede a deconstruir la antropología estructural de Levi-Strauss y la noción saussureana de signo al mostrar que la distinción significado-significante debe ser abandonada, pues se asigna injustificadamente una primacía a un término respecto del otro, siendo así el significante un mero “envoltorio” del significado. Si el lenguaje o la estructura

pueden ser concebidos desde la idea del juego, se podrá demostrar que todos los movimientos y sustituciones que en ellos se dan son posibles porque el juego no tiene un centro que lo gobierne y que sea capaz de detener en algún momento el movimiento; más bien lo que el juego supone es una falta o una carencia de centro que, circunstancialmente, se compensa con un “signo” que se adiciona a la estructura como un suplemento, como si se quisiese disimular con un tapón un agujero irremediable.

¿En qué consiste la hipótesis gramatológica? Esta hipótesis postula la idea de una escritura originaria o “archiescritura” que no debería entenderse como una técnica del habla o como un instrumento externo del lenguaje, sino como aquello que está en la base del lenguaje y, por extensión, de toda experiencia. Obviamente esta suposición tendrá consecuencias en la manera en que se entienda la interpretación, el valor del sentido y la verdad que siempre se ponen en juego en la lectura. La estrategia de Derrida será justamente hacer del acto de leer un ejercicio imposible si lo que se busca es solo descifrar el significado que está “ahí”, a la espera del rescate del lector. En la primera parte de *De la gramatología*, Derrida pone en marcha una compleja maquinaria conceptual que, tras la aparente inocencia de rehabilitar a la escritura, viene a cuestionar no solo la manera tradicional en la que nos representamos al lenguaje sino también nuestro modo de acceso a lo que llamamos “realidad”. La escritura describe ese movimiento del lenguaje en sus orígenes, el que siempre se ha querido borrar: desde el comienzo el primer “significado” funcionó como significante, nunca fue el referente o “la cosa misma” tal como aparece ante la vista. Habrá que destruir la idea de signo si se quiere liberar al lenguaje de su prisión metafísica. El privilegio del habla que condena a la escritura al lugar devaluado de mera copia gráfica ha terminado asociando la noción de “significado” a algo espiritual y siempre presente en el modo de la voz, lo que oculta desde el vamos que el habla o voz es un significante más. Para Derrida no hay un significado trascendental que se confunda con un habla “originaria”, un significado que pueda ocupar un lugar “ideal” alejado del tiempo, pues desde el comienzo sabemos que el “habla originaria” también ocupa el lugar de un significante y que, como tal, no puede escapar a la interpretación. Si esto es así, el significado siempre se deslizará a lo largo de una cadena de significantes sin principio ni fin.

La crítica al habla o voz original es también una crítica al *logos* que, para Derrida, estuvo asociado, desde los orígenes griegos que lo concibieron como “razón” o “palabra”, a la idea de un sentido que está a la espera de alguien que lo recoja. Contra este logocentrismo se dirige la crítica de Derrida ya que lo considera el responsable de un equívoco que se ha querido pasar por alto: el

ocultamiento de que el lenguaje hablado no está en una relación de mayor proximidad con las cosas que el lenguaje escrito, como si las cosas fuesen “significadas naturalmente” por la voz, y la escritura, por el contrario, las mantuviera a distancia. Esta idea de proximidad absoluta entre la “voz” y el “el sentido del ser” es la razón por la que se creyó durante tanto tiempo que las cosas y su significado estaban juntos y copresentes en el habla, idea a la que también sucumbió Saussure porque su dualidad entre significado y significante cae presa de la metafísica occidental y de su constante binarismo: inteligible-sensible, adentro-afuera, presencia-ausencia, verdad-error, alma-cuerpo, etcétera. Lo que se debe retener de la crítica de Derrida es que la filosofía del lenguaje y la lingüística han obviado que el significado –ya sea entendido como “cosa” o “sentido ideal”– siempre está en posición de significante o huella, y esto a causa del privilegio concedido por el logocentrismo a la voz que hace del significado algo presente. Este pensamiento ha dominado por miles de años y solo algunos pocos pensadores antes de Derrida han reparado en la cuestión. Nietzsche fue quien primero trató de escapar de esta metafísica de la presencia al considerar que la escritura y la lectura eran operaciones anteriores respecto de un sentido por descubrir. Heidegger también intentó evitar las trampas de la metafísica y focalizó su pensamiento en la diferencia ontológica que distingue entre el ser y el ente; pero para Derrida hay que radicalizar aún más esta diferencia y hay que ir hacia una diferencia, si se quiere, más originaria. Una diferencia con un significado doble, que no solo distingue las cosas según un plano de proximidad y cercanía, sino que también alude a la problemática del tiempo, del diferir o aplazar, que Derrida escribe como *differance* y no como *difference* (“diferencia” en su sentido habitual) pues con esta alteración de la grafía quiere significar la irrupción de un nuevo concepto que reúne en sí estas dos notas de la diferenciación: una entendida a partir del plano de la espacialización en el que las cosas y los signos se distinguen unos de otros; y la otra en el de la temporalización que implica un retraso originario en la aparición o surgimiento de estas.

Pensamiento de la huella e inmanentismo lingüístico

Como señala el filósofo italiano Maurizio Ferraris en su *Introducción a Derrida*:

La *differance* es, pues, tanto el hecho de que dos cosas son distintas cuanto el acto de diferir, posponer en el tiempo; en el primer caso, es una forma nominal, un sustantivo, mientras que en el segundo es una forma verbal. El aserto dialéctico de Derrida reside en que el hecho es el resultado del acto: lo que se presenta como diferencia entre dos cosas [...] es resultado

de diferir [...], vale decir, de un movimiento temporal que obró de modo tal que de una raíz común surgieran dos resultados distintos (2006: 103).

Este nuevo concepto de *differance* fue el motor que promovió las distinciones que polarizaron la historia de la metafísica, pero se cometería un error si se la considerara como un “fundamento originario” porque siempre estará más allá de cualquier determinación. La *differance* es lo que no se hace presente porque hace posible la presentación de lo presente, lo que excede por siempre a la presencia. Esta *differance* –que no sería nada en sí misma, aunque en concreto sirva como recordatorio de que hay una falta, un lugar vacío que jamás será ocupado– será finalmente la responsable de todo lo que deviene en el mundo de los signos y de las cosas sin que en esta producción intervenga un sujeto. Y, si se pudiese hacerla comparecer, llegar a hacer asible aquello que por naturaleza es inasible, solo sería virtualmente por medio de la praxis de la deconstrucción que no es otra cosa que un movimiento analítico que afecta a las estructuras desde su interior, como un modo de habitarlas tendiente a lograr su desestabilización.

La práctica de la deconstrucción, que opera de un modo similar al de un servicio de inteligencia infiltrado en las filas de un ejército extranjero, revela que la escritura no es algo exterior al habla, sino que en realidad habita en ella. Y es aquí que aparece en toda su dimensión el concepto de huella:

... es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida* (Derrida, 1978: 60, destacado en el original).

La archiescritura, por lo tanto, es la revelación –y al mismo tiempo una desmentida al sentido común que domina la concepción de la lengua– de que la escritura incluye al lenguaje pese a que siempre se la quiso ver como algo derivado, como un producto tardío de este. La archiescritura, que es producida por el movimiento de la *differance* y que tiene como correlato a la huella, es la condición de todo sistema lingüístico y como tal no forma parte del sistema lingüístico en sí mismo, por lo que no puede ser el objeto de una ciencia. ¿Dónde está entonces la archiescritura? Pues bien, dirá Derrida, en ninguna parte determinable, en ningún “más allá del lenguaje” ya que se trata del reverso

de la lengua solo accesible por la práctica deconstructiva. De esta manera, para el deconstruccionismo, el lenguaje carece de profundidad o espesor y si hubiese que asimilarlo a algún objeto nada mejor que una cinta de Möbius¹ para describirlo: una superficie con una sola cara y un solo borde. En Derrida no hay un “afuera del lenguaje” que explique su sentido, sino un coherente compromiso con el inmanentismo lingüístico que será un factor común a todos los movimientos posestructuralistas.

Que el habla o “el lenguaje original” sea ya desde el comienzo una escritura significa que la huella está desde siempre aunque se la haya querido reprimir. La huella es lo que marca una relación con otra cosa que está ausente, como cuando observamos una pisada en la arena húmeda que denota el paso de alguien que ya no está. La idea de “huella” es otra de las astucias conceptuales de Derrida para indicarnos que toda presencia está afectada por un movimiento que irremediamente la remite a una ausencia, a un tiempo en el que no estaba presente, pero al que nunca podremos arribar. Al igual que Saussure, para quien la lengua era un sistema de significaciones cuyo valor se halla en la diferencia de sus elementos, Derrida sostendrá que en la lengua, como así también en el mundo de las cosas, cada elemento reenvía a otro con lo que finalmente desaparece también la noticia de una huella originaria que se quisiera hacer valer como fundamento pues solo hay un continuo desplazamiento que tacha la posibilidad del origen absoluto. En palabras de Derrida, esta huella es:

... en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la *differance* que abre el aparecer y la significación. Articulando lo viviente sobre lo no-viviente en general, origen de toda repetición, origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y ningún concepto de la metafísica puede describirla (1978: 85).

Si la huella de algo ahora ausente se mostrase como la condición de toda presencia, aquello que la delimita y le permite ser lo que es, entonces tendremos que admitir la paradoja de que la huella originaria sería la constatación de que existe una huella presente, pero de un pasado que jamás tuvo lugar. Tal vez, lo más conveniente para atenuar los posibles efectos paralizantes del contrasentido sea admitir que cada vez que queremos pensar los orígenes con nuestros

¹ Esta comparación está tomada del trabajo de Stephan Moebius “Postestructuralismo y ciencias sociales” (2012).

esquemas conceptuales quedamos atrapados por la red lingüística –un sistema integrado solo por diferencias– responsable de nuestro pensamiento, y no que los orígenes se hundan verdaderamente en el pozo sin fondo de la historia.

La labor deconstructiva de Derrida en torno al lenguaje indudablemente plantea un desafío enorme para la hermenéutica porque justamente la necesidad de remarcar las diferencias y ausencias para que pueda existir significación socavaría la presencia plena de los significados que ingenuamente se creía que estaban “ahí”, disponibles y dóciles para la interpretación: en realidad estos siempre estarán “diferidos” –diferentes y demorados– y nunca será posible encontrar la palabra plena capaz de estabilizar su significado; y así, la coincidencia entre el decir y el querer decir se revelará como ilusoria, siempre pospuesta. “Que el significado sea originaria y esencialmente (y no solo para un espíritu finito y creado) huella, que esté desde el principio en posición significante” (Derrida, 1978: 95) será la proposición que marcará la división entre, por un lado, una deconstrucción que impide ver al sentido como una presencia pura, alingüística o despojada de signos, y que en definitiva lo reduce a una cuestión de fuerzas en disputa, como si se tratase de una parada arbitraria en el juego infinito del lenguaje; y, por el otro, una hermenéutica que, amparada en su fe en la porosidad del lenguaje, lo considera como aquello que debe ser perseguido aunque nunca estemos seguros de haberlo alcanzado. Mientras la hermenéutica pretenderá someter el texto a una lectura que privilegia su mensaje, la deconstrucción de Derrida propondrá, en cambio, una lectura entendida como la operación transformadora que convierte al texto –absolutamente autónomo frente a cualquier interpretación que quiera apropiarse de él– en un paradójico territorio en el que el sentido aparece justo en el momento de su desaparición, inmerso en el juego que provoca su perpetuo desplazamiento, un juego que Derrida llamará “la diseminación”.

Hay algo afuera del lenguaje

La confrontación productiva entre hermenéutica y deconstrucción tendría que poner de relieve, en primer lugar, la presencia de dos modos alternativos de practicar la lectura de un texto siempre y cuando tomemos este término en su debida extensión: no como ese objeto que se acomoda en la biblioteca, sino como metáfora de la realidad. La respuesta hermenéutica a la deconstrucción se halla dispersa en varios artículos publicados por Gadamer con posterioridad a un simposio en el que participó junto con Derrida llevado a cabo en el Instituto Goethe de París en 1981. En un escrito de 1984, *Texto e interpretación*,

Gadamer reafirma una de las convicciones básicas que sostiene toda su obra: la confianza en el diálogo y su arraigo en el legado humanista que hace del lenguaje el medio universal de la recepción del sentido, frente a posturas radicalizadas que, en la senda de Nietzsche, consideran que toda interpretación equivale a una posición de sentido y no a la búsqueda de uno preexistente. No obstante, Gadamer recuerda que la hermenéutica representa una experiencia del sentido que tiene sus límites:

... cuando acuñé la frase: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa (1992e: 323).

Esta afirmación es importante porque desmiente el esquema de una contraposición simple entre la deconstrucción, para la cual los sentidos aparecen solo a través de la intervención del intérprete que detiene el juego de por sí interminable de su desplazamiento, y la hermenéutica confiada que cree que se los puede recoger como si se tratase de flores cautivas en un invernadero. Pero aunque se evite esquematizar ambos enfoques con el fin de exagerar su oposición, el diferendo entre ellos existe y es irreductible en cuanto se repara que para la hermenéutica el lenguaje no es una barrera sino el puente que, a través del diálogo, permite construir identidades dentro de una comunidad de sentido. El lenguaje sería así el medio universal de una experiencia compartida que aproxima el mundo al hombre, y que asimila el sentido a la dirección según la cual se tienen que tomar las palabras para llegar a entender algo.

En otro trabajo de 1986, *Destrucción y deconstrucción*, Gadamer elige otra figura para contraponer la hermenéutica a la deconstrucción de Derrida. Aquí, la conversación aparece como la vía regia de una hermenéutica que evita someterse al concepto de escritura que disuelve la unidad del sentido. Gadamer apunta que el sentido es siempre direccional, una indicación, como cuando en el habla cotidiana decimos “para qué lado tenemos que tomar esto que se dijo”. Ahora bien, las palabras adquieren sentido dentro de una conversación en la que “pueden ir para un lado” o “ir a parar al otro”, tomar un determinado sentido u otro atento al carácter direccional que este tiene “porque las palabras solo existen en la conversación, y las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta” (1992f: 358). Lo que caracteriza a la conversación es un “querer decir” por encima de toda palabra aislada, dirigido hacia la comprensión de lo que en el transcurso de esta

pugna por aparecer: aquello de lo que se habla. Este punto marca una ruptura entre la hermenéutica clásica y el deconstruccionismo, pues ambas posturas parten de tradiciones distintas a la hora de considerar la naturaleza del lenguaje. En *Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo*, otro texto de 1987 integrado al libro *El giro hermenéutico*, editado en 1995, Gadamer señala que mientras Derrida sigue aferrado a la tradición semiótica centrada en el concepto de signo, él, por el contrario, adhirió al giro hermenéutico que “se abre en primer lugar hacia aquello que se transmite a través del lenguaje, por lo cual yo puse en un primer plano el carácter conversacional del lenguaje. En una conversación algo pasa a ser lenguaje, y no un interlocutor o el otro” (1998: 67).

La dependencia del signo obliga a Derrida a soslayar el espesor semántico de la lengua y a sobredimensionar la potencia de la escritura como clave de la multiplicidad de interpretaciones. A la “archiescritura” o proto-escritura de Derrida, Gadamer prefiere contraponer su concepción del *verbus interius*, la palabra interior, aquello que siempre se quiere decir pero que nunca se termina de expresar en lo dicho, el núcleo del sentido siempre buscado y que hace de la escritura básicamente la oportunidad para una lectura. Aunque se conceda a la deconstrucción que el sentido jamás podrá encontrarse como algo idéntico a sí mismo y presente en su pureza ante el intérprete-lector, la hermenéutica de Gadamer mantiene incólume su convicción razonable de que, pese a todas las limitaciones impuestas por la radical finitud, la experiencia del sentido es algo que nunca dejamos de practicar, una experiencia innegable que encuentra su realización en el modo de la espera. En esta tensión entre un sentido que nunca termina de presentarse del todo y la espera de su cumplimiento podría estar, quizás, el punto que mejor distingue a la hermenéutica del continuo desplazamiento del sentido, que termina por volverlo imposible, que se ofrece a la mirada deconstructiva. En la conversación, fuente del modelo hermenéutico de Gadamer, no hay una última palabra y tampoco una primera ya que es concebida como un segmento que se puede recortar del flujo del lenguaje que la precede y la continúa. La conversación es “lenguaje vivo”, no esclerosado. Los interlocutores que participan de la praxis de la conversación genuina por lo general no hablan por hablar, ni se empeñan en deconstruir el sentido de lo dicho; más bien prestan atención a lo que se muestra en la conversación con el fin de arribar a un acuerdo, tan frágil y renovable como se quiera, sostenido con firmeza en sus mutuas expectativas de sentido. Por el contrario, si prestasen atención a la deriva infinita que imagina la deconstrucción, remontándose de signo en signo hasta llegar a la completa diseminación del sentido, serían partícipes del juego nominalista de los signos solo apto para quien previamente

adopte una actitud lúdica, no preocupada por las exigencias que plantea el vivir cotidiano en el mundo.

Caridad hermenéutica y estrategia textual

La forma en la que la hermenéutica concibe la comprensión de un texto es atacada por la deconstrucción, ya que cree ver en ella una voluntad de apropiación por parte del intérprete de la alteridad absoluta que representa el Otro entendido ya sea como autor o como obra plenamente autónoma. Para Gadamer, se trata de un equívoco, porque en realidad la modalidad de lectura hermenéutica justamente se diferencia de la deconstrucción en la medida en que le concede al texto –a lo que en *Verdad y método* se llamaba “la cosa del texto”, aquello de lo que habla el texto– una prioridad frente a cualquier pretensión del intérprete por imponerle un sentido. Frente a la estrategia textual sin finalidad de Derrida, la hermenéutica es optimista respecto a que pueda encontrarse el sentido de los textos al amparo de la determinación de la tradición. Como ya lo había planteado Ricoeur en su polémica con el estructuralismo, para Gadamer el hermeneuta no contempla el texto del mismo modo que el lingüista, como un artefacto al que habría que desarmar para averiguar su funcionamiento, sino como producto intermedio que apunta hacia un mensaje. El que escribe, escribe para que lo comprendan. Lo único que le interesa a la hermenéutica es la comprensión de lo que el texto dice, previa aclaración de que “el arte de la hermenéutica no consiste en aferrarse a lo que alguien ha dicho, sino en captar aquello que en realidad ha querido decir” (Gadamer, 1998: 62). Aprovechando la etimología de la palabra “comprensión” –*Verstehen*, en alemán–, Gadamer advierte en *Deconstrucción y hermenéutica* que en ella está contenido el verbo *stehen*, que significa “estar o mantenerse de pie”, y aprovecha el recuerdo de esta significación para darle una tonalidad ética a la hermenéutica, pues en un sentido cabal “comprender significa defender el asunto de otro exhaustivamente ante un tribunal o ante quien quiera que sea” (*ibidem*: 76).

Queda así despejado el camino para volver a considerar un viejo principio de la hermenéutica iluminista del siglo xviii. El llamado “principio de caridad”, también conocido como “principio de equidad hermenéutica”. Este principio, formulado por primera vez por Georg Meier (1718-1777) pone de relieve la disposición del intérprete a considerar como verdaderos los significados expresados por el autor de un texto. Según este principio, el intérprete debería tener una actitud favorable que dé crédito a lo expresado por el texto, al menos hasta que se demuestre lo contrario. El principio de caridad, ante la disyuntiva: a)

mi interlocutor no sabe lo que dice y b) mi traducción es mala, siempre nos obligará a elegir la segunda alternativa hasta que se pruebe lo contrario. Acaso la mejor manera de traducirlo, en función de la contraposición establecida entre hermenéutica y deconstrucción, sea la siguiente: “se debe extraer el sentido del discurso en lugar de introducirlo”. El principio de equidad, que funciona como un ordenador de preferencias, anima el concepto de “anticipación de la perfección” que, según Gadamer, indica que toda aproximación al texto se hace con la expectativa de encontrar en él un sentido íntegro. Años más tarde, Gadamer volverá, aunque no de manera expresa, a hacerlo valer cuando afirme:

El intérprete debe superar el elemento extraño que impide la inteligibilidad de un texto. Hace de mediador cuando el texto no puede realizar su misión de ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer una vez alcanzada la comprensión. Por eso el discurso del intérprete no es un texto, sino que *sirve* a un texto (1992e: 338).

Deconstrucción, hermenéutica y ciencias sociales

Ha habido autores que han descrito la confrontación entre hermenéutica y deconstrucción a partir de un duelo de metáforas que estilizan su oposición (Peñalver, 1986): “recolección del sentido” *versus* “diseminación del sentido”. Frente al carácter casi agrario asignable a la hermenéutica entendida como labor de cosecha del sentido previamente sembrado por el trabajo de los antepasados, la deconstrucción erige la sospecha de que en esta benevolente comprensión se esconde una voluntad de apropiación, una violencia que debe ser interrumpida si se quieren restablecer los derechos del texto, el derecho a su alteridad. Teniendo en mente este duelo metafórico se deberá efectuar un balance de la confrontación entre hermenéutica y deconstrucción con el fin de exhibir las ventajas y desventajas de estos dos modos de lectura para el ejercicio de las ciencias sociales. En esta contabilización de pérdidas y utilidades, la crítica tendrá que extenderse a tres ítems: a) la posibilidad y el alcance de la interpretación; b) los efectos políticos de la interpretación; y c) su valor como recurso metodológico de las ciencias sociales. Analicemos cada uno de ellos.

a) Puede preguntarse hasta qué punto se hace justicia al texto o al interlocutor si se considera que el sentido es algo que no solo recusa la presencia sino que incluso jamás podría presentarse dada la naturaleza propia de los signos, que nunca hacen el envío hacia la cosa, sino que, como espejos enfrentados, se

reflejan entre sí en un encadenamiento interminable. El proyecto estructuralista de la reducción del sentido sigue vigente en una deconstrucción convencida de la falta de direccionalidad de los signos que componen el lenguaje, ya que nunca apuntan hacia la “presencia real” de las cosas. La deconstrucción de los textos sacará a luz las contradicciones y tensiones que escapan a una lectura ingenua, con el objetivo de mostrar que están afectados por una indecidibilidad radical –derivada de la sintaxis– que desmiente la supuesta coherencia de las palabras, haciendo imposible de este modo la búsqueda de un significado integrador. Desde una perspectiva hermenéutica, en cambio, se podría afirmar que el sentido siempre gusta de ocultarse, inclusive que nunca termina de hacerse presente, pero jamás resignarse al hecho de que el ocultamiento termine por confundirse con su inexistencia. En la hermenéutica, la lectura, por más provisional que sean sus resultados, se entiende siempre como un ejercicio parcial de recolección del sentido, mientras que en Derrida la estrategia de lectura carece de finalidad porque el riesgo de diseminación del sentido está confirmado por el inevitable juego de la *differance* que rompe con cualquier proceso de transmisión.

b) Con los “efectos políticos de la interpretación” se plantea la cuestión de la supuesta intromisión de la voluntad del intérprete en el proceso de interpretación. Para Derrida la interpretación del sentido, en última instancia, no sería posible porque, en la medida en que se transgreden las fronteras que separan al intérprete del texto, este quedará a merced de la voluntad apropiadora de aquel. Toda traducción se convertiría así en un hecho político de dominación: el “sentido” hablaría por la voz de su conquistador, el traductor. Al revés que la deconstrucción, para la hermenéutica –que también sabe reconocer los límites del lenguaje– la comprensión se sostiene únicamente por la entrega –y no la apropiación– del intérprete a lo otorgado por la palabra que viene a su encuentro. No obstante, para algunos comentaristas, la controversia se agudiza aún más si se repara en que:

... el motivo en que más claramente se advierte el fondo político de la deconstrucción está en el hecho de que esta no consiste en un discurso teórico, especulativo, sino que es más bien una operación, una intervención en un determinado campo de fuerzas, en un espacio dominado violentamente por ciertas jerarquías (Peñalver Gómez, 2002: 152).

Frente a la hermenéutica clásica, fiel a los contenidos de la tradición y poco proclive a imaginar rupturas que afecten su continuidad, la deconstrucción

tendría el valor de señalar la naturalización de algunos significados que el logocentrismo occidental consagró y de criticar las falsas jerarquías que expresan un dominio simulado, como por ejemplo podría ocurrir con las contraposiciones entre “cuerpo y alma”, “femenino y masculino”, o , como ya se vio, “escritura y habla”, en la que el segundo de los términos de cada oposición adquiere un lugar de privilegio solo por la fuerza de una decisión que no encuentra respaldo en ningún fundamento racional. Pero este poder crítico de la deconstrucción perdería su aguijón si se dejara de lado la dimensión semántica de la referencia o del valor de verdad, en favor de una diseminación del sentido que corre el peligro de verse más como una opción estética que moral. Cuando se niega que la interpretación pueda tener acceso a un sentido externo al texto también podría estar legitimándose otro tipo de operación política, de signo inverso al que hubiera querido Derrida, como es la manipulación del texto impulsada por una voluntad interpretativa cuyos motivos serían inconfesables.

c) Desde el momento en que las ciencias sociales interpretativas se asientan en una vocación comunicativa surgen restricciones para la utilización de la estrategia deconstructiva. Al respecto, Giddens se pregunta por cómo volver a relacionar los textos con el mundo exterior y señala –en línea con la hermenéutica conversacional de Gadamer– lo siguiente:

... las tradiciones estructuralistas y post-estructuralistas no solo no han logrado generar explicaciones satisfactorias de la referencia, explicaciones capaces de hacer comprensibles los logros científicos, sino que han dejado a un lado de forma más o menos total el estudio de la conversación ordinaria. La conversación ordinaria es precisamente aquel “instrumento para vivir en el mundo” en el que engarzan la referencia y el significado (1990: 273).

Si bien la deconstrucción contribuyó al descentramiento del sujeto a través de la crítica a la soberanía de la conciencia, perdió de vista el rol de la agencia humana que es determinante para que los procesos de lectura de los textos y las acciones puedan estabilizar temporariamente el espectro indefinido de significados surgidos de la escritura. Aunque la interpretación sea virtualmente ilimitada, las finalidades cognitivas de los intérpretes siempre organizarán y reducirán su potencial indeterminación. La acción social no podría ser comprendida si se la asimilase a un texto poético cuya imposibilidad de traducción disparase una infinitud de sentidos. En esta línea, la vida social compartiría más el carácter de la prosa que el de la poesía. Lo que acota el significado de la

acción es justamente su contexto sociocultural, un “contexto conversacional” al que el investigador debe prestar atención para que su interpretación pueda ser auditable. La interpretación de la acción no se disemina en la medida en que el intérprete pueda aportar razones que justifiquen su pertinencia en función del contexto que da orientación al despliegue del sentido. Ahora bien, la condición para que esto ocurra se encuentra, en última instancia, en el trasfondo constituido por el trato típico de la interacción hombre-mundo, una práctica que la deconstrucción pasaría por alto.

Conclusión: verdad, lenguaje y realismo hermenéutico

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la confrontación de la versión clásica de la hermenéutica con el estructuralismo y el deconstruccionismo admite múltiples puntos de oposición que recorren un arco comprendido que va desde la consideración del peso de la historia hasta la contraposición entre el lenguaje abordado como código semiótico y la conversación considerada como su núcleo íntimo. No obstante, en este apartado final queremos defender la tesis de que hay dos planos relevantes en los que se inscriben las principales diferencias entre la hermenéutica clásica y estas corrientes de pensamiento que la impugnan: el del entendimiento del lenguaje como tal, cuyas implicancias alcanzan a la problemática del sentido, y el de la concepción de la verdad que dividirá las aguas entre una versión realista de la hermenéutica y posiciones más afines a un idealismo lingüístico.

Lo que accede al lenguaje

Al igual que Heidegger, Gadamer considera que el lenguaje no es un instrumento del que disponemos, sino el modo en que se da la apertura del mundo como “apertura del sentido”. Las condiciones de la comprensión del sentido son para ambos simultáneamente las condiciones de validez de su verdad, ya que no existe un plano atemporal o ideal en el que pudiera establecerse por vía de la reflexión una justificación de la validez de lo dicho. Específicamente para Gadamer, la pertenencia del intérprete a la historia no debe verse como una frontera que limite su productividad sino, por el contrario, como una condición positiva para que acontezca el sentido en cada uno de los encuentros comprensivos del intérprete con el texto a revelar.

Ahora bien, ¿qué es lo que se insinúa realmente en la hermenéutica con la frase “apertura de sentido”? Imaginemos por un instante, modificando apenas la

famosa frase de Heidegger de que el “lenguaje es la casa del ser”, que el lenguaje es el ventanal de la casa que habitamos. Nosotros podemos estar frente a él y ver el paisaje a su través –esta mirada traduciría la actitud hermenéutica–, o podemos buscar un ángulo determinado y así ubicarnos en una posición que, jugando con la luz, nos permita reflejarnos en ella: aquí tendríamos la actitud ante el lenguaje que adoptan los partidarios de la reducción del sentido, que al mismo tiempo que destacan su radical opacidad encuentran, paradójicamente, su propia imagen en el foco de su percepción. Para la concepción hermenéutica de Gadamer, el lenguaje no es “nuestro” solamente, sino que también es “el lenguaje de las cosas”:

No es que la experiencia ocurra en principio sin palabras y se convierta secundariamente en objeto de reflexión en virtud de la designación, por ejemplo, subsumiéndose bajo la generalidad de la palabra. Al contrario, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Uno busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que esta adquiera así la palabra (1977: 501).

Por supuesto que esta búsqueda de la palabra adecuada a las cosas nunca es tarea sencilla, siempre habrá una excedencia del decir respecto a lo dicho, pero definitivamente el lenguaje no es un telón que se interpone entre nosotros y el mundo ya que, como afirma Gadamer:

... el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción [...] Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros (1977: 536).

Según el autor, el sentido del lenguaje no reside en sí mismo ni en su estructura sino en lo que comparte, en lo que muestra. La hermenéutica no viene a decir que las cosas y las palabras que las designan son lo mismo, sino que el sentido de las cosas se refleja imperfectamente en las palabras que las piensan y las comprenden y que jamás terminan de agotar su riqueza ontológica. Lo esencial de la postura hermenéutica reside en que toda conversación, incluso la más ocasional, nunca se desarrolla verdaderamente como un simple intercambio de palabras; los interlocutores no se concentran en las palabras pues “lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la

palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Solo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho” (Gadamer, 1977: 568). Si se hiciese abstracción de la realidad extralingüística, toda conversación no sería entonces otra cosa que un “hablar por hablar”, una actividad lingüística que a veces puede confundirse con el ejercicio de la autorreferencialidad.

La verdad hermenéutica

Casi simultáneamente, cuando se ponen en discusión las diferencias en la conceptualización del lenguaje entre la hermenéutica clásica y los movimientos filosóficos que toman al sentido como imposición, surge el cuestionamiento en torno a la noción de “verdad” y a las eventuales implicaciones relativistas del pensamiento hermenéutico. ¿Hasta qué punto, si no hay acceso al mundo y a las cosas que se encuentran en él sin la participación del lenguaje, puede decirse que las interpretaciones son “adecuadas a las cosas”? ¿Hay algo así como un realismo hermenéutico, opuesto al idealismo lingüístico, que permita pensar en criterios extralingüísticos para decidir acerca de la corrección de nuestras interpretaciones?

Para la hermenéutica quedarían descartadas todas aquellas concepciones de la verdad que la reducen al efecto de un poder o la conciben como el resultado de una actividad puramente subjetiva. De este modo, ni la verdad como convención (formalismo estructuralista), como procedimiento de control discursivo (Foucault) o como máscara que oculta una radical indecidibilidad (Derrida) serían opciones teóricas persuasivas. En Gadamer, la cuestión de la verdad está ligada al proceso de la experiencia hermenéutica y se ejemplifica en cada encuentro del intérprete con la tradición. Sin embargo, la verdad –vinculada con la experiencia del sentido en todas sus formas– no se reduce a la simple idea de una correspondencia entre el juicio del intérprete y el estado de cosas al que se refiere el juicio, pues hay una “verdad” más originaria a la que Heidegger aludía con el término griego *a-létheia*, que significa literalmente “des-ocultamiento”, un sacar a la luz aquello que estaba oculto (*léthe*).

Decir que la verdad es *alétheia* significa, en primer lugar, que supone una manifestación, un venir a la presencia de la cosa misma previo a cualquier ejercicio discursivo sobre su presunta “verdad” o falsedad”, es decir, previo al juicio del intérprete efectuado en términos de una adecuación veritativa. Ahora bien, no tendría que haber nada misterioso en esta *alétheia* si la pensamos no como revelación mística, sino como el acceso práctico al mundo que realiza un intérprete al cual las cosas se le manifiestan o abren desde una comprensibilidad

monovalente, anterior a la alternativa bivalente de lo verdadero o lo falso. “Estar en la verdad” para la hermenéutica significa tener una experiencia del sentido, encontrarse ante algo que interpela, que se impone y reclama la atención de manera previa al enjuiciamiento que eventualmente afirmará o negará las propiedades exhibidas por aquello que se presenta. Se trata de un ámbito al cual los seres humanos pertenecen antes de que emprendan cualquier tipo de reflexión porque antecede a la relación epistemológica sujeto-objeto. La verdad entendida como *alétheia* supone entonces un retroceso ante la actitud teórica asociada a la emisión del juicio con el fin de destacar que antes de cualquier relación cognitiva existe un aparecer, un autodescubrimiento de las cosas sobre el que se funda la posterior adecuación del juicio. Probablemente, la mejor descripción de la idea de verdad que plantea la hermenéutica se encuentre en ese sugerente “procedimiento” que el poeta René Char había concebido para alcanzar la verdad de las cosas: “... quité a las cosas la ilusión que ellas producen para preservarse de nosotros y les dejé la parte que ellas nos conceden” (Char, 2002: 323).² Al igual que en este inusual método, la labor hermenéutica también se resuelve entre los polos de la actividad –aludida por ambos verbos, “quitar” y “dejar”– y la pasividad –ya que son las cosas mismas las que provocan la ilusión que las preserva y las que, al mismo tiempo, se donan al intérprete–, con el fin de alcanzar la verdad. Quizás una versión realista de la hermenéutica no sea otra cosa que un adecuado balance entre ese “quitar” y ese “dejar” enfilado a la recuperación de la experiencia plasmada en conceptos.

² Una concepción parecida en torno a la verdad, deudora del pensamiento de Heidegger y la hermenéutica filosófica, es la que expresa Peter Sloterdijk de manera brillante en su monumental obra *Esferas*, en la que se afirma que “la verdad no solo es, pues, una propiedad de frases expresadas, que pueden denominarse verdaderas si y solo si ‘en lo real’ fuera ‘efectivamente’ el caso lo que se afirma o ‘figura’ en las frases; más bien sucede que la *physis*, según esa interpretación, representa un acontecimiento autopublicista, en cuyos comunicados están implicadas las inteligencias perceptivas y conformadoras de frases [...] podría decirse que la naturaleza es una autora que publica en su propia editorial (aunque para ello tenga necesidad, ciertamente, de lectores humanos). Comprensiblemente, esta interpretación del acontecimiento de la verdad se contrapone a la dogmática dualista de la era metafísica, inaugurada por Platón y otros postsocráticos, y de sus herederos tecno-científicos, en cuya opinión la naturaleza –como lo existente en su totalidad– se presenta como un bloque de cosicidades mudas, libres de sentido, alejadas de los signos. Desde esa perspectiva, sería el espíritu humano, solo, quien, en posesión de su monopolio de lenguaje, donación de sentido e interés, abordaría como acercándose desde fuera la masa natural indiferente y la obligaría a entregar sus secretos” (Sloterdijk, 2006: 173). En este contexto, la crítica irónica de Sloterdijk se dirige tanto contra los que consideran que la verdad es algo así como un sello que las cosas imprimen en la mente plástica de los seres humanos como contra los “construccionistas” que la consideran una propiedad de la voluntad de los individuos conocedores.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio (2013). *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Char, René (2002). *Furor y misterio*. Madrid: Visor.
- Corredor Lanas, Cristina (1999). *Filosofía del lenguaje: una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor.
- Crelier, Andrés (2013). *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*. Buenos Aires: Biblos.
- Cusset, François (2005). *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze y Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina.
- Derrida, Jacques (1978). *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno.
- (1988). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Descombes, Vincent (1982). *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eco, Umberto (1981). *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen.
- Ferraris, Maurizio (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel (1978). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno.
- (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- (1983). “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En *El discurso del poder*, pp. 134-157. Buenos Aires: Folios.
- (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Frank, Manfred (1989). *What is neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota.
- (1990). “Sobre el concepto de discurso en Foucault”. En *Michel Foucault, filósofo*, pp. 107-115. Barcelona: Gedisa.

- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- (1992a) “¿Qué es la verdad?” (1957). En *Verdad y método II*, pp. 51-62. Salamanca: Sígueme.
- (1992b). “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas” (1960). En *Verdad y método II*, pp. 71-80. Salamanca: Sígueme.
- (1992c). “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I” (1967). En *Verdad y método II*, pp. 225-241. Salamanca: Sígueme.
- (1992d). “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología” (1971). En *Verdad y método II*, pp. 243-265. Salamanca: Sígueme.
- (1992e). “Texto e interpretación” (1984). En *Verdad y método II*, pp. 319-347. Salamanca: Sígueme.
- (1992f). “Destrucción y deconstrucción” (1986). En *Verdad y método II*, pp. 349-359. Salamanca: Sígueme.
- (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gende, Carlos (2005). *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur: su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Prometeo.
- Giddens, Anthony (1990). “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la Cultura”. En *La teoría social, hoy*, pp. 254- 289. Madrid: Alianza.
- Greisch, Jean (2001). *El cogito herido: la hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*. Buenos Aires: Jorge Baudino-unsam.
- Grondin, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- (2005). *Del sentido de la vida: un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder.
- (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- (2009) “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”. *Revista Estudios Nietzsche*, n° 9, pp. 53-66.
- (2014). *A la escucha del sentido: conversaciones con Marc-Antoine Vallée*. Barcelona: Herder.

- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa 1*. Madrid: Taurus.
- (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (1977). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Lafont, Cristina (1997). *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Leyva, Gustavo (2012). “La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología”. En *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, pp. 134-198. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lulo, Jorge (2002). “La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología”. En *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, pp. 177-235. Buenos Aires: Manantial.
- Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Möebius, Stephan (2012). “Postestructuralismo y ciencias sociales”. En De la Garza Toledo y Leyva (comps.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, pp. 525-566. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (2006). *Fragmentos póstumos*, volumen iv (1885-1889). Madrid: Tecnos.
- (2009). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Peñalver, Mariano (1986). “Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la verdad”. *Revista de filosofía*, n° 3, pp. 7-22.
- Peñalver Gómez, Patricio (2002). “Deconstrucción: premisas metódicas y efectos políticos”. En *Nuevos métodos en ciencias humanas*, pp. 141-155. Barcelona: Anthropos.
- Pérez Cortés, Sergio (2012). “La crítica metódica de Michel Foucault”. En *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, pp. 504-524. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megalópolis.
- (1995). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México: Siglo Veintiuno.

- (2001). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Saussure, Ferdinand de (1982). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Schuster, Federico (comp.). (2002). *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Sloterdijk, Peter (2006). *Esferas III: Espumas*. Madrid: Siruela.
- (2013). *Muerte aparente en el pensar: sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Madrid: Siruela.
- Velasco Gómez, Ambrosio (2012). “Hermenéutica y ciencias sociales”. En *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, pp. 199-228. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weinsheimer, Joel (1985). *Gadamer's Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.

Capítulo 5

El laberinto de la Ilustración

Habermas y Foucault sobre discurso, crítica y modernidad*

Germán J. Pérez

La nueva modernidad –pues se trata ciertamente de una modernidad– une la razón y el sujeto que forman dos de los elementos culturales de la modernidad fragmentada. La modernidad, que había rechazado y reprimido la mitad de sí misma al identificarse con un modo de modernización conquistador y revolucionario, el de la tabla rasa, puede en definitiva reencontrar las dos mitades de sí misma. Solo se la puede definir como el vínculo y la tensión entre la racionalización y la subjetivación.

Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*

Introducción: coordenadas de una polémica (im)posible

Cuando Habermas y Foucault se encontraron en marzo de 1983, en el marco de las lecciones que el primero impartió en el Collège de France sobre la actualidad de la filosofía francesa, la situación entre ellos estuvo cargada de tensiones y desencuentros. Al parecer, Foucault no se sintió muy a gusto con la

* Agradezco la participación del Dr. Leandro Paolicchi en versiones anteriores de este capítulo.

invitación hecha a Habermas para dar las conferencias, convocatoria que corrió exclusivamente por parte de Paul Veyne (Eribon, 1995: 383). El contenido de las conferencias, el material que más tarde Habermas agruparía en *El discurso filosófico de la modernidad* (1989b), terminó de irritar a Foucault y al propio Veyne, quienes desconocían el tenor de esas lecciones. La irritación fue tal que Foucault, profesor en el Collège desde 1970, si bien concurrió a algunas de ellas, no las presenció en su totalidad y arbitró los medios necesarios para evitar los encuentros protocolares con el célebre invitado.

El propio Habermas escribió un texto con motivo de la muerte de Foucault en el que menciona este (des)encuentro. En ese obituario, exalta sus cualidades intelectuales; sin embargo, su impresión fue la de no haberlo entendido correctamente (Habermas, 1988). Allí mismo menciona una invitación por parte de los discípulos estadounidenses de Foucault para discutir el texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (2004) en un seminario a realizarse en la Universidad de Berkeley al año siguiente. La oportunidad de la cumbre venía dada por la celebración de los 200 años de la publicación del mencionado texto que ambos filósofos identifican como central en la configuración del pensamiento moderno. La abrupta y prematura muerte de Foucault en junio de 1984 frustró aquel encuentro y provocó el estupor que Habermas trasmite en su necrológica. El debate que todos esperaban que se diera entre ellos no sucedió, por supuesto, por la muerte de Foucault, pero también por el tono áspero de las críticas de Habermas, que clausuraron el terreno en común sobre el que ambos podrían haber emprendido un intercambio. Quedó para los investigadores futuros auscultar los posibles cruces entre el pensamiento de ambas figuras. Sin embargo, aquel encuentro postrero frustrado dejó una huella, un indicio, sobre el que poder reconstruir el intercambio que no tuvo lugar: el significado de la Ilustración y los términos de su “dialéctica”. La tensión entre dominación y emancipación propia del despliegue de la modernidad occidental y las formas de su “crítica inmanente”, para ponerlo en los términos pioneros de Max Horkheimer (2008) en su temprana formulación de los parámetros de una teoría crítica.

El propósito de estas páginas no reside en reponer un debate entre Habermas y Foucault que, como se señala, no ha tenido lugar. No en el sentido habermasiano de un intercambio de argumentos sobre un conjunto de inquietudes comunes. No obstante, la epistemología de las ciencias sociales y la teoría social no han cejado en su esfuerzo por “reconstruir” ese presunto debate. Y la razón de este propósito incierto radica en que ambos autores, aun en su desencuentro personal, construyeron obras capaces de recrear tradiciones teóricas y de establecer el horizonte hermenéutico de lo que hasta hoy llamamos “crítica social”.

Es decir, aun con sus divergentes estilos de pensamiento, las fronteras de lo que podemos pensar como relación entre el discurso de las ciencias sociales y las posibilidades de emancipación humana siguen definidas por las tensiones que recorren las maquinarias teóricas que llamamos Habermas y Foucault.

Sin debate a la vista, lo que ofreceremos en este capítulo es lo que preferimos llamar un *contrapunto polémico*, es decir, una vez definido nuestro dominio problemático –la cuestión de la crítica– intentaremos reconstruir los principales conceptos y argumentos que cada uno de los contendientes ofrecen para comprender el problema abierto por Marx: el que se pregunta por la relación entre el discurso de las ciencias sociales y las posibilidades de emancipación humana. A diferencia del debate que, como demuestra justamente Habermas, ya opera sobre un conjunto de pretensiones de validez compartidas por los participantes, nuestro contrapunto deberá reconstruir el terreno de ese intercambio cuya dificultad principal radica en la inconmensurabilidad de los vocabularios de ambos autores,² por un lado, y en los modos de pensar los problemas, más sistemático y convergente en Habermas, más disperso y proliferante en Foucault, por el otro. El vocabulario de Foucault se fue construyendo de manera idiosincrática en la voluntad de sortear y resistir a los sistemas de pensamiento asociados con regímenes de poder-saber;³ el de Habermas, en cambio, asume su pertenencia a la teoría crítica de tradición marxista trabajada por la Escuela de Frankfurt y se concentra en reelaborar pacientemente esas herramientas conectándolas con otras tradiciones, fundamentalmente la pragmática lingüística.

Desde el punto de vista de las condiciones históricas de surgimiento de ambas teorías, se les debe asignar un terreno común: la contracultura de las décadas del sesenta y setenta con la decisiva influencia que significó el surgimiento de los nuevos movimientos sociales; no solo como formas organizativas descentralizadas y horizontales, sino como nuevas agendas políticas que, como señala Touraine (1994), al tiempo que profundizan la distancia entre sociedad y Estado diluyen, problematizándolas, las fronteras entre las esferas de lo público, lo privado, lo común, lo laboral y lo estatal. En este escenario, tanto Foucault

² Thomas Kuhn, en la célebre posdata a la edición de 1970 de *La estructura de las revoluciones científicas* (1999), propone la tesis de una “inconmensurabilidad local”, según la cual los paradigmas, si bien permanecen intraducibles, resultan interpretables a partir de ciertos significados claves que les permiten leerse entre sí. Esa operación de comprensión similar a un tejido es la que nos proponemos en este trabajo.

³ Tanto es así que ha merecido la elaboración de más de un diccionario destinado a rastrear las variaciones y desplazamientos en el uso de conceptos respecto tanto de otros autores como en el interior de su propia obra. Los más destacados: Castro (2011), Revel (2009) y Albano (2006).

como Habermas ofrecen herramientas fundamentales para pensar las formas de integración y exclusión social en un capitalismo posindustrial, en cuyo marco han entrado en eclipse las figuras tradicionales del ciudadano liberal y el trabajador fordista.⁴

En definitiva, desde esta perspectiva política, ambos pueden caracterizarse como filósofos *posmarxistas*, ya que construyen sus teorías en el ocaso de lo que Habermas denomina “el paradigma de la producción”, es decir, la idea de la centralidad del proletariado industrial como sujeto de la historia y del cambio social revolucionario entendido como “solución final”. De esta forma, ambas teorías han contribuido a cimentar el “radicalismo autolimitante” (Cohen y Arato, 2000) propio de las prácticas políticas de los movimientos sociales: la idea de una política emancipatoria que profundiza y no elimina la distancia entre Estado y sociedad a favor de promover la autonomía de esta última, en franca oposición a las estrategias vanguardistas y a las burocracias de partido. Para cerrar el capítulo retomaremos este aspecto político de la obra de nuestros autores.

Si continuamos con la delimitación de un espacio de convergencia entre ambos autores, es fundamental agregar que, desde una dimensión que podríamos llamar “ontológica”, se trata de dos pensadores *posmetafísicos* ya que desarrollan su pensamiento cuestionando de manera constante las fundamentaciones del orden y/o el cambio social en una razón centrada en el sujeto, la historia o la ciencia. Incluso revisan sus propios presupuestos fundacionalistas, como los conceptos de *episteme* como “a priori histórico”, que Foucault introduce en *Las palabras y las cosas* (1986b) y el curiosamente muy similar concepto de *interés cognoscitivo* como “constante antropológica” que Habermas desarrolla en *Conocimiento e interés* (1989), publicados originalmente con dos años de diferencia: 1966 y 1968, respectivamente. De allí en adelante ambos autores asumen por completo el problema de la crisis de los ideales de la Ilustración en tres aspectos fundamentales: el contractualismo político, el historicismo filosófico y el positivismo científico. No se trata, sin embargo, de filósofos posmodernos en el sentido de la disolución de los problemas de la modernidad en un archipiélago de microrrelatos sin criterio alguno de diferenciación y jerarquización. Para ambos autores, dos problemas clásicos de la Ilustración: la *racionalidad* y la *crítica*, con sus relaciones inmanentes y sus efectos sociohistóricos, configuran

⁴ Ver la caracterización que realiza Foucault de las luchas contemporáneas en “El sujeto y el poder”. Concluye Foucault: “Para resumir, el principal objetivo de estas luchas es atacar no tanto ‘esta o aquella’ institución de poder, o grupo, o elite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder” (2001: 244).

aspectos centrales de sus reflexiones, pero reinscriptos, no obstante, en el escenario posmetafísico que acabamos de caracterizar.

Para concluir con la reconstrucción de este terreno común que favorece el contrapunto que proponemos, cabe agregar a los aspectos político y ontológico mencionados la dimensión epistemológica y metodológica que será clave en nuestra indagación. En esta guisa, ambos son tributarios de las concepciones *posempiristas* de la teoría social en la medida en que colocan al lenguaje como el *locus* de constitución del vínculo social al sortear todo tipo de psicologismos y objetivismos. Por tal motivo, la definición y caracterización del concepto de *discurso*, con sus implicancias metodológicas, sociológicas y normativas, se nos presenta como un aspecto central e inaugural de nuestra tarea. Asimismo, siguiendo en el plano epistemológico, resulta decisivo el aporte de ambos autores para la superación del *dualismo* entre agencia y estructura heredado de lo que Giddens (2011) llama el “consenso ortodoxo” de la teoría social. Tanto la noción habermasiana de “acción comunicativa” como las “tecnologías” de poder y subjetivación acuñadas por Foucault postulan una relación recursiva e interna entre agente y estructura capaz de superar tanto el objetivismo positivista como el subjetivismo fenomenológico heredados.

Resumiendo, el terreno común que proponemos para iniciar nuestro contrapunto queda definido por tres fronteras fundamentales que operan, al mismo tiempo, como condición de posibilidad y objeto de crítica: metafísica, marxismo y positivismo. En lo que sigue, nuestra argumentación procederá en tres pasos: a partir de la caracterización minuciosa del discurso como clave epistemológica, metodológica y normativa en el pensamiento de nuestros autores, nos dedicaremos a analizar, en segundo lugar, sus concepciones de las ciencias sociales con sus virtualidades críticas para, finalmente, evaluar comparativamente sus aportes a una ciencia social crítica de nuestro presente.

Método: perspectivas realizativas sobre el discurso

El rasgo fundamental del posempirismo como “escenario” (ver Schuster, 2002) dominante en la filosofía de las ciencias empíricas desde la década del sesenta es la centralidad de la hermenéutica como clave de lectura de la realidad. En este escenario, los trabajos de Habermas y de Foucault resultan fundamentales ya que se trata de esfuerzos novedosos, imaginativos y sofisticados por analizar los procesos sociales de producción y circulación del significado —el discurso— y sus relaciones con la racionalidad, el poder y la crítica.

A su manera y con sus herramientas, tanto Foucault como Habermas contribuyen a una concepción *pragmatista y antirrepresentacionista* del lenguaje para la cual la clave de su productividad reside en su dimensión realizativa. El pragmatismo, en sentido lingüístico, se define por la tesis según la cual la función principal del lenguaje (el significado) no radica primariamente en la representación de un estado de cosas, sino en el tipo de relación que permite establecer entre los hablantes y entre estos y el mundo de sus problemas comunes (Pérez, 2002).

En líneas generales, tanto uno como otro conciben al discurso en su dimensión realizativa: usamos el lenguaje para definir mundos y coordinar cursos de acción más que, o previamente a, mejor dicho, para representar estados de cosas y determinar su verdad o eficacia. Habermas circunscribe el discurso al plano de la intersubjetividad realizativa orientada al entendimiento; para Foucault, en cambio, lo que llama “prácticas discursivas” no son *intersubjetivas* sino *transubjetivas*, es decir, no se cierran sobre el intercambio verbal sino que cumplen la función principal de nominar y clasificar sujetos, objetos y prácticas en el interior de un dispositivo: una determinada organización estratégica del tiempo, el espacio y los cuerpos. Para decirlo con el vocabulario de la teoría de los actos de habla que venimos evocando, el discurso para Habermas es fundamentalmente *ilocucionario y convencional*, razón por la cual su dimensión comunicativa resulta central y constitutiva, y todo uso alternativo del lenguaje es siempre “parasitario”. Contrariamente, para Foucault, el discurso es básicamente *performativo y efectual*, dado que su función principal es la de producir clasificaciones y configurar las relaciones entre saberes, instituciones, prácticas y subjetividades (Austin, 1991).

Según Habermas, el discurso es una forma muy particular de intercambio lingüístico que se recorta sobre la comunicación (la acción comunicativa) y sobre el lenguaje en general, este último estructurador de lo que llama el “mundo de la vida”, es decir, el mundo cotidiano de nuestras interacciones con otros actores. De este modo, el discurso representa un tipo especial de comunicación –el intercambio argumentativo– en el que los interlocutores deben dar por cumplidas una serie de condiciones “ideales” que hacen a su interacción libre de cualquier forma de coacción. Así lo define:

Solo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla. Solo hablaré, pues, de “discursos” cuando el

sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí “en principio” la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente (Habermas, 1987a: 69).

La importancia que Habermas da a esta forma específica de reciprocidad lingüística está orientada por las preocupaciones *normativas* que guían gran parte de la reconstrucción pragmática que realiza el autor de este tipo de interacción social. Uno de los déficits más notables de la primera generación de frankfurtianos, piensa Habermas, era la falta de una fundamentación satisfactoria de los principios desde los cuales se ejercía la crítica social. Habermas cree encontrarle una solución a esta carencia en la racionalidad que se reconoce en nuestro uso del lenguaje y, en particular, en aquellos intercambios que denomina “discurso”. Así, al reconstruir la racionalidad implícita en el discurso cree Habermas que es posible encontrar los parámetros normativos sobre los cuales puede apoyarse la crítica de los procesos de dominación bajo el capitalismo. Como se advierte en la cita, esa racionalidad inmanente al discurso es de tipo procedimental más que sustantivo y requiere definir las condiciones universales para una argumentación provechosa.

Es decir, con la categoría “discurso” Habermas no pretende agotar el conjunto de interacciones sociales dentro del capitalismo, ni siquiera describir aquel tipo de interacciones en las que la modernidad capitalista se consolida como un régimen que oprime sujetos, los excluye o los incluye dentro de relaciones de explotación. No le cabe principalmente una función descriptiva, como sí se le podría asignar a la noción de “acción comunicativa”. De hecho, Habermas cree que las interacciones a las que cabe llamar “discurso” son pequeñas “islas” dentro del mundo de la vida. Por el contrario, con la identificación de un tipo de interacción lingüística libre de dominio busca la tipificación de una forma de intersubjetividad que pueda servir de *parámetro normativo* con el que criticar precisamente las formas opresivas de interacción social en las que los individuos se relacionan a través de la racionalidad instrumental.

En este sentido, el discurso es para Habermas una forma de comunicación en la que se tematizan explícitamente lo que denomina “pretensiones de validez”, es decir, la pretensión de que se dan las condiciones que hacen válida a una afirmación. Estas pretensiones las elevan los actores con sus acciones lingüísticas y las procuran apoyar con diferentes tipos de razones. El objetivo final de este

proceso argumentativo es que una de las pretensiones en juego termine imponiéndose o se logre un acuerdo sobre la validez de alguna de ellas. Las razones que se esgrimen detrás de cada una de las pretensiones son fundamentales, pues allí está para Habermas la racionalidad que necesita para contrarrestar la idea –predominante en el panorama contemporáneo de la filosofía y las ciencias sociales por la influencia de autores como Foucault– de que no existe otra forma de racionalidad que no sea la racionalidad estratégico-instrumental.

La acción comunicativa como un momento específico dentro del funcionamiento de la lengua consiste para Habermas en la coordinación de las acciones en el mundo de la vida, la creación de lazos sociales y la restauración de la circulación de las acciones en el marco más general de la reproducción social, en la cual no se han vuelto problemáticas las pretensiones de validez que los actores sociales elevan con sus acciones –lingüísticas o no– en su vida cotidiana. Sobre este tipo de acción, Habermas deposita gran parte de su arquitectura teórica, pues ellas son las encargadas de explicar en buena medida la reproducción y la integración social bajo la modernidad capitalista.

Como se dijo, el discurso es el momento en el cual se vuelven problemáticas las pretensiones de validez y se tematizan *explícitamente*. Este volverse problemáticas exige por parte de los actores un tipo de discurso específico que está orientado a la solución del conflicto originado por las pretensiones de validez contradictorias. Allí es fundamental que, más allá de las determinantes empíricas que constituyen a los actores sociales y los ponen en jerarquías o situaciones vitales diferentes, den razones que apoyen sus pretensiones o acepten el peso de las razones que sustentan las de sus adversarios. Esto es decisivo, pues la racionalidad buscada por Habermas se juega en esta dimensión procedimental.

De todas maneras, un aspecto importante que Habermas procura resaltar es que existe siempre una *continuidad* entre la acción comunicativa y el discurso. De alguna manera, el discurso está potencialmente inscripto en la acción comunicativa, pues esta última solo puede funcionar como mecanismo de coordinación social cuando las pretensiones de validez no entran en conflicto. Así, el discurso se presenta siempre como la forma *reflexiva* de la acción comunicativa con lo que Habermas pretende hacer valer el momento de “autorreferencialidad” inherente a los lenguajes naturales, cualidad que permite, en última instancia, la posibilidad de la reflexión y la crítica sobre los procesos comunicativos y las acciones sociales, en general. Si se clausura esa posibilidad, la vida social misma se desvanece: “En cuanto se hace coincidir lo racionalmente válido con lo socialmente vigente se cierra la única dimensión en la que es posible el

autodistanciamiento y la autocrítica y con ello la superación y reforma de las prácticas de justificación a las que estamos habituados” (Habermas, 1990: 178).

Con el propósito de resumir y esquematizar lo dicho hasta aquí sugerimos la siguiente secuencia: a) si pretendo coordinar mis acciones con las de otro(s)/ otra(s) tengo que *comunicarme*; b) comunicarme supone tratar de *entenderme* acerca del mundo compartido con él/ella en la forma de un diálogo real, si se trata de una interacción en tiempo y espacio, o virtual, si se trata de un texto; c) cada uno/a de los interlocutores/as, acceden a la comunicación con sus propias experiencias y definiciones de mundo —“*pretensiones de validez*”—; d) la orientación al entendimiento de la comunicación implica que si existe un *desacuerdo* acerca de la definición de la situación por alguna de las partes, la prosecución de la comunicación exige que cada una dé razones de su posición; entonces, e) es imposible comprender/interactuar sin *juzgar la validez* de las pretensiones de verdad, eficacia, corrección, rectitud y sinceridad entre las partes; de ahí la *inmanencia* de la racionalidad a la acción comunicativa.

La reconstrucción pragmática de este último tipo de interacción ha sido una de las principales tareas de Habermas. Nuestro autor entiende esa tarea como una explicitación de las condiciones de posibilidad del discurso, como un mostrar los supuestos que hacen posible que los sujetos se pongan de acuerdo mediante la argumentación y, de esta manera, coordinen sus acciones en el mundo social. Si bien todo intercambio discursivo en el mundo de la vida está trasvasado por condicionantes empíricos que diferencian a los actores que discuten, la reconstrucción que se lleva adelante mediante la “pragmática universal” muestra que los actores deben también *contrafácticamente* presuponer una serie de condiciones de igualdad que hacen posible que esos actores entablen una relación mediante el discurso.

En palabras de Habermas, esta inmanencia y continuidad entre comunicación, discurso y racionalidad define lo que denomina *actitud realizativa* del intérprete científico:

Como el intérprete científico, en su papel de participante por lo menos virtual, tiene en principio que orientarse por las mismas pretensiones de validez por las que se guían también los directamente implicados, puede, partiendo de esta racionalidad inmanente al habla, que es una racionalidad ya siempre compartida, tomar en serio la racionalidad que los participantes reclaman para sus emisiones o manifestaciones y a la vez someterla a un enjuiciamiento crítico. Quien convierte en tema lo que los participantes se limitan a suponer y adopta una actitud reflexiva frente al *interpretandum*

no se sitúa *fuera* del contexto de comunicación investigado, sino que lo profundiza y radicaliza por un camino que en principio está abierto a todos los participantes. Este *camino que va de la acción comunicativa al discurso* está bloqueado de múltiples modos en los contextos naturales, pero es algo ya siempre inscripto en la acción orientada al entendimiento (1987a: 182).

Nótese una consecuencia fundamental del argumento de Habermas: si me comunico a través del discurso participo de las estructuras universales de la comunicación humana, es decir de un *medio objetivo*, en cambio, si me mantengo en actitud de tercera persona que solo describe una situación, quedo limitado a la parcialidad de mis pretensiones de validez sin confrontarlas con las de los actores. Es decir, en este punto fundamental, estamos ante la *inversión del positivismo* en su pretensión de neutralidad valorativa como garantía de la verdad: solo si entro en una interacción comunicativa que me exige juzgar las pretensiones de los interlocutores puedo ser objetivo; el *distanciamiento objetivante* me condena a la parcialidad de mis pretensiones de validez sin poder comprender las de los actores. En la jerga de Habermas, desde la perspectiva del entendimiento comunicativo resulta *imposible separar las cuestiones de significado de las cuestiones de validez*.

Desde el punto de vista normativo, esta reconstrucción pragmática de las condiciones de validez del discurso da cuenta de la capacidad de trascender los contextos empíricos en los que transcurren los discursos concretos, y de esta manera poder acceder a *una dimensión de validez incondicional* desde la cual criticar esos contextos específicos y las relaciones de fuerza que los estructuran. Sin embargo, en la arquitectónica habermasiana no se trata de eliminar las formas encarnadas de la racionalidad instrumental en su versión lingüística. El lenguaje técnico que circula en los sistemas sociales y el tipo de coordinación social en torno a los cuales se estructuran esos sistemas es esencial para el funcionamiento de la estructura social de las democracias capitalistas y no puede suprimirse sin sufrir un alto costo en términos de calidad de vida.

El momento crítico normativo asociado a la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del discurso se muestra en la primacía que Habermas le otorga a este último con respecto a las interacciones propias de los subsistemas y en la función de control del desarrollo de sus estructuras. Para Habermas, la interacción de tipo instrumental propia de la dimensión sistémica de la sociedad no puede nunca reemplazar totalmente al tipo de interacción comunicativa que se ubica en el mundo de la vida. Es de esta manera como Habermas interpreta la modernidad y el capitalismo, es decir, como desarrollos sociales que amenazan

con reemplazar las interacciones comunicativas del mundo de la vida por interacciones instrumentales propias de los subsistemas sociales, centralmente, la burocracia y el mercado.

En la obra de Foucault, la analítica del discurso y su relación con el poder y el saber se presenta de manera condensada en tres textos publicados de manera sucesiva entre 1969 y 1971: *La arqueología del saber* (1969), *El orden del discurso* (1970) y *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971). En el primero de ellos el autor francés intenta desarrollar una metodología novedosa para el análisis del discurso, capaz de superar los límites de las perspectivas estructuralistas y/o hermenéuticas, es decir, una analítica del discurso que escape tanto al formalismo como al historicismo. En esta temprana formulación de la noción de discurso, la propuesta de Foucault remeda una suerte de funcionalismo semiótico en el que explora los procedimientos, mecanismos y desplazamientos que contribuyen a la constitución, desarrollo y transformación de las “formaciones discursivas”. El enunciado, unidad de análisis del método arqueológico, funciona como una “curva” que relaciona objetos, sujetos y saberes en un campo estratégico abierto y contingente. En la misma línea que Habermas, la noción de *arqueología* introducida tempranamente por Foucault, conlleva una crítica a la idea positivista del método como separación entre procedimiento de análisis y realidad objetiva. Las “epistemes” en *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, y las “formaciones discursivas” en *La arqueología del saber* constituyen aparatos analíticos de reconstrucción de relaciones entre objetos y sujetos que, al no ser nunca datos primarios, son a su vez su elaboración crítica (Pérez Cortés, 2012).

Para la arqueología, en su afán de desmarcarse tanto de la sociología del conocimiento como de la historia de las ideas, el campo a investigar son las condiciones de posibilidad histórico-discursivas que permiten la irrupción de determinados objetos de conocimiento y de la conciencia que reflexiona sobre ellos, no como la fuente última del conocimiento, sino como el efecto de una determinada configuración del espacio del saber. En esta primera formulación de la cuestión del discurso ya aparece una incipiente crítica del autor francés a la idea de la comunicación como fuente del entendimiento y del significado: el hablante es el autor de la formulación (locutor), pero no es el origen o la causa del enunciado. Dice Foucault al respecto: “Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo) sino determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto” (2010: 73).

A partir de la década del setenta, particularmente en la clase inaugural de su cátedra en el Collège de France impartida el 2 de diciembre de 1970, publicada

bajo el título “El orden del discurso” (1987), la relación entre discurso, sujeto e historia adquiere una nueva torsión. No tanto una nueva metodología, sino una perspectiva complementaria pero enriquecida respecto del abordaje arqueológico que integra una dimensión clave en los estudios de Foucault hasta el fin de su vida: la analítica del poder y sus imbricaciones con el saber, la verdad y la subjetividad.

Si, como analizamos previamente, para Habermas, el discurso es la forma más desarrollada del *entendimiento* comunicativo, en la medida en que despliega una forma de racionalidad que permite procesar el disenso al convergir en eventuales consensos parciales y falibles, pero orientados por una situación de discurso ideal, para Foucault el discurso debe tratarse como un *acontecimiento*, un acto de palabra que, en una situación determinada, afecta las posiciones de los hablantes, sus problemas a mano, los objetos de los que hablan y los procedimientos a través de los cuales intervienen en esos objetos. En este sentido, un acontecimiento es lo contrario de un momento; el momento es una instancia en una secuencia —un razonamiento, una narrativa, un argumento— que adquiere su significado a partir de su posición en esa secuencia, lo anterior y lo posterior, la premisa y la conclusión, el enigma y su resolución. El acontecimiento, en cambio, es una fractura, una dislocación, una “cesura”, un evento de palabra que, justamente, rompe las narrativas y las teorías establecidas, que invita a preguntarse por nuevos objetos del discurso, nuevas posiciones de los sujetos respecto de las instituciones, a imaginar distintos procedimientos para tratar con nuevos problemas. El momento repite, el acontecimiento abre.

Los rasgos que definen al acontecimiento discursivo son cuatro: a) materialidad: Foucault propone analizar a los discursos no solo desde el punto de vista lingüístico sino, principalmente, como vectores emocionales que afectan a los cuerpos y las voluntades y producen deseo, afecto, miedo, ansiedad, etcétera, todas dimensiones emocionales que resultan fundamentales desde la perspectiva genealógica; b) singularidad: la práctica discursiva no adquiere su sentido y efecto por la identidad del sujeto que la enuncia, ni por la pertenencia a una tradición, en cada caso deben evaluarse sus efectos en su contexto estratégico; c) discontinuidad: el acontecimiento de discurso no se explica por la atribución de un origen del que sería una ocurrencia más, ningún historicismo, ni dialéctico ni positivista, permite analizar al discurso como práctica situada; y c) azar: dadas las anteriores dimensiones, que denuncian las estrategias normalizadoras de la ciencia y la filosofía para neutralizar el potencial disruptivo del discurso, Foucault propone abrir el juego al accidente, a dejar espacio a lo

nuevo en lo actual, a lo que también denomina “el pensamiento del afuera” (Foucault, 1999a)

Foucault entiende que el discurso es un “teatro de operaciones”. Un campo estratégico que desborda a la interacción comunicativa dado que resulta de la sedimentación de estrategias de poder y prácticas de resistencia a las que define como “sin sujeto”, esto es, que no encuentran un origen ni una racionalidad en la voluntad de dominio deliberada de un individuo, clase o grupo, sino que permiten describir el sistema de relaciones en el que esos sujetos se insertan y determinar las tácticas –las “tecnologías”– a través de las cuales logran establecer un campo posible de acción para sí y para los otros. A esta dimensión relacional y productiva en la evolución de su analítica del poder Foucault va a denominarla, a partir de fines de los años setenta, el problema de la *gubernamentalidad*. Como queda establecido en *El sujeto y el poder* (1981), para Foucault la propia palabra sujeto connota los dos significados que le interesa explorar en su redefinición del poder. Por un lado, sujeto significa “agarrado”, “asido” a algo o alguien: instituciones, normas, disciplinas en el caso de Foucault; por el otro, sujeto remite al dominio del sí mismo, al trabajo que hacemos sobre nuestra personalidad y que gusta llamar “las tecnologías del yo”. El poder, que en su primera formulación aparecía íntimamente vinculado al saber, a partir del descubrimiento de la gubernamentalidad en el segundo lustro de los setenta, incorpora una nueva y fundamental capa en su espesor: la capacidad de todo sujeto de resistir el modo en que está siendo gobernado por los poderes y saberes que, al mismo tiempo, lo constituyen.

Llegados a este punto es preciso agregar que, para Foucault, el discurso, concebido como acontecimiento, excede el intercambio verbal y se hace extensivo a los que denomina “positividades” o “dispositivos” (Deleuze, 1987). Desde su perspectiva, el lenguaje significa en la medida en que se entrama en una red de instituciones y prácticas. En eso consiste la idea de la *relación interna entre saber y poder*: lo que podemos pensar y expresar con significado y organiza nuestra comprensión del mundo (el saber) está condicionado por un conjunto de reglas de producción y reconocimiento de los discursos que establecen tanto las instituciones –la escuela, la familia, la fábrica, la universidad, el Estado– como los mecanismos de exclusión internos que controlan el peligro de lo inesperado en el discurso –el comentario, el autor, las disciplinas– (el poder). Esa relación saber-poder asume formas específicas en distintas etapas históricas y articulan, de formas también particulares, las relaciones entre las tres dimensiones del “dispositivo” que venimos comentando: a) define objetos y los modos de intervenirlos (la locura como opuesta a la razón, el delincuente como opuesto al

buen muchacho); b) organiza el espacio y el tiempo en estructuras institucionales específicas (el panóptico carcelario y sus réplicas en la fábrica, la escuela, etcétera); y c) produce subjetivaciones específicas y puntos de fuga en los que habita la posibilidad de la resistencia (los “contradiscursos”, como los de los movimientos feministas que revelan la brutalidad cotidiana del patriarcado).

En resumen, lo que Foucault llama “discurso” remite a un régimen general de significación o “dispositivo” que relaciona de manera siempre inestable a determinados conceptos, instituciones y experiencias subjetivas aceptables, por un lado, pero incluye puntos de fuga y posibilidades de resistencia —contradiscursos—, por el otro. Y la lección clave de la genealogía es que no tenemos manera de salir de este diagrama de relaciones de poder; los intentos, tanto de la filosofía como de la ciencia, por trascender este barro de la historia no han hecho más que funcionar como estrategias de dominación de ciertos grupos e intereses que se atribuyen el estatuto incuestionable de lo universal, lo racional y/o lo verdadero. Pensemos en “el hombre”, una obsesión de Foucault, una invención de la filosofía y la ciencia modernas para designar a la especie, pero que connota al varón, blanco, europeo y heterosexual, entre otros rasgos dominantes. Y Foucault sospecha, como Weber, que no existe peor dominación ni poder más brutal que el que se ejerce en nombre de lo universal: sea la razón, la ilustración, la justicia, etcétera.

Veamos una definición de este régimen general de significación o “dispositivo” en un texto metodológico, tan breve como relevante, publicado como colaboración en un libro sobre su obra en los inicios de la década del ochenta:

Es una cuestión de tres tipos de relaciones que de hecho siempre se superponen uno sobre el otro, sosteniéndose recíprocamente entre sí como medios y fines [...] Por supuesto, la coordinación entre estos tipos de relaciones no es ni uniforme ni constante. En una determinada sociedad no existe un tipo general de equilibrio entre actividades finalizadas, sistemas de comunicación y relaciones de poder. Más bien, existen diversas formas, diversos lugares, diversas circunstancias u ocasiones en los que estas interrelaciones se establecen de acuerdo a modelos específicos. Pero hay también ‘bloques’ en los cuales la adaptación de las habilidades, los recursos de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados (Foucault, 2001: 251).

¿Cuál es, entonces, la “naturaleza específica” de las relaciones de poder respecto de los demás órdenes y, principalmente, de la comunicación? La respuesta a este

interrogante requiere, consideramos, desentrañar una ambigüedad que recorre el concepto de poder en la obra de Foucault que, entre otros, Habermas (1989b) tiene la sagacidad de advertir.⁵ Por un lado, se habla en la cita del poder como dominación, en el sentido negativo de la *imposición* de una fuerza sobre un sometido; por el otro, el poder se define, inversamente, como una *relación* entre acciones orientada por la voluntad de incitar la acción del otro por su propio deseo, en el sentido positivo del poder como *gobierno* que mencionamos previamente. Parece evidente, sin embargo, que el trabajo de Foucault evolucionó hacia esta última acepción, sobre todo en su caracterización del poder como gobierno y las “tecnologías del yo” entendidas como regímenes de prácticas orientadas a la producción de autonomía; lo que en *El uso de los placeres* (2003) llama la “sustancia ética”. En esta última versión, el poder se juega siempre en el plano del sujeto: entre los dispositivos de sujeción (el gobierno de los otros) y las estrategias de subjetivación (el gobierno de sí). Resumiendo, podríamos decir que la concepción del poder por parte de Foucault evoluciona de la disciplina al gobierno, de la dominación a la *reflexividad*.

Consecuentemente, es conveniente pensar al poder no como la coacción de unos hombres sobre otros, para lo que conviene mantener el término “dominación”, sino como el sistema de relaciones estratégicas, históricamente determinable y genealógicamente descriptible, que configura los “bloques” a los que se refiere Foucault y a los que también llama “disciplinas”. El poder, entonces, no es una sustancia ni una fuerza que radica en una posición social determinada y se impone sobre otra, sino un *principio de articulación*, un modo de relación estratégica entre trabajo, comunicación y dominación dentro de un dispositivo. En este sentido, y contrariamente a la idea de Habermas, la comunicación no trasciende al poder en la medida en que forma parte de su entramado estratégico. El poder no es del orden del consenso y/o del entendimiento dado que estas operaciones solo adquieren significado en un campo

⁵ Escribe Habermas: “El origen, así encubierto, que el concepto de poder tiene en el concepto de voluntad de verdad y saber, inicialmente pergeñado en términos de crítica a la metafísica, explica también el uso sistemáticamente ambiguo de la categoría de ‘poder’. Pues ésta mantiene, por un lado, la inocencia de un concepto utilizable en términos descriptivos y sirve a un análisis empírico de tecnologías de poder, que por su lado metodológico en casi nada se distingue de una sociología del saber, de orientación histórica, que procediera en términos funcionalistas. Pero, por el otro, en virtud de la encubierta historia de su emergencia, la categoría de poder conserva también el sentido de un concepto fundamental pergeñado en términos de teoría de la constitución de la experiencia, que es el que presta al análisis empírico de tecnologías de poder su significado y carácter de crítica a la razón y asegura a la historiografía genealógica su efecto desenmascarador” (1989b: 323-24)

estratégico que las precede y operan como una forma de racionalizar, en el sentido de volver más eficientes y capilares, a las relaciones de poder de las que forma parte (Foucault, 2001).

Como sostiene Foucault en consonancia con Weber —y cuestiona severamente Habermas—, la pregunta por la racionalidad no es una pregunta normativa por la validez universal, sino una indagación práctica por la racionalización o las racionalidades de las formas en que el poder optimiza sus capacidades articulatorias en un contexto estratégico determinado.

Justamente por eso, la resistencia a la dominación disciplinaria no puede ni debe esperarse, para Foucault, de aquellos discursos como los de la ciencia y la filosofía social que funcionaron como sus umbrales históricos de posibilidad, como veremos en el apartado siguiente, sino del “conjunto crítico” que provee la genealogía: los contradiscursos provenientes de la literatura, las microrresistencias de la vida cotidiana y otras formas de lenguajes no atrapados en las redes del discurso y capaces de crear una “contramemoria”, un contrarrelato que permita el paso de la sujeción a la subjetivación.

La centralidad que Habermas asigna al intercambio comunicativo basado en pretensiones de validez —el discurso— debe interpretarse, en el marco de la analítica de Foucault, como un procedimiento —quizá el más sofisticado por su aliento “posmetafísico”— de la filosofía sistemática para domesticar la materialidad azarosa del acontecimiento discursivo. Suficientemente deconstruidas las figuras del “sujeto fundador” y la “experiencia originaria” como mecanismos de elisión del acontecimiento, la pragmática formal de Habermas, conjeturamos, resulta el caso más sofisticado que ha dado la filosofía del siglo xx de *mediación universal* como estrategia discursiva de elisión del acontecimiento:

El discurso no es apenas más que la reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente tomar la forma del discurso, cuando todo puede decirse y cuando se puede decir el discurso a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado e intercambiado sus sentidos, pueden volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí (Foucault, 1987: 41).

En este punto, el formalismo de Habermas reintroduce un componente racionalizador que, más que a la emancipación, se orienta, desde una perspectiva genealógica del discurso, a la normalización del discurso a través de la recreación, esta vez “posmetafísica”, del motivo persistente de la universalidad, el juicio y la

objetividad; todas estrategias filosóficas de domesticación de las capacidades y posibilidades disruptivas del discurso como contramemoria y contraidentidad.

Ciencias sociales: crítica y modernidad

A este contrapunto acerca del valor ontológico y metodológico de la noción de discurso para ambos autores le corresponde una divergente consideración acerca del significado de las ciencias sociales como discursos críticos y, consecuentemente, de sus relaciones con la racionalidad, la emancipación y la dominación.

Justamente, un punto fundamental sobre el que Habermas va a hacer hincapié a lo largo de toda su confrontación con el proyecto foucaultiano es la forma en que para Foucault es posible relacionar a las ciencias humanas, las tecnologías de poder y su propio bosquejo de una genealogía de la historia y de los discursos con el fin de una crítica total de la razón. Habermas, en principio, comparte, como casi todo el panorama de la filosofía contemporánea, muchos de los motivos que se encuentran detrás de estas críticas: la descentralización e historicización del sujeto trascendental kantiano, la relativización de la centralidad que la modernidad se asigna a sí misma, las relaciones entre el saber y el poder que la modernidad oculta, el desenmascaramiento de la razón como un factor de poder, entre otras. Sin embargo, la forma en que Foucault resuelve estas aporías termina siendo paradójica con respecto a su propio proyecto y con consecuencias políticas no deseables. Es decir, la salida foucaultiana a una crítica a la modernidad termina entrando en contradicción con el propio proyecto de una escritura de la historia en clave genealógica como la que Foucault propone. Para Habermas, una crítica de la razón y del sujeto trascendental moderno impone ciertas restricciones de tipo metodológico, gnoseológico y político que no pueden transgredirse bajo pena de caer en una inconsistencia con el propio proceder intelectual y en una relativización de gran parte de su alcance teórico y político. Concretamente, para Habermas no hay dudas que una labor histórica como la de la arqueología y la genealogía debe desarrollarse en el horizonte de la razón y, por lo tanto, una crítica *total* desde esta perspectiva no está más que condenada a la paradoja (Habermas, 1989b: 285)

Según Habermas, el proyecto de (re)escritura genealógica de la historia, el modo en que Foucault concibe su empresa crítica de las ciencias sociales como tecnologías de saber/poder, recae en esas aporías, pues está basada en una serie de operaciones problemáticas relacionadas con el acercamiento a su ámbito objetual y sus intenciones últimas. Muchas de estas aporías son comunes a todos aquellos que retoman el legado hermenéutico de Nietzsche, por lo que es

posible verlas también en Heidegger y Derrida, con quien Foucault comparte muchas de sus intenciones y soluciones, aunque no de una manera deliberada. Fundamentalmente, Habermas cree que el proyecto foucaultiano padece de tres deficiencias clave que lo tornan problemático en su autocomprensión crítica: primero, Foucault no puede escapar al *presentismo* que procura superar; segundo, ello redundaría en un *relativismo* de la empresa genealógica y, tercero, no puede evitar el *partidismo* o *criptonormativismo* cuando tiene que justificar sus propios estándares críticos.

La idea de una escritura genealógica de la historia que ya no se concibe a sí misma como un proyecto omniabarcativo, que ya no busca desentrañar totalidades de sentido, que no busca continuidades, ni causalidades, ni orígenes impolutos, sino dar lugar a una multiplicidad de comienzos contingentes de formaciones discursivas, tiene como uno de sus objetivos principales romper con lo que Foucault considera *presentismo* de la conciencia histórica de la modernidad: un tipo de concepción de la historia que no puede desprenderse de su situación de partida, a la que considera de privilegio, para comprender los procesos históricos del pasado y con el objetivo de cerciorarse de su propia identidad superior (Foucault, 2005). Más allá de las intenciones explícitas por parte de Foucault de romper con este esquema de una historia aristocrática, para Habermas aún permanece atrapado en sus redes como consecuencia de un compromiso epistemológico muy problemático respecto del contexto en el que se inscribe. Más allá de su propuesta de una “historia efectual”, configurada por la descripción de umbrales de saber-poder, en su aproximación a la historia y a las constelaciones de discursos que la atraviesan, ha adoptado una postura objetivista similar a la del positivismo. En un escenario epistemológico posempirista, que ya había sido receptivo a los planteos hermenéuticos que exigían un acceso a su objeto de estudio en términos de comprensión de sentido y que había alertado sobre los compromisos de la investigación con su objeto de estudio, Foucault procura defender una postura de distanciamiento y neutralidad con respecto a las prácticas discursivas y a las tecnologías de poder que subyacen. La mirada objetivista del historiador genealógico ya no recurre a los contextos de sentido que nutren a las prácticas discursivas, sino que las reduce a las técnicas de poder que las animan. Lo que los propios actores dicen o creen ya es irrelevante para comprender esa práctica cuando se la reduce a un emergente del poder que le es constitutivo. La historia es, para el que realiza la genealogía, una sucesión de universos discursivos, anónimos y normativamente indistinguibles, que en su significatividad pueden ser reducidos a las prácticas de un poder general. Concluye Habermas:

Tras el desmoronamiento de la subjetividad trascendental el análisis se orienta a un anónimo acontecer del lenguaje, que saca de sí y pone mundos para volver a engullirlos después, que antecede a toda historia óptica y a toda praxis intramundana y que penetra a través de todo: a través de unos límites del yo que se han vuelto porosos, del autor y de su obra [...] En su tránsito por el estructuralismo tal movimiento de pensamiento ha hecho desaparecer tan radicalmente la subjetividad trascendental, que con ella se pierde incluso de vista el sistema de referencias del mundo, de perspectivas de los hablantes y de pretensiones de validez inmanentes a la propia comunicación lingüística. Pero sin ese sistema de referencias se torna imposible, e incluso en un sinsentido, la distinción entre niveles de realidad, entre ficción y mundo real, entre práctica cotidiana y experiencia extraordinaria, entre las correspondientes clases de textos y géneros (1990: 244-245).

De todas maneras, más allá de estas maniobras objetivistas, Foucault no puede escapar a cierto *presentismo* en la medida en que recae fatalmente en una comparación entre todas estas constelaciones discursivas y las relaciones de poder que las estructuran desde cierta *perspectiva* del presente de quien realiza esta investigación. Ahora bien, al no problematizar explícitamente la situación de partida de quien realiza la genealogía, piensa sagazmente Habermas, la actualidad del genealogista se cuele en su proceder como una forma ciega de dominación que opera como parámetro implícito, aunque nunca suficientemente justificado, en todo su análisis. Habermas lo ve ejemplificado en la necesidad de dividir entre épocas históricas diferentes, todas ellas remitidas de manera implícita a la actualidad. Tanto la caracterización de la Edad Media como la del Renacimiento, la de la “época clásica” y la moderna, así como la historia de la sexualidad o de la locura, “remiten siempre a ese poder disciplinario, a esa biopolítica que Foucault considera destino de nuestro tiempo” (Habermas, 1989b: 332). En la medida en que renuncia a reflexionar acerca de sus propias bases hermenéuticas, la historia efectual de los umbrales y las disciplinas desemboca en una “historia narcisista”: “El desenmascaramiento de las ilusiones objetivistas de todo querer-saber conduce a la complicidad con una historiografía narcisistamente vuelta hacia el lugar que ocupa el observador, que instrumentaliza la consideración del pasado para proveer a las necesidades del presente” (Habermas, 1989b: 333-334).

El *relativismo* que afecta a la genealogía foucaultiana está en el centro de las impugnaciones, pues pone en juego la autorreferencialidad que Habermas vuelve

una y otra vez contra Foucault. La forma objetivista que adopta la investigación empírica de la genealogía tiende a nivelar las pretensiones de verdad de aquello que investiga –los discursos, los saberes, las instituciones– a las aportaciones funcionales que hacen al sostenimiento o no de un orden discursivo, la idea del poder como mera racionalización estratégica que mencionamos previamente. Foucault jamás se pregunta por la validez de aquello que investiga, sino que tiende a considerarlo todo como encarnaciones de mecanismos de poder. Para Habermas, si aplicamos esta misma forma de considerar los discursos a la propia genealogía –como debe hacerse– la operación tiene efectos devastadores para sus propias pretensiones de verdad. “Pero Foucault solo consigue este suelo evitando pensar genealógicamente en lo tocante a su *propia* historiografía genealógica y haciendo irreconocible la procedencia de su concepto trascendental-historicista de poder” (Habermas, 1989b: 322).

Foucault ante esto podría responder que su genealogía solo tiene como objetivo intervenir en un campo de poder y saber determinado. Sin embargo, advierte Habermas, las pretensiones de la empresa genealógica en palabras de Foucault van más allá de una crítica puramente contextual ya que se presentan como un ejercicio de desenmascaramiento de las ciencias humanas, mostrándolas como manifestaciones de tecnologías de poder disciplinario propias de la “época moderna”, que se corresponden con la hegemonía del capitalismo industrial y el estado social. Ahora bien, si la genealogía no es más que una manifestación de poder frente a otros saberes/poderes, esta pretensión de desenmascaramiento y superación debe ver menguadas sus pretensiones.

La superioridad –pretendida pero silenciosa– de la genealogía con respecto a las ciencias humanas se ve en el tipo de saberes que reivindica. Ya no son más los saberes eruditos y científicos, sino los saberes bajos, populares, de los presos, los locos, las formas de saber desacreditadas por los saberes académicos, las que procuran ser elevadas a saberes por derecho propio. Con ello Foucault se refiere al conjunto de experiencias de los grupos sojuzgados, de aquellos que experimentan en primera instancia los mecanismos modeladores del poder. La genealogía, al reivindicar este tipo de saberes locales, marginales y alternativos, se pone del lado de aquellos que combaten el poder, se constituye como una especie de contrapoder.

No obstante, piensa Habermas, este tipo de “contradiscursos”, al no reivindicar ningún tipo de validez superior a la de los discursos del poder que procuran desbancar, solo se presentan a sí mismos como otra forma de poder que reemplazaría a la anterior formación discursiva. Al reducir la pretensión de validez a mero mecanismo de poder, toda formación discursiva se encuentra

al mismo nivel como representante de ese mecanismo. No hay aquí prioridad posible, sino solo reemplazo de un mecanismo de poder por otro. En palabras de Habermas:

Todo contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo siquiera la genealogía del saber cuando activa la rebelión de las formas de saber descalificadas y moviliza el saber sojuzgado “contra la coacción que ejerce un discurso teórico, formal, unitario y científico”. Quién derrota a la vanguardia teórica de hoy y supera la vigente jerarquización del saber, representa a su vez la vanguardia teórica de mañana, erige por su parte una nueva jerarquía de saber. En todo caso no puede reclamar para su saber ninguna superioridad basada en pretensiones de validez que trascendiesen los convenios locales (1989b: 336).

Para Habermas, como en el caso del presentismo, que resulta complementario, Foucault es consciente de este problema, pero elude una respuesta. La consecuencia es que si el conjunto de los saberes reivindicados por la genealogía, y la genealogía misma, no tienen una pretensión de verdad u objetividad superior a los saberes contra los que se erigen, y todo queda igualado en un campo estructurado en torno a voluntades de poder, las pretensiones iniciales de la genealogía de constituirse como una anticincia superadora de las ciencias humanas debe ser abandonada a riesgo de incurrir en una contradicción realizativa. La genealogía no puede, al mismo tiempo, situarse en un contexto de relaciones de poder y denunciar el carácter opresivo de la sociedad disciplinaria que inauguran las ciencias humanas; o se limita a su restricción contextualista y perspectivista, en cuyo caso solo puede afirmar que las tecnologías disciplinares son, simplemente, otras, o las denuncia, pero en tal caso habrá postulado criterios de evaluación que no justifica. Describir y juzgar son dos operaciones que se hacen con la lengua –con lo que recrea la célebre metáfora de Austin–, pero nunca al mismo tiempo.

El primer gran impacto editorial de la obra de Foucault se publicó en Francia en 1966 y lleva por subtítulo: “Una arqueología de las ciencias humanas”. *Las palabras y las cosas*, tal el título del libro, resulta una indagación acerca de las regularidades, articulaciones y exclusiones que se dieron en el orden del discurso para que el hombre deviniera objeto de un conocimiento científico. Y la pregunta es pertinente dado que, desde el Renacimiento hasta fines el

siglo xviii, el hombre se definía, explica Foucault, por la doble intervención del discurso filosófico y el discurso jurídico. El hombre en esta encrucijada es, al mismo tiempo, una conciencia racional que conoce y un género universal cuyos derechos naturales deben ser protegidos. Es una conciencia abstracta y un ciudadano universal, sujeto de conocimiento y de derecho. El hombre que prohijó el ascenso de la burguesía y el liberalismo político.

A partir de las grandes revoluciones burguesas y la posterior consolidación de la sociedad industrial, Foucault advierte un trastocamiento decisivo en el discurso sobre el hombre que pasa de ser una abstracción soberana a una vida que produce. El sujeto del conocimiento y del derecho de la “episteme clásica” se convierte progresivamente en una existencia que habla, produce y vive en un medio cultural, social, económico y biológico que lo desborda y le recuerda su insalvable finitud. En este punto, el hombre como objeto de conocimiento se ha desplazado del foco de la filosofía y el derecho al de las ciencias positivas de la sociedad (sociología, economía), la cultura (antropología), la vida (biología) y la conducta (psiquiatría). Las ciencias humanas operan la transformación del hombre como género universal al hombre como ser vivo (biología), hablante (lingüística) y productivo (economía). Es decir, en el dominio del saber cumplen la función de construir al hombre como ser situado en un medio objetivo cuyos procesos internos desbordan su capacidad de comprensión racional y representación realista. Consolidada esta mutación a partir de mediados del siglo xix, será la ciencia positiva la encargada de indagar sin pausa lo que hay de regular, normal y predecible en una existencia productiva y cercada por la muerte.

En coincidencia, en este punto, con la crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, la crítica de Foucault al positivismo no es indiferente ni neutral respecto de los distintos dispositivos de saber-poder, sino que se ensaña con la sociedad moderna atribuyéndole de manera unidimensional una constante intensificación de la dominación técnico-científica. Ya en la descripción de los mecanismos de exclusión interna del discurso, se define a las disciplinas como mecanismos impersonales de producción y reproducción del significado de estos (Foucault, 1987). Las disciplinas son discursos, como el método para la ciencia o las sentencias en el discurso jurídico, que se presentan como anónimos y neutrales, como si una serie de procedimientos por su propia reproducción permitieran establecer las divisiones entre lo verdadero y lo falso o entre lo legal y lo ilegal, respectivamente. Las disciplinas producen el efecto de que ciertos procedimientos validan discursos más allá de la historia y los agentes, de sus contradicciones y conflictos.

Ahora bien, estos mecanismos operan a partir del “umbral” de la época que Foucault llama “episteme moderna”, que podemos situar a partir del siglo xviii y su definitiva consolidación en el siglo xix, con la sociedad industrial y el positivismo como fuerzas principales, en una dirección que nuestro autor no se cansará de denunciar y que podríamos denominar *la obsesión por la verdad*. Los asuntos humanos, que en la cuna de la cultura occidental habían sido objeto de la política, de la deliberación y la capacidad persuasiva de los hombres libres para alcanzar un acuerdo que permitiera tomar decisiones vinculantes, quedan desplazados por esta sed de verdad autoevidente. En contraste, cuando nos desplazamos hacia la sociedad industrial moderna, es el discurso de las ciencias del hombre el que pasará a ocupar el centro del dispositivo de poder y su verdad estará dada por su efecto normalizador: su capacidad de predecir y corregir la conducta a partir de una estrategia de constante vigilancia y examen. Y, claro está, la ciencia moderna resulta clave en la consolidación de este dispositivo que, como tal, implica formas de exclusión conceptualizadas e institucionalizadas que debemos interrogar. En palabras de Foucault:

El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa; y la voluntad, ésa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla. Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad como prodigiosa maquinaria destinada a excluir. Todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido, definir la locura, todos esos, de Nietzsche a Artaud y a Bataille, deben ahora servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día (1987: 19-20).

Sin pretender justificaciones ulteriores, Foucault indaga los contradiscursos por fuera de cualquier forma de racionalidad científica y/o filosófica; para irritación de Habermas, no se pregunta por la validez sino por la eficacia disruptiva de lo que pueda dislocar verdades, identidades, instituciones. No pretende trascendencia alguna, su moral es “antiteórica”, solo intervenir revulsivamente en las luchas del presente. Una posición política que para Habermas conlleva el peligro de un “anarquismo estetizante” favorable a la reproducción del poder (neo)conservador hegemónico en la década del ochenta (Habermas, 1985). En

este punto cabe matizar la flamígera acusación de relativismo que Habermas descarga sobre Foucault. No parece del todo claro que Foucault omita sistemáticamente una reflexión sobre las bases hermenéuticas de su genealogía. Su precaución con la hermenéutica resulta más una prescripción metodológica que una maniobra de evasión respecto del objeto de su crítica: los efectos disciplinarios de la racionalización científico-técnica en las sociedades capitalistas industriales desarrolladas. Así (re)planteado el problema, la irritación de Habermas parece residir más en la renuncia de Foucault a asumir algún tipo de parámetro trascendental/formal/universal de juicio que en la ausencia de una perspectiva histórica que el francés asume con total claridad. Dicho de manera simple: una cosa es criticar lo que Foucault hace, otra es cuestionar lo que a Habermas le gustaría que hiciera.

Hecho este diagnóstico, la clave de una genealogía de las ciencias humanas como la que pretende Foucault es el análisis de los efectos materiales de regulación sobre los cuerpos que produce la verdad, de ahí la idea central de *exterioridad*; el discurso, como dijimos al momento de caracterizar su dimensión material, es *transubjetivo*: racionaliza (organiza de modos cada vez más eficientes) las relaciones entre tiempos y espacios en el interior de dispositivos (disciplinas, tecnologías). La noción de exterioridad refiere en este aspecto al carácter configurativo, “efectual” dice Foucault, del discurso sobre cuerpos, deseos y representaciones, por un lado, y en el rechazo a una posición estrictamente textual –o verbal– del significado en el discurso, por el otro. Dicho de otro modo, nada podríamos comprender si no participáramos, de diversas maneras, de los regímenes de prácticas (instituciones, reglamentos, costumbres) que el discurso configura y reproduce. Este principio de exterioridad se completa, en el análisis genealógico, con el principio de *especificidad* que señala que el discurso, más allá de sus pretensiones de verdad y entendimiento, no representa ni comunica nada, su función primordial es configurativa, debe analizarse como una práctica que produce efectos sobre espacio, tiempo y sujeto. Toda participación en un contexto discursivo, consecuentemente, es de tipo estratégico y situado, aun –y sobre todo– la que se autoconcibe consensual y universal.

Cabe aclarar que el predominio del discurso científico en el tratamiento de la vida productiva que da paso a la sociedad disciplinaria con sus efectos de “ortopedia social” –para utilizar otra de las apocalípticas metáforas que Foucault emplea en su célebre obra sobre el tema, *Vigilar y Castigar* de 1975 (1988)– no significa la desaparición de otros discursos como el de la ley, sino su rearticulación sobredeterminada por el discurso y los efectos de la verdad en las ciencias humanas. Es así que Foucault advierte que el Estado, centro y fuente

de la soberanía y la ley, abandona su trascendencia suprasocial (absolutista) y se coloca como una institución capilar en el interior de la sociedad, cuya misión será concentrar las tecnologías de corrección de la conducta más que el castigo del delito y la infracción a la ley. El principio de igualdad ante la ley, rector del Estado de derecho, cede espacio hasta ser desbordado por un principio de singularización de la política estatal, cuyo insumo es la información sobre trayectorias y conductas individuales en la educación, la salud, la sexualidad, la alimentación, el ocio, etcétera. Para el Estado disciplinario, somos sujetos de derecho pero, sobre todo, somos seres vivos dóciles y productivos (Foucault, 2007b). Como ya se dijo, la genealogía no otorga relevancia a la pregunta por la racionalidad entendida como validez o justificación, sino que se enfoca en los procesos de racionalización del poder, es decir, del modo en que un discurso, en este caso el de las ciencias humanas en relación con el derecho y la política pública, generan una redistribución más eficiente, esto es, más microfísica y más efectiva en las relaciones entre sujetos, objetos e instituciones. En palabras del francés:

Lo que se entiende aquí por disciplinamiento de las sociedades en Europa desde el siglo xviii no es, por supuesto, el hecho de que los individuos que forman parte de ella se vuelvan cada vez más y más obedientes, ni que se reúnan cada vez más en barracas, escuelas o prisiones, sino más bien que se ha venido procurando un creciente y cada vez mejor vigilado proceso de ajuste –de modo cada vez más racional y económico– entre actividades productivas, recursos de comunicación y juegos de relaciones de poder (2001: 252).

Contrariamente, Habermas no cree que todas las ciencias sociales puedan conectar de la misma manera con la problemática de la racionalidad y le adjudica a la sociología, en este punto, una posición de privilegio. A diferencia de la ciencia política y de la economía, que en un momento de su desarrollo pudieron focalizar sus investigaciones en un determinado sistema social y evitar plantearse cuestiones de legitimidad de sus respectivos órdenes o reducir esta cuestión a un tratamiento meramente empírico, la sociología ha experimentado un derrotero diverso. El complejo y conflictivo tránsito del Estado absolutista a la sociedad burguesa hacen que esta disciplina no pueda obviar los efectos *anómicos* de estos procesos y la convierten en una ciencia enfocada casi con exclusividad en esta coyuntura crítica, por lo que debe tratar necesariamente el problema de la legitimidad de las nuevas configuraciones sociales.

Asimismo, este contexto de surgimiento hace también que la sociología haya mantenido una perspectiva global sobre la sociedad que las otras disciplinas han perdido. Mientras que la ciencia política y la economía han podido deslindar un tipo de interacción del resto de las acciones sociales y hacerlas objeto de estudio —el mercado y el sistema político, respectivamente—, la sociología se ha ocupado tradicionalmente de la totalidad de las prácticas simbólicamente estructuradas. Ella siempre ha sido una teoría de la sociedad y no solo de un determinado subsistema social específico. Pero en la medida en que los sociólogos han optado por esta perspectiva, han debido también discutir cuestiones referidas a los *fundamentos* de la acción social, así como a la mejor manera de comprenderla.

Esta perspectiva global y la necesidad de abordar directamente el problema empírico de la transición de las sociedades tradicionales a las modernas han hecho que la sociología haya tratado de manera abierta el problema de la racionalidad en dos dimensiones básicas (Habermas, 1987a: 21). Primero, en el tipo de conceptos que elige para captar esta transición de un tipo de sociedad a otra y, segundo, en la forma de acceder al tipo de acción que debe comprender. Lo importante aquí es que esta relación es una relación sistemática y no producto de una elección conceptual y metodológica. Habermas ve en Weber esta conexión entre quien se propone explicar el racionalismo occidental y el tipo de conceptos y metodología que debe elegir. Explicar el proceso de racionalización occidental lleva *necesariamente* a plantearse el problema de la racionalidad en un plano conceptual, metodológico y normativo. De todas maneras, tal vez el punto decisivo para Habermas es que cuando la sociología no puede desembarazarse de las cuestiones de racionalidad tampoco puede hacerlo de las cuestiones de *legitimidad* y *validez* y, por lo tanto, tampoco de las relativas a la *fundamentación*. La sociología debe desenvolverse no solo en un plano empírico descriptivo, sino también afrontar sin reparos y resolver de un modo satisfactorio estas cuestiones enteramente normativas si quiere comprenderse como una empresa verdaderamente crítica.

De tal suerte, podemos tomar a la sociología como un indicador de las divergencias de Habermas y Foucault acerca del valor hermenéutico de las ciencias sociales. Si bien ambos cuestionan la clausura positivista de las ciencias sociales, en general, sin embargo, el autor alemán encuentra en la tradición clásica de la sociología, así como en el psicoanálisis, el ejemplo de una ciencia crítica y reconstructiva. En el análisis sociológico de los clásicos es indisoluble el problema del orden social de la pregunta por su legitimidad; a la indagación acerca del significado histórico de una serie de instituciones creadas por los

hombres —el Estado, el mercado, la democracia, la sociedad civil— le es inherente la pregunta por su justificación, es decir, su fundamentación racional. En esa inmanencia reside, para Habermas, el valor de la sociología como ciencia social crítica.

Esta forma de crítica inmanente elaborada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, si bien con sus características específicas, también ha sido explícitamente continuada por Habermas en la teoría de la acción comunicativa (1987a). Los parámetros normativos que Habermas extrae mediante una reconstrucción pragmática de los intercambios argumentativos están implícitos en una práctica *real* que transcurre cotidianamente en el mundo de la vida. Es decir, Habermas no extrae los fundamentos normativos de la teoría crítica de experimentos mentales o de un deber ser racional, sino de una *práctica concreta* que tiene lugar —si bien de un modo escaso— en nuestras sociedades capitalistas modernas. De hecho, Habermas es bien consciente que ha sido un determinado desarrollo histórico del capitalismo moderno en Europa el que hace posible, primero, una diferenciación entre un nivel sistémico de nuestras sociedades y un mundo de la vida y, segundo, una centralidad en este último ámbito de los intercambios discursivos que no tuvo en otros momentos históricos ni en otras partes del planeta en donde no han pasado por este tipo de procesos. Si bien apuesta a la capacidad de trascender los contextos específicos del mundo de la vida que está contenida en las condiciones presupuestas en el discurso, su reconstrucción, con el objetivo de encontrarle un fundamento normativo a los parámetros críticos de la escuela, siempre ha partido de un *factum* concreto e inmanente a nuestras sociedades modernas y capitalistas.

Desde estos parámetros críticos, Habermas pone en duda que el proyecto de Foucault logre escapar al “criptonormativismo” que este último ve en las ciencias humanas y trata de confrontar con su proyecto genealógico. La indagación histórica en clave genealógica, según el pensador francés, solo procede de una manera descriptiva con los universos discursivos y se abstiene de pronunciarse sobre si algunas formaciones discursivas y constelaciones de poder están más justificadas que otras. La genealogía no toma partido, pues desde su punto de vista no hay luchas mejores que otras o formas de poder legítimas e ilegítimas. No obstante, Habermas encuentra a lo largo de toda la obra de Foucault gestos que dan cuenta de una toma de partido constante, reforzado por un estilo retórico que está cargado de intención crítica. En todo caso, la genealogía se asume como una reescritura de la historia que opera en campos estratégicos con el propósito de desestabilizar/dislocar los efectos performativos de los discursos dominantes de la modernidad industrial: ciencia, técnica, derecho,

entre otros. Sin embargo, de acuerdo con la interpretación de Habermas, no se trata de una mera reescritura táctica, sino del proyecto, oculto y fallido, de una crítica *total* a la razón.

Está claro para Habermas que Foucault no quiere ejercer el tipo de crítica que se desprende de autores como Marx o Freud, pues el poder no opera ya solo sobre las conciencias sino sobre los cuerpos y emprender un tipo de crítica ideológica o de motivos inconscientes lo único que haría sería reforzar la retórica humanista y desviarnos del verdadero efecto que tienen los mecanismos de poder. La genealogía quiere comprenderse como una táctica en una constelación de poder específica, no como una teoría general que denuncia el poder opresor sobre cuerpos indefensos y auténticos. De todas maneras, para Habermas, la genealogía no puede evitar responder a la pregunta de por qué debemos resistir el poder u oponernos a sus efectos más profundos. Para fortalecer este punto, cita a Nancy Fraser:

Pero cuando de lo que se trata es de empezar a movilizar contrapoder, de emprender luchas y confrontaciones que han de ser abundosas en ardid y trampas, se plantea la cuestión de por qué resistimos a este poder omnipresente que circula por las venas y arterias del cuerpo social moderno, en vez de plegarnos a él. En este último caso también las armas de la genealogía del saber serían superfluas. Pues es evidente que un análisis valorativamente neutral de los puntos fuertes y débiles del adversario es de utilidad para aquel que quiere emprender la lucha –pero ¿por qué emprenderla?: “¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación? Solo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta. Solo introduciendo nociones normativas podría empezar a decirnos qué es lo que está mal en el moderno régimen de poder/conocimiento y por qué debemos oponernos a él” (Habermas, 1989b: 339).⁶

Es decir, la empresa genealógica quiere entenderse desde un inicio como una forma objetivista y neutral de describir las constelaciones históricas de discurso y poder que rehúsa toda forma de normatividad. Sin embargo, cuando la historiografía genealógica se quiere autocomprender como una forma de crítica no puede evitar recurrir a algún estándar normativo y, o bien lo trafica trasapelado en una retórica objetivista, o bien lo presenta como la expresión

⁶ La cita de Fraser está tomada de Fraser, Nancy (1981). “Foucault and modern power. Empirical insights and normative confusions”. *Praxis Internacional*, tomo i, p. 283.

directa del padecimiento de los oprimidos en la forma de contradiscursos. Por lo tanto, lamenta Habermas, en ninguno de los casos lo justifica como criterio de legitimidad teórica de su intervención.

Conclusión: ilustración, reflexividad, emancipación

En las páginas precedentes hemos reconstruido el contrapunto entre los aportes de Foucault y Habermas a una crítica de las ciencias sociales a partir del concepto de discurso y su relación con el poder y la subjetividad. En lo que sigue, nos interesa reflexionar acerca de las herramientas que ambos autores nos legan como horizontes de comprensión de la relación entre reflexión teórica y praxis política emancipatoria en el contexto de las sociedades capitalistas contemporáneas. El desafío más interesante parece ser el de cómo fortalecer una perspectiva crítica en sociedades hipersecularizadas, como las de nuestra modernidad tardía, más que dirimir quién tiene razón; empresa de la que, claramente, no nos consideramos capaces.

La severidad de las críticas de Habermas deben comprenderse en el horizonte de su disputa con los pensadores posmodernos, a los que entiende como vertiente de un conservadurismo antirracionalista que el filósofo alemán vinculó tempranamente con la expansión de un capitalismo crecientemente individualista y arrasador de los derechos modernos en su voracidad competitiva global. Toda la empresa teórica habermasiana de ese primer lustro de la década del ochenta está inspirada por la crítica a las diversas formas teóricas, sociales y políticas de reconversión del capitalismo a su fase neoconservadora (Habermas, 1985).

Sin embargo, es inevitable lamentar una cierta asincronía, un fatal des-tiempo, en la lectura que realiza Habermas de la obra de Foucault. Muchas de sus críticas son pertinentes a un cierto recorte, indiscutiblemente posible, de la obra proliferante –y en muchos sentidos contradictoria en su aliento experimental– del autor francés. Habermas lee a Foucault en un contexto teórico y político crispado por su polémica con los posmodernos y lo segmenta según un principio de lectura cifrado en la crítica de Nietzsche al racionalismo moderno. La clave de lectura que elabora Habermas en las célebres conferencias del Collège de France recorta un corpus en la obra de Foucault que va de la *Historia de la locura en la Época Clásica* a *Vigilar y castigar*, pasando por el antihumanismo declarado de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. Desde esa perspectiva, concentra el foco en la evidente obsesión de Foucault por

desenmascarar el aparato general de dominación que se oculta tras la invención moderna del hombre con sus instituciones, derechos y saberes concomitantes.

Como desarrollamos anteriormente, el planteo recurrente de Habermas es por el horizonte hermenéutico en el que se inscribe la crítica genealógica de Foucault. Si la genealogía consiste en una maquinaria destinada a dislocar cualquier dispositivo de poder al abrir la posibilidad del surgimiento de contradiscursos del “afuera”, entonces su alcance crítico no puede aspirar más que a un anarquismo estético sujeto a un extenuante relativismo; si su propósito es, en cambio, como cree advertir Habermas en su exégesis de la obra de Foucault, la crítica total al racionalismo moderno como maquinaria disciplinaria, entonces, el alcance crítico de la empresa se consume en un conservadurismo aristocrático capaz de denunciar la ceñidas redes del poder, pero impotente al momento de reflexionar acerca de las posibilidades y los agentes de un horizonte emancipatorio. En ninguno de los casos, según la lectura de Habermas, podemos esperar de la genealogía de Foucault una contribución a una crítica inmanente de las condiciones de reproducción de la dominación en las sociedades contemporáneas.

Ahora bien, justamente por la ubicuidad y ambigüedad de la noción de poder en la obra de Foucault, que, nuevamente, Habermas detecta con sagacidad, podría ensayarse otra lectura de la contribución de Foucault a la teoría crítica si se considera todo el trabajo realizado por el autor francés sobre el poder desde la perspectiva de la gubernamentalidad. Esto es, no tanto el poder como racionalización de la dominación –las disciplinas–, como lo analiza unidimensionalmente Habermas, sino pensado desde las posibilidades de la resistencia que implica toda relación entre el poder y la libertad del sujeto de oponerse a ser gobernado de determinada manera, con determinadas técnicas, para determinados objetivos.

En el lustro anterior a las conferencias de Habermas, Foucault había comenzado a explorar una nueva dimensión de la analítica del poder relacionada con la noción de gobierno como capacidad de orientar la acción de los otros por su propio deseo y voluntad. Siguiendo la pista del pastorado cristiano y su reflexión sobre las “artes de gobernar” (2007b), Foucault desarrolla una analítica de la relación del poder con la libertad y las posibilidades de resistencia inscriptas en la propia idea de sujeto como sujetado a un dispositivo y a un sí mismo, a una red de poder-saber y a un trabajo, una tecnología del yo y el nosotros; una ética que es, también, una estética de la existencia.

Lo interesante es que de la mano de esta reflexión, conjeturamos, Foucault ya había ofrecido una respuesta al reclamo por definir un horizonte hermenéutico

para la crítica genealógica: la posibilidad de la crítica surge a partir de la reflexividad inherente a la “actitud” ilustrada de cuestionar las formas en que el sujeto está siendo gobernado en determinada “actualidad”. La “mayoría de edad del entendimiento” establecida por Kant como el umbral histórico y filosófico de la Ilustración. A su manera, oblicua e idiosincrática, Foucault ya había trazado su horizonte hermenéutico, en gran medida contestando anticipada e inadvertidamente, claro, las debilidades e inconsistencias señaladas severamente por el propio Habermas en su recorte de la obra de Foucault. “¿Cómo llegamos a ser lo que somos?”. Pregunta fundante de la crítica para el pensador francés que en el eclipse abrupto e inesperado de su obra se reencuentra con el filósofo que había constituido su principal referencia para pensar el umbral arqueológico del pensamiento moderno: Kant, como el fundador de la antropología filosófica que abrió el campo a la producción de las ciencias humanas. Sobre los efectos de aquel acontecimiento seminal en la historia epistemológica de ese objeto singular que es el hombre para la ciencia, se traza otra genealogía que reconoce la misma procedencia en el pensamiento ilustrado: la de la crítica como una “actitud”, la de no ser gobernado de determinada manera.

Movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente por función la resujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 2006a: 14).

La crítica como una reflexión del sujeto sobre la *actualidad* más que sobre el presente; sobre los procesos que nos sujetan a nuestra contemporaneidad y respecto de los cuales la intervención crítica puede revelarnos márgenes de libertad y experimentación.

Habermas mismo lo intuye, consciente de que un talento como el de Foucault no puede ser presa de un relativismo ramplón como el que se le imputa:

Pues Foucault hace historia genealógica precisamente con la intención, intención tomada completamente en serio, de poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas. Y si esta superioridad no pudiera expresarse en que esas pseudociencias, convictas de su carácter de tales, son sustituidas por algo más convincente; si su superioridad solo se expresa en el efecto de desplazar de *hecho* discursos científicos hasta ahora dominantes, entonces la teoría de Foucault se ago-

taría en política de la teoría, y por cierto en una política de la teoría con objetivos tan pretensiosos, que sin dudas desbordarían las fuerzas de que puede disponer una empresa llevada adelante por un solo hombre, por heroica que pueda ser (Habermas, 1989b: 334).

Como dijimos, la genealogía se autoconcibe como una reescritura táctica de la historia en una actualidad atravesada por relaciones de poder que pretende dislocar, como Habermas señala peyorativamente, “de hecho”. Lo que resulta extraño, y sospechoso, al pensamiento genealógico es la inquietud por “algo más convincente” que se pudiera justificar más allá del campo estratégico del que se participa y en el que, efectivamente, siguiendo la hebra ilustrada tendida por Kant, se arbitra una “política de la verdad”, análoga a lo que Habermas llama una “política de la teoría”. Y, claro está, si bien se trata de una empresa ciertamente ambiciosa, como la del propio Habermas, por otra parte, no necesariamente depende de un solo hombre, sino que convoca a la praxis de sujetos comprometidos con las luchas por la subjetividad (Foucault, 2001).

Scott Lash (1997) propone concebir a Habermas y a Foucault como dos *pensadores modernistas*. Desde su perspectiva, ambos desarrollan su obra en el horizonte del agotamiento del pensamiento ilustrado, intentando revisar a los procesos de racionalización en el contexto de la crisis de su fundamentación en el sujeto y/o la historia. El modernismo de Habermas explora la productividad teórica de una paradoja. Su diagnóstico es que la crisis de los propósitos transformadores de la Ilustración, centrados en las filosofías del sujeto y de la historia, más que neutralizar su dimensión emancipatoria la potencian, en la medida en que permiten concebir a la racionalidad como inmanente al lenguaje y, consecuentemente, al vínculo social mismo. Reconoce también en la modernidad tardía, período que coincide con el surgimiento de las sociedades de seguridad para Foucault (2007a), un proceso de descentramiento de las esferas de discurso (teórico, práctico-moral, estético-expresivo) que crea un tipo de subjetividad postradicional (individualizada, descentrada, reflexiva) que está en la base de la expansión de la racionalidad comunicativa. Su argumento es que la evolución de la racionalidad moderna debe interpretarse como descentramiento de las esferas de acción/discurso y autonomización de una subjetividad capaz de diferenciar claramente la naturaleza externa de la interna. Y, consecuentemente, en condiciones inéditas de respaldar argumentativamente sus definiciones de mundo, en este sentido, postradicionales y posfuncionales (Habermas, 1987b).

Foucault concibe a la modernidad como un proceso de profundización de la racionalización de las formas de dominación en dos dimensiones específicas: se

diversifican institucionalmente y se vuelven inmanentes al vínculo social mismo penetrándolo de manera capilar y microfísica. Ahora bien, esa misma capilaridad del poder lo lleva a reflexionar sobre una pléyade de “luchas”, “resistencias” y “contraconductas” cuya sofisticación estratégica radica en subvertir de manera persistente al poder en sus efectos moleculares, allí donde las batallas por la subjetivación resultan más localizadas y horizontales. Nomadismo, éxodo, ironía, comunidad, multitud, todas formas de resistencia reflexiva a un poder que ya no logra la concentración panóptica de su fase disciplinaria. Acaso esta redescipción genealógica de las luchas que ensaya Foucault en sus últimos trabajos sobre las tecnologías del yo/nosotros pueda incorporarse a una radicalización del proyecto crítico de la pragmática formal habermasiana, justamente allí donde esta pierde, en su afán universalista, su capacidad de detectar el agravio y la resistencia que son siempre la base de la crítica inmanente (Honneth, 2009).

Parcialmente despejadas las controversias, los destiempos y las inconmensurabilidades, según hemos intentado hacerlo a lo largo de estas páginas, Foucault y Habermas se nos presentan como dos autores comprometidos con la crítica a las consecuencias sociales de la expansión y profundización de un capitalismo que, según el diagnóstico weberiano que también comparten, se define por el descentramiento de la experiencia humana en sistemas complejos y autorreferidos —técnico/científico, práctico/moral, estético—, por un lado, y por los procesos de individuación que alienan al actor social de la comunidad y el mundo de la vida, por el otro. Las reflexiones de Habermas sobre la “colonización” que ejercen los sistemas burocráticos, técnicos y mercantiles sobre el mundo de la vida, y las de Foucault sobre los efectos “ortopédicos” de sojuzgamiento por las “disciplinas” van en esa dirección convergente.

Sin perjuicio de compartir ese diagnóstico tormentoso sobre las consecuencias de la modernidad tardía, ambos a su tiempo intentan fundamentar en la hebra ilustrada que inaugura Kant el pasaje de la individuación opresiva a la reflexiva, la transición, también operante en nuestras sociedades posindustriales, de la determinación funcional a la reflexividad colectiva. Así como para Habermas existe una continuidad entre la acción comunicativa y el discurso, para Foucault, como vimos, existe una relación interna entre el poder y la libertad en la medida en que el poder solo existe como ejercicio de gobierno de conductas que resultan siempre reversibles y transformables. En esa inmanencia entre poder y reflexividad, encuentran ambos autores su pertenencia a una tradición ilustrada que debe ser criticada persistente y consistentemente, pero cuyo abandono consistiría en una renuncia a lo que la modernidad nos lega como herramientas de resistencia frente a la opresión. En este punto, ambos autores

recuperan, y complementan, de manera directa y premeditada Habermas, de manera oblicua y alusiva Foucault, es decir, con sus estilos, la noción de una *crítica inmanente* según la cual las contradicciones del presente y las formas de dominación que habilitan son las que iluminan el foco de las ciencias sociales si se quieren realizar como *contradiscursos críticos*.

Bibliografía

- Albano, Sergio (2006). *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Buenos Aires: Quadrata.
- Austin, John L. (1991). *¿Cómo hacer cosas con palabras? Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2008). “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En Buden, Boris; Butler, Judith y otros, *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cohen, Jean L. y Arato, Andrew (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: fce .
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Gedisa.
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eribon, Didier (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (1986a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (1986b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: fce .
- (1987). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- (1988). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- (1999a). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. Volumen i. Barcelona: Paidós.

- (1999b). *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen ii. Barcelona: Paidós.
- (1999c). *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales*. Volumen iii. Barcelona: Paidós.
- (2001). “El sujeto y el poder”. En Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2003). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Madrid: Pre-Textos.
- (2006a). “¿Qué es la crítica?”. En *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- (2006b). “¿Qué es la ilustración?”. En *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- (2007a). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: fce .
- (2007b). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: fce .
- (2010). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1985). “La modernidad, un proyecto incompleto”. En Foster, Hal (ed.), *La posmodernidad*. Barcelona: Kairos.
- (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- (1988). “Apuntar al corazón del presente”. En Couzens Hoy, David (ed.), *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1989a). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- (1989b). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- (2002). “Una vez más. Sobre la relación entre teoría y praxis”. En *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel (1991). “Teoría crítica”. En Giddens, Anthony y Turner, Jonathan (eds.), *La teoría social, hoy*. México: Alianza.

- (2009). “Crítica reconstructiva con salvedad genealógica. Sobre la idea de la ‘crítica’ en la Escuela de Frankfurt”. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, Max (2008). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, Immanuel (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Kuhn, Thomas (1999). “Posdata: 1969”. En *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: fce .
- Lash, Scott (1997). *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Leyva, Gustavo y Mesquita, Miriam (2012). “Teoría crítica: el indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente”. En De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: fce .
- McCarthy, Thomas (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Nosetto, Luciano (2014). *Michel Foucault y la política*. Buenos Aires: unsam Edita.
- Paolicchi, Leandro (2020). “Crítica inmanente e ideología. La normatividad en el centro de la renovación de un proyecto”. *Ética y Discurso, Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso*, año 5.
- Pérez Cortés, Sergio (2012). “La crítica metódica de Michel Foucault”. En De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: fce .
- Pérez, Germán J. (2002). “Hablar, actuar, juzgar: contribuciones de la pragmática a la teoría social contemporánea”. En Schuster, Federico L. (comp.), *Filosofía y Método de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Revel, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Romero Cuevas, José Manuel (2016). *El lugar de la crítica: teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rorty, Richard (1993). “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad”. En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.

- Schuster, Federico (2002). “El escenario postempirista”. En Schuster, Federico (ed.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Touraine, Alain (1994). *Crítica de la modernidad*. México: fce .
- Walser, Michael (1993). *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Capítulo 6

El marxismo como teoría crítica y programa de investigación

Daniel Bensaïd y Michael Burawoy

Paula Varela y Gastón Gutiérrez Rossi

Introducción

En su libro sobre la cartografía contemporánea de las teorías críticas, Razmig Keucheyan señala que una de las razones que permiten entender la gran presencia alcanzada por los marxismos en el siglo pasado es “la mezcla sutil de objetividad y normatividad que lo caracteriza”, ya que:

El marxismo ofrece a la vez un análisis del mundo social y un proyecto político que permite imaginar los contornos de otro mundo posible. Esta ambivalencia entre lo fáctico y lo normativo, de la que han sabido sacar buen partido los mejores representantes de esta tradición, da cuenta y razón de la hegemonía que ha alcanzado en la historia de las teorías críticas modernas (2013: 40).

He aquí una de las claves de su persistencia en el debate de las ciencias sociales: astillar la frontera entre las teorías normativas y las empíricas al producir una propuesta teórica para una “ciencia no normal”.

Decimos “ciencia” porque sin dudas Marx elaboró sus textos inspirado por una inequívoca voluntad de hacer ciencia, esto es: dotar de un fundamento objetivo a su búsqueda de cambiar el mundo. Decimos “no normal”, parafraseando a Thomas S. Kuhn, para señalar que Marx se adecuó muy poco a los “paradigmas” de las nascentes ciencias sociales de su época. Con su “crítica de la economía política”, inauguró un nuevo lenguaje científico-crítico que realiza esa “mezcla sutil de objetividad y normatividad”.

Los marxismos no siempre conservaron la misma sutileza, ni mezclaron sus componentes científicos y críticos del mismo modo, e incluso difirieron fuertemente en sus interpretaciones sobre Marx. La “crisis del marxismo” anunciada a fines de los setenta consolidó algunos sentidos comunes antimarxistas y el último tercio del siglo xx mostró su hostilidad tanto a su propuesta teórica como a la política. En el terreno de los debates académicos, el hecho de que, como señala Stathis Kouvelakis (2009), el marxismo no sea un “cuerpo doctrinal formado *sub specie aeternitatis*” (una verdad universal y eterna), sino una teoría crítica que busca unificar la teoría y la práctica en las coyunturas históricas a las que está sometida, le ha valido más de un intento de exilio del territorio de las ciencias sociales. Si se miran los programas académicos de los años noventa en adelante, parece que ese intento, en buena parte, fue exitoso.

Sin embargo, el descrédito de la interpretación marxista “oficial” después de la caída del Muro de Berlín también permitió la expansión de “mil y un marxismos”, como los denominó Inmanuel Wallerstein, con lo que se abrió un período de contrapuntos creativos con la herencia de Marx y dio paso a una “recomposición plural” que enriquece las interpretaciones contemporáneas sobre la crisis del “capitalismo global”. Esto coloca sobre la mesa la siguiente pregunta: ¿cuáles son los contornos de un marxismo en el siglo xxi?

En este capítulo elegimos como vía de entrada a este panorama los aportes del marxismo sociológico de Michael Burawoy y las reflexiones teóricas y filosóficas de Daniel Bensaid. Dos discusiones suelen abrirse a la hora de preguntarse por la actualidad del marxismo. La primera refiere al marxismo como marco teórico-metodológico para la investigación empírica en ciencias sociales, particularmente en sociología. Suele considerarse que el marxismo es un punto de vista para el análisis “macro”, pero que es “inaplicable” a la hora de “meter las patitas” en el trabajo de campo. Michael Burawoy, etnógrafo por naturaleza y marxista por elección, discute tres grandes problemas teórico-metodológicos: la relación entre la teoría y el trabajo de campo (o por qué la *Grounded Theory* no es deseable), la forma en que se construye conocimiento científico (o por qué el inductivismo no sirve) y el papel del cientista social

(o por qué el intelectual es más intelectual cuando es orgánico). La segunda discusión se da en torno al estatuto científico del marxismo como teoría crítica. Encontramos una perspectiva original para este punto en los aportes del filósofo y militante francés Daniel Bensaïd (1946-2010), quien, en discusión con el estado de las teorías políticas, sociológicas y filosóficas, reconstruyó una triple crítica (en torno a la historia, la ciencia y el sujeto) inscrita en la teoría de Marx. Estos dos marxistas contemporáneos nos invitan a pensar la herencia de Marx en dos claves diferenciadas: como *programa de investigación* y como *teoría crítica*, ambos adecuados para intervenir en estas *nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales*.

Etnografía reflexiva: un método que explora las tensiones entre la investigación empírica y la teoría

Una de las cosas que hace a Burawoy un marxista particularmente interesante es su amor por la investigación empírica, más específicamente por la investigación de tipo etnográfica.¹ Pero hay una segunda particularidad: toma a la fábrica como territorio de investigación. Esta territorialidad presenta una fuerte dificultad de “ingreso”. Los empresarios suelen ser renuentes a hacer público lo que sucede dentro de las fronteras de la empresa, a hacer visible lo que Marx llamó “el mando despótico del capital”. Esto llevó a Burawoy a emplearse en las fábricas en las que desarrolló sus etnografías, de modo que una parte de la vida de este intelectual transcurrió en los pasillos y las líneas de producción. En síntesis: marxista, enamorado de la etnografía y sujeto de la experiencia fabril. Sin lugar a dudas, estamos ante una rareza de la academia.

El consentimiento en la producción (1989) (*Manufacturing Consent*) es, además de un excelente libro, una muestra de la forma en que Burawoy concibe el método de investigación, método que es, al mismo tiempo, una batalla contra el inductivismo y una defensa de la necesidad de inscribir los estudios de caso en contextos sociopolíticos más amplios, no como meros escenarios donde “colocar el caso”, sino como parte fundamental de su explicación. Esas son las dos tensiones que estarán presentes en este libro, pero también en el resto

¹ Actualmente profesor de la Universidad California (Berkeley), fue presidente de la Asociación Americana de Sociología y de la Asociación Internacional de Sociología. Su producción está disponible en su blog personal <http://burawoy.berkeley.edu/books.htm>. Para conocer sus investigaciones puede consultarse la entrevista realizada por Paula Varela: “La producción de consentimiento entre los trabajadores: una pregunta que dura 40 años” en la revista *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, n° 13, septiembre de 2018.

de sus trabajos de investigación: entre *teoría e investigación empírica*, y entre *lo micro y lo macro*. La Escuela de Chicago será para Burawoy la corriente que concentre una mala resolución de ambas tensiones:

... en general, ven a la Escuela de Chicago como la escuela de sociología más importante de Estados Unidos, y creo que es, básicamente, por su Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*) en la que se supone que obtenés la verdad por sumergirte en el mundo. El problema es que esa idea hace que se pierda el contexto más amplio dentro del cual se configura realmente la experiencia viva de ese mundo. Por eso yo me opuse, y me opongo mucho, a ambos presupuestos de la Escuela de Chicago: el antiteoricismo y la idea de que las comunidades son unidades en sí mismas (la idea de comunidades cerradas). Y traté de remediar ambos problemas en la forma en que estudié esa fábrica del sur de Chicago: por un lado, trayendo la teoría al centro del análisis del régimen fabril y tratando de establecer los lazos entre este régimen y el contexto más general del capitalismo (Burawoy en Varela, 2018a: 169).

Como él mismo cuenta en la introducción al libro, mientras la sociología de las relaciones industriales se preguntaba por qué los trabajadores no trabajaban con más intensidad, lo que carcomía su cerebro era la pregunta contraria. ¿Qué es lo que hace que trabajen a tan altos ritmos? ¿Es explicable por un puro ejercicio de coerción? Esta pregunta específica tenía, como base, una preocupación clásica del marxismo y que persigue Burawoy desde hace cuarenta años: cómo se construye consentimiento entre los dominados. Munido de esa pregunta empírica, sostenida en una preocupación teórica, Burawoy invita a realizar un sistemático y perseverante trabajo de campo que, en su caso, significó trabajar como “maquinista de oficios varios” en la división de motores durante casi un año y seguir, allí, lo que él considera las reglas básicas de un etnógrafo: notas de campo, notas de campo y más notas de campo.

Dichas notas, lejos de ser un primer “momento” de recopilación de información que “luego” será leído a la luz de la teoría, son en sí mismas un diálogo constante entre la observación y la teoría que, como veremos más adelante, debe buscar las “anomalías”, aquello que, al menos a simple vista, parece no encajar con la teoría e, incluso, amenaza con refutarla. El diálogo entre observación y teoría que propone Burawoy es uno que refuerza la tensión, que busca la contradicción. Con esa misma tónica piensa la relación entre el etnógrafo y los participantes: se trata de un reconocimiento autoconsciente de la manera

en la cual las formas de involucrarse, la ubicación y el *habitus* (para tomar el concepto de Bourdieu con quien también debatirá más adelante) afectan las relaciones del etnógrafo con las personas estudiadas y, por lo tanto, el modo en que esas relaciones influyen en lo que es observado y los datos que se recopilan.

El diálogo mutuo entre teoría y datos, entre construcción del campo y reconstrucción de la teoría, es lo que permite, en Burawoy, arribar a lo que, creemos, es lo más complejo de su metodología: la relación entre el caso estudiado y lo que lo excede. Para todos aquellos que realizamos investigación empírica, y particularmente etnográfica,² este último punto es, quizás, el problema de los problemas. ¿Cómo saber en qué medida el caso habla más allá de sí mismo? ¿Qué significaría “extenderlo”? ¿Qué proponer contra la presión tan de moda (y tan tranquilizadora, por cierto) de nunca intentar una explicación holista? A este problema, Burawoy dedica buena parte de sus discusiones metodológicas y, en ese camino, construyó lo que él denomina (pidiendo prestado el término a la Escuela de Manchester, pero modificándole el significado) el “extended case method”, que, sin atenernos a una traducción literal, podríamos definir como una “etnografía reflexiva”.

Empecemos por el final: la *etnografía reflexiva* puede ser vista como la focalización y respuesta a una secuencia de contradicciones que se despliegan en el transcurso de la investigación: a) entre el observador y los sujetos de estudio; b) entre la teoría que el investigador trae consigo y la empiria; c) entre el carácter dinámico de los casos estudiados y la tendencia a considerarlos estáticos; y d) entre esta dinámica interna y las fuerzas externas al caso de estudio que intervienen en su configuración. La focalización en estas cuatro tensiones puede ser vista también como la respuesta de Burawoy a los cuatro principales problemas que él encuentra en la teoría fundamentada (y que podríamos observar en otras teorías de tipo inductivas): a) la pretensión de neutralidad valorativa del científico social y el silenciamiento de las muchas formas en las que el observador está implicado en el mundo que estudia; b) la pretensión de despojarse de la teoría preexistente como si esta fuera un obstáculo para acceder al mundo; c) el desdén por el estudio de los cambios diacrónicos producto del exceso de descripciones de situaciones micro; y d) el abandono del estudio del contexto macrohistórico producto de la creencia de que los “casos” constituyen unidades cerradas.

² La investigación que dio origen al libro *La disputa por la dignidad obrera* se basa en un trabajo etnográfico realizado entre 2005 y 2008 en la zona norte del conurbano bonaerense. Ver Varela (2015).

Si se miran estos cuatro problemas desde el punto de vista de las discusiones clásicas de la epistemología en ciencias sociales, se observa que Burawoy está introduciendo el debate entre constructivismo y realismo en el interior de la discusión sobre el método etnográfico. Los dos primeros problemas pueden pensarse como relativos a la relación entre el observador y lo estudiado (y el modo en que esa relación construye un conocimiento en constante elaboración); y los dos segundos como relativos a las contradicciones propias de aquello que se estudia (y el modo en que estas configuran una realidad cambiante). Como veremos, la posibilidad de que un estudio de caso hable de algo más que de sí mismo reside en la atención que prestemos, como investigadores, a estas tensiones constructivistas y realistas que se presentan, no como momentos consecutivos, sino de forma simultánea en el proceso de investigación y producción de conocimiento:

En resumen, la etnografía reflexiva reconoce dos grandes dilemas: 1) existe un mundo fuera de nosotros mismos (momento realista), pero los etnógrafos solo pueden conocerlo a través de su relación con él (momento constructivista); y 2) los etnógrafos son parte de ese mundo (momento interno), pero solo una parte de él (momento externo). No hay forma de trascender esos dilemas, por eso la etnografía reflexiva debe considerar los cuatro momentos, incluso si en el análisis final se concentra solo en uno o dos. Estos dilemas se aplican también a quienes practican otros métodos sociológicos, solo que de manera menos evidente. La etnografía reflexiva clarifica y anticipa los retos metodológicos de todas las ciencias sociales (Burawoy, 2003b: 19).

Para dar un ejemplo de cómo opera su propuesta de etnografía reflexiva, Burawoy va a comparar su investigación en la fábrica de Chicago y la que Donald Francis Roy (uno de los más importantes etnógrafos de la Escuela de Chicago) había realizado en la misma empresa treinta años antes. Vale aquí un interesante dato de color: cuando Burawoy comienza su trabajo etnográfico en Allied Corporation, en 1974, no sabía que esa era la misma planta industrial que Roy había estudiado entre 1944-1945. Esta casualidad termina siendo la oportunidad para tratar de entender por qué los dos etnógrafos “vieron” cosas distintas: mientras Roy vio un sistema basado, fundamentalmente, en la coerción, Burawoy vio lo que él llamó una “organización hegemónica de la producción”, es decir, un sistema de producción de consentimiento. La comparación entre dos hallazgos tan distintos en un “mismo caso” presentará

la posibilidad de buscar la explicación de esta diferencia, que es otro modo de preguntarse por la objetividad en las investigaciones etnográficas.

Para responder a esa pregunta, Burawoy recorrerá los cuatro problemas señalados previamente y concluirá que la clave de la diferencia entre lo que ambos observaron residirá en *la relación entre el caso y el contexto macrosocial*. Efectivamente, en esos treinta años se produjo un cambio en el sistema de relaciones industriales de los Estados Unidos que implicó la creación de mercados de trabajo protegidos por el Estado (como el de este sector industrial) y de negociaciones colectivas lideradas por sindicatos fuertes. Estas modificaciones se combinaron con la absorción de la fábrica que observó Roy por parte de una multinacional monopolista del sector, lo que la protegía de la competencia. Sin comprender esas “fuerzas externas” al caso (que muchas veces son invisibles a los propios protagonistas estudiados) y sin analizar el modo en que estas configuraron las relaciones internas de la fábrica, hubiera sido inexplicable el pasaje del régimen que observó Roy al que observó Burawoy. La pregunta que aparece, entonces, es cómo es posible identificar cuáles son las fuerzas externas relevantes para explicar cambios en los casos. La respuesta de Burawoy es tajante: el marco teórico. Aquí aparece algo bien interesante: la teoría no solo interviene a la hora de formular las preguntas, sino también a la hora de *establecer las fronteras* entre aquello que responde a la lógica interna del caso y aquello que lo excede, pero que se presenta en el caso mediado por la especificidad. El marxismo, marco teórico de Burawoy, es el que le permitió conceptualizar las diferencias entre el ámbito de la producción (la fábrica), el de la circulación (el mercado) y el del Estado (como parte de la reproducción social en su conjunto). La caracterización de esas tres esferas y de la relación (no exenta de tensiones) entre ellas es producto del modo en que el marxismo analiza la sociedad capitalista. Vale decir: estos ámbitos y sus fronteras no son un “hecho” que emana de la realidad, sino que están construidos en función del punto de vista teórico sobre el conjunto de relaciones sociales, lo que configura una teoría del desarrollo capitalista que permitió observar la reconfiguración del capitalismo de posguerra en un país como Estados Unidos y en una industria como la metalúrgica. Intentar explicar el consentimiento en la producción en Allied Coporation ateniéndose a lo que sucedía solo en Allied Corporation hubiera sido, para Burawoy, descabellado. El marxismo es el marco teórico a partir del cual este autor pudo llevar a cabo una lectura que le permitió establecer las relaciones entre el caso y lo que lo excede.

Allí situado, Burawoy va a hacer algo que también es bastante exótico entre los académicos: una autocrítica, la de haber reificado estas denominadas fuerzas

externas al caso con lo que dificultó la observación de su propia dinámica. Eso le impidió ver que el régimen hegemónico que estaba observando en 1974 sería desbaratado casi inmediatamente después por las contrarreformas neoliberales que desmembraron a la multinacional y modificaron sustancialmente el sindicato. ¿Qué es lo que le impidió observar esa dinámica y prever ese desenlace, es decir, hacer que su análisis tenga mayor capacidad predictiva? La respuesta es, nuevamente, la teoría. Fue la falta de mayor solidez en el manejo del marxismo lo que le impidió analizar el conjunto de contradicciones que el propio régimen hegemónico de producción estaba incubando y entender que lo que él consideró la “culminación de las relaciones industriales en el sistema capitalista” era en realidad algo transitorio que estaba a punto de desaparecer.

En sentido contrario de atribuir las debilidades de su análisis al trabajo de campo, o a la necesidad de una mayor minuciosidad en el estudio del caso, su autocritica consiste en señalar que su punto débil fue un manejo deficiente de la teoría marxista y de las herramientas analíticas que esta ofrece para entender las posibles dinámicas de los procesos históricamente situados. Su observación insiste en la necesidad de más teoría (no menos) no solo para comprender mejor lo particular de ese “régimen hegemónico” que él encontró en Allied Corporation, sino para vislumbrar su carácter temporario y, de ese modo, comprender mejor también la dinámica de las relaciones capitalistas en su conjunto, las que se encontraban en transición entre el capitalismo de posguerra y el neoliberal. He aquí *la relación que Burawoy propone entre lo micro y lo macro a través de la teoría*: la posibilidad de que un caso (la fábrica) sea comprendido como tal depende de una teoría que permita identificar sus particularidades en la medida en que permita establecer las fronteras entre las fuerzas internas y las externas, y el modo en que ambas fuerzas determinan el caso. Aquí la teoría subyace a la extensión de la observación empírica.

Pero este es solo un primer momento de lo que podríamos denominar una relación dialéctica entre teoría y empiria. Cuando Burawoy critica su debilidad en el manejo de la teoría marxista, no refiere a un problema de “estudio” en el sentido de aprehender un cuerpo teórico que ya está acabado y solo requiere ser incorporado por el investigador. Refiere, por el contrario, a la capacidad de que el propio trabajo de campo opere como enriquecedor, renovador, actualizador de dicho cuerpo teórico en constante construcción. El segundo momento de la dialéctica entre teoría y empiria consiste en el modo en que el conocimiento del caso y de su relación con lo que lo excede profundiza el conocimiento del conjunto (el capitalismo de posguerra) y, de ese modo, refina también la teoría

(el marxismo). Eso es lo que él llama la *reconstrucción de la teoría a través del trabajo empírico*.

Sobre la construcción de teorías: Trotsky bajo la óptica de Lakatos

Reconstruir la teoría a partir de la investigación empírica supone un proceso en el que, en lugar de generar teoría nueva “desde cero”, comenzamos con una teoría y la reconstruimos a la luz de las anomalías que confrontamos en el campo. Para explicar esa dinámica, nuestro autor tiene que meterse en otra discusión central de la epistemología: ¿cómo se construyen las teorías? Como era de esperar, su primer adversario son los inductivistas a quienes les dedica una crítica que tiene varios puntos de contacto con la que les realiza Popper en *La lógica de la investigación científica*: se opone furibundamente a que la “construcción de teorías” consista en intentar, todo el tiempo, salvar una teoría a través de absorber anomalías o contradicciones, al generar hipótesis auxiliares o al puntualizar las condiciones especiales en las que dicha teoría puede aplicarse. Ese procedimiento solo logra volver a la teoría más compleja, en el sentido de más engorrosa, pero no mejor. Hasta aquí llegan los acuerdos con la crítica de Popper al inductivismo. Burawoy arremeterá también contra el falsacionismo. Ni inducción simple, ni falsacionismo, lo que hará es retomar la propuesta de Imre Lakatos en los *Programas de investigación* (1983) y sugerir que la ciencia no se desarrolla a través de la refutación de teorías, sino a través de la refutación de refutaciones, o, para ser más precisos, refutando algunas refutaciones e ignorando otras. ¿Qué significa ignorar refutaciones? ¿Es una propuesta de cierre dogmático de modo que, independientemente de lo que pase en la realidad, ciertas premisas no puedan ser cuestionadas? Es más sofisticado que eso. La propuesta implica la diferenciación entre un “núcleo duro” aceptado hasta el momento por quienes adhieren a dicho programa de investigación, y un conjunto de teorías auxiliares que, basadas en ese núcleo, desarrollan premisas que están expuestas a la refutación:

La heurística negativa del programa nos prohíbe dirigir el *modus tollens* hacia este “núcleo duro”. Al contrario, debemos usar nuestro ingenio y articular o incluso inventar “hipótesis auxiliares” que formen un cinturón de protección alrededor de este núcleo, y debemos reorientar el *modus tollens* hacia estas hipótesis. Es este cinturón protector de hipótesis auxiliares el que debe aguantar lo más recio de los *tests* y ser ajustado y reajustado,

o incluso completamente reemplazado, para defender el así endurecido núcleo. Un programa de investigación tiene éxito si conduce a un cambio de problemática progresivo; y fracasa si conduce a un cambio de problemática degenerativo (Burawoy, 1997: 68).

En síntesis, un programa de investigación es regresivo cuando las teorías se ven obligadas a reducir el contenido empírico de aquello que explican o a considerar los hechos inesperados como excepciones; y es progresivo cuando, por el contrario, resuelve estas “anomalías” que la realidad presenta a través de teorías auxiliares novedosas que profundizan y amplían la capacidad explicativa de la teoría.

Dos conclusiones se siguen de esta propuesta. La primera es que la clave de un programa de investigación no consiste en la búsqueda de la regla para verificar su núcleo duro, sino en la capacidad de atender a las “anomalías” que la realidad presenta para, a partir de ellas, desarrollar nuevas teorías basadas en ese núcleo duro y, de ese modo, enriquecer a la ciencia. La segunda es que la capacidad predictiva de un programa de investigación resulta central para evaluar su progresividad porque allí se pone en juego, justamente, su posibilidad de hacer frente a las “anomalías” que la historia “vomita” en forma permanente.

Para dar un ejemplo de cómo opera el método de los programas de investigación y cuán superior es al inductivismo, Burawoy elegirá una comparación que sorprendió a más de uno: *Los Estados y las revoluciones sociales* de Theda Skocpol (1979), como ejemplo de un procedimiento de tipo inductivo, y *Resultados y perspectivas* de León Trotsky (2011), como ejemplo del desarrollo de un programa de investigación marxista. Antes de pasar al ejemplo, vale decir que Burawoy no se reivindica un trotskista, de hecho realiza a Trotsky una serie de críticas.³ Sin embargo, lo que sí reivindica de Trotsky es su superioridad teórica en relación con un problema nada menor para las ciencias sociales: qué son y cómo pueden explicarse las revoluciones.

Trataré de mostrar que la teoría de Trotsky sobre la Revolución rusa puede verse como parte de un programa progresivo de investigación marxista.

³ Burawoy considera que Trotsky discontinúa el método del programa de investigación al no incorporar el hecho de que la clase obrera occidental no realizó una revolución exitosa en Occidente. Burawoy contrapone a Trotsky y Gramsci y señala la superioridad de este último en una teoría sobre la sociedad civil. Para un análisis de esta comparación que escapa a malentendidos y unilateralidades habituales, ver Dal Maso (2016 y 2018) y para una reposición del concepto de “revolución permanente”, ver Castillo (2017).

Nuestro enfoque se centrará en su formulación de 1906 en *Balance y perspectivas*: “la más radical reformulación de la prognosis de la revolución socialista llevada a cabo desde el *Manifiesto Comunista* de Marx”⁴ (Burawoy, 1997: 38).

Burawoy se centrará, entonces, en dos desarrollos teóricos de Trotsky que están presentes en ciernes en su texto de 1906, aunque serán postulados más acabadamente años después: la *teoría de la revolución permanente* y la noción del *desarrollo desigual y combinado*.

En su comparación, Burawoy se moverá (al igual que en el apartado anterior) despejando oposiciones que se presentan en el trabajo de investigación: a) inducción vs. deducción, en el contexto de descubrimiento; b) infalsabilidad vs. falsabilidad (y capacidad de predicción de una teoría), en el contexto de justificación; c) el científico fuera de la historia vs. el científico como parte de la historia, en el contexto científico. No entraremos aquí en el detalle de la comparación porque se extendería mucho el texto, solo puntuaremos esquemáticamente las críticas al método inductivo de Skocpol y el modo en que Trotsky resuelve mejor, a los ojos de Burawoy, la aparición de anomalías.

El método de Skocpol podría resumirse de la siguiente manera. En cuanto al *contexto de descubrimiento*, la autora reivindicará expresamente a John Stuart Mill y el análisis histórico comparativo a través de la utilización del “método del acuerdo” y del “método de la diferencia” para tratar de definir un patrón común al funcionamiento de las tres revoluciones bajo estudio: la francesa, la rusa y la china. A través de la observación y comparación de estos tres procesos, Skocpol identifica dos componentes que se presentan en los tres, los cuales se erigirían en los factores explicativos de las tres revoluciones: la existencia de crisis política (como crisis del Estado) y de revueltas campesinas. Estos dos factores o, mejor dicho, su coincidencia permitiría explicar por qué se dieron en Francia, Rusia y China revoluciones triunfantes.

La primera crítica de Burawoy será que Skocpol da por supuesto tres elementos que deberían ser escrutados por el análisis. El primero, la asunción de que las tres revoluciones conforman una misma clase de objetos por el solo hecho de que las tres son triunfantes. El segundo, de arrastre del anterior, es el supuesto no probado de que los mismos elementos que encontramos como “coincidentes” en las tres revoluciones son los que efectivamente operan como factores causales (problema clásico del pensamiento inductivo). El tercero, la

⁴ La frase es de Isaac Deutscher (1968).

idea de que las pautas de causalidad que conducen a las revoluciones fracasadas son, por definición, distintas de aquellas que conducen a las triunfantes, es decir, la identificación de las causas de una revolución con su resultado. ¿Qué consecuencias acarrearán estos presupuestos? Dos que refieren a la propia *definición de historia*: para que las tres revoluciones en cuestión sean consideradas parte de una misma clase de objetos, hay que congelar la historia por casi tres siglos de modo que los mismos factores causales puedan reiterarse. Eso implica la imposibilidad de que una revolución inaugure nuevas condiciones para revoluciones subsiguientes, es decir, que modifique las condiciones en las que los procesos se desarrollan. En definitiva, lo que observa Burawoy es una deshistorización de la historia en la que la explicación se reduce a la búsqueda de *factores causales* que postula, de facto, una hipótesis fuerte sobre el papel débil de los agentes en la historia. “El *método* de Skocpol conduce a dar cuenta de los *factores* de las revoluciones sociales, pero no de los *procesos* sociales que convierten a esos factores en *causas*. Un examen de estos procesos sociales llevaría consigo el escrutinio de cómo ‘se hacen’ las revoluciones” (Burawoy, 1997: 54)

En relación con el *contexto de justificación*, la crítica de Burawoy se concentra en el papel que juegan los “hechos” en la validación de las teorías. En primer lugar, la consideración de que estos “factores” que Skocpol elige como explicativos de las tres revoluciones son hechos inobjetables en sí mismos, y en su carácter causal. ¿Por qué esos hechos serían los determinantes y no otros que otras teorías señalan como más importantes? ¿La sola razón de que esos hechos se “repiten” en las tres revoluciones alcanza para transformarlos en la explicación? ¿No estaría, de ese modo, el propio “método” imponiéndose por encima del análisis de los procesos históricos y separando a la historiadora de sus tan queridos hechos? Es este procedimiento que busca regularidades y las transforma en factores causales (en lugar de estar atento a las anomalías que la historia vomita), el que hace, según Burawoy, que la teoría de Skocpol falle también en su capacidad predictiva, obligándola a reducir el alcance explicativo de su teoría. Esta reducción se vuelve manifiesta en el hecho de que la propia autora señala que su esquema no puede aplicarse más allá de los casos de Francia, Rusia y China. Para justificar el recorte, Skocpol establece una división entre revoluciones clásicas (las que están bajo su escrutinio y su esquema) y revoluciones modernas (las de la segunda mitad del siglo xx), sin explicar por qué el corte debe establecerse a mitad del siglo xx y por qué los tres “factores” que operaron desde el siglo xviii hasta el xx, no operarían como causales desde 1949 en adelante. Este recorte es leído por Burawoy como ejemplo de un *programa de investigación degenerativo* (en términos de Lakatos) que no profundiza nuestra

comprensión de las revoluciones, sino que la debilita al reducir el alcance de la explicación.

Por último, la posición de Skocpol respecto de la *ubicación del científico* se sigue de esta deshistorización de la historia y de este tratamiento de los “hechos” como datos y aporéticos: la mejor forma de entenderlos consiste en despojarse de toda “lente” y de toda posible identificación con tradiciones históricas o compromisos presentes. La deshistorización del propio investigador y la neutralidad valorativa se imponen como procedimientos necesarios. En síntesis, dice Burawoy:

Nos hemos quedado con dos paradojas. La inducción comienza con hechos preexistentes pero va a parar a teorías preexistentes y no explicadas. La inducción desnuda al científico de sesgos y anteojeras, pero descuida los sesgos y las anteojeras del método. Si los “hechos preexistentes” son un fundamento ilusorio para la ciencia social, ¿irían las cosas algo mejor encontrando un fundamento en la teoría preexistente? (1997: 67).

La respuesta de Burawoy a esta pregunta es claramente “sí”, y Trotsky será el ejemplo del modo de evitar las tres paradojas producidas por el inductivismo de Skocpol: al adoptar abiertamente las lentes del marxismo como teoría a partir de la cual leer los procesos en cuestión, al enfrentar los “hechos” novedosos que podrían pensarse como anomalías a partir del desarrollo de variaciones teóricas sostenidas sobre el pilar de un núcleo duro, y al situarse como parte de la historia y de su transformación. ¿Cuál es el núcleo duro que, según Burawoy, está en la base del marxismo de Trotsky? Lo que Marx postula en el prefacio a *La contribución a la crítica de la economía política* y que podría resumirse en: 1) la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción; 2) el hecho de que esta contradicción abra períodos de crisis (y posibles revoluciones sociales) en los que debe distinguirse, sí o sí, lo económico de lo político atendiendo su diversas temporalidades; 3) la relación entre desarrollo de fuerzas productivas y orden social que permite la hipótesis de que ningún orden social perece mientras haya margen para el desarrollo de fuerzas productivas en él y, por ende, ninguna nueva relación social de producción pueden imponerse mientras sus condiciones de posibilidad no se hayan desarrollado.

Basándose en este núcleo duro, Trotsky comienza a desarrollar su teoría de la revolución permanente y su hipótesis (consideraba descabellada en su momento y luego de doce años de la Revolución rusa) de que la revolución socialista podía darse antes en un país atrasado que en uno avanzado, al contrario

de lo que había previsto Marx. Esa posibilidad, que hoy aparece como obvia dado que efectivamente sucedió, significó a principios de siglo un fuerte debate entre los marxistas que, visto con los lentes de la discusión que estamos desarrollando en este capítulo, implicó poner en discusión el núcleo duro del propio marxismo, su lectura de la historia y de los cambios sociales, el carácter histórico de la propia teoría en estado de permanente elaboración. En el marco de ese debate, Trotsky afirma:

El marxismo es por encima de todo un método de análisis, no análisis de textos, sino análisis de relaciones sociales. ¿Es cierto que, *en Rusia*, la debilidad del liberalismo capitalista inevitablemente implica la debilidad del movimiento de los trabajadores? ¿Es verdad *para Rusia* que no puede haber allí movimiento obrero independiente alguno hasta que la burguesía haya conquistado el poder? Basta simplemente plantear estas preguntas para darse cuenta del irredimible formalismo que se esconde bajo el intento de convertir una observación de Marx *históricamente relativa en un axioma supra-histórico*". (Trotsky citado en Burawoy 1997: 84, el destacado es nuestro).

Burawoy toma *Resultados y perspectivas* como ejemplo de este "marxismo como método" y observa el modo en que Trotsky se basa en ese núcleo duro del marxismo para el análisis concreto de Rusia: 1) las relaciones sociales del absolutismo en Rusia operan como traba para el desarrollo de las propias relaciones de producción capitalistas en expansión a nivel internacional; 2) esta contradicción abre, efectivamente, una crisis y la posibilidad de una revolución social aunque para establecer de qué tipo de revolución estamos hablando no alcanza con mirar únicamente lo económico (el nivel de las fuerzas productivas fuertemente atrasadas en comparación con otros países de Europa), sino que hay que analizar también (y diferenciadamente) lo político en término de las relaciones de fuerza en la lucha de clases: en Rusia, la particularidad de una clase obrera minoritaria pero muy concentrada y desarrollada, la transforma en la fuerza social que puede protagonizar una revolución; 3) esta combinación produce lo que podríamos pensar como una anomalía: que a nivel nacional haya precondiciones políticas para una revolución obrera, pero no haya precondiciones económicas para el socialismo, aunque estas últimas (como desarrollo de fuerzas productivas) sí están presentes en países avanzados de Europa, como Alemania. Esta complejidad de precondiciones que se presentan en forma separada (políticas en un país y económicas en otro) solo pudieron

ser pensadas en forma combinada a partir de la lectura del sistema capitalista como sistema mundial. La teoría de la revolución permanente es, en última instancia y como dice Burawoy, la forma de comprender esa anomalía como algo posible a través de una articulación original de estas precondiciones. En Rusia, la débil burguesía y la fuerte clase obrera en términos relativos hacían prever la posibilidad de que, abierto un proceso revolucionario, pudiera pasarse del absolutismo a un estado obrero de transición ininterrumpidamente; al tiempo que el desarrollo económico de Europa Occidental, particularmente Alemania, abría la posibilidad de transformar a dicho país en base para el desarrollo del socialismo (de allí, la insistencia de Trotsky en la necesidad de que la revolución se extienda a occidente).

Esta originalidad teórica es la que lleva a Burawoy a considerar que la teoría de la revolución permanente puede pensarse, en términos de Lakatos, como “teoría auxiliar” que permite explicar la anomalía rusa y, de ese modo, configurar al *marxismo como un programa de investigación progresivo* en la medida en que expande los procesos que puede explicar (en sentido opuesto a la reducción que Burawoy observa en Skocpol). Pero en el transcurso de esta creación, Trotsky desarrolla otra hipótesis que vuelve a poner el dedo en la llaga del debate sobre la idea de progreso histórico lineal (idea que en el debate sobre Rusia se expresaba en el postulado de la necesidad de que ese país pase por una revolución burguesa como etapa *necesaria*): el concepto de *desarrollo desigual y combinado* (Trotsky, 2017: 23) como dinámica de expansión del capitalismo a escala mundial y explicación del tipo de contradicciones que esto produce en cada país, al establecer parámetros específicos (no reglas generales) para la lucha de clases. Este análisis le permite a Trotsky ver algo que Skocpol, en su búsqueda de regularidades, no pudo ver:

Para que naciera el Estado soviético fue necesario que coincidiesen, se coordinase y compenetrasen, recíprocamente, dos factores de naturaleza histórica completamente distinta: la guerra campesina, movimiento característico de los albores del desarrollo burgués, y el alzamiento proletario, el movimiento que señala el ocaso de la sociedad burguesa. Fruto de esta unión fue el año 1917 (Trotsky, 2017: 62).

Ahora bien, ¿qué es lo que permitió a Trotsky comprender esta doble dinámica entre las clases y entre los Estados, y hacer hipótesis sobre devenires que eran rechazados por “imposibles”? Burawoy vuelve una vez más sobre la teoría. Pero no únicamente en el sentido de que Trotsky reconoce abiertamente que

“mira el mundo” a través del marxismo (reconocimiento que para Burawoy es algo básico en la investigación). Sino la teoría como construcción basada en el diálogo entre el conjunto de hipótesis que conforman el cuerpo teórico (hasta ese momento) y la “realidad”, con la ambición de reconocer y auscultar aquello que, a simple vista, parece refutarlo para preguntarse qué hipótesis o conjunto de hipótesis permiten explicarlo dentro del marco de ese cuerpo teórico. A través de este diálogo es que la comprensión de la realidad se enriquece y la teoría se sofisticada. En el caso de Trotsky, su apego al núcleo duro del marxismo y, particularmente, su definición de la historia como la historia de la lucha de clases, es el punto de partida para una heurística positiva que le permitió entender cuáles fueron los procesos sociales que transformaron los factores causales en causas de la Revolución rusa. Lo que en Skocpol aparece como “factores objetivos” que congelan la historia y desoyen la agencia, en Trotsky se presenta como la articulación entre microfundamentos y macroprocesos, en una historia viva que los hombres (y las mujeres) van haciendo en condiciones que escapan a su elección, pero no a su intervención. Es el marxismo el que le permite comprender esa permanente tensión de la historia que las ciencias sociales suelen presentar a modo de dualismos: agencia vs. estructura, micro vs. macro, subjetivo vs. objetivo.

Pero hay algo más, que refiere al último punto de comparación con Skocpol: la posibilidad de enlazar lo micro y lo macro es indisoluble de la inmersión del investigador en la historia. Contra toda norma de objetividad positivista y de “imparcialidad tramposa”, la capacidad predictiva de la teoría de la revolución permanente no puede separarse del carácter “participante” de Trotsky en la historia. Esta inmersión no implica únicamente el reconocimiento (indispensable) de que el investigador es parte de la historia y, como tal, adopta un punto de vista al echar por tierra la fantasía de pararse por encima de la muralla para observar a sitiadores y sitiados. Implica también *enhebrar el pasado y el futuro*. Es en esa articulación que aparece cabalmente la idea de intervención en el mundo:

La tarea científica, tanto como la política, no consiste en dar una definición acabada de un proceso inacabado, sino en seguir todos sus estadios, distinguir sus tendencias progresivas de las reaccionarias, exponer sus relaciones mutuas, predecir posibles variantes de desarrollo y encontrar en esta prognosis alguna base para la acción (Trotsky en *La revolución traicionada*, citado en Burawoy, 1997: 78).

La pregunta por el futuro opera, en Burawoy, como aquella que articula la investigación sobre la realidad con la intervención en ella. En el campo de la investigación, porque obliga a reflexionar por “las posibles variantes de desarrollo” de un determinado proceso, e incorpora la dimensión histórica en la investigación sociológica. Si retomamos la autocrítica que Burawoy realizó respecto de su etnografía en Allied Corporation a mediados de los setenta, podemos ver que la debilidad que él atribuyó a un deficiente manejo de la teoría puede redefinirse como debilidad de la formulación de la pregunta por el futuro, que no es otra cosa que el reconocimiento del carácter inacabado de los procesos. Y esto conlleva la voluntad de hacer hipótesis (en ese sentido, Burawoy habla de capacidad predictiva), en la medida en que son enunciados que piensan los posibles devenires, no como un ejercicio especulativo ante el cual el observador solo tiene un interés teórico o una actitud objetivante, sino como un involucramiento del investigador y su intervención en el mundo. Se trata de la búsqueda (lo más científica posible, si se nos permite) de “alguna base para la acción”.

Desentrañar hacia dónde van los procesos o cuáles son las tendencias inscriptas en los procesos bajo estudio se lleva mal con una concepción “accidentalizada” de la historia. El puro acontecimiento, la pura aleatoriedad o incluso el predominio del azar, impiden siquiera formular esa pregunta sin entrar en contradicción consigo misma. La pregunta por el futuro obliga, ni más ni menos, a la difícil tarea de discutir la concepción de la historia y, por ende, del cambio: ¿cómo se vuelve inteligible la historia de modo de poder realizar hipótesis sobre sus tendencias, sobre sus posibles “futuros”? ¿La pretensión de comprenderla en su dinámica (y no como un conjunto de hechos aislados y/o aleatorios) obliga a postular la existencia de una racionalidad interna que hay que desentrañar? ¿La apuesta por diferenciar etapas, estadios, avances y retrocesos, está siempre a punto de caer en el precipicio de una visión teleológica de la historia? Pero los interrogantes no terminan allí. La pregunta por el futuro también involucra al investigador en cuanto a su intervención en el mundo, e introduce la discusión sobre el cuál es la fundamentación para una posición “no neutral” del científico social: ¿cómo se sostiene una toma de partido que no caiga en la parcialidad o el relativismo?, ¿cuáles son los fundamentos de una ciencia que enarbole, expresamente, su apuesta por la emancipación?, ¿cómo y quién establece aquello que se define como emancipatorio?, ¿quiénes son los sujetos que llevan adelante dicha acción?

Como puede verse, en lo que Burawoy denominó “el contexto científico” (para realizar la comparación entre Skocpol y Trotsky), se ponen sobre la mesa

problemas tan clásicos como actuales de toda teoría crítica. Sobre estos problemas tratan los apartados que vienen, y será de la mano de Daniel Bensaïd que intentaremos exponer una fundamentación marxista para una teoría crítica, para lo cual recorreremos lo que el autor francés presentó como sus tres críticas antimetafísicas.

Tres críticas antimetafísicas

No hay un consenso establecido en el interior de los marxismos sobre en qué consiste como “teoría crítica”, aunque sí lo hay del lado de los sentidos comunes antimarxistas resumidos en un triple cuestionamiento: a su concepción de la historia (acusada de mecánica y teleológica), a su concepción del sujeto (acusada de esencialista) y a su concepción de la ciencia (acusada de positivista). Aunque podemos encontrar “marxismos” a los que le caben cada una de estas imputaciones: los marxismos “oficiales” de la II Internacional socialdemócrata, así como el Diamat del estalinismo, son un buen ejemplo de ello; otros autores que trabajan en la herencia de Marx combaten cada uno de estos cuestionamientos. Uno de ellos es el filósofo Daniel Bensaïd,⁵ que lo hace (de allí su particular interés para este debate epistemológico) en expresa discusión con el estado de las teorías sociales más relevantes de las últimas décadas del siglo xx y la primera del siglo xxi.

Su irrupción en estos debates ocurrió en 1995 cuando Bensaïd publicó dos libros, *Marx intempestivo* y *La discordance des temps*, en los que, casi copiando un modelo kantiano orientado a “desterrar la metafísica”, realiza tres “críticas” a partir de su lectura de Marx: a la “razón histórica” (y la ideología del progreso); a la “razón sociológica”; y por último, a la “razón positivista”. A través de ellas invita a leer la teoría de Marx como una teoría crítica alejada de las filosofías de la historia que entienden a la modernidad como progreso unilineal, y propone *una renovación de la crítica materialista a través de debates sobre las formas específicas mediante las que el capital permea todas las relaciones sociales*. Allí reside una de las principales originalidades de su obra: para Bensaïd es el propio capital (como relación social) el que *establece una discordancia de tiempos entre las diferentes esferas de la actividad social* (económicas, jurídicas,

⁵ Militante marxista desde 1965, protagonista activo de Mayo del 68 y dirigente político trotskista, fue filósofo (o, como él prefería, profesor de filosofía en la universidad París VIII), y publicó decenas de libros de filosofía, teoría social y teoría política. Ver Budgen (2010) y Gutiérrez Rossi (2017).

estéticas, políticas, ecológicas, etcétera) y una combinación de espacios sociales diferenciados (territorios locales, nacionales, internacionales). Al romper con la habitual asociación entre Marx y la idea de un desarrollo lineal, las tres “críticas” abren la posibilidad de una teoría crítica marxista antipositivista, antiteleológica y antiesencialista de la modernidad capitalista.

Marx y su modo de hacer ciencia

Con manifiesta maldad, en un pasaje célebre de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault decía: “El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo xix como el pez en el agua, es decir que en cualquier otra parte deja de respirar” (Foucault, 2005: 256). A esta operación de “festejar” a Marx al tiempo que enterrarlo en el pasado, Bensaïd responderá:

Si bien, evidentemente, Marx no podía prever los trastornos epistemológicos a los cuales estamos hoy en día confrontados, sus respuestas parciales a las argucias teológicas de la mercancía rebasan el horizonte científico de su siglo. Su pensamiento no resulta fuera de lugar ante las controversias contemporáneas (2003: 306).

Al descartar cualquier idea de un cuerpo teórico que pueda responder (de una vez y para siempre) a los nuevos problemas que la realidad presenta, Bensaïd propone buscar en la teoría de Marx las bases que posibilitan que el marxismo nade en el agua del capitalismo “globalizado”, “neoliberal”, “financierizado” y extremadamente “fetichizado”, en el que el capital pugna por subsumirlo todo bajo su “lógica infernal”. Es decir, en el siglo xxi.

En este punto, la tesis bensaïdiana es muy simple: la actualidad de Marx reside en la actualidad de su objeto. A la pregunta: ¿en qué piensa Marx?, Bensaïd responde “sin dudas, en el capital”. La verdadera singularidad de la perspectiva científica de Marx reside en su intento de proporcionar la “lógica de la cosa”:

Con ella estamos ante un concepto nuevo del tratamiento científico de las cosas, caracterizado por el hecho de que las leyes del pensar no son exteriores al objeto pensado y que el movimiento del pensar no resulta de una operación exterior. No hay reglas del pensar por fuera de su operación efectiva, no hay método exterior a su objeto. Esta lógica es precisamente el fundamento de una teoría de la historicidad (Bensaïd, 2003: 329).

Esta negación del “apriorismo” (con el que se supo ligar a Marx), no significa una recaída en el “empirismo”, sino que permite captar la multiplicidad de determinaciones que conforman estas relaciones, al tiempo que detectar su “desenvolvimiento”. En sentido opuesto al fantasma de “finalidad” que puede evocar la idea de “desenvolvimiento”, lo que Bensaïd encuentra en Marx es que la posibilidad de detectar leyes (tendenciales) –sin que ello implique un presupuesto teleológico– reside en el propio objeto que Marx pretende explicar: *el capital como locus de constitución del vínculo social*. El filósofo francés caracteriza que:

La “ciencia de Marx”, decididamente, no ocupa un lugar en el pedestal epistemológico de su época. Bajo la coacción de su objeto (las relaciones sociales y los ritmos económicos del capital), de una lógica no lineal de sus temporalidades y de “leyes” desconcertantes que se contradicen a sí mismas, aspira a otra racionalidad (2003: 351).

Esta es la tesis de interpretación que Bensaïd tiene sobre la “epistemología” de Marx: su objeto-capital (el gran ordenador de la sociedad moderna que somete a su “rango e influencia” todas las relaciones sociales y formas históricas que existen en ella) genera, además, *una lógica no lineal de sus tiempos*.

En *El Capital*, el conocimiento parte de exponer las relaciones abstractas de producción y de explotación (y el ciclo de rotación del capital de capitales industriales, comerciales y monetarios), pasa por las metamorfosis del capital en la esfera de la circulación (y el movimiento circular de las mercancías en ella) y culmina en las relaciones de reproducción en su conjunto (el movimiento del capital como un todo), en un “método” de ascenso de lo abstracto a lo concreto. Sin embargo, este “orden lógico” está lejos de implicar una lógica sistemática/lineal de cuño teleológico: al contrario, desde su arranque se inscriben en ella la aleatoriedad de las crisis y el conflicto, y esto constituye el corazón de su teoría crítica. *La crisis y el conflicto se inscriben de manera inmanente en el capital, entendido como una relación social*, desbaratan desde el vamos una perspectiva lineal y eluden la idea de una finalidad necesaria.

La mercancía (punto de partida de *El Capital*) es una “cosa” con propiedades extraordinarias porque “concentra” en ella toda una serie de relaciones que se despliegan en la sociedad capitalista: valor de uso y valor de cambio; trabajo concreto y trabajo abstracto; capital constante y capital variable. Todas ellas se encuentran conectadas por aquello que tienen en común: la materialización de “trabajo abstractamente humano”. Bensaïd toma este ángulo para sostener

que esta “inmanencia” rechaza la linealidad, el progreso o la finalidad, ya que el “tiempo de trabajo socialmente necesario” (que determina la magnitud del valor) no deja nunca de modificarse. Determinado por las transformaciones de las condiciones técnicas e históricas concretas del proceso de trabajo, el valor se mide en el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción y el mantenimiento de la fuerza de trabajo (el cual varía, a su vez, por la lucha de clases). Como resalta Bensaïd: “Prodigiosamente místico, se comporta como un instrumento de medida que varía con el objeto medido” (2018: 253). Esta discordancia supone que la duplicidad de la mercancía está en riesgo permanente de no coincidencia. El carácter social no sanciona la viabilidad de los trabajos privados, sino *post festum*. Aquí aparece la posibilidad teórica de la crisis:

El germen de la crisis está anidado en el dinero como forma autónoma del valor. La separación temporal de los actos de compra y venta, convertidos en formas “espacial y temporalmente indiferentes”, disociadas la una de la otra, instala la discordia entre producción y circulación, plusvalía extraída y beneficio realizado: “cesa su identidad inmediata” (Bensaïd, 2018: 253).

Bensaïd se vale de esta interpretación de *El Capital* como una organización contradictoria de los tiempos sociales para repensar las teorías de la historia y de las clases sociales de Marx, pero también se vale de ella para sostener una posición “metodológica”.

Para ello, lo primero que hará es señalar las tensiones entre la teoría de Marx y el canon racionalista de Descartes y la familia que va de Comte a Durkheim y llega a Levi-Strauss. Tensiones que, muchas veces, llevaron (por parte de sus propios seguidores) a realizar reinterpretaciones que permitieran “adecuarlo” a estas reglas. Ese es, de hecho, el diagnóstico de Bensaïd sobre las tendencias hegemónicas en el marxismo francés desde los tiempos de la II Internacional hasta el intento de renovación de Louis Althusser. En sentido opuesto a esas “adecuaciones” positivistas, Bensaïd intentará elaborar un arma teórica para un doble campo de batalla filosófica: contra la ilusión cientificista de acceder a lo real (y a la ciencia) a través de los hechos; y contra la ilusión idealista que absorbe lo real en la representación simbólica. Como también señala Burawoy en sus debates metodológicos, ambas ilusiones (empirista e idealista) están inscriptas en muchas de las teorías que conforman el canon actual de las ciencias sociales. La ilusión empirista conduce a alguna variante de positivismo (con mucha más presencia que reconocimiento en la actualidad), y la ilusión simbólica puede conducir a los relativismos que aún detentan cierto estatus

taquillero. En contrapunto con ambas ilusiones, las preguntas que nuestro autor se formula son: ¿cómo distinguir la producción científica del juego de las opiniones?, ¿podemos considerar como verdadero simplemente lo mayoritario o reducir los enunciados a relaciones de fuerzas? E incluso ¿hay relación entre utilidad y verdad?

Bensaïd realizará una particular recuperación crítica de Marx al afirmar que, lejos de buscar una verdad absoluta, un saber filosófico sin reglas claras, su teoría dialéctica conduce a salir de las aporías contemporáneas en torno a la verdad y permite articular una posición que se aleja tanto del positivismo como del relativismo. Para decirlo en términos que no son los suyos (pero que ocupan un lugar central en el debate metodológico de Burawoy), permite articular el “constructivismo” específico de la producción de conocimiento y el “realismo” que inevitablemente acompaña la posición que Marx denominó “un nuevo materialismo”.

Podríamos resumirla bajo la forma de cuatro tesis metodológicas que nos permitan comprender su posición (aún a riesgo de simplificarla un poco).

La primera, la tesis de que *una verdad relativa y situada debe estar inscrita en una interpretación de la relación social dominante*. Aquí, el frente de batalla con el relativismo no deja de estar presente en los debates acerca de la *noción de totalidad*. Según el sentido común posmoderno, sostener una noción de totalidad conlleva concepciones “totalitarias” y da paso al preferible escenario de una yuxtaposición incoherente de dominaciones particulares. En el campo de las teorías sociales, un autor como Ernesto Laclau postuló la imposibilidad de pensar en términos de totalidad a partir de la tesis de que la “sociedad es un objeto imposible de discurso”.⁶ En sentido opuesto, para Bensaïd, mantener un concepto de totalidad es vital a los efectos de dar cuenta del sistema capitalista en su conjunto. Sin embargo, es necesario que dicha noción de totalidad escape a la idea de una finalidad predeterminada y que deje abiertas sus opciones. A esto lo llama “totalidad abierta” y, como no podía ser de otro modo, es en *El Capital* donde encuentra el germen de dicha construcción conceptual: las relaciones sociales que Marx analiza a partir de la forma mercancía, presentan al capital como relación social estructurante (de la totalidad) al tiempo que presentan un conjunto de contradicciones que Marx expone a partir de una serie de oposiciones (que Marx llama “parejas dialécticas” con términos tomados a préstamo de la filosofía clásica alemana: forma y contenido, esencia y apariencia, abstracto y concreto, manifestación y conexión interna). A través

⁶ Para una crítica a Laclau, ver Gutiérrez Rossi (2014).

de estas parejas dialécticas, buscó dar cuenta del “valor” y otros conceptos no como abstracciones “puras”, sino como “abstracciones sociales”. Esto es, realidades y formas específicas de relaciones sociales capitalistas que se encuentran fetichizadas y cuyo terreno de indagación requiere una mirada de conjunto.

Una segunda tesis se sigue de la anterior: para poder hacer esto, Marx desarrolla una *lógica de exposición de las definiciones teóricas que se presenta de manera dinámica y no estática (que define por determinaciones y no de manera clasificatoria)*. Bensaïd repone que para Marx se trata de dar cuenta de que: “La economía, en cuanto ciencia en el sentido alemán de la palabra, es algo que está por hacerse [...] en una obra como la mía, la composición, la multiplicación de conexiones múltiples constituye un triunfo de la ciencia alemana (*der deutsche Wissenschaft*)” (Marx citado en Bensaïd, 2011a: 161). Esta fórmula, que aparece como repetitiva, “multiplicación de conexiones múltiples”, apunta a que, por encima de las formas fenoménicas del empirismo de los hechos, la ciencia debe componer las conexiones internas del proceso social. ¿De qué modo? Al escrutar teóricamente (científicamente) los hechos empíricos y al someter las teorías a la crítica. Y al señalar, como lo hizo Burawoy en el terreno de la investigación etnográfica, que los hechos por sí mismos no dicen gran cosa, que depende de la teoría con que se los escrute, del contexto y el punto de vista de la totalidad de las relaciones sociales. Para esto hay que dar la espalda a los saberes parciales, al positivismo práctico y a la racionalidad de la ciencia instrumental. Porque para Marx lo concreto es un resultado: es la síntesis de múltiples determinaciones. ¿Qué significa esta famosa frase mucho más citada que desarrollada? Lo concreto, lejos del “hecho” fenoménico o del “dato” apromblemático, es, en sí mismo, una composición que concentra múltiples relaciones (que solo podemos conceptualizar mediante la abstracción) que forman parte de las relaciones sociales capitalistas. De allí que diseccionar un hecho o un caso del conjunto como si fuera un fenómeno independizable que pudiera explicarse en sí mismo resulte lo contrario a profundizar en su comprensión.

Este punto de vista obliga a una tercera tesis: *para Bensaïd la crítica a la ciencia normal no supone un retorno a un saber filosófico precientífico, sino un nuevo modo de hacer ciencia*, que abreva en las tradiciones filosóficas y críticas en las que se formó Marx. Bensaïd retoma la reconstrucción que realizó Manuel Sacristán al identificar una triple noción de ciencia presente en Marx: la ciencia positiva (o inglesa); la “ciencia en el sentido alemán” (dialéctica, como vimos); y la crítica joven hegeliana (Sacristán Luzón, 1978). Marx se encontraría tensionado entre dos modos de hacer ciencia: entre la productividad de la ciencia positiva (a la que admira) y la insatisfacción con ella, y el retorno a la dialéctica

para dar cuenta de las determinaciones y desarrollos del proceso histórico. A estos, Sacristán agrega una tercera herencia que es “la crítica”: Marx restituye la noción de crítica materialista que Feuerbach utilizó contra el sistema idealista de Hegel. Este materialismo criticaba la representación metafísica de lo universal por parte de lo particular y las transposiciones idealistas entre sujeto y objeto. La ambición teórica por la totalidad y la comprensión de lo “concreto” como un resultado sintético de múltiples determinaciones, ambas nociones tomadas de Hegel, se sitúan ahora sobre bases materialistas en ruptura con toda ilusión trascendente. Esta noción de crítica en Marx (desarrollada como crítica de la economía política en *El Capital*) cumple el rol de evitar cualquier recaída dogmática en las construcciones conceptuales y, para Bensaïd, interviene como un efectivo antídoto contra la herencia idealista de la dialéctica. Además, aporta dos características: otorga un carácter “negativo” a su crítica y presenta el fundamento inmanente y normativo de esta.

En cuarto lugar, entonces, Bensaïd denomina a este intento sintético de los saberes de su época que realiza Marx *una ciencia negativa*. Esto es, una ciencia que intenta seguir la complejidad de los procesos de su objeto: el capital. Pero para hacerlo, no puede sino mantener una actitud crítica ante el fetichismo de las relaciones mercantiles. Los medios de producción aparecen ante los productores como una potencia extraña y el capital como un poder social “autónomo”, como “una cosa que se opone a la sociedad”, como grafica Marx. La crítica de este “fetiche social” no es una opción ética del investigador, es parte del procedimiento por el que Marx buscó dar cuenta de su estructura lógica, de sus vicisitudes históricas y de sus crisis. Comenzando por las relaciones abstractas de producción y explotación y ascendiendo a las formas más concretas en las que el capital despliega su dominio en el mercado mundial (hoy llevado al paroxismo en el mundo de la globalización), estas relaciones sociales objetivas permean el conjunto de la vida social, incluyendo la política. Por eso, cuando Marx buscó descubrir los distintos momentos de esta relación social, produjo, al mismo tiempo, una crítica de lo existente.

Por último, apliquemos las preguntas acerca del contenido normativo de la teoría crítica a esta lectura de Bensaïd: ¿de dónde sale?, ¿sobre qué se asienta su punto de vista político-normativo? Como vimos anteriormente, Bensaïd encuentra en la teoría de Marx (y particularmente en *El Capital*) los fundamentos teóricos que permiten realizar una crítica inmanente de las relaciones sociales capitalistas (él la llama, siguiendo a Gramsci, una “nueva inmanencia”). El carácter inmanente de la crítica no niega el elemento “normativo”, por el contrario, lo fundamenta. La aspiración de una sociedad cuyos medios de producción

y trabajo estén socializados, cuyo desarrollo tecnológico abra la puerta a una creciente liberación del tiempo de trabajo y su consecuente potencialidad para el ocio, no es una apuesta externa urdida bajo reglas de racionalidad o moralidad universal, sino que responde a un devenir posible (no necesario) inscripto en las propias relaciones sociales capitalistas. El filósofo francés define:

La crítica es, pues, el trabajo incesante de la conciencia contra sus propias representaciones religiosas en una sociedad históricamente determinada. El propio proceso capitalista es la forma determinada del proceso social de producción en el marco de relaciones de producción específicas. Produce y *reproduce* esas relaciones de producción y a sus agentes, el capital y el trabajo asalariado [...] el dinamismo del capital prepara las condiciones para una socialización efectiva de los medios de producción y del trabajo (2011a: 339).

Esta “crítica de la explotación” es la base de una “previsión” científica de que existe, en esta sociedad específica, un conflicto, una lucha. De allí la necesidad de tomar partido por el trabajo humano contra sus fetiches; de allí su vínculo inquebrantable con una praxis transformadora. Esto nos lleva a la segunda crítica antimetafísica: contra la “razón (teleológica) de la historia”.

Las miserias de la “razón histórica”

En el contexto de fines del siglo xx, a la acusación de que el marxismo sostendría una concepción “teleológica” de la historia se le sumó la de un determinismo económico que prescribe un curso unívoco hacia el “progreso”. La primera inscribe a Marx en una concepción filosófica según la cual existe un “fin de la historia” (en su doble significado de final y propósito); la segunda supone que la importancia otorgada a la influencia de la economía en la vida social constituye, en Marx, un férreo determinismo histórico (económico o, peor incluso, tecnológico). Bensaid cuestiona ambas acusaciones al leer a Marx como un crítico de la “razón histórica” y al retomar sus desarrollos teóricos que permiten pensar una *historia abierta*, que no tiende a ningún fin preestablecido, ni mucho menos a una visión unilineal y acrítica de la idea de “progreso”. Para esto confronta con dos cuerpos teóricos influyentes en el último cuarto del siglo xx, particularmente en el período neoliberal. Por un lado, la crítica al historicismo realizada por Karl Popper, que encuentra eco en la corriente anglosajona llamada “marxismo analítico” cuya construcción teórica (por ejemplo, en Jon

Elster) parte de la postulación de la existencia de un Marx “teleológico”. Por otro, contra el estructuralismo y el posestructuralismo, para conceptualizar la relación sujeto/estructura en el pensamiento de Marx.

La definición de Popper es contundente: “Marx representa excelentemente la posición historicista” (Popper, 1973: 65). Esta acusación del filósofo del racionalismo crítico se basa en sostener que Marx adhiere a una variante naturalista de la “miseria del historicismo”,⁷ que propondría una peculiar forma de fatalismo histórico basado en “leyes del movimiento” de la sociedad. De ahí que Marx (siempre según Popper) confundiera “previsión social” y “predicción histórica” amparado en una idea de ley “histórico-natural” que estaría basada en una teleología histórica. Al reducir la causalidad histórica a la causalidad natural, Marx habría utilizado la autoridad del determinismo científico (particularmente de la teoría de la evolución de Darwin) para plantear la ineluctabilidad del comunismo.

Comencemos por el problema del “fatalismo histórico”. Para Bensaïd, Marx y Engels se dedican, desde el inicio mismo de su escritura a cuatro manos, precisamente a lo contrario: a *secularizar* la “Historia Universal” y romper con toda trascendencia filosófica. “La Historia sola no hace nada”, escriben en *La Sagrada Familia*: “¡No libra combates! No es una persona, no se sirve del hombre para realizar sus propios fines. No es más que la misma actividad del hombre en busca de sus propios fines” (Marx y Engels, citado en Bensaïd, 2011a: 69). Claro que esos fines que se fijan los hombres no son aleatorios. En *La Ideología Alemana*, los dos autores precisan:

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas le han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente distinta, *lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución francesa* (2004: 49, el destacado es nuestro).

⁷ En su libro, Popper propone una redefinición del “historicismo” (más allá de su significado habitual en la historia de la filosofía) como “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es su fin principal” (Popper, 1973: 17).

Entonces, la “historia” no es una persona con fines, sino la actividad de generaciones reales, empíricas, realizada en condiciones heredadas, que conserva y modifica las circunstancias. Su tergiversación especulativa en el formato de una “historia ideal” es tarea de las filosofías de la historia, como la de Hegel. Marx, al contrario, dedica sus esfuerzos iniciales a elaborar los conceptos de otra escritura de la historia que no prive a las “ciencias humanas” de la posibilidad de trazar devenires posibles de los procesos histórico-sociales, sin que esto implique adherir a un ideal de “predictibilidad” similar al pretendido en las leyes físicas de su época.

Para Popper, la propuesta de descubrir “leyes”, “ciclos” o “ritmos” en la historia social resulta imposible, ya que no podemos predecir el curso futuro de la historia humana, que, además, está influido por el desarrollo del conocimiento del hombre (el cual tampoco podemos predecir por métodos racionales): “Esto significa que tenemos que rechazar la posibilidad de una historia teórica, es decir, de una ciencia social histórica que pudiera corresponderse con la física teórica” (Rivadulla, 2012: 51). Por el contrario, la historia como “ciencia comprensiva” debería siempre atenerse a lo singular, a lo cualitativo y a lo particular. Eso no significa que la historia sea considerada como puramente accidental; Popper reconoce expresamente la existencia de “tendencias” (o, más bien, el hecho de que presuponemos que hay tendencias), pero resalta que lo importante es no confundir dichas tendencias con “leyes” de la historia, las cuales solo podrían ser profecías (Bonnet, 1999). Es en este último punto en el que Bensaïd apoyará parte de su argumento: lo que Marx hace es, precisamente, *evitar* la confusión entre las leyes naturales y las “leyes sociales” (al contrario de la atribución popperiana), y lo hace, justamente, negándoles cualquier ideal de “predictibilidad” del tipo de las leyes de la física. Pero, ¿cuáles son las características peculiares de las “leyes sociales” que las diferencian de las naturales? Para responder esta pregunta es necesario, en primer lugar, romper con la oposición que Popper retoma entre las ciencias nomotéticas (basadas en regularidades) y las ciencias ideográficas (que apuntan a las singularidades), porque se ajusta mal a la posición de Marx. Para el autor de *El Capital*, hay “posibilidades objetivas” sobre las cuales se puede indagar. Bensaïd repone el modo en que la sociología histórica asumió este problema:

Weber recurre a la noción del fisiólogo Von Kries de “posibilidad objetiva”. La batalla de Maratón decidió entre varias posibilidades: la de una cultura teocrático-religiosa y la del espíritu helénico, así como las de Waterloo o Gettysburgh optaron entre varios porvenires posibles. *El desenlace de una*

batalla está determinado, no es fatal. La lucha decide entre dos posibilidades objetivas inscriptas en el encadenamiento causal (2003: 383, el destacado es del original).

El historiador y el sociólogo deben encontrar la causalidad *específica* o *adecuada* que repone las “reglas” de los posibles y limita la aleatoriedad de la historia singular. Los textos de Marx sobre importantes coyunturas históricas del siglo xix (las revoluciones de 1848; las guerras del siglo xix como la Guerra de Crimea o la Guerra de Secesión estadounidense; o la novedad histórica que significó la Comuna de París) ofician de testimonio de que Marx pensó cada acontecimiento como un suceso preñado de posibilidades alternativas, a la vez que inscriptas en un contexto que las determina. Esta “crítica de la economía política” no busca dar cuenta de una historia universal, sino que, por el contrario, la “deconstruye”.

La idea (bastante generalizada) que autores como Elster sostienen que en Marx hay una teoría teleológica de la historia (la del desarrollo de las fuerzas productivas) que no se concilia (o, directamente, se contradice) con la idea de que la historia es “la historia de la lucha de clases” es, para Bensaïd, una mala comprensión de la teoría de Marx. Comentando los fragmentos metodológicos que anteceden a *Los Grundrisse*, Bensaïd señala:

Ya no se trata de tomar posesión de una totalidad significativa transparente [como en Hegel]. Así, la guerra tiene su lógica política y tecnológica propia, no reducible a la de la sociedad. Desarrolla relaciones sociales que no corresponden a las de la sociedad en su conjunto o que anticipan sus formas futuras. Más generalmente, toda formación social está tramada de relaciones de producción derivadas, transpuestas, no originales, cuya comprensión hace intervenir a las “relaciones internacionales”. Hay desenganche, desfase, discordancia, “relación desigual” y “desarrollo desigual”, entre producción material y producción artística, entre relaciones jurídicas y relaciones de producción. Una formación social concreta no es reducible a la homogeneidad de la relación de producción dominante. Las diferentes formas de producción (material, jurídica, artística) no marchan al mismo paso. Cada una tiene su ritmo y su temporalidad propios (2003: 48).

Como vimos en el apartado anterior, los desfasajes temporales entre las distintas esferas de la vida social (como especificidad del capitalismo) son los que permiten, para Bensaïd, romper con un concepto idealista de totalidad (en el cual todas las esferas de la vida social se corresponderían con el “espíritu de la época”) y concebirlo como una trama de relaciones sociales desiguales. En ellas,

la guerra y la política tienen su propia lógica (o su “autonomía relativa”, para decirlo en lenguaje “estructuralista”), rompen con cualquier determinación mecánica entre lo económico y lo político, y hacen que la historia no pueda ser pensada a partir de una correspondencia lineal entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sin un “fin” preestablecido, lo que hay son posibles devenires históricos que están inscriptos en cada coyuntura específica, sin constituir, por ende, ningún eslabón en una cadena de efectos y causas enlazados mecánicamente. Aunque, *a posteriori*, la historia suele aparecer “como un *desarrollo necesario*”, Marx nos previene, irónicamente, contra el “comodín de una teoría histórico-filosófica general, cuya principal virtud consistiría en ser *suprahistórica*” (1990: 174, el destacado es nuestro).

La “discordancia de los tiempos” permite *subrayar la importancia de la política para pensar la historia*:

Derribar la dictadura de los fines es des-moralizar la historia (renunciar de una vez por todas a que tenga moral). Des-moralizarla es politizarla, abrirla a un pensamiento estratégico. Concebir la supresión del capital no como “el fin de la historia” sino como el fin de la “pre-historia” no es un coqueteo literario o un juego de palabras” (Bensaïd, 2003: 31).

Obviamente, esta política no se realiza en el vacío, sino en un campo de posibilidades determinado históricamente, y es el punto de encuentro de un entrecruzamiento de factores y temporalidades distintas. La teoría de la historia de Marx está muy lejos de poder presentarse como una línea recta. Al contrario, sus imbricaciones y combinaciones abren posibles bifurcaciones.

Pero al inicio de este apartado dijimos que Bensaïd se propone combatir con dos contendientes: Popper, como representante de la acusación de una noción teleológica de la historia, y el estructuralismo (y posestructuralismo) como expresión de una “historia sin sujeto”. Efectivamente, esta reconstrucción que Bensaïd hace de Marx permite ensayar una respuesta al problema clásico señalado por Perry Anderson: afrontar *la relación entre sujeto y estructura* de forma de mantener un “respeto dialéctico a su interdependencia” (Anderson, 1986: 36). Este es, precisamente, el terreno que opone al marxismo con los estructuralismos y posestructuralismos. Con la aparición de *Para leer El Capital*, Louis Althusser anuncia una actualización de la lectura de Marx que aseguraba haber descubierto un nuevo continente científico: “el de la historia”. Sin embargo, este “descubrimiento” estaba excesivamente signado, a los ojos de Bensaïd, por el fuerte clima intelectual de la época (la década del sesenta) apasionado

por la lingüística saussuriana y por las estructuras elementales del parentesco de Lévi-Strauss, teorías en las que la “vida histórica” quedaba atrapada en un orden estructural inmutable. La querrela con Althusser se establecía, de entrada, bajo la sospecha de un antihistoricismo que edificaba un paraíso conceptual puro. En ese marco, la pregunta que se formula Bensaïd es acerca del lugar que tiene la idea (y el horizonte) de una revolución social en el prisma estructuralista; o, para decirlo en otros términos, este no hacía que la revolución social fuera no solo improbable, sino directamente impensable. Para dar respuesta a esa pregunta, Bensaïd dedica su *memoire* de Maestría en Filosofía (bajo la dirección de Henri Lefebvre) a la noción de “crisis” en Lenin. Las preguntas que formula apuntaban al corazón de los problemas del momento: ¿cómo escapar a la eternidad mórbida de las estructuras?, ¿cómo se sale de las napas de la *longue durée* (larga duración)?, ¿cómo articular teóricamente el acontecimiento revolucionario y las condiciones históricas? La respuesta que edifica en *La noción de crisis revolucionaria en Lenin* (1968) coloca nuevamente en el centro el problema de la temporalidad. La tesis se dirige a argumentar cómo la discontinuidad y la ruptura devienen posibles a través de considerar las “transformaciones del lenguaje como el resultado de la acción del ritmo sobre la estructura, o de la palabra sobre la lengua”.⁸ Por analogía, la subjetividad negada por el estructuralismo volvía por sus fueros para abrir brechas diacrónicas en la inmovilidad sincrónica y establecer una articulación entre estructura y acontecimiento, y romper así con una imagen de la estructura que la convierte en quien mueve los hilos de una historia en la que los sujetos son meras marionetas.

Ahora bien, si una “razón a-histórica” estructuralista impedía pensar la tensión entre agencia y estructura de manera adecuada, el posestructuralismo terminó disolviendo la historia en un subjetivismo de signo inverso. Bensaïd dedica el libro *Resistencias. Ensayo de topología general*, a la polémica con las filosofías políticas del acontecimiento, como las de Jacques Derrida, Alain Badiou, Antonio Negri y el último Louis Althusser (que propone un “materialismo del encuentro” alejado de su “estructuralismo anterior”) (ver Bensaïd, 2001 y Gutiérrez Rossi, 2015). El rasgo común, para Bensaïd, es que estas filosofías de la resistencia abandonan la búsqueda de una relación adecuada entre la acción del sujeto y la historia. En ellas, los acontecimientos son hipostasiados y se despegan de determinaciones históricas. Los hombres (y las mujeres) aparecen

⁸ Disponible en el sitio danielbensaid.org, así como también su “Mémoire d’habilitation. Une lente impatience. La politique, les résistances, l’événement”, donde señala y corrige las limitaciones de este trabajo.

como haciendo su historia, pero subvaluando que “no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1985: 107). Para evitar esa hipóstasis, sin negar la acción del sujeto, Bensaïd vuelve a la noción de crisis: *acontecimiento y proceso histórico se encuentran en los momentos de crisis del sistema capitalista*, momentos que tienen lugar a causa de la “discordancia de los tiempos” inmanente al desarrollo capitalista. Es en las crisis que la práctica de una estrategia política pugna por establecer un punto de encuentro de estas temporalidades diferenciadas bajo una perspectiva de transformación social. A esta articulación la denomina, siguiendo a Walter Benjamin, la “primacía de la política sobre la historia”. Esto nos lleva a la pregunta acerca de quién es el sujeto de esa política de transformación.

A la búsqueda del sujeto perdido

Las cuestiones del “sujeto de la emancipación” están en el centro de las reflexiones de las ciencias sociales y también de las teorías críticas. ¿Qué es lo que las transforma en “objeto” de tanto debate?

Podríamos decir que dos elementos. El primero, de carácter teórico, está directamente relacionado con la discusión anterior y es situar estas cuestiones en la tensa relación entre sujeto y estructura, ya que la pregunta por el sujeto es, bajo otra forma, la pregunta por la capacidad del agente de moldear su propia historia. En *Las nuevas sociologías* (1998), Philippe Corcuff repone cómo los debates contemporáneos (e interdisciplinarios) de las ciencias sociales tienen la vocación de superar las antinomias tradicionales, como material/ideal, objetivo/ subjetivo o colectivo/individual. Según el sentido común dominante, Marx caería siempre del mismo lado de estas antinomias, particularmente en los debates sobre las clases sociales, que es en los que estas cuestiones encuentran su lugar en la teoría marxista. Contra este sentido común, que le asigna un punto de vista economicista, objetivista y esencialista, Daniel Bensaïd propone reponer la complejidad de la *teoría crítica del conflicto social* de Marx.

Pero hay un segundo elemento que explica que el problema del sujeto esté en el centro de los debates: desde la década del setenta en adelante no se han desplegado grandes gestas “emancipatorias” o, dicho en otros términos, no se han producido revoluciones sociales. Este hecho (concomitante al período de contrarreformas neoliberales) produjo que los contornos empíricos, teóricos y políticos de esta cuestión mutaran. Como dice Keucheyan, la cuestión del sujeto ocupa un lugar central porque:

La clase obrera industrial se fragmentó al tiempo que los sectores subalternos que antes eran sus satélites comenzaron a hacer oír sus voces de manera autónoma. Esto desembocó en una situación de indeterminación en la cual continuamos evolucionando en la actualidad y que da lugar a las elaboraciones teóricas más sofisticadas” (2013: 231).

En este escenario de transformaciones neoliberales regresivas, pero también de cierto regreso de luchas sociales contra ellas (especialmente a partir de las huelgas de 1995 en Francia), Bensaïd realizará una defensa que consiste en desplegar *dos conceptos mellizos: clases y lucha de clases*.

Para hacer esto y en primer lugar, se opondrá a pensar a la clase obrera de manera esencialista, al modo de un *Gran Sujeto* que está *destinado* a emerger en el modo de producción capitalista y revelar su ser social mediante una toma de conciencia que ocurrirá ineludiblemente. Para él, los modos en los que la clase está determinada por las relaciones sociales capitalistas en la teoría de Marx son mucho más complejos. De ahí que se proponga reconstruir la posición de Marx mediante la crítica de la “razón sociológica” dominante en las últimas décadas del siglo xx:

Sería en vano buscar una definición simple de las clases en Marx, o un cuadro estadístico de las categorías socio-profesionales. Es decir que, para Marx, las clases aparecen en una relación de antagonismo mutuo, recíproco. Y se definen en y por sus luchas. Dicho de otro modo: la lucha de clases es una noción más estratégica que sociológica (Bensaïd, 2003: 159).

Reponer esta noción estratégica suponía polemizar contra el “individualismo metodológico” de la elección racional, que proviene de Popper,⁹ pero se hizo sentido común en las ciencias sociales desde los ochenta. Para ello, toma el trabajo de Jon Elster que expresa con claridad este punto de vista. El filósofo noruego, haciéndose eco de las críticas al marxismo por subestimar el agente o disolver a los individuos en la abstracción de clases sociales indiferentes a sus deseos e intereses específicos, va a encontrar en el individualismo metodológico un modo de superar el supuesto “colectivismo metodológico” de Marx. Para esto, trata de demostrar que las clases sociales pueden ser explicadas a través de su reducción a una red interindividual. Es justamente esa reducción la que constituye un problema para Bensaïd en la medida en que obliga a una

⁹ La noción popperiana de “lógica de las decisiones en situación” está basada en la teoría económica neoliberal de F. V. Hayek.

fetichización de la existencia empírica individual y a pensar el interés desde una dimensión psicológica autónoma (propia de la economía neoclásica). Es decir, presenta un mundo social compuesto por microsujetos abstractamente soberanos, capaces siempre de elegir sus opciones y jugar sus cartas. Pero esta situación se asemeja mucho más al momento del mercado y el intercambio de mercancías, que al momento de la explotación del trabajo. La pertenencia de clase no es una elección racional, sino una constrictión objetiva. De ahí la famosa frase “la clase trabajadora es aquella que para poder vivir está *obligada* a vender su fuerza de trabajo”. El carácter “libre” del trabajo asalariado supone la ausencia de medios de producción. Nadie elige “racionalmente” esta ausencia. Bensaïd concluye que “el oprimido no escoge jugar”, no puede retirarse de la partida del conflicto social. La relación social capitalista es irreductible al punto de vista individual y al análisis de las formas sociales del trabajo explotado.

La posición metodológica de Bensaïd (que reconstruye la de Marx) es que la realidad concreta de la clase social no es un dato empírico autoevidente (rastreado por ingresos, intereses individuales u otro indicador), sino que accedemos a sus contornos reales a través de una construcción conceptual que permita dar cuenta del conjunto de determinaciones que la conforman: la clase está definida por sus relaciones con el capital y mediante el conflicto social que la opone a él. Esta doble determinación se imbrica, a su vez, en los distintos niveles en que el conflicto social se desarrolla. En *El Capital*, comienza por la lucha incesante en el ámbito de producción (en torno a la extracción de plusvalía), lo que determina las clases en una primera instancia (ver el tomo i); el proceso de circulación (tomo ii) las determina sobre el ángulo del contrato entre el asalariado vendedor de su fuerza de trabajo y el comprador capitalista (y establece el precio histórico-moral de la mercancía fuerza de trabajo); finalmente, en el proceso de reproducción en su conjunto (tomo iii), las clases son determinadas por la combinación concreta del nivel de extracción de plusvalía, de la organización del trabajo, de su carácter productivo/improductivo, de la distribución de los ingresos y la conformación de la tasa media de ganancia, de la reproducción de la fuerza de trabajo en todas las esferas de la vida social y la mediación del Estado (ver Cambiasso, 2018). La complejidad de este proceso, que Marx analiza en los tres tomos de *El Capital*, supone entender que no solo son formas distintas en las que aparecen las relaciones entre capital y trabajo, sino que son también formas distintas del conflicto social, porque es la lucha la que define las condiciones precisas de esta reproducción.

Si la clase, entonces, se define de este modo, es prioritario analizar la conflictividad social. Pero, ¿cómo leer los conflictos colectivos? Para dilucidarlo,

Bensaïd propondrá un diálogo con las sociologías críticas inspiradas en la obra de Pierre Bourdieu, las que le permiten profundizar en una conceptualización “no esencialista” de la clase. A ese fin está destinado parte de su libro *La sonrisa del fantasma* (2012). El sociólogo francés distingue la “clase probable” (o sea teórica o en potencia) de la “clase movilizadora” o “clase actual”, que es aquella que se manifiesta como tal en el discurso de los movimientos obreros. A diferencia de ciertas interpretaciones del marxismo, como la de Lukács, que piensa el pasaje de una “clase en sí” a una “clase para sí” como determinadas por una necesidad histórica y ontológica, esta reconstrucción de Bourdieu tiene el mérito de no pensar en solidaridades espontáneas, sino en el trabajo de la formación de las clases. Para Bourdieu se trata de tener en consideración el efecto performativo que las estructuras simbólicas tienen sobre la sociedad. Así:

Las categorías según las cuales un grupo se piensa a sí mismo y según las cuales representa su propia realidad contribuyen a la realidad de este grupo. Lo que significa que toda la historia del movimiento obrero y las teorías a través de las cuales ha construido la realidad social está presente en la realidad de este movimiento considerado en un momento dado. Es en las luchas que conforman la historia del mundo social donde se construyen las categorías de percepción del mundo social y, al mismo tiempo, se construyen grupos de acuerdo con estas categorías (Bourdieu, 1992: 157).

Sin embargo, el problema para Bensaïd es que Bourdieu no establece cuáles son los límites de esta “formación de clase”. ¿Decir que las clases no existen más que en su relación antagonica es lo mismo que pretender que ellas no existen más que en función de la intensidad de sus luchas? Mientras para Bensaïd la respuesta a esta pregunta es negativa, para Bourdieu parece ser positiva: “se moviliza, por lo tanto existe”, “se reconoce, por lo tanto existe”, podrían ser sus apotegmas. El principal problema que esta posición acarrea, según Bensaïd, es que esto otorga a la eficacia simbólica del discurso de clase un valor sin límites. Lo que se juega en este punto es la frontera entre un “constructivismo razonable” y “un constructivismo relativista”. El primero se opone con justeza a las representaciones sustancialistas y esencialistas del mundo al señalar que las clases sociales no son cosas, sino relaciones y fenómenos históricos y dinámicos. Y agrega, en ese camino, que estas no son el producto mecánico de una infraestructura económica, sino un resultado histórico, abierto a las contingencias de la política, motivo por el cual el nivel de las luchas y de la conciencia que estas luchas configuran es *parte* de la propia constitución de las clases. El segundo *totalizaría*

esa parte al llegar a la conclusión de que la pérdida de centralidad, o el declive de la dimensión política, cultural y simbólica que la clase tiene de sí misma, puede llevar a considerar la desaparición de las relaciones que la constituyen. Bensaïd ve ese peligro en ciertas sociologías críticas y pregunta: ¿acaso si la clase no se moviliza, no es? ¿Qué es lo que hace que las clases sean “probables” y no “improbables”? ¿De dónde viene esta probabilidad sino de la obstinación de lo real por introducirse en el discurso? Lo que está haciendo Bensaïd al colocar estas preguntas materialistas es el ejercicio de entender la relación entre clase y lucha de clases. Y para ello, pondrá sobre la mesa al historiador Edward P. Thompson, el más “constructivista” de los marxistas, quien advertía: “Espero que nadie pueda pensar [...] que apoyo la idea de que la formación de la clase sea independiente de determinaciones objetivas, ni mantenga que la clase pueda definirse como simple fenómeno cultural, o cosas parecidas” (Thompson, 1977: 173). En síntesis, lo que Bensaïd reivindica es el hecho de comprender que el capital no juega el rol de una “cosa económica”, sino que es la forma de una relación social, sin que esa comprensión implique desentenderse de una teoría de la explotación capitalista.

La “sociología pública” y el marxismo crítico ante las miserias del mundo (a modo de conclusión)

Llegado este punto y habiendo reconstruido algunos trazos de los marxismos críticos de Michael Burawoy y Daniel Bensaïd, se nos impone una pregunta que anida en el corazón de toda teoría crítica: ¿qué es lo que pueden (o lo que deben) hacer los intelectuales o científicos sociales para aportar a la lucha por la emancipación? Las respuestas de Bensaïd y de Burawoy son distintas, pero ponen el foco en dos problemas que nos parecen ineludibles: el de la pluralidad de modos de dominación específicos y la forma de pensar la articulación de las múltiples formas de luchas sociales contemporáneas; y el de la cada vez más pronunciada tendencia de los ámbitos académicos a constituirse en “torres de marfil” y aislarse de esas luchas y sus protagonistas.

Cualquiera que mire, aunque más no sea someramente, el panorama de las luchas sociales en la actualidad se encontrará, al menos, con dos certezas: que las luchas no faltan (más bien, abundan), que su heterogeneidad (en demandas, repertorios, destinatarios, autodeterminaciones) es notoria al igual que su desarticulación. Periódicamente emergen briosos movimientos y luchas sociales que signan la agenda pública, como los chalecos amarillos en Francia, la marea verde

en la Argentina, las revueltas en Ecuador, en Chile e incluso en Estados Unidos. ¿Es posible pensar en formas de articulación de esta diversidad o tenemos que abandonarnos a la aceptación de su carácter particular? Como intento de dar respuesta a este problema, en el número 1 de la revista *Contretemps*, Bensaïd (su director) publicó el ensayo “Crítica marxista y sociologías críticas (Explotación capitalista y pluralidad de dominaciones)”, una síntesis de su intervención en un plenario colectivo que reunió a intelectuales marxistas y sociólogos críticos. Allí propone un conjunto de puntos comunes entre marxismo y teorías críticas y una diferenciación. Lo común: la crítica de concepciones esencialistas y sustancialistas, y la adopción de un punto de vista que hace hincapié en las relaciones sociales; la diferencia: el modo en que ambas tradiciones piensan la explotación capitalista y la articulación de las luchas:

Me baso en la hipótesis de que la relación de explotación sigue siendo central en la dinámica social actual, a condición de que no se reduzca a la esfera de la producción sino que se la conciba en todas las dimensiones de la reproducción social (distribución del ingreso, división del trabajo, sistema educativo, cuestiones de vivienda, etc.). Se trata, en efecto, de saber cómo se produce y se utiliza globalmente el trabajo excedente. Por lo tanto no podemos disociar la esfera de la producción, de las de la circulación (y consumo) y de la reproducción general (Bensaïd, 2001a: 7).

Además, la asincronía entre una extensión sin precedentes de la clase trabajadora (asalarización creciente a nivel mundial), que hace que el conjunto de opresiones estén más o menos cruzadas por el componente de clase, y un reconocimiento decreciente del antagonismo de clase. Ese proceso contradictorio, hace que exista una asimetría entre el reconocimiento de la *dominación capitalista* que se presenta de modo medianamente claro para el conjunto de los sectores oprimidos (los movimientos tipo Occupy Wall Street, los indignados, pero también los movimientos ecologistas y los movimientos de mujeres, etcétera), y el reconocimiento del *antagonismo de clase* que esa dominación constituye, que se presenta de modo más oscuro. El discurso dominante en las ciencias sociales tiende a reforzar esta asincronía, precisamente en un contexto en el que la extensión de las relaciones capitalistas no solo no ha sacado de juego a los trabajadores, sino que presentan una “proletarización del mundo” sin precedentes:

Hoy se dice que las clases se podrán disolver en la globalización, en el *individualismo competitivo*: diferencia conflictiva en la diversidad indife-

rente. En contra de la reducción dogmática de todo conflicto social a un conflicto de clases, llega la hora de la pluralidad de situaciones y de lugares de pertenencia. Cada individuo es ciertamente un nudo singular de múltiples determinaciones. Lo que pasa es que el narcisismo de las pequeñas diferencias es propicio para las genealogías y los pánicos identitarios. La sociedad moderna complica las contradicciones y multiplica las diferencias de clase, de género, de cultura, de edad, de origen... Irreducibles unas a otras, y toda ellas condicionadas por el domino sistémico del capital. Por ello, sin negar su especificidad, la lucha de clases puede servirles, más allá de banderas y estandartes, como lazo de unión. Cuando la lucha se emborriona y se debilita, en cambio, sobrevienen los momentos de cerrazón egoísta y de venganzas, la hora de los clanes, de las revueltas y de las tribus (Bensaïd, 2011a: 55).

Ciertamente, la penetración mundial del capital no conlleva una socialización espacial acompañada de un proletariado industrial clásico, sino que complejiza el panorama social con la extensión de la informalidad y la precarización en grandes megalópolis urbanas (Davis, 2008). La pluralidad de frentes de conflicto que esto ha generado es bien conocida por todos. La propuesta de Bensaïd de volver a la teoría de las clases de Marx para pensar la articulación de esta diversidad responde a que, si es evidente la pluralidad de “campos” y la heterogeneidad de “movimientos sociales”, también es evidente que no todos juegan un papel equivalente.¹⁰ El reconocimiento de la heterogeneidad es, en Bensaïd, la condición necesaria para el debate estratégico-político sobre las posibles formas de articulación. Su teoría de las clases sociales y la lucha de clases es el sustrato teórico que él propone para abordar una empresa de ruptura con la dominación capitalista, perspectiva estratégica que es “irreducible a un inventario o suma de antagonismos sociales equivalente” y que “implica una unión de fuerzas alrededor de relaciones de clase” (Bensaïd, 2009: 338). Eso implica la renovación de las organizaciones sociales y políticas de la clase trabajadora.

Pero ese debate no puede estar jamás encerrado en los marcos de la academia. Y ese encierro es, quizás, la principal preocupación de Michael Burawoy. Empecemos por el final: la propuesta de Burawoy para romper el maleficio de la “torre de marfil” es una “sociología pública orgánica” (Burawoy, 2005). El punto

¹⁰ Es muy interesante la argumentación de Bensaïd sobre el modo en que la dominación sexual se imbrica en la relación de explotación y hace que la opresión de género cumpla un rol estructural en las sociedades contemporáneas. Para un análisis de esta imbricación por parte de feministas marxistas contemporáneas, ver Varela (2018b).

de partida es la crítica a la sociología profesional como práctica hegemónica en la academia, particularmente en los Estados Unidos. Dos disparos hace Burawoy sobre ella: por un lado, contra el carácter instrumental del conocimiento que produce y, por otro, contra su encierro en el ámbito académico como universo de interlocutores a quien está dedicado dicho conocimiento:

Aquí distingo entre, de un lado, un conocimiento instrumental en el cual los fines son tomados como dados y la propuesta es encontrar los medios que mejor alcancen esos fines; y del otro, un conocimiento reflexivo interesado precisamente en una discusión abierta y en un juicio colectivo de aquellos fines o de aquellos valores. Max Weber lo denominó “discusión axiológica” y Jürgen Habermas “acción comunicativa”. Esa distinción entre conocimiento instrumental y conocimiento reflexivo es antigua y tiene una tradición consagrada en la sociología, habiendo sido formulada de modo más claro por Max Weber, cuyo esquema conceptual de la acción social distinguía la racionalidad técnica de la racionalidad axiológica. Eso fue luego desarrollado por la Escuela de Frankfurt en una visión más crítica, según la cual la sociedad capitalista contemporánea, siendo dirigida por los mercados y por el lucro, tiene cierta fijación por las cuestiones de la eficiencia y de los medios, y pierde de vista, consecuentemente, los objetivos últimos, que los atribuirán a la “razón”. Independientemente de la amenaza de un eclipse de la razón, es importante para la sociología situar en la vanguardia de su análisis no solamente el conocimiento instrumental de los medios, sino también el conocimiento reflexivo de los fines (Burawoy, 2009: 221, traducción propia).

El cuestionamiento de los fines obliga a Burawoy a introducir en el debate el problema del destinatario. Es aquí cuando aparece el concepto de sociedad civil. La sociología debe producir conocimiento científico, pero no para el regodeo interno de los miembros de la academia, sino destinado a una sociedad civil que se define como el conjunto de instituciones, organizaciones, movimientos que no pertenecen al Estado ni al mercado. Esta definición no es casual: el Estado y el mercado constituyen para Burawoy los dos pilares sobre los que se sostiene el capitalismo contemporáneo, pilares que, en la versión neoliberal del capitalismo, están destruyendo a la sociedad civil en la medida en que la invasión del mercado sobre todos los espacios de la vida social (garantizada por el Estado) implica un achicamiento al máximo de los márgenes de autonomía y, por ende, de los márgenes de resistencia.

En este punto, nuestro autor se apoya en las obras de Gramsci y de Karl Polanyi con el objetivo de pensar la conceptualización de la “sociedad” (Burawoy, 2003). Observa que el concepto de “sociedad civil”, que agrupa a un conjunto de prácticas e instituciones “privadas” (sindicatos, cooperativas, clubes, partidos políticos, diarios e instituciones religiosas) que organizan la hegemonía de la clase dominante en estrecha relación con el Estado, le permitió a Gramsci enriquecer la teoría de la dominación. Mientras que la obra de Polanyi es fundamental para comprender los movimientos de rechazo de la sociedad frente al avance del mercado a través de la idea de que, contra las olas de circulación de “mercancías ficticias” (la naturaleza, el trabajo, el dinero y el conocimiento) se produce un “contra-movimiento” por parte de la “sociedad” para reintegrarlas y ejercer una regulación social (Polanyi asumía que esto puede asumir características progresistas o reaccionarias: el Fascismo, el New Deal, el estalinismo o la socialdemocracia). Burawoy propone apropiarse de ambos aportes teóricos sin dejar de reconocer las distinciones entre “sociedad civil” y “sociedad activa” (que tienen origen en las diferentes respuestas políticas a la crisis del Estado liberal: en Gramsci, el comunismo; y en Polanyi, el socialismo democrático y el cooperativismo owenista). Y, para pensar las resistencias contra la ola neoliberal, retoma la distinción realizada por Beverly Silver (2003) entre las luchas de tipo marxista (basadas en las luchas de los trabajadores contra la explotación) y las luchas de tipo polanyianas (basadas en el poder de asociación para resistir la comoditización del capital financiero) por considerar que es sumamente útil para escrutar los “nuevos contramovimientos” –locales, nacionales o globales– compuestos por clases (campesinos, trabajadores asalariados), pero también aquellos compuestos por coaliciones entre clases y grupos definidos por su posición en las relaciones raciales o de género. Así entendida, la sociedad civil es, en Burawoy, el terreno en el que puede construirse la resistencia al capitalismo como sistema de dominación social y, por ende, es a esos espacios de autonomía a los que debe apostar la sociología. ¿Pero cómo debería ser este aporte sociológico a los procesos de resistencia y emancipación?

Para responder, va a polemizar con la posición de Pierre Bourdieu. ¿Por qué Bourdieu y no otro? Por dos motivos. El primero, porque el problema de la dominación y su durabilidad ha sido uno de los grandes temas de Bourdieu. El segundo, porque Burawoy lo considera el principal ejemplo del sociólogo contemporáneo que cruzó las fronteras de la academia para dirigirse a la sociedad civil a través de su participación en los medios masivos de comunicación como crítico del neoliberalismo, sus muestras de solidaridad con movimientos y protestas de trabajadores y sectores populares; en definitiva, como ejemplo

de “intelectual público”. Burawoy realizará una doble operación: defenderlo (contra la sociología profesional) por su ejercicio de una sociología pública; diferenciarse fuertemente de él respecto de la posibilidad y el modo en que esa sociología pública aportaría a la emancipación de los oprimidos. Para esta diferenciación, Burawoy se centrará en criticar la concepción que Bourdieu tiene sobre cómo opera la dominación y la contrapondrá con Gramsci y su noción de “sentido común”. Si bien no vamos a reponer aquí esta contraposición (que incluye comparar las concepciones sobre el Estado, la posibilidad o no de “guerra de posiciones”, la teoría del *habitus* y de los campos, etcétera), puntuaremos la principal diferencia que encuentra Burawoy entre uno y otro autor para comprender por qué Gramsci permitiría pensar en una sociología pública orgánica, mientras Bourdieu no.

La clave se sitúa en la posibilidad que tienen los dominados de reconocer su dominación y, a partir de dicho reconocimiento, construir las herramientas de su liberación. Este tema, que ha sido ultratrasitado en las ciencias sociales y, particularmente, en el campo de la teoría crítica, podría pensarse, al menos, con dos extremos. De un lado, una visión ingenua que considere que con el solo hecho de “develar” la existencia de la dominación, los dominados están en condiciones de emanciparse. Del otro, una visión pesimista que considere que, dado que la dominación no se juega en el terreno de la conciencia sino de las prácticas sedimentadas, por más esfuerzos que se hagan para visibilizar sus mecanismos, la emancipación de los dominados aparece como improbable. Podríamos decir que Bourdieu incluye al marxismo dentro de la primera posición; y que Burawoy incluye a Bourdieu dentro de la segunda, mientras considera que el marxismo (particularmente el de Gramsci) no idealiza el nivel de la conciencia sino que lo imbrica en la práctica, con lo que abre la puerta a una conciencia contradictoria que presenta las chances (no las certezas) de volverse contra la dominación. Las secuencias conceptuales “violencia simbólica-*habitus*—mal sentido” vs. “hegemonía-lucha de clases—buen sentido” aparecen como definitorias de dos visiones contrapuestas de la dominación. El problema que Burawoy señala como central en la visión de Bourdieu es que, al colocar las bases de la perdurabilidad de la dominación en la mistificación que los individuos producen gracias a la interiorización de la estructura social a través del *habitus*, la posibilidad de cambio social queda acotada a las desarmonías entre el *habitus* y el campo, sin que haya una teorización acerca de por qué y de qué modo esas desarmonías se producen. Directamente ligado a esto, la propia performatividad del intelectual público que Bourdieu propone (y ejerce) queda cuestionada: si no hay toma de conciencia posible por parte de los dominados,

¿cuál es el papel de los intelectuales? ¿Para qué bajar de la torre de marfil y dirigirse a los oprimidos? El carácter crítico de la sociología pública de Bourdieu aparece astillado, empañado, en la medida en que los sujetos de la dominación no pueden hacer mucho con ella. Contra esa idea de crítica que mantiene la distancia entre el intelectual y los oprimidos, es que Burawoy contrapone la figura del “sociólogo público orgánico” como apropiación particular del “intelectual orgánico” de Gramsci:

El intelectual orgánico de Gramsci es quien puede elaborar lo que él llamó el “buen sentido” de la clase trabajadora. Un núcleo duro de su teoría es que la clase trabajadora, en virtud de su transformación colectiva, puede entender el mundo; las clases subordinadas pueden entender el mundo. Es decir, el “buen sentido” es posible; hay infiltración de la ideología burguesa, pero existe también la posibilidad del “buen sentido”. Entonces, hay algo que los intelectuales deben hacer: está este buen sentido con el que tienen que trabajar. En Bourdieu no existe el “buen sentido”, solo existe el “mal sentido”. La clase trabajadora no puede entender las condiciones de su propio sometimiento. Por lo tanto, en cierto sentido, los intelectuales deben ellos mismos transformar el mundo. Ellos son, como yo lo entiendo, los que pueden tener una presencia progresiva. Pero no todos los intelectuales. Muchos de los intelectuales sufren lo que los marxistas llamarían una falsa conciencia, han sido objeto de falacias escolásticas motivo por el cual solo unos pocos sociólogos realmente pueden entender el mundo, particularmente los que están cerca de Bourdieu, quizás solo el propio Bourdieu. Pero de cualquier modo, esta idea de que el intelectual es el agente transformador (y no los dominados), me hace pensar que Gramsci vería a Bourdieu como un intelectual tradicional, crítico del mundo circundante, pero cuya crítica en sí misma no desafía la totalidad. De hecho, el intelectual tradicional, en virtud de ser crítico, parece ser autónomo y parece que puede presentarse como portavoz de esa autonomía, de esa universalidad; mientras que el intelectual orgánico está estrechamente relacionado con algún tipo de clase que será el agente de transformación, una clase subordinada que será transformadora. Gramsci consideraría a Bourdieu como un intelectual tradicional y a sí mismo como un intelectual orgánico. Bourdieu, por otro lado, vería a Gramsci como un creyente engañado por el mito del intelectual orgánico, y equivocado al pensar que la clase trabajadora tiene este papel emancipador (Burawoy en Varela, 2018a: 175).

No alcanza con que la sociología *se dirija* a los movimientos y organizaciones de la sociedad civil, sino que es necesario que *sea parte de ellos* considerándolos no solo sujetos de opresión, sino también sujetos plausibles de su propia emancipación. De la misma manera en que apareció la idea de una racionalidad axiológica en la discusión contra el conocimiento instrumental de la sociología profesional, aquí aparece la necesidad de un compromiso político del conocimiento sociológico (como saber disciplinar inscripto en el ámbito académico) basado en la “centralidad axiológica” de los oprimidos, en la medida en que son sujetos activos. A través de los movimientos sociales y organizaciones de la “sociedad civil” que presentan intentos de desafiar al capitalismo, ve Burawoy la posible “organicidad” de las ciencias sociales y, por ende, su carácter crítico. Su diagnóstico es que el neoliberalismo es una gestión del capitalismo profundamente antisociológica en su “ethos” y hostil ante la propia idea de “sociedad”, motivo por el cual el marxismo sociológico debe “tomarse en serio lo social”. En una época en la que es más fácil imaginar el fin del mundo antes que el fin del capitalismo (como popularizó Fredric Jameson), la sociología debe volcarse hacia aquellas experiencias que motivan a pensar otros modos de organización y de producción y reproducción social. Siguiendo a Erik O. Wright (2014), Burawoy propone pensarlas como “utopías reales”. Esto es, prácticas sociales e instituciones (entre ellas cooperativas, renta básica universal, presupuestos urbanos participativos) signadas por objetivos democráticos igualitarios asociados a la idea del socialismo, los cuales emergen, generalmente, de un rechazo tanto a la explotación laboral como a la mercantilización (y que conllevan, inherentemente, el reforzamiento de la opresión de las mujeres, de la precariedad de la vida, de la opresión racial y del saqueo de la naturaleza). Burawoy señala, contra cualquier romantización liviana, que estas prácticas en sí mismas no pueden contener la expansión del mercado, ni representan *per se* un desafío al capitalismo, pero así son los contornos actuales de un escenario abierto.

Con esta apuesta por la posibilidad contemporánea del ejercicio de una ciencia o teoría social crítica cerramos este capítulo para dejar abierto el debate. Los dos caminos que recorrimos, de la mano de Daniel Bensaïd y Michael Burawoy, presentan estilos, querellas, contendientes y respuestas diferentes, pero comparten una intención común: la consideración de que la teoría de Marx continúa proveyendo la comprensión más fecunda de la dinámica del capitalismo. El panorama filosófico y epistemológico contemporáneo solo puede enriquecerse con esta comprensión y el sitio privilegiado de esta es la constelación del marxismo actual.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Bensaïd, Daniel (1995). *La discordance des temps. Essais su les crises, les classes, l'histoire*. París: Éditions de la passion.
- (2000). *Le sourire du Spectre. Nouvel sprit du communisme*. París: Éditios Michalon.
- (2001a). “Crítica marxista et sociologies critiques. Exploitation capitaliste et pluralité des dominations”. En *Contretemps 1*. Disponible en danielbensaid.org
- (2001b). “Mémoire d’habilitation. Une lente impatience. La politique, les résistances, l’événement”, inédito. Disponible en danielbensaid.org.
- (2003). *Marx Intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- (2004). *Une lente impatience*. París: Éditions Stock.
- (2006). *Resistencias. Ensayo de topología general*. España: El Viejo Topo.
- (2009). *Elogio de la política profana*. Barcelona: Península.
- (2010). *Walter Benjamin, sentinelle messianique. A la gauche du possible*. París: Les Prairies ordinaires.
- (2011a). *Marx ha vuelto*. Buenos Aires: Edhasa
- (2011b). *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*. París: Ligne
- (2018). *Una lenta impaciencia*. Madrid: Sylone.
- Bidet, Jacques y Kouvelakis, Stathis (2008). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden-Boston: Historical Materialism Book Series-Brill.
- Bonnet, Alberto (1999). “Karl Popper y el historicismo: una crítica interna”. *Razón y Revolución*, n° 5.
- Budgen, Sebastian (2010). *The red hussar: Daniel Bensaïd, 1946-2010*. Disponible en danielbensaid.org
- Burawoy, Michael (1989). *El consentimiento en la producción. Los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

- (1990). “El marxismo como ciencia: desafíos históricos y desarrollo teórico”. *American Sociological Review*, vol. 55, n° 6. Disponible en <http://burawoy.berkeley.edu/Marxism/Marxism%20As%20Science%20Spanish.pdf>.
- (1997). “Dos métodos en pos de la ciencia: Skocpol vs Trotsky”. *Zona Abierta*, n° 80/81, Buenos Aires.
- (2003a). “Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography”. *American Sociological Review*, vol. 68, pp. 645-679.
- (2003b). “For a Sociological Marxism: the complementary convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi”. *Politics & Society*, vol. 31, n° 2, pp. 193-261, Sage Publications.
- (2005). “Response: Public sociology: populist fad or path to renewal?”. *The British Journal of Sociology*, vol. 56, n° 3, Londres.
- (2009a). “Cultivando sociologías públicas nos terrenos nacional, regional e global”. *Revista de Sociología e Política*, vol. 17, n° 34, Curitiba, Brasil.
- (2009b). *The extended case method: Four countries, four decades, four great transformations and one theoretical tradition*. Los Ángeles: California University Press.
- (2010). *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas: unicamp.
- (2014). “Una nueva aproximación a Manufacturing Consent”. *Revista de Trabajo-Nueva Época*, año 10, n° 12, Buenos Aires: Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social.
- (2018). “Making sense of Bourdieu”. *Catalyst*, vol. 2, n° 1, Nueva York.
- (2020). “Historia de dos marxismos. En recuerdo de Erik Olin Wright (1947-2019)”. *New Left Review*, n° 121, segunda época, marzo-abril, Madrid, España.
- Burawoy, Michael y Wright, Erik O. (2002). “Sociological Marxism”, En Turner, Jonathan (ed.), *Handbook of Sociological Theory*. Nueva York: Kluwer Academics-Plenum Publishers.
- Castillo, Christian (2017). “La teoría de la revolución permanente en perspectiva”. *Revista Conflicto Social*, Instituto de Investigaciones Gino Germani (Fsoc- uba), año 10, n° 18, julio a diciembre.
- Cambiasso, Mariela, (2018). “Marx, las clases sociales y la necesidad de volver a la teoría”. *Ideas de Izquierda*, n° 43, Buenos Aires.

- Corcuff, Philippe (1998). *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. Madrid: Alianza.
- Davis, Mike, (2008). *El planeta de ciudades miseria*. Madrid: Foca.
- Dal Maso, Juan (2016). *El marxismo de Gramsci. Notas de lecturas sobre Los Cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: ips.
- (2018). *Hegemonía y lucha de clases. Tres ensayos sobre Trotsky, Gramsci y el marxismo*. Buenos Aires: ips.
- Deutscher, Isaac (1968). *Trotsky, el profeta armado*. México: Era.
- Foucault, Michel (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1972). *Cultura y literatura*. Barcelona: Península.
- (1986). *Cuadernos de la Cárcel*. Volumen iv. México: Era.
- Gutiérrez Rossi, Gastón (2014). “Laclau y su rechazo a la dialéctica”. *Revista Ideas de Izquierda*, n° 10, junio.
- (2015). “Una nueva lección de Althusser. Notas sobre Iniciación a la filosofía para los no-filósofos”. *Revista Ideas de Izquierda*, n° 25, noviembre.
- (2017). “Daniel Bensaïd, la crisis y el marxismo melancólico”. *Revista Ideas de Izquierda*, n° 38, junio.
- Keucheyan, Razmig (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI.
- Kouvelakis, Stathis (2009). “La crisis del marxismo y la transformación del capitalismo”. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n° 29. España: Universidad de Valencia.
- Lakatos, Irme (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (1971). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1985). *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe.
- (1990). “Carta al editor de Otechestvennye Zapiski”. En Shanin, Theodor (comp.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución
- (2002). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo i, volumen i. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Marx, Karl y Engels, Federico (1971). *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica*. Buenos Aires: Claridad.
- (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Riley, Dylan (2020). “¿Utopía real o empirismo abstracto? Comentario sobre Burawoy y Wright”. *New Left Review*, n° 121. Segunda época, marzo-abril, Madrid, España.
- Rivadulla, Andrés (2012). “Racionalismo crítico y ciencias sociales: Karl R. Popper”. En De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica-uam.
- Popper, Karl (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- Sacristán Luzón, Manuel (1978). *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia. Conferencia en la Fundación Miró*. Cataluña: Joves Comunistes.
- Skocpol, Theda (1979). *Los Estados y las Revoluciones Sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Edward P. (1977). “Algunas observaciones sobre clase y ‘falsa conciencia’”. En *Las peculiaridades de lo inglés y otros ensayos*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente
- Trotsky, León (2011). *La revolución permanente*. Buenos Aires: ips-ceip.
- (2017). *Historia de la revolución Rusa. Obras Escogidas 11*. Buenos Aires: ips-ceip.
- Varela, Paula (2015). *La disputa por la dignidad obrera. Sindicalismo de base fabril en la Zona Norte del conurbano bonaerense entre 2004-2014*. Buenos Aires: Imago Mundi-Colección Archivos.
- (2018a). “La producción de consentimiento entre los trabajadores: una pregunta que dura 40 años. Entrevista al sociólogo marxista Michael Burawoy”. *Revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, n° 13, Buenos Aires.
- (2018b). “Sobre la relación entre género y clase. Entrevista a Tithi Bhattacharya”. *Revista Ideas de Izquierda*, n° 44, Buenos Aires.
- Wright, Erik Olin (2014). *Construyendo utopías reales*. Madrid: Akal.

Capítulo 7

Crítica de la razón androcéntrica

Un recorrido por las epistemologías feministas

Malena Costa Wegsman

Introducción

La epistemología es la disciplina a partir de la que se formulan preguntas en torno a la producción del conocimiento, es decir, acerca del método, las técnicas, la validación y la circulación del conocimiento. Cuando estas preguntas son asumidas y elaboradas desde posicionamientos feministas, ciertos presupuestos del conocimiento establecido, instituido y legitimado son asimismo puestos en cuestión. La particularidad de las epistemologías feministas es que la pertenencia o adhesión a un movimiento político es un punto de partida deliberado y explícito para la elaboración de métodos y análisis conceptuales. En efecto, cuando hablamos de feminismos, nos referimos, por un lado, a un movimiento cuya organización primigenia se establece hacia mediados del siglo xix, con la emergencia de las agrupaciones sufragistas (De Miguel, 2007; Lister, 2004). El movimiento feminista irrumpe en un escenario de contiendas políticas en la pugna por la igualdad de derechos y, en particular, por el derecho al sufragio femenino. Por otro lado, las modalidades, principios y objetivos de ese accionar se modifican y se transforman desde aquellos tiempos hasta hoy. Se trata de una diversidad fructífera, sostenida en un vaivén de polémicas cuyo tamiz revela un acervo ideario notable que permite reconocer a los feminismos

no solo como un movimiento político, sino, además, como una corriente de pensamiento multifacética. La mención en plural de los feminismos se justifica en la pretensión de dar cuenta de la convivencia de posiciones e ideas no solo discordantes sino también, muchas veces, opuestas o contradictorias.

El pensamiento feminista influye en todos los campos del saber. Su incorporación en las instituciones educativas y de investigación sucede de manera lenta pero continua. Las universidades de los Estados Unidos son un ejemplo paradigmático. Hacia la década de 1970, con el auge de las revueltas antirracistas y feministas y la consecuente intensificación de la matrícula femenina en las casas de estudio, esas ideas se traducen poco a poco en términos de lenguajes y protocolos académicos. La historia de la admisión y la legitimación institucional de los feminismos como corriente de pensamiento es despereja y varía de manera considerable según las distintas regiones, ciudades y centros de investigación. En líneas generales, tanto en América como en Europa, al día de hoy se observa un crecimiento sostenido en la producción bibliográfica, la oferta de cursos y conferencias y la inclusión de temas y enfoques feministas en los programas de estudio (Costa Wegsman y Lerussi, 2018). En el inicio de esta tercera década del milenio, con variaciones y altibajos, el pensamiento feminista es reconocido no solo por parte de las universidades, sino también por instituciones políticas, judiciales y sociales en general. Como ejemplo de ello, basta mencionar la extendida circulación de la categoría de género, admitida e integrada en los diversos lenguajes institucionales. Esta categoría, que pone de relieve el modo en que la diferenciación sexual se traduce en desigualdades sociales, económicas y políticas, se corresponde con uno de los más destacados legados feministas (Butler, 1988; Sabsay, 2010), si bien, en ocasiones, su uso corriente y propagado hace que esta vinculación quede desdibujada.

El primer gesto epistemológico del pensamiento feminista es la advertencia de la negación o secundarización de las mujeres en su conjunto en todos los planos de la vida. La subalternación de las mujeres puede comprenderse por la férrea prevalencia de un esquema de jerarquización sexogenérica por el que se organiza el mundo en dos posibles dominios de lo masculino y lo femenino. Según Francis Olsen (2000), desde la Grecia Clásica y en especial a partir del pensamiento plantónico, el pensamiento occidental es regido por esa estructuración dualista, por la que todo es dividido en ámbitos opuestos entre lo ideal o lo material, lo universal o lo particular, lo racional o lo emocional, lo abstracto o lo concreto. Ese esquema establece una división binaria en categorías únicas, definidas y excluyentes y, además, es asumido como el resultado de una lectura neutral, imparcial, objetiva e incuestionable del orden de la naturaleza. Es por

ese esquema que se asume y se decreta que todo cuerpo, de acuerdo con ciertas características anatómicas y fisiológicas, se corresponde con la categoría de varón o la de mujer. En relación con esa definición binaria, y según las prescripciones sociales vigentes, se esperan además ciertas conductas y modalidades genéricas asociadas con la masculinidad o la feminidad predominante. En líneas generales, todo aquello vinculado con lo racional, abstracto o ideal, cultural y universal refiere a lo masculino (De Beauvoir, 2007) y lo emocional, concreto o material, natural y particular se relaciona con lo femenino. Este esquema binario no está exento de valoraciones. Olsen señala que, por el contrario, la sexualización de los pares se ordena de modo jerárquico en la medida en que lo relativo a lo masculino reviste una mayor valoración social (2000).

Esa inteligibilidad binaria se conjuga en diversas narrativas de acuerdo con los escenarios geográficos y epocales, aunque su eficacia se consolida junto con el apogeo de los principios modernos, centrados en las posibilidades de la igualdad universal y las promesas del progreso científico y el uso de la razón. Así, en la medida en que lo universal, la racionalidad y los valores de objetividad y neutralidad se corresponden con lo masculino, se considera que los varones detentan las cualidades necesarias tanto para la producción de conocimiento fidedigno como para la participación en la vida política. Por el contrario, las mujeres, al ser definidas por las cualidades de lo femenino —emocionales, subjetivas, imparciales y particulares—, no se consideran aptas para el conocimiento racional. Esta sentencia, con matices y variaciones, prevalece durante siglos como axioma para la restricción del acceso de las feminidades a las instituciones educativas y de producción de conocimiento (Wollstonecraft, 2005) y, también, tanto para el desempeño en funciones políticas como para el ejercicio de tales derechos (Harding, 1986; Maffía, 2010; Scott, 2012). En efecto, esa argumentación de irracionalidad, razón deficiente o diferenciada se postula para la subalternación femenina en el plano político. En tanto que el sujeto moderno se erige como ciudadano mediante la autonomía que le confiere su capacidad de razón y en cuanto se considera que las mujeres no gozan plenamente de esa capacidad, la titularidad de derechos les es negada o limitada. En definitiva, la razón como atributo masculino implica la arrogación sexual de la capacidad legitimadora para la participación tanto en la vida política como en la producción de conocimiento (Costa Wegsman, 2016), lo que supone serias consecuencias no solo para quienes son designadas como mujeres, sino para todas aquellas vidas que no se ajustan a la masculinidad normativa. La postulación del sujeto moderno como pilar de la razón resulta, por lo tanto, un efecto de este binarismo sexual jerarquizante. Las feministas impugnan la pretensión de neutralidad de esa

figura al advertir que, muy por el contrario, el sujeto moderno se erige en su más violenta condición androcéntrica. Lejos de representar un ideal neutral, abstracto y objetivo que pueda articular una figura universal de lo humano, el sujeto de la Modernidad se sustenta en su materialidad particular y concreta como varón adulto, blanco y capaz física y mentalmente. Esa advertencia es, en efecto, el puntapié de las epistemologías feministas.

Con el propósito de ofrecer una genealogía de los problemas que suscitaron las preguntas feministas en torno al conocimiento, en este capítulo se presenta un recorrido sobre las indagaciones epistemológicas elaboradas desde ese posicionamiento, y el análisis se concentra en los proyectos centrales de los feminismos estadounidenses de las décadas de 1980 y 1990.¹ Los feminismos conforman uno de los más salientes movimientos políticos emergentes en el escenario de la Modernidad. Por ello, en la primera parte de este capítulo, se analizan las críticas feministas a los principios modernos en el plano del conocimiento, sobre todo en lo concerniente a la figura del sujeto y la capacidad de razón. Estas observaciones permiten formular un esquema crítico para comprender el androcentrismo epistemológico subyacente a todo el conocimiento instituido. De inmediato, se analizan las preguntas y los enfoques epistemológicos feministas, sus antecedentes críticos, sus condiciones de emergencia y los postulados generales en los que se basan. Siguiendo la caracterización de Sandra Harding (1986), en ese segundo apartado se exponen además las lecturas feministas del empirismo, los postulados del enfoque del punto de vista o la *Standpoint Theory* y los debates planteados por lo que esa pensadora denomina “feminismos posmodernos”. La conexión entre cada uno de esos enfoques y lecturas se urde mediante discusiones que demarcan tópicos feministas. El carácter reflexivo del pensamiento feminista lleva a que las críticas planteadas al conocimiento

¹ Las propuestas feministas de los Estados Unidos son pioneras en la epistemología y en muchos otros campos. Las características de las universidades estadounidenses, tanto como las del movimiento feminista en ese país y, sin dudas, con condiciones materiales privilegiadas, confluyen para conformar una notable producción feminista que se ajusta a los términos de los protocolos académicos. No obstante, es importante remarcar que la consideración de estas propuestas suma a la preponderancia referencial de los conocimientos del norte por sobre los del sur e invisibiliza otras matrices de pensamiento y producción que urgen ser puestas de relieve. Para mencionar solo algunas de esas propuestas que desbalancean la tensión centro/periferia, puede atenderse a los aportes feministas de América Latina y África, tanto como a aquellas posiciones feministas que reclaman la desarticulación y ampliación del sujeto de los feminismos para conmovir la exclusividad protagónica de quienes son biomédicamente designadas como mujeres. A tales efectos, entre muchas otras referencias, se recomienda consultar: Campagnoli (2018); Gargallo (2010); Mupotsa (2007); Narayan (2004) y Scott (2009).

androcéntrico se formulan, a su vez, en relación con las propuestas feministas. Cuestiones como la posibilidad de una epistemología feminista entre la diversidad de propuestas disponibles, las condiciones para la legitimación del conocimiento, las estrategias y riesgos de una ciencia feminista o incluso más ampliamente, las discusiones en torno al sujeto feminista de conocimiento, se plantean como elementos para abonar a la vigencia de los debates. Hacia el final, se recapitulan los aportes presentados junto con algunos de los debates mencionados.

La razón masculina

a) Parte de la tarea crítica feminista consiste en señalar la recurrencia de ideas propuestas durante la Modernidad en esquemas que se suponen revolucionados y superados. Específicamente, lo que se advierte desde los feminismos es la persistencia de tradiciones epistémicas que, de manera explícita o no, abonan a la subalternación femenina. En líneas generales, lo que se señala es una lógica de pensamiento androcéntrico, articulada en un orden binarista que vincula lo racional con lo masculino para consolidar la predominancia de ciertos grupos sociales –en concreto, el de los varones adultos, blancos y capaces física y mentalmente– en las jerarquías políticas y del conocimiento instituido. Mediante ese orden binarista, se establece nada menos que la delimitación entre el ámbito de lo verdadero y el de lo falso o, en términos más amplios, se distingue aquello que es verdadero, real y genuino de todo lo que se considera una copia o degradación de lo real, un suplemento o un elemento de segundo orden (De Beauvoir, 2007).

Dicha oposición puede rastrearse en la obra platónica, en la que la glorificación del *logos* encuentra un momento decisivo. Platón establece una distinción paradigmática entre un ámbito eidético, en el que los entes verdaderos se erigen como modelos de lo auténtico, y este mundo material, ámbito al que pertenece todo el resto de los entes, especie de copias que aspiran a asemejarse a sus modelos. Se trata, en principio, de una oposición entre lo ideal y lo material. Aunque, en la concepción platónica, el orden binario que distingue lo verdadero de lo aparente se ensancha y profundiza en el interior de este mundo degradado. La dualidad se instaura en la figura del hombre, establecida por Platón mediante la división entre el alma y el cuerpo, *psique* y *soma*. En cuanto a la jerarquización de cada uno de esos términos, Platón adscribe a la “concepción del alma como razón ordenadora y una definición del cuerpo como carga penosa” (Cavarero, 1995: 64, traducción propia). En

la *República* (escrita entre el 390 y el 385 a. C., considerado, por lo tanto, un diálogo de madurez), Platón presenta su modelo de alma tripartita y junto con él, un esquema de correspondencia entre las partes/funciones del alma y las de la *polis*. Si bien en otros diálogos este esquema difiere (con posterioridad, en el *Timeo*, diálogo de vejez, las almas son cuatro), lo relevante aquí es “la posición dominante y absolutamente privilegiada del alma racional, capaz de lenguaje y de pensamiento, y ubicada en la cabeza” (Cavarero, 1995: 65) en relación con las otras dos: el alma de los impulsos y las pasiones, ubicada en el pecho, y el alma apetitiva, que regula los instintos sexuales y nutritivos, ubicada en el vientre. La *República* funda así una analogía organicista entre el orden de la *polis* y el de las almas que la constituyen. En ese orden orgánico, los varones aristócratas ocupan la jerarquía gubernamental puesto que son ellos quienes detentan la supremacía de la razón, del alma racional. De esta manera, Platón legitima el orden establecido mediante la adjudicación exclusiva de la condición necesaria para el conocimiento y el gobierno a cierto grupo de varones, aquellos considerados ciudadanos (Costa Wegsman, 2006).

Un esquema similar se encuentra en la *Política* aristotélica. Allí, Aristóteles formula una concepción de la naturaleza humana como animal *logoi*. La humanidad se define como animalidad racional, es decir, lo específico de los seres humanos es el *logos*, razón y palabra. Ahora bien, esta capacidad de razón y de palabra se pone en juego en el ágora, ámbito de lo político, donde solo se permite el ingreso de los varones ciudadanos. En consecuencia, de manera elíptica, Aristóteles afirma que aquello que define al animal racional, el *logos*, es prerrogativa exclusiva de cierta masculinidad particular, correspondiente con el ciudadano varón.

Estos órdenes de la razón masculina producidos y promovidos por la tradición filosófica clásica son efecto de visiones cosmológicas en las que se busca reducir la multiplicidad hacia una unidad absoluta. Las partes que conforman el todo se articulan en un orden interno jerárquico que, en definitiva, reconfirma la integridad de la unidad. Lo crucial en estos modelos totalizantes es su efecto ordenador, es decir, la imposición de un orden articulado en el que las distintas piezas garantizan una unidad centralizada. En este caso, el orden de la *polis* y el de las partes que la conforman, los ciudadanos, está resguardado por el *logos*. Como contraparte, el orden de la unidad se ve asediado por una inminencia de desmoronamiento. Esa amenaza se manifiesta en las figuras del caos, la oscuridad, la materia desbordante y, también, las mujeres. La figura de la mujer, con sus múltiples asociaciones —el cuerpo, la noche, el sueño, la

ceguera—, representa la alteración latente de la armonía cósmica y, por consiguiente, constituye un elemento que debe ser controlado y contenido.

La continuidad entre el mundo y el pensamiento, propia de los escenarios de la filosofía clásica, se plasma en la idea del *kosmos* y se mantiene vigente en lo que se denomina “filosofía medieval”, con la noción de “voluntad divina”. En ambos casos, el orden cósmico o divino se concibe como una organización unitaria en la que es posible la remisión sistemática del plano del mundo al del pensamiento y viceversa. Como se establece en la *República*, el orden de la *polis* puede ser conocido a través de la estructura del alma, debido a que ambos obedecen a un orden superior. El Renacimiento es el momento en el que esa correspondencia sufre una fractura que resignifica la relación entre ambos planos. No solo la comprensión del mundo adquiere nuevas dimensiones en función de los avances de las conquistas imperiales y científicas. Los quiebres revolucionarios responden también a transformaciones epistemológicas por las que se replantea toda la ontología del orden: en un inusitado proceso de individuación, el ser humano se erige como ser independiente del mundo que habita. Lo que hasta ese período se consideran partes de una unidad integrada se concibe, entonces, como partes de dos órdenes diferenciados: el de los sujetos y el de los objetos. El sujeto se alza frente a un mundo que desconoce y la relación entre ambos planos emerge como un problema a explorar: cómo se relacionan ambos órdenes y cómo se puede producir el conocimiento son cuestiones que se formulan en la medida en que son tópicos modernos, con la consecuente emergencia de la gnoseología como área específica de la filosofía. La razón se enfrenta, así, a la naturaleza, oposición binaria que se replica en los términos antagónicos varón-mujer. Esta escisión que instituye el pensamiento moderno es la que hace necesaria una dilucidación para dar cuenta de la relación entre el sujeto y el mundo.

b) Por lo general, se considera al sistema cartesiano como aquel que postula, en términos modernos, la preeminencia del *logos*. La distinción *res cogitans/res extensa* plantea el tema de la conexión entre el cuerpo y el alma (Descartes, 1965). Como respuesta a este problema, Descartes confiere al cuerpo una característica de prescindencia y de otredad frente a la razón, que representa la nota distintiva del sujeto. En efecto, este autor define al sujeto como una entidad racional, siempre presente a su propia conciencia.

Las concepciones cartesianas del sujeto y la razón son de una centralidad categórica para el conocimiento, ya que establecen modelos paradigmáticos de las incipientes ciencias modernas. La operatoria de Descartes ofrece una

respuesta contundente frente al desmoronamiento de los órdenes previos. El sujeto racional se erige como núcleo de la organización moderna. Por lo demás, la razón también se considera como un atributo masculino. A lo largo del fulguroso período que comprende la Modernidad, la racionalidad femenina es caracterizada con distintas figuras contrapuestas. Desde el siglo xvii en adelante, se encuentran caracterizaciones de la racionalidad femenina como presa de las pasiones inmanejables, definida por una natural pureza nutricia o por una curiosa combinación de ambas, por la que lo femenino se vuelve equivalente a una depravada contradicción. En efecto, durante el siglo xix, los flamantes discursos científicos legitiman esa contradicción al poner en serie los peligros de la naturaleza con aquellos que representan las mujeres, en función de su contrariada racionalidad. Suspiciosa y magnánima, violenta y pura a la vez, la naturaleza, tanto como la mujer, reclama su dominación y la explotación de su fertilidad (Costa Wegsman, 2016).

Desde las posiciones poscartesianas, entre las que se destaca la “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur, 1990) en pensadores como Nietzsche, Marx y Foucault, así como el psicoanálisis, se pone bajo crítica el absolutismo del *cogito* al asumir la relevancia de elementos considerados objetivos (espacio y tiempo, finitud, corporalidad, sociabilidad, cultura, poder, inconsciente, intencionalidad, lenguaje, sentimientos, afectos) como parte condicionante o constitutiva del sujeto. En esa línea, los feminismos cuestionan la neutralidad sexogenérica del sujeto, y evidencian que, desde la filosofía cartesiana en adelante, todas las referencias a este se sostienen en concepciones androcéntricas.

Al afirmar “on ne naît pas femme, on le devient” (“no se nace mujer, se llega a serlo”), Simone de Beauvoir (2007) ofrece una sentencia clave que sugiere un giro epistemológico respecto de la naturaleza humana, la incidencia de la cultura en la conformación de la diferencia sexual y, a su vez, cifra el movimiento de una trayectoria epistémica de subalternación de lo femenino. De Beauvoir analiza magistralmente cómo la alteridad respecto del “uno masculino” se sostiene en el supuesto de la inferioridad femenina. Este supuesto se consolida especialmente en la educación de las niñas mediante la transmisión de nociones que conforman una ontología binaria y jerarquizada. En esa ontología, lo femenino representa la marca, la diferencia frente al masculino neutro universal de lo humano y es, entonces, la alteridad de ese uno, el segundo sexo (Costa Wegsman, 2016).

Hacia la década de 1960, la tesis de la producción cultural de la alteridad femenina sirve de base para la revitalización del movimiento feminista en los países del norte occidental. La adopción de la sentencia beauvoireana permite a los feminismos de entonces cuestionar la neutralidad de nociones

centrales de la Modernidad, en particular, aquellas que sirven como principios del conocimiento y la política. Asimismo, la condición abstracta del sujeto racional es puesta bajo sospecha pues comienzan a vislumbrarse cada vez con mayor claridad los efectos de la asimilación del varón al modelo normativo de lo humano. Se comprende así que los términos del conocimiento deben ser radicalmente reformulados si se pretende transformar aquello que perpetúa el enaltecimiento neutralizado de cierta masculinidad y su contracara, la feminidad subalterna. Por un lado, la revelación de la neutralidad como falacia epistémica conlleva el cuestionamiento de toda la tradición de conocimiento instituida. El conocimiento formulado en términos de una humanidad universal y como una posición objetiva se sostiene subrepticamente en la parcialidad del sesgo androcéntrico, esto es, por la particular situación de los varones adultos blancos y capaces física y mentalmente. Por otro lado, la crítica al androcentrismo promueve la revisión de aquello que hasta entonces se consideraba por fuera de los marcos del conocimiento legítimo. La atención hacia la lógica de subalternación femenina señala la necesidad de cambiar los métodos de abordaje y los ejes de las discusiones. Con la advertencia de que aquella subalternación se gesta en el propio seno del hogar, el espacio de lo privado se manifiesta como un centro de conflictos velados. Así, desde los feminismos se comprende que la génesis de la condición de subalternidad se produce en un escenario que resulta indiferente a la indagación científica.

El giro hacia el ámbito de lo privado demanda también la articulación de nuevas categorías, como el género y el patriarcado, nociones clave redefinidas desde los feminismos a partir de la década de 1970. En su peculiar combinación de elementos marxianos, antiimperialistas y psicoanalíticos, la tesis doctoral de Kate Millet, *Política sexual* (2010), es una obra pionera en el uso de aquellas nociones. Según Millet, los mecanismos de jerarquización de la educación diferenciada, propia del siglo xviii, perviven durante el siglo xx en figuras que agravan lo femenino y que son puestas en juego tanto en las relaciones familiares como en los medios masivos de comunicación. Esas instituciones pilares de la sociedad configuran ciertos modos legítimos de masculinidad y feminidad y asignan, a su vez, los correspondientes roles sexuales según un código de conducta. De esta manera, Millet argumenta que las identidades sexuales antes que estar determinadas por la biología, responden a imperativos culturales y condicionamientos sociales, es decir, concibe a la masculinidad y la feminidad en términos de género. Así, Millet comprende la subalternación femenina como efecto de un sistema de relaciones de identidad sexuales, es decir, como resultado del género.

La obra de Millet da lugar a la formulación del lema “lo personal es político”, una de las más importantes aseveraciones feministas. Esta afirmación refiere a una novedosa concepción de la política, extendida más allá de los tradicionales límites de las instituciones públicas y los asuntos ciudadanos. A su vez, “lo personal es político” advierte la interdependencia de dos ámbitos que la tradición del pensamiento político considera separados. La pretensión de objetividad, propia de la ciencia moderna, se traduce como una normativa de prescindencia de las cuestiones personales en la práctica científica. “Lo personal es político” implica una reconceptualización de la idea de conocimiento en términos de praxis. En efecto, la praxis feminista se asume desde la indisoluble relación entre teoría y práctica, pensamiento y acción. A su vez, señala Millet, la transformación de la política sexual requiere comprender la propia situación de cada quién en su dimensión personal y política, esto es, en el reconocimiento de la propia condición subalterna como parte de un colectivo. De esta manera, el conocimiento que confiere la experiencia personal colma su sentido al comprender su articulación como parte de un colectivo subalternizado. Esta concepción de lo personal marca, sin dudas, un hiato con el solipsismo del *cogito* cartesiano.

En suma, la reformulación de lo político que se lleva adelante por las feministas de la década de 1970 habilita giros epistemológicos en torno al valor de la experiencia personal y al peso específico de la cultura en las condiciones de subalternidad. La relación naturaleza/cultura es revisada entonces mediante la apropiación de la categoría de género. Las feministas comienzan a centrar sus discusiones en temas como la autonomía del cuerpo propio, la sexualidad, la reproducción y la familia. Por fin, la atención sobre lo personal, lo privado y lo íntimo conlleva la especial consideración del espacio doméstico que es puesto como un centro de debate y contestación en la medida en que se lo entiende como un ámbito básico de la subalternación femenina (Costa Wegsman, 2016).

El androcentrismo epistémico

a) La revitalización de los feminismos durante las décadas de 1960 y 1970 forma parte de un clima más amplio de fuerte agitación y transformaciones políticas, que tuvo además un especial efecto en las instituciones de educación superior, sobre todo, en las de los Estados Unidos. El notable incremento de la matrícula femenina en las universidades del país del norte confluye con la incorporación, paulatina y sostenida, del pensamiento feminista en los espacios académicos (Costa Wegsman, 2019). Cabe insistir en que el acceso tardío de grupos diferentes del varón normativo a las instituciones del conocimiento se

comprende como efecto de la equiparación de las disciplinas del saber con lo masculino. Esta equiparación tiene como contraparte la postulación de una racionalidad femenina deficiente, postulado sobre el que se argumenta, en numerosos discursos científicos, al mostrar la incapacidad o dificultad de las mujeres para la abstracción, la inferencia lógica y los cálculos matemáticos (Costa Wegsman, 2016; Longino, 1996). Es más, la narrativa científica se instituye en prácticas que no solo excluyen históricamente a las mujeres, sino que, aun hoy, muchas identificaciones sociosexuales encuentran limitaciones e impedimentos a la hora de acceder a los circuitos del hacer científico. En ese sentido, las críticas feministas a las epistemologías tradicionales, tanto de las ciencias naturales como de las sociales, adscriben al señalamiento de la neutralidad del conocimiento como una falacia. Estas críticas muestran que, por el contrario, tanto las ciencias como las teorías del conocimiento se sustentan en un marco epistémico condicionado por la situación de privilegio de cierta masculinidad predominante.

La exclusión de los ámbitos del conocimiento científico de aquellos grupos distintos del varón normativo implica, también, la indiferencia hacia toda una serie de temas y problemas, así como de métodos y epistemologías, que exceden el conocimiento androcéntrico. El sesgo androcéntrico supone un condicionamiento cognitivo en la medida en que desde las instituciones del saber “se enseña a observar solo las características de los seres vivos o de los seres sociales que son de interés para los hombres, con una perspectiva androcéntrica y distante” (Maffía, 2007: 23). Así, el acceso de grupos marginados a las instituciones de construcción y enseñanza del conocimiento habilita importantes transformaciones en esos espacios. Estos cambios se vislumbran, por un lado, en la conmoción de los criterios de exclusión vigentes, trastocados por la inclusión de esos sectores previamente segregados. Y, por otro lado, en la potencial apertura a distintos enfoques epistémicos mediante la puesta en juego de las posiciones y críticas que esos grupos puedan ofrecer a los saberes instituidos (Costa Wegsman, 2019). En efecto, la entrada masiva de mujeres feministas a la academia del norte occidental hacia la década de 1970 perturba los lineamientos del conocimiento al promover novedosas ideas que influyen en todos los campos del saber y, también, nutren un nuevo acervo de enfoques epistemológicos.

Evelyn Fox Keller y Helen Longino (1996) comentan que, desde la concepción tradicional, la ciencia es resultado de la aplicación de un razonamiento a una base empírica, construida sobre datos observacionales. Se considera que esos datos, a su vez, se obtienen por métodos valorativamente neutros e independientes

de la situación de quien investiga. Esta concepción también augura la posibilidad de articular una explicación simple y unificada del mundo objetivo (Maffía, 2007). Durante la década de 1960, no obstante, historiadores y filósofos de la ciencia, como Kuhn y Feyerabend, cuestionan fuertemente esas concepciones y argumentan que la observación científica siempre está condicionada, de manera inevitable, por intereses y compromisos teóricos. Las epistemologías feministas comparten esa máxima en la medida en que, como señala Longino (1996), desde los feminismos se sostiene como punto de partida de todo conocimiento la imposibilidad de una posición de sujeto incondicionada. Por el contrario, el núcleo de la epistemología feminista es la condición situada de quien conoce y, en consecuencia, la asunción del conocimiento como un relato que contiene las perspectivas particulares e intereses de quienes lo construyen. Longino afirma que de ese postulado se infiere, además, el carácter social del conocimiento, comprendido como el producto de ciertas interacciones entre quienes forman parte de una comunidad y los objetos de su conocimiento (Maffía, 2007). En efecto, el hecho de que el pensamiento feminista sea producto de un movimiento político lleva a la admisión del carácter político de todo conocimiento, es decir, se asume el conocimiento como efecto de un hacer social de la vida en comunidad. Así como la concepción feminista de lo personal y lo político se contraponen a la figura del *cogito* cartesiano, del mismo modo, la comprensión social del conocimiento se distancia de la noción moderna que lo define como resultado de la relación entre un sujeto cognoscente, libre de toda interferencia sobre su capacidad racional, con un mundo exterior objetivo.

En suma, la imposibilidad de una posición incondicionada o neutral de quien conoce e investiga y el carácter social y político del conocimiento son dos de las máximas sobre las que se sustentan las intervenciones feministas en la epistemología. Por lo demás, el conocimiento científico, centrado en la figura del sujeto racional y en los principios de objetividad y neutralidad, obedece a un horizonte de inteligibilidad moderna, articulado en una axiomática androcéntrica. En tal sentido, si bien las aportaciones feministas no moldean un cuerpo coherente y consistente de proposiciones en los términos de una teoría, no obstante, es posible demarcar un área o conjunto de epistemologías feministas en la medida en que todas ellas comparten esos presupuestos básicos y el objetivo de desentrañar y desestabilizar el androcentrismo epistémico que condiciona el hacer científico. En la convivencia de desacuerdos e incluso de contradicciones, desde todo posicionamiento feminista se asume, primero, la imposible neutralidad del sujeto de conocimiento; segundo, el carácter social y político del conocimiento y, tercero, el androcentrismo como marco epistémico

predominante por el que se establecen los modos, temas y criterios legítimos para la construcción, validación y circulación del conocimiento. Es desde esas máximas que las intervenciones feministas abordan problemas epistemológicos centrales, como la objetividad y la justificación del conocimiento, además de las críticas a los pilares de la inteligibilidad moderna. Por lo demás, el pensamiento feminista se articula en una incesante postulación de temas y debates que, a su vez, supone la crítica reflexiva como uno de sus pilares. La pluralidad de posiciones convive con una apuesta por la constante revisión de las propuestas y formulaciones, de modo que las contraposiciones y contradicciones, antes que un obstáculo, hacen a la coherencia y la honestidad de los feminismos como movimiento político, en el que la reflexión y la autocritica permanente afianzan una pujante, aguda y prolifera producción en todos los ámbitos.

Desde esos presupuestos, a partir de revisiones a los postulados tradicionales de las ciencias y en diálogo con las epistemologías críticas, las primeras formulaciones feministas se articulan en torno a modalidades de acción política, en una búsqueda por perforar el androcentrismo del conocimiento instituido. Los primeros métodos que se ponen en práctica corresponden a las estrategias políticas de la visibilización y la concienciación. Ambas se relacionan con la integración de la experiencia cotidiana a la construcción del conocimiento, con la crítica a la separación público/privado y con la indagación en el espacio de lo privado y de lo íntimo como fuente posible de nuevos aspectos y temas de investigación (Code, 1993).

La visibilización consiste en la más básica acción de hacerse visible y volver relevantes a quienes están ausentes del espacio público y sus instituciones. Esta acción política se traduce en términos metodológicos en la denominada “pregunta por la mujer” o *woman question*. En el campo de la psicología experimental, Carol Gilligan (1982) hace uso de esta pregunta al revisar el trabajo de su maestro Lawrence Kohlberg sobre el desarrollo cognitivo. Gilligan cuestiona los resultados de esas investigaciones al aplicar la pregunta por la mujer y notar, en efecto, que todo el trabajo empírico de Lawrence está basado en niños varones. En su investigación sobre el desarrollo moral femenino, Gilligan pone de relieve que en los discursos científicos vigentes se hace referencia a la humanidad en términos universales, pero sobre bases empíricas construidas sobre figuras masculinas. Asimismo, advierte que la invisibilización de la experiencia de las niñas en los estudios sobre desarrollo cognitivo abona a la subalternación femenina.

La crítica epistemológica feminista emergente en la década de 1970 centra su labor en los objetos del canon académico. En este inicio, las apuestas por

la visibilización dirigen el cuestionamiento al objetivismo como principio por el que es posible designar un determinado estado de realidad como el único verdadero. La recuperación de la experiencia personal como fuente de sentido y conocimiento no es solo una apuesta sobre el valor de lo empírico sino que, además, posibilita la consideración de temas de investigación desconocidos o no reconocidos hasta ese momento. En efecto, la pregunta por la mujer posibilita una ampliación en el campo del derecho que, a partir de aquella década, comienza a visibilizar situaciones concernientes a la vida de las mujeres en regulaciones legales específicas. De manera paradigmática, a nivel del derecho internacional, en 1979 se aprueba la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres.²

La reevaluación y valoración de la experiencia como fuente de conocimiento reclama, a su vez, prácticas de autorreconocimiento, como la concienciación o *consciousness-raising*, producto de los típicos encuentros de grupos de mujeres durante aquella década de 1970. La concienciación se diferencia de la concientización o la toma de conciencia. Esta última, herencia de grupos de izquierda, se relaciona con la experiencia de un sujeto racional que reconoce su lugar en la estructura de producción capitalista y asume su alienación. Las prácticas de concienciación feministas, en cambio, revelan el esfuerzo por integrar en el relato de las experiencias de las mujeres elementos tanto emotivos como intelectuales, con lo que abren posibilidades de nuevas y diversas situaciones, en lugar de precategorizarlas. Katharine Bartlett indica la importancia de la concienciación en los tratamientos de la violencia sexual contra las mujeres: “Las mujeres usan la concienciación cuando públicamente comparten sus experiencias como víctimas de violación en el matrimonio, la pornografía, el acoso sexual en el trabajo, los ataques callejeros, y otras formas de opresión y exclusión” (Bartlett, 1993: 557, traducción propia). Señala además que, para este tipo de problemáticas, la concienciación ayuda a cambiar las percepciones sociales sobre el significado de estos eventos, ampliamente considerados inofensivos o incluso halagadores.

El empirismo feminista también se ocupa de las producciones historiográficas. El canon histórico es especialmente ejemplar en la postulación de un sujeto masculino como actor por antonomasia de la historia universal

² La Organización de las Naciones Unidas aprueba la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (ceda w, por sus siglas en inglés) con el objetivo de asegurar el reconocimiento de los derechos humanos y de proteger a las mujeres en tanto grupo específico. Ver <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>.

(Costa Wegsman y Lerussi, 2020). A su vez, el relato histórico se construye en la concentración de ciertos temas y escenarios que excluyen lo relativo a las feminidades y las sexualidades disidentes. La crítica feminista señala que la historia niega de manera sistemática la participación femenina en el mundo sociopolítico, a la vez que desconoce los temas referidos al denominado “espacio privado”. Las revisiones feministas de los estudios familiares, por ejemplo, advierten la sobresimplificación de este campo que circunscribe la historia de las configuraciones al modelo de familia nuclear (Gittins, 1985). Los estudios feministas enriquecen el relato histórico al proponer el desmantelamiento de nociones tradicionales acerca de los cambios en las familias occidentales. En líneas generales, el aporte central de estos trabajos puede enunciarse en la afirmación de que toda prescripción normalizadora de una estructura familiar dada necesita sustentarse en una determinada jerarquización con base en la diferenciación de género. Así lo entiende Scott Coltrane: “La mayoría de la gente piensa en el género y la familia como dos cosas separadas, pero [...] las relaciones de género y la vida están tan entrelazadas que es imposible entender uno sin prestar atención al otro” (1998).

En suma, las epistemologías feministas comprenden al discurso científico como efecto de una inteligibilidad moderna androcéntrica, evidenciada en la postulación del varón como modelo de lo humano en la ciencia experimental, en las ciencias sociales, en la historia y en la política. La crítica feminista exhibe también la faceta productiva de neutralidad del lenguaje científico, cuya referencia a la generalidad de lo humano consolida la normatividad masculina. Pero, además, el accionar feminista se concentra en la formulación de epistemologías no androcéntricas. Las estrategias políticas de visibilización y concienciación son apropiadas como métodos de investigación y permiten advertir sesgos insoslayables en la demarcación de los objetos que configuran un campo de conocimiento, así como en las bases empíricas de algunos estudios consagrados. Estas propuestas germinales de las décadas de 1970 y 1980 inauguran un curso de producción que se estructura, con posterioridad, en los términos de diversas corrientes epistemológicas. A continuación se repasan los principales lineamientos de esas corrientes según la lectura de Sandra Harding.

b) Una de las caracterizaciones más reconocidas de las epistemologías feministas es la que realiza Sandra Harding (1986 y 1993), quien distingue tres corrientes: el empirismo feminista, la epistemología del punto de vista o *Standpoint Theory* y las tendencias feministas posmodernas, que pueden identificarse como respuestas a la relación entre androcentrismo y conocimiento científico. En lo

que sigue, se repasan estas corrientes a fin de destacar los aportes singulares de cada una, así como sus puntos en común.

Una primera corriente de crítica al sexismo y androcentrismo empirista se identifica en un grupo de epistemólogas que durante la década de 1970 y comienzos de la de 1980 indagaron en la biología y las ciencias sociales (Harding, 1986). Harding denomina a esta crítica “feminismo empirista espontáneo” (1993), dado que emerge de la advertencia de las investigadoras al tratar de explicar qué es y qué no es diferente entre sus procesos de investigación y los procedimientos estándares en sus respectivos campos. Estas epistemólogas consideran que el androcentrismo no es constitutivo de la ciencia, sino que puede corregirse mediante la adhesión estricta a las normas metodológicas vigentes para la investigación científica. Sus críticas se elaboran al asumir la posibilidad de detectar el ámbito o la fase de la investigación en la que surgen las prácticas sesgadas. En este caso, las críticas “del feminismo espontáneo” (Harding, 1993) insisten en la necesidad de ajustar la aplicación de las normas metodológicas a la formulación de hipótesis, puesto que advierten que la rigurosidad metodológica del contexto de justificación no se replica en el contexto de descubrimiento. Es en ese momento cuando resulta imperiosa una recta aplicación de las normas metodológicas, dado que el contexto de descubrimiento es la fuente o punto de partida de los sesgos de las prácticas científicas.

Harding distingue a este grupo del empirismo feminista espontáneo de las propuestas empiristas de fines de la década de 1980 y comienzos de la de 1990, que descreen de la posibilidad de detectar la fuente de los sesgos científicos sin alterar sus principios y procedimientos. En cambio, dirigen sus críticas a la noción de objetividad según la desarrolla la escuela del empirismo lógico y, en simultáneo, revisan la concepción del sujeto del conocimiento en términos de un individuo incondicionado. Estas epistemólogas, entre cuyas exponentes se destacan Lynn Hankinson Nelson y Helen Longino, señalan que el empirismo asume la neutralidad del sujeto de conocimiento y considera la autonomía individual como una autosuficiencia similar al solipsismo del *cogito* cartesiano. La crítica feminista cuestiona esa restricción de la experiencia que asume al sujeto en términos no solo individuales, sino también meramente racionales. Para el empirismo lógico, el sujeto de conocimiento es neutro e incondicionado, es decir, sin que ninguna característica particular ni las posiciones que ocupa en la vida social incidan en sus experiencias cognitivas. Para el empirismo feminista, en cambio, el sujeto del conocimiento no solo es un ser con un cuerpo sino que, además, está situado en ciertos escenarios sociohistóricos. En efecto, en línea con las tesis kuhnianas sobre el carácter colectivo de la creación y la

validación del conocimiento, Nelson afirma que el conocimiento científico se construye en comunidades epistémicas, cuyas experiencias colectivas posibilitan la producción de sentido. Siguiendo a Kuhn, Quine y también en línea con Longino y Lorraine Code, Nelson sostiene que los estándares de evidencia son relativos y dinámicos, y emergen en relación con los procesos por los que se genera conocimiento (Bach, 2016). Son las comunidades las que hacen y adquieren conocimiento. Asimismo, la epistemología es interdependiente de otros conocimientos e intereses (Hankinson Nelson, 1993), como el compromiso feminista de bogar por una ciencia no sexista. En tal sentido, Nelson reivindica el vínculo entre ciencia y política, y brega por una ciencia feminista que transforme las condiciones sociales de vida.

Helen Longino también cuestiona el individualismo del empirismo lógico y propone en cambio un enfoque social intersubjetivo. El “empirismo feminista contextual”, propuesto por Longino, asume que el conocimiento científico es una tarea colectiva llevada a cabo por comunidades o redes. Longino defiende “una especie de democracia cognitiva” (Guil Bozal, 2016) que busca la mayor pluralidad de puntos de vista y que, por consiguiente, abraza los valores de la inclusión, la consideración y el diálogo crítico (Longino, 1996). En esta línea, concibe la objetividad como un principio que es resultado de las prácticas comunitarias (Longino, 1995) y que, por lo tanto, no supone la prescindencia de valores e intereses. Por el contrario, Longino plantea la posibilidad de una ciencia responsable mediante la adhesión a una serie de valores –la adecuación empírica, la novedad, la heterogeneidad ontológica, la interacción mutua, la generación de conocimiento aplicado y la difusión del poder (1995)– que propone como alternativa a los valores identificados por Kuhn: precisión, simplicidad, consistencia, amplitud y fecundidad. Longino concibe los valores que propone como virtudes epistémicas feministas que se deben aplicar a todo el proceso de la investigación y cuyo sentido emerge mediante la adhesión de las comunidades (Guil Bozal, 2016). Con estos elementos, Longino esboza un modelo de ciencia que posibilita que las mujeres y otros grupos desaventajados sean capaces de negociar su situación y sus intereses y resguardar, así, su condición de agentes activos del conocimiento. Para ella, el objetivo de una ciencia feminista no es la ocupación por parte de las mujeres del lugar de privilegio androcéntrico sino, más bien, trastocar los desniveles y jerarquías en pos de una ciencia democrática.

Por fin, las empiristas feministas no adhieren a la posibilidad de una certeza única, sino que consideran que el conocimiento se valida en la diversidad de la comunidad científica, mediante la intervención de distintos puntos de vista

que confluyen hasta lograr un consenso. Lejos de suponer un obstáculo para la objetividad, la diversidad de posiciones que intervienen en la validación del conocimiento garantiza la posibilidad de corregir los sesgos (Guil Bozal, 2016).

Para las epistemólogas del punto de vista o *Standpoint Theory*, la posibilidad de transformar el androcentrismo científico supone un cambio en la posición social del sujeto de conocimiento. En la medida en que la ciencia responde a la posición androcéntrica dominante, no es más que conocimiento parcial. En tal sentido, las feministas del punto de vista postulan la posibilidad de formular las hipótesis científicas desde el lugar de las mujeres en la sociedad, en la medida en que consideran que su posición subyugada genera la apertura hacia un conocimiento más completo.

Dorothy Smith es pionera en el desarrollo de este enfoque en el campo de la sociología. Señala la responsabilidad sociológica en su contribución al orden conceptual dominante (2007). Como alternativa, establece los aspectos de una sociología fundada en los planteos del movimiento de mujeres y su punto de vista y, de inmediato, identifica dos dificultades para ese proyecto. Por un lado, las instituciones del conocimiento son parte de un “universo masculino” (Smith, 2007). Por consiguiente, existe un hiato entre cómo las mujeres se sienten y experimentan el mundo desde su posición y los métodos y esquemas teóricos disponibles para pensar en ello. Por otro lado, los temas científicamente relevantes son parte de ese universo, efecto de un orden epistémico androcéntrico. Para el conocimiento científico, las experiencias del espacio doméstico (quizás el ámbito social más feminizado) son irrelevantes frente al predominio absoluto de los temas que configuran el ámbito de lo público. Como consecuencia, las mujeres se encuentran alienadas de su experiencia y esto, para Smith, reviste de perversión a la sociología y a la ciencia en general. En efecto, la división sexual del trabajo dispone a las mujeres como encargadas naturales de lo doméstico y con una capacidad instintiva para el cuidado, a la vez que ordena la abstracción y la conceptualización como capacidades propias de los varones. Esta división, también, opera sobre aquellas que acceden a los espacios legitimados del conocimiento. En este punto, Smith hace uso de su propia experiencia como socióloga e integrante de la academia y como mujer y madre que se ocupa de tareas de la casa y asume el cuidado de sus dos criaturas. El trabajo doméstico y de cuidado supone habitar un mundo particular muy distinto al de la universidad. Para Smith, pasar del mundo de las relaciones dominantes, en el que no se reconocen las experiencias del mundo cotidiano, a este último, que carece de un marco conceptual para ser pensado, implica una conciencia bifurcada. Aun así, Smith entiende que la disociación de la conciencia bifurcada es una posición clave

para crear un conocimiento distinto al de la ciencia masculina que es incapaz de representar a las mujeres. Asimismo, reconoce a los grupos feministas de concienciación como pilares de la reivindicación de la experiencia cotidiana en la medida en que son fuente de conocimiento (Guil Bozal, 2016). Estos grupos, típicos de la década de 1970, sentencian la idea de que lo personal es político y ponen en la esfera pública y en la agenda política problemas acuciantes del ámbito doméstico, como la violencia y la desigualdad en la distribución de las tareas. Además, Smith advierte que las mujeres no son las únicas excluidas del universo de dominación, sino que también quienes pertenecen a la clase trabajadora, las personas no blancas y quienes no se ajustan a la heteronorma (Bach, 2016) quedan fuera de ese marco epistémico.

Para Smith, no es posible conocer sociológicamente más que partiendo del lugar que se pretende conocer. Quien investiga se implica ineludiblemente en el mismo proyecto que estudia. Aboga asimismo por la disolución de la jerarquía sujeto/objeto de conocimiento, para conferirle tanta autoridad a quien investiga como a quienes participan en la investigación (Guil Bozal, 2016). El conocimiento comienza por la experiencia directa desde la que el sujeto de conocimiento se posiciona corporalmente, es decir, desde su punto de vista. El punto de vista de un sujeto encarnado que tiene experiencias, que conoce y actúa con otras y con otros, y cuya realidad más primaria es el mundo cotidiano, es el pilar de una sociología que puede incluir a los grupos subyugados. Si las disciplinas académicas no pueden evitar estar situadas, entonces ese debe ser su principio y su condición.

Sandra Harding es una férrea defensora y promotora de la *Standpoint Theory* y dedica gran parte de su vasta obra académica a desarrollar y mejorar sus lineamientos conceptuales y metodológicos. Su punto de partida es la advertencia de que los discursos científicos reflejan solo la experiencia de los varones occidentales blancos burgueses y heterosexuales, en la medida en que solo ese delimitado conjunto de seres humanos sirve de base y referencia para la emergencia de los problemas de investigación y para la elaboración de teorías. Advierte así el menosprecio de la comunidad científica y la epistemología tradicional sobre el contexto de descubrimiento, en contraposición con la preponderancia del contexto de justificación y la calidad de los resultados de la investigación. Para Harding, en cambio, el contexto de descubrimiento debe ser puesto de relieve. En tal sentido, en una primera instancia de su trabajo, señala que en una investigación feminista las problemáticas deben definirse desde la perspectiva de las experiencias de las mujeres. Propone que la vida de las mujeres sea el punto de partida del conocimiento, para identificar desde su experiencia

cotidiana cuáles son las situaciones que necesitan ser investigadas y qué es lo que puede resultar útil para ellas (Guil Bozal, 2016). Aún más, puesto que la investigación feminista se diseña a favor de la mejoría de vida de las mujeres, el punto de partida de las ciencias sociales no debe ser la experiencia de las mujeres sin más, sino en la lucha política (Bach, 2016). En la proyección de una “ciencia sucesora”, Harding (1986) subraya la diversidad de planteamientos feministas como una característica fructífera, ya que, en el seno de su inestabilidad y sus tensiones, las propuestas feministas provocan la reflexión crítica y el debate, recurso insustituible para aumentar las posibilidades de articular una mejor epistemología (Guil Bozal, 2016).

La apuesta de una investigación feminista desde el enfoque del punto de vista es que el estudio de las mujeres se realice desde su propia perspectiva y, de ese modo, se elaboren las herramientas necesarias para que puedan comprenderse a sí mismas y al mundo. Es decir, las experiencias de las mujeres se establecen como un indicador para la contrastación de las hipótesis. Dada la preeminencia del androcentrismo epistémico, los relatos científicos, históricos y filosóficos se narran desde el punto de vista del varón adulto occidental blanco y burgués. En tal sentido, Harding señala la condición germinal del enfoque del punto de vista de las mujeres, que carece aún de una historia (Bach, 2016).

Harding se adentra en las discusiones en torno a la objetividad y, en línea con los principios feministas, señala la improcedencia de la búsqueda de una objetividad neutral. Por el contrario, los feminismos parten del carácter social y político de la ciencia y, en consecuencia, de su condición situada. Si bien las epistemologías del punto de vista abonan sin duda a la producción de conocimientos menos distorsionados sobre la vida de las mujeres, Harding advierte que el problema de la objetividad radica en cómo determinar cuáles son las posiciones o puntos de vista que generan conocimientos más objetivos. De este modo, asume el requerimiento de forjar criterios de objetividad más rigurosos mediante un mejor aprendizaje de la naturaleza y las sociedades, en función de resguardar el compromiso feminista con la democracia (1993). En esa búsqueda, Harding propone su noción de “objetividad fuerte”, cuyo principal requisito es el de situar al sujeto del conocimiento en el mismo plano crítico que los objetos del conocimiento. En efecto, Harding infiere que la contraparte de la objetividad fuerte es una “reflexividad fuerte” que demanda la explicitación de las posiciones y los rasgos sociales de quien investiga y una especulación del modo en que el o la investigadora supone que esas posiciones y esos rasgos influyen en sus proyectos de investigación (1993). Subraya la convicción feminista de que la cultura interviene en todas las etapas de la investigación científica:

... en la selección de problemas, la formación de hipótesis, el diseño de la investigación (incluida la organización de las comunidades de investigación), la reunión de datos, la interpretación y clasificación de los datos, las decisiones sobre cuándo detener la investigación, la forma en que se comunican los resultados de la investigación (Harding, 1993: 69, traducción propia).

Por consiguiente, el sujeto de conocimiento debe considerarse como parte del objeto de conocimiento: “Todos los tipos de procedimientos de maximización de la objetividad centrados en la naturaleza y/o las relaciones sociales que son objeto directo de observación y reflexión deben centrarse también en la/os observadoras/es y observadas/os científicas/os y la sociedad en general” (ídem). La asunción de una objetividad fuerte demanda que las comunidades científicas se involucren en sus trabajos como parte de un proyecto de avance de la democracia, tanto por motivos científicos y epistemológicos como morales y políticos (ídem). Desde ese presupuesto, Harding refuerza su concepción del enfoque del punto de vista y afirma que la indagación crítica de las comunidades científicas y sus miembros debe formularse desde la perspectiva de quienes ven sus vidas marginadas y subyugadas por esas comunidades, y considerar las situaciones de las mujeres en culturas, clases y razas oprimidas y devaluadas. En respuesta a los debates feministas de la década de 1990, que ponen el centro de la discusión en los privilegios del sujeto de los feminismos, Harding asume el reclamo de atender a la diversidad de situaciones y experiencias de las mujeres, y resguarda su enfoque de posibles caídas esencialistas. Su propuesta, por fin, se sitúa a mitad de camino entre quienes optan por sustituir al sujeto masculino de investigación y quienes abogan por multiplicar los puntos de vista (Guil Bozal, 2016).

Patricia Hill Collins es una de las voces salientes en los debates en torno al sujeto de los feminismos. Su primera presupuesta para el enfoque del punto de vista es que la experiencia del androcentrismo epistémico es distinta para las mujeres negras que para las blancas. De acuerdo con los principios feministas, esta pensadora afrodescendiente asume que la epistemología se erige siempre sobre posiciones e intereses políticos determinados y, en tal sentido, advierte la condición blanca y burguesa del feminismo académico dominante. Aún más, acusa a ese feminismo por contribuir a la supresión del pensamiento de las afroestadounidenses y por reforzar tanto la idea de supremacía como la visibilización excluyente de las feministas blancas de clase media (Bach, 2016). Collins afirma que las feministas académicas negras viven la exclusión también

por parte de sus compañeras y, por ello, promueve el acceso y la inclusión de mujeres negras en las universidades para que puedan aportar su punto de vista (1986). La validación del pensamiento feminista negro por un número mayor de grupos redundaría en la posibilidad de conocimientos más objetivos e intervenciones más legítimas y eficaces para alterar la organización del poder en el feminismo (Guil Bozal, 2016).

En su desarrollo de un marco epistémico del pensamiento negro, Collins examina las experiencias de las intelectuales negras en su vida cotidiana. Señala que, si bien Dorothy Smith también considera al mundo cotidiano como punto de partida de la teoría feminista, las cotidianidades de ambas son distintas. Las experiencias de Smith se relacionan con la vida de una mujer en su aislamiento de individualidad blanca de clase media. En cambio, la historia de la experiencia de vida de las mujeres afrodescendientes refiere a comunidades obreras en las que prevalecen los valores colectivos (Collins, 1992). El pensamiento feminista negro, por lo tanto, no está dado sino que es efecto de un trabajo en curso, producido por las feministas negras en la elaboración de teorías basadas en su experiencia (Collins, 1986). Si Smith afirma que la historia del punto de vista de las mujeres aún no existe, Collins señala que la historia del pensamiento feminista negro también carece de un relato histórico. Si Smith advierte que los conceptos de las ciencias sociales no son útiles para que las mujeres piensen su vida cotidiana, Collins afirma que los conceptos del feminismo blanco son insuficientes para que las mujeres negras piensen su experiencia.

En la medida en que la epistemología del punto de vista se basa en las posiciones de grupos subalternizados, Collins concluye que su referencia se dirige más a las condiciones sociales de esos grupos que a experiencias individuales (1997). En tal sentido, el punto de vista de las mujeres afrodescendientes se articula en las experiencias que todas ellas tienen en común: la simultaneidad de distintos tipos de opresión y el sentido de la marginalidad, aun en el caso de las intelectuales. Para dar cuenta de esa simultaneidad, Collins recrea el concepto de interseccionalidad³ y afirma: “Las mujeres negras nos encontramos con un conjunto de prácticas sociales que acompañan nuestra historia particular en el seno de una matriz de dominación caracterizada por opresiones que se

³ Este concepto, acuñado por la pensadora feminista afroestadounidense Kimberlé Crenshaw, alude al modo en que las situaciones de opresión o de privilegio son padecidas o gozadas por una persona a partir de múltiples categorías sociales. Así, por ejemplo, Crenshaw analiza el modo en que las mujeres negras sufren un tipo especial de opresión, que es distinta a la suma de las opresiones por género y por raza que sufren las mujeres blancas o los hombres negros, respectivamente (1989).

intersectan” (Collins, 2000: 23, traducción propia). La “matriz de dominación” se estructura en diversos ejes de poder, racial, de clase o de género.

Por fin, las epistemologías de la *Standpoint Theory* apelan a la construcción de una perspectiva de las experiencias de las mujeres que funcione como base científica y política en la interpretación y las explicaciones de la naturaleza y la vida social. El concepto de punto de vista rescata la experiencia de lo cotidiano, en términos individuales y colectivos, como plataforma de la investigación y apunta a la conmoción de la distinción moderna entre el espacio público y masculino, fuente de temas y objetos de estudio, y un espacio de lo privado identificado con el hogar y, en consecuencia, ámbito de lo femenino. Propuestas como la de Dorothy Smith abogan por una ciencia social que pueda articular herramientas legítimas para volver al mundo cotidiano primero, observable y, luego, problemático. Otras propuestas, como las de Patricia Hill Collins e incluso la de Sandra Harding, señalan la urgencia de incluir en la perspectiva de las mujeres la de aquellas pertenecientes a grupos marginados por su raza, su religión o su cultura, y advierten la invisibilización de la gran diversidad de experiencias de mujeres en la que recaen los planteamientos epistemológicos universalistas.

La crítica a los relatos universalistas es el puntapié de las propuestas epistemológicas feministas posmodernas. Más en concreto, lo que caracteriza a estas propuestas es el recelo respecto de las posibilidades de una metodología con la que construir y validar conocimiento universal. Esta posición lleva a su vez a renunciar a la pretensión de un único abordaje feminista y a una descripción unívoca de la realidad. En esta línea de pensadoras, se destaca la obra de Donna Haraway, por sus novedosas sentencias epistemológicas y sus muy variados intereses, consecuencia acaso de su triple especialización en zoología, filosofía y literatura.

En su ensayo *Situated Knowledges...* (1988), originalmente escrito como un comentario a “The Science Question in Feminism” de Sandra Harding (1986), Haraway enuncia su propósito de una doctrina de la objetividad encarnada que pueda hacer lugar a los proyectos científicos feministas en su condición crítica y paradójica. Esa doctrina parte de la convicción de que la objetividad feminista significa simplemente conocimientos situados (Haraway, 1988). De modo que la objetividad no tiene que ver con una visión general y trascendente sino que está vinculada con la encarnación particular y específica, es decir, solo una perspectiva parcial puede asegurar una visión objetiva. En su elocuente narrativa, Haraway señala que el aprendizaje de estas ideas le llega en parte de sus caminatas con su perro, al preguntarse cómo se ve el mundo mediante las

condiciones sensoriales y neurológicas caninas. Es el mismo tipo de preguntas que surgen al observar las fotografías ampliadas de insectos o incluso las imágenes satelitales de cualquier rincón de la Vía Láctea. En definitiva, lo que Haraway señala es que la visión que habilita la moderna tecnología da por tierra con cualquier idea de visión pasiva. Por el contrario, esos dispositivos prostéticos nos muestran que incluso los ojos del cuerpo son sistemas de percepción activa construidos mediante traducciones y modos específicos de ver. Y son esos conocimientos críticos parciales y locales los que pueden garantizar una visión objetiva. Esa objetividad se traduce en el plano político como la posibilidad de tramar redes de conexiones solidarias y, desde el plano epistemológico, como conversaciones compartidas. Para Haraway, el relativismo es una manera de estar en ningún lado, a la vez que se afirma estar en todas partes, es decir, hacer afirmaciones universales desde una posición neutral e incondicionada. Esa pretendida neutralidad, advierte Haraway, es el espejo de las totalizaciones: ambas niegan el condicionamiento de la posición, la encarnación y la perspectiva parcial. Tanto el relativismo como la totalización, concluye, son mitos de la retórica de la ciencia. Haraway se compromete con las feministas que proponen una doctrina y una práctica de la objetividad que privilegia la contestación, la deconstrucción, las conexiones en red y la esperanza por la transformación de los sistemas de conocimiento y los modos de ver.

En relación con el punto de vista de las clases subyugadas que promueven algunas epistemólogas de la *Standpoint Theory*, Haraway advierte que no hay manera de estar en simultáneo en todas las posiciones subyugadas por el género, la raza, la nación y la clase (y señala que, incluso, esa es una lista acotada de las posibles posiciones críticas). La subyugación no es la base para ninguna ontología, sino que solo puede ser una clave para la visión. No es la identidad, ni siquiera la autoidentificación, la que produce ciencia, sino la posición crítica. En tal sentido, la promesa de objetividad yace en una investigadora que busca una posición de sujeto, mas no de identidad. Y ese posicionamiento implica, a su vez, una responsabilidad por nuestras prácticas de objetivación. Haraway pone de relieve que la política y la ética son la base de las luchas por lo que cuenta como conocimiento racional, es decir, la política y la ética son la base de las luchas sobre los proyectos de investigación en ciencias exactas, naturales, sociales y humanas.

Respecto del sujeto del conocimiento, los conocimientos situados refieren a comunidades, no a individuos aislados. La articulación de visiones parciales supone la posición de un sujeto colectivo. Haraway sostiene que la única manera de encontrar una visión más amplia y compleja es estar en algún lugar en

particular. La pregunta feminista por la ciencia (parafraseando a Harding en *The Science Question in Feminism*) es sobre la objetividad como una racionalidad posicionada. De igual manera, los conocimientos situados requieren que el objeto del conocimiento se figure como un actor y un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso (Haraway, 1988). Insiste en que los “objetos” no preexisten como tales, sino que todo límite es dibujado por prácticas de mapeo. En tal sentido, la objetividad no se relaciona con descomprometerse, sino con un vínculo de estructuración mutua y usualmente desigual. Para Haraway, el mundo encontrado en los proyectos de investigación es una entidad activa. En tal sentido, afirma que “los relatos de un mundo ‘real’ no dependen, entonces, de una lógica de ‘descubrimiento’ sino de una relación social cargada de poder de ‘conversación’” (1988: 593).

Como sentencia final, Haraway marca la distancia de los proyectos epistemológicos feministas respecto del racionalismo cartesiano y afirma con solidez y simplicidad que “no tenemos ideas claras y distintas” (ídem).

Por fin, las propuestas epistemológicas feministas posmodernas plantean la multiplicación de los sujetos de investigación en función de su condición situada e inestable, desde una posición particular y provisional. Su crítica a la razón científica se centra en los efectos totalizadores del discurso científico, como en el absolutismo del pensamiento ilustrado. En tal sentido, pretenden la desestabilización de los universales de la naturaleza y de la existencia en general y buscan, por el contrario, la articulación de conocimientos no unitarios. Asimismo, plantean la búsqueda de un pensamiento que no responda al binarismo androcéntrico, en la medida en que este implica la subalternación femenina, racial, de la animalidad no humana y de todo lo que se aleje de una masculinidad normativa en los términos del varón adulto blanco capaz física y mentalmente y heterosexual. Las epistemólogas feministas posmodernas también destacan el carácter productivo del discurso científico para la conformación de las categorías de subalternidad. Así, el género ya no se concibe como una categoría resultante de las impresiones de la cultura sobre una base natural dada por el sexo, sino como un efecto de la interpelación de una serie de discursos normalizadores, entre los que la ciencia tiene un papel protagónico (Maffía, 2007).

En relación con la objetividad, el propósito es avanzar hacia una objetividad encarnada que aúne proyectos científicos feministas paradójicos, críticos y reflexivos, que considere múltiples posiciones e interpretaciones, y rechace cualquier pretensión de omnipotencia o universalidad, a su vez, sin caer en relativismos (Guil Bozal, 2016).

Epistemologías feministas como intervenciones políticas. Debates abiertos, preguntas vigentes

La consideración de la ciencia como una práctica y un producto masculino es efecto de un orden binarista de sexualización jerarquizante que cobra su particular forma discursiva en la Modernidad. La caracterización de la racionalidad femenina como deficiente es la contraparte de ese efecto, así como la alegada carencia de habilidad de las mujeres para el conocimiento abstracto, esgrimida también como argumento para justificar su dependencia política, económica y social. El ingreso masivo de mujeres a las universidades a partir de la década de 1970 conmueve esas concepciones establecidas y posibilita la creciente integración y el reconocimiento de ideas feministas en los programas de enseñanza. En los Estados Unidos, en particular, esa apertura sienta las condiciones de posibilidad para que aquellas ideas se organicen en los términos de los protocolos de investigación académica y compongan, eventualmente, aportes específicos a los campos disciplinares. Así es como se conforma un cúmulo de epistemologías feministas a partir de las discusiones con los saberes más tradicionales y en diálogo con las corrientes críticas pospositivistas. El empirismo feminista espontáneo emerge del trabajo de revisión de un grupo de investigadoras en la detección de sesgos sexistas de la biología y las ciencias sociales. Ese primer paso es imprescindible como puesta en marcha del examen crítico feminista de todo el conocimiento científico. Ese momento inicial se enriquece de inmediato con propuestas novedosas, primero, en continuidad con las escuelas epistemológicas clásicas que son puestas en cuestión en sus elementos fundacionales, como las feministas que someten a crítica la individualidad incondicionada y neutral del sujeto del conocimiento del empirismo lógico. Y luego, mediante la elaboración de singulares formulaciones que aportan desarrollos epistemológicos originales y abren interrogantes que desafían aún más la tarea crítica y de construcción de alternativas. El acceso de las mujeres a las universidades posibilita convertir el gesto de mirarse a sí mismas, utilizado como técnica en los grupos de concienciación, en un método con el que se detectan sesgos en la ciencia para, después, comenzar a desarrollar modelos alternativos. Es decir, las tácticas del activismo son apropiadas como métodos de lectura crítica que permiten perturbar el androcentrismo epistémico en una apuesta por las posibilidades de la ciencia. Los feminismos conmueven la tradición epistemológica no solo con la articulación de nuevas metodologías sino, sobre todo, al sentenciar la condición política del conocimiento, lo que

lleva a hacer de la empresa científica una vía para la búsqueda y la defensa de valores no androcéntricos. Acaso el aporte epistemológico más destacable de los feminismos es el desentrañamiento de los modos en que esa vinculación entre conocimiento científico y política no solo es indisoluble sino también constitutiva. Esa convicción se establece, además, como un primer postulado epistemológico desde el que se cuestiona tanto las características veladas del sujeto del conocimiento y las posibilidades y modos de la objetividad, como los efectos políticos de la neutralidad científica. Dichos cuestionamientos ponen de relieve el androcentrismo en todos los niveles de la práctica de la ciencia y, en especial, advierte la depreciación de la comunidad científica sobre el contexto de descubrimiento que es señalado por las feministas como ámbito crítico en la consolidación de sesgos sexistas. En efecto, la revisión del contexto de descubrimiento permite considerar distintos vectores de la vida social, como el del espacio doméstico y la cotidianidad. En la medida en que lo cotidiano se puede tematizar, surge una serie de problemas, ausentes en la tradición científica pero centrales en la vida de las mujeres, que llevan al desarrollo de la *Standpoint Theory* o enfoque del punto de vista. Al incorporar el punto de vista desde diversas experiencias, sobre todo el de las clases subyugadas, este enfoque promueve el enriquecimiento de la ciencia, tanto en cuanto a los problemas a ser investigados como respecto de sus posibles aplicaciones (Arrieta de Guzmán, 2018). La adición de diversas perspectivas requiere reforzar las condiciones para la objetividad, punto que es tratado con detenimiento por Sandra Harding en su postulación de una “objetividad fuerte”, por la que se examinan los prejuicios y los sesgos de quien investiga, en la medida en que este es parte del proceso del conocimiento científico. El cuestionamiento feminista a la neutralidad del sujeto cognoscente tiene como contraparte el postulado de que el conocimiento es siempre situado, esto es, que de algún modo está condicionado por la materialidad y las particularidades de quien conoce. En tal sentido, el hecho de que las comunidades científicas están integradas tradicional y principalmente por varones blancos de clases privilegiadas impacta de manera inevitable sobre el desarrollo de la práctica científica. La objetividad fuerte de Harding supone asumir ese inevitable condicionamiento para recoger las potenciales fuentes de error o de prejuicio y tomarlas en cuenta. En lugar de desechar la objetividad como una meta, en la medida en que da lugar a proyectos y usos de la ciencia racistas, imperialistas, burgueses, heterocentros y androcéntricos, se propone sustituir la objetividad débil de la investigación no feminista por una objetividad fuerte, en la que se requiere que la persona que investiga se coloque en el mismo plano crítico causal que los objetos de conocimiento (Blázquez Graf, 2010).

Con todo, persiste la duda respecto de si el androcentrismo epistémico es una característica intrínseca que determina el conocimiento científico o si, por el contrario, es una cuestión incidental de la ciencia, en la medida en que es efecto de una serie de presupuestos y prácticas dadas con la Modernidad (Longino, 1996). Del mismo modo, se sostiene el interrogante sobre la posibilidad de buscar y construir conocimiento científico de maneras alternativas que puedan abonar a proyectos democráticos feministas de igualdad y respeto (ídem). Estas preguntas son la base para las lecturas epistemológicas feministas posmodernas, que parten de la impugnación radical a los relatos universalistas. En esa línea se encuentra Donna Haraway, cuya propuesta vira hacia la articulación de conocimientos situados. La situación de quien investiga se configura asimismo por la relación de definición y delimitación de aquello que se considera objeto de estudio y que debe atenderse en su condición activa. El sujeto de conocimiento ya no se concibe como individuo racional e incondicionado, sino como la comunicación de visiones parciales que articula un sujeto colectivo. La objetividad se garantiza así en la visión colectiva y parcial de quienes construyen conocimiento. Por fin, la validación contiene la meta política feminista de contribuir al cuestionamiento del androcentrismo y la conexión mediante redes solidarias en el acuerdo de transformar los sistemas de conocimiento.

El carácter reflexivo de los feminismos lleva a que las críticas planteadas al conocimiento androcéntrico se formulen a su vez hacia las propuestas feministas. Tal es el caso de las discusiones en torno a las propuestas de la *Standpoint Theory* y la advertencia que, por caso, hace Patricia Hill Collins al señalar la distancia entre su experiencia cotidiana como mujer afrodescendiente y la de sus colegas blancas. Asimismo, en términos más generales, la crítica a los universales de la ciencia, planteada desde las posiciones posmodernas, lleva a la crítica de los universales feministas. Donna Haraway cuestiona la viabilidad de postular el punto de vista de los sectores subyugados como una visión privilegiada, previene sobre las derivas romantizantes de la marginalidad y concluye en la imposibilidad de situarse en simultáneo en una perspectiva que contenga todos los vectores de opresión y crítica. Otros problemas, como la especificidad de la epistemología feminista, la objetividad y la validación del conocimiento, encuentran respuestas en cada una de las corrientes epistemológicas, con puntos de discordancia que alimentan la vigencia de los debates. Esas corrientes concuerdan en el objetivo de abonar a construcciones de conocimiento que puedan afianzar un horizonte de igualdad feminista, tanto en relación con la ampliación de quienes se reconocen como agentes de conocimiento, la decisión sobre qué temas se investigan y la participación en la validación, la circulación, la divulgación y la distribución

de los productos del conocimiento. Todos estos aspectos, que hacen a las posibilidades del conocimiento científico feminista, se relacionan con políticas de alfabetización científico tecnológica, de transferencia y de difusión (Maffia, 2010). En ese sentido, las epistemologías feministas muestran la eficacia de sus planteos en el acceso cada vez mayor y la participación cada vez más notoria de identificaciones diversas de la masculinidad normativa en los ámbitos del conocimiento. Con todo, la contundencia del binarismo androcéntrico se revela en la persistente delimitación de los ámbitos público y privado que hoy día repercute, entre otros aspectos, en la sobrecarga de tareas que afecta a las mujeres investigadoras.⁴

Por fin, la pregunta que se mantiene aún hoy con una vigencia protagónica es la del sujeto de los feminismos, cuestión que emerge en los debates académicos, activistas y de todas las instancias de incursión feminista. Esta pregunta atiende, por un lado, a la cuestión de cómo articular epistemologías que contemplen las distintas y variadas condiciones de subalternación androcéntrica, pregunta que encuentra respuestas como las ya citadas en las propuestas de Patricia Hill Collins, Sandra Harding y Donna Haraway. Por otro lado, la sospecha en torno a las posibilidades de una ciencia feminista resurge al considerar el problema de la igualdad en la investigación no solo en torno al género, sino también al atender a la cuestión centro/periferia que impregna las relaciones de los feminismos más resonantes de los Estados Unidos y Europa con los feminismos africanos, islámicos y latinoamericanos. Entre otros asuntos, se cuestiona la disparidad en el financiamiento científico del norte y del sur y la incidencia que ello comporta para la circulación y divulgación de las producciones feministas. El predominio del idioma inglés, que hace a la recolonización del conocimiento, y el desconocimiento y la desvaloración de saberes ancestrales reactivan las discusiones en torno a las metodologías de investigación y sobre la persistencia de epistemologías legadas de nociones eurocentradas, entre otros problemas.

En definitiva, el postulado por el que se asume el carácter político del conocimiento lleva a que las propuestas feministas se planteen en un horizonte epistemológico que adquiere la forma de un modelo, una doctrina, un programa

⁴ Como ejemplo, ver las diferencias en la repercusión de las políticas de confinamiento en función de la pandemia de covid-19 en la población de investigadores e investigadoras: Lamarre, Philippe; Larivière, Vincent y Sugimoto, Cassidy (2020). "The decline of women's research production during the coronavirus pandemic". *Nature Index*, disponible en <https://www.natureindex.com/news-blog/decline-women-scientist-research-publishing-production-coronavirus-pandemic>; Gewin, Virginia (2020). "The career cost of covid-19 to female researchers, and how science should respond". *Nature*, disponible en <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02183-x>.

o la organización de acciones directas que, en todo caso, no pueden agotar su sentido en el espacio limitado de los laboratorios y las salas académicas. Se trata de un compromiso con el conocimiento que, antes que nada, se posiciona a favor de procurar modos de vida más democráticos e igualitarios para todos los seres.

Bibliografía

- Arrieta de Guzmán, Teresa (2018). “Sobre el pensamiento feminista y la ciencia”. *Letras*, vol. 89, nº 130, pp. 51-78
- Bach, Ana M. (2016). “El rescate del conocimiento”. *Temas de Mujeres*, nº 6, año 6, pp. 5-30.
- Bartlett, Katherine (1993). “Feminist Legal Methods”. En Weisberg, Kelly (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, pp. 550-570. Philadelphia: Temple University Press.
- Blazquez Graf, Norma (2010). “Epistemología feminista: temas centrales en investigación feminista”. En Blazquez Graf, Norma; Flores Palacios, Fátima y Ríos Everardo, Maribel (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, pp. 21-38. México: unam-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Butler, Judith (1988). “Performative acts and gender constitution: an essay on phenomenology and feminist theory”. *Theatre journal*, vol. 40, nº 4, pp. 519-531.
- Campagnoli, Mabel (2018). “Epistemologías críticas feministas. Aproximaciones actuales”. *Descentrada*, vol. 2, nº 47. Disponible en <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe047>.
- Cavarero, Adriana (1995). *Corpo in Figure. Filosofia e politica della corporeità*. Milano: Feltrinelli.
- Code, Lorraine (1993). “Taking Subjectivity into Account”. En Alcoff, Linda y Potter, Elizabeth (eds.), *Feminist Epistemologies*. Nueva York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill (1986). “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought”. *Social Problems*, vol. 33, nº 6, pp. 14-32.
- (1992). “Transforming the Inner Circle: Dorothy Smith’s Challenge to Sociological Theory”. *Sociological Theory*, vol. 10, nº 1, pp. 73-80.

- (1997). “Comment on Hekman’s ‘Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited’: Where’s the Power?”. *Signs*, vol. 22, n° 2, pp. 375-81.
- (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Coltrane, Scott (1998). *Gender and Families*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Costa Wegsman, Malena (2006). “La propuesta de Merleau-Ponty y el dualismo mente/cuerpo en la tradición filosófica”. *A Parte Rei*, n° 47. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/malena47.pdf>.
- (2016). *Feminismos jurídicos*. Buenos Aires: Didot.
- (2019). “Incidencias de la perspectiva de género en la educación legal. Un recorrido exploratorio sobre el campo jurídico en Argentina”. *Ius et Veritas*, n° 59, pp. 104-114.
- Costa Wegsman, Malena y Lerussi, Romina (2018). “Los feminismos jurídicos en la Argentina. Notas para pensar un campo emergente”. *Estudios Feministas*, n° 1, vol. 26, pp. 1-13.
- (2020). “Apuntes para una historiografía jurídica feminista”. En Ruiz Resa, Josefa (comp. y ed.), *Las mujeres y las profesiones jurídicas*, pp. 307-317. Madrid: Dykinson.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167.
- De Beauvoir, Simone (2007). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana
- De Miguel, Ana (2007). “Los feminismos a través de la historia. Capítulo ii. Feminismo moderno”. *Mujeres en red. El periódico feminista*. Disponible en <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1310> [última consulta 25/5/2020].
- Descartes, René (1965). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Schapire
- Fox Keller, Evelyn y Longino, Helen (eds.) (1996). *Feminism & Science*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Gargallo, Francesca (2010). “Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño”. En Blázquez Graf, Norma; Flores Palacios, Fátima y Ríos Everardo, Maribel (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, pp. 155-177. México: unam, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

- Gilligan, Carol (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gittins, Diana (1985). *The Family in Question. Changing Households and Familiar Ideologies*. Cambridge: Polity Press.
- Guil Bozal, Ana (2016). “Género y construcción científica del conocimiento”. *Revista historia de la educación latinoamericana*, vol. 18, nº 27, pp. 263-288.
- Haraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, vol. 14, nº 3, pp. 575-599.
- Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- (1993). “Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‘Strong Objectivity?’”. En Alcoff, Linda y Potter, Elizabeth, *Feminist Epistemologies*, pp. 49-82. Nueva York: Routledge.
- Hankinson Nelson, Lynn (1993). “Epistemological Communities”. En Alcoff, Linda y Potter, Elizabeth (eds.), *Feminist Epistemologies*, pp. 121-159. Nueva York: Routledge.
- Lister, Ruth (2004). “Citizenship and gender”. En Nash, Kate y Scott, Alan (eds.), *The Blackwell companion of political sociology*, pp. 323-332. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Longino, Helen (1995). “Gender, Politics and Theoretical Virtues”. *Synthese*, vol. 104, nº 3, pp. 383-397.
- (1996). “Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science”. En Fox Keller, Evelyn y Longino, Helen (eds.), *Feminism & Science*, pp. 264-279. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Maffía, Diana H. (2007). “Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, nº 28, pp. 63-98.
- (2010). “Género y políticas públicas en ciencia y tecnología”. En Blazquez Graf, Norma; Flores Palacios, Fátima y Ríos Everardo, Maribel (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, pp. 139-154. México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Millett, Kate (2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra

- Mupotsa, Danai (2007). "An African feminist standpoint?" *Postamble*, vol. 3, n°1, pp. 11-23.
- Narayan, Uma (2004). "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist". En Harding, Sandra (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, pp. 213-224. Nueva York: Routledge.
- Olsen, Frances (2000). "El sexo del derecho". En Ruiz, Alicia E. (ed.), *Identidad femenina y discurso jurídico*, pp. 25-44. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, Paul (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sabsay, Leticia (2010). "¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado". *Feminismols*, n° 15, pp. 119-135.
- Scott, Joan (2009). "El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad". *La manzana de la discordia*, vol. 4, n° 1, pp. 129-143.
- (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragismo en Francia, 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Smith, Dorothy (2007). "Women's Perspective as Radical Critique of Sociology". *Sociological Inquiry*, vol. 44, n° 1, pp. 7-13.
- Wollstonecraft, Mary (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Istmo.

Autores

Martín Armelino es doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (uba). Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesor regular adjunto en la Universidad Nacional de General Sarmiento (ungs). Se especializa en temas de movilización social y política.

Marcos A. Carbonelli es politólogo por la Universidad de Buenos Aires (uba), magíster en Ciencia Política por la Universidad de San Martín (Unsam) y doctor en Ciencias Sociales (uba). Sus estudios como investigador adjunto del Conicet se centran en el análisis de las proyecciones políticas de los actores religiosos en América Latina.

Malena Costa Wegsman es doctora en Estudios de Género y profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (uba). Forma parte de la Subsecretaría de Políticas de Diversidad del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación y es profesora en el área de Humanidades y Arte de la Universidad Pedagógica Nacional. Se especializa en feminismos jurídicos.

Santiago Cunial es politólogo por la Universidad de Buenos Aires (uba) y candidato a doctor en Ciencia Política por la Universidad de Pensilvania. Se

especializa en la economía política del desarrollo, con eje en políticas energéticas y de salud en la América Latina contemporánea.

Gastón Gutiérrez Rossi es licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (uba). Es docente de la materia Sociología de los Procesos Revolucionarios de la carrera de Sociología (uba) y miembro del Colectivo de Investigación de las Trabajadoras y los Trabajadores en la Argentina Actual (cit ta) del iedal c. Se especializa en los estudios sobre la clase trabajadora, los marxismos y las teorías críticas.

Daniel Jones es doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (uba). Es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesor regular adjunto de la carrera de Sociología (uba). Se especializa en temas de género y masculinidades.

Jorge Lulo es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (uba), profesor titular de Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales en la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales (uba), y se especializa en epistemología de las ciencias sociales y en filosofía contemporánea.

Gabriel Nardacchione es doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (ehess , Francia), magíster en Administración Pública por la Universidad de Buenos Aires (uba) y licenciado en Sociología y Ciencia Política (uba). Es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesor adjunto de la carrera de Sociología (uba). Se especializa en temas de teoría social, acción colectiva y espacio público.

Matías Paschkes Ronis es doctor en Antropología Social por la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (Unsam) y licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (uba). Es docente de Teoría Sociológica (uba) y becario de investigación del Centro de Estudios Socioterritoriales, Identidades y Ambiente (Eidaes-Unsam).

Sebastián Pereyra es doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (ehess , Francia), investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesor de Teoría Social

Contemporánea en la Universidad Nacional de San Martín (Unsam). Es director del Doctorado en Sociología del Instituto de Altos Estudios Sociales (Idaes-Unsam). Se especializa en los estudios de los problemas públicos y los movimientos sociales.

Germán J. Pérez es politólogo por la Universidad de Buenos Aires (uba), profesor titular de los departamentos de Sociología y Ciencia Política, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata (unmdp), y director del Centro de Estudios Sociales y Políticos (ufh-unmdp). Se especializa en los estudios sobre teoría y epistemología de las ciencias sociales y en los procesos de movilización y acción colectiva.

Paula Varela es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (uba) y profesora de las carreras de Ciencia Política y Sociología (uba). Es investigadora del Conicet con sede en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (ceil) y dirige el Colectivo de Investigación de las Trabajadoras y los Trabajadores en la Argentina Actual (cit ta) del ieal c. Se especializa en los estudios sobre la clase trabajadora, el género y la teoría sociológica.

La colección **Política, políticas y sociedad** reúne los textos relacionados con las temáticas de política, política social, economía, sociología, relaciones del trabajo y otras. Todas estas temáticas son abordadas en las investigaciones de la Universidad, siempre vinculadas al desarrollo de nuestra oferta académica y de docencia y al trabajo con la comunidad.

Este libro presenta una reflexión rigurosa sobre los diversos giros que adoptaron las ciencias sociales en las últimas décadas: lingüístico, interpretativo, hermenéutico, afectivo, pragmático. Todos ellos, sin embargo, constituyen el mismo giro hacia una concepción dialógica, reflexiva y crítica respecto de nuestra producción como investigadoras e investigadores. Las nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales que proponen los sucesivos capítulos de esta obra coral abrevan en una forma de aproximarse a la problemática del método en ciencias sociales que consiste en reponer su enigma central: la pregunta por la sociedad, la cultura y la política como productos colectivos. Es decir, hacemos filosofía y métodos –y no meramente epistemología– porque asumimos que las preguntas por los modos de conocer lo social son indisociables de las formas del hacer colectivo, de la praxis social y política y de la forma en que la nombramos y describimos. Se trata de un modo transversal, pragmático y reflexivo de concebir el oficio de la investigación social que los trabajos aquí reunidos abren para el tratamiento de distintos problemas teóricos, sociales y políticos.

Universidad Nacional
de General Sarmiento 



Libro
Universitario
Argentino

