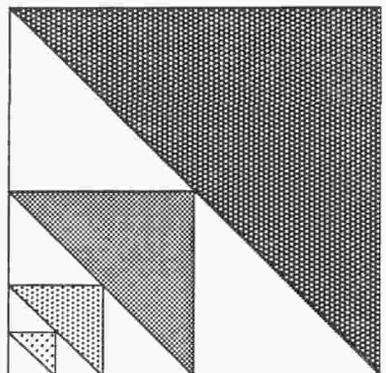


# Ensayos





## Textualidad, ciencias sociales y sociedad

**Richard Harvey Brown**

*Department of Sociology  
University of Maryland, College Park*

**E**xiste una profunda grieta en nuestra cultura: la incompatibilidad de conocimiento e identidad. La ciencia nos garantiza que vivimos en un mundo externo compartido que podemos conocer por medio de la razón. Como tal, nos permite crear y mantener los complejos sistemas sociales y técnicos en que se apoyan nuestras vidas. La identidad, sin embargo, se consigue a través de la narración. Mediante la narración conferimos sentido a este mundo y a nuestras vidas. Surge entonces una contradicción: las personas y los pueblos se construyen retóricamente por medio de la narración (A. Rorty 1987, Bruner 1987); pero como argumenta Pierre Bourdieu (1987:2), la vida o la historia como narración se introduce subrepticamente en el reino del conocimiento sin pasaporte legítimo:

Producir una historia de vida o considerar la vida como historia, esto es, como narrativa coherente de una secuencia de eventos significativa y dirigida, quizás sea conformarse a una ilusión retórica, a la representación común de la existencia que una tradición literaria siempre ha reforzado y continúa haciéndolo.

Según ésto, la ciencia obtiene verdades sin significado de la naturaleza, y la narrativa confiere significado moral a la historia y a las personas, pero son éstas meras ilusiones. Para tal pensamiento dicotómico, el discurso narrativo se asocia con los ámbitos ficticios o subjetivos, mientras que el discurso científico social emplea un vocabulario ostensiblemente no-moral, objetivista. Los conflictos entre estos vocabularios se han tornado estériles, principalmente porque tenemos necesidad de ambos

—del discurso científico para comprender y dirigir nuestros complejos sistemas, de las narraciones personales y sociales para conferir sentido moral a nuestros mundos de vida y a nuestra forma de gobierno. Si hemos de lograr unidad y auto-dirección en nuestra vida personal y cívica, debemos integrar estos dos modos de conocer y de ser. Para hacerlo debemos estar en condiciones de juzgar la verdad de las narrativas y de establecer criterios poéticos para la ciencia.

Una perspectiva que sugiere este tipo de poética sintetizante de la verdad es la concepción de la ciencia y de la sociedad como textos. Desde esta concepción, el lenguaje no es un reflejo del mundo ni de la mente. Es más bien una práctica social e histórica, e independientemente de cuan contaminada pueda estar esta práctica comunicativa, es el único río navegable para la verdad. Desde este punto de vista, los significados de las palabras no derivan de las cosas o de las intenciones, sino que surgen de acciones socialmente coordinadas (Mills 1974:677). Las palabras ayudan a constituir y mediar las conductas sociales, suministran vocabularios de motivación que legitiman o estigmatizan, enmascaran o revelan estructuras de dominación.

En desarrollo de estas tesis, he elaborado en obras anteriores la metáfora de experiencia y conocimiento como lenguaje (Brown 1987, 1989a, 1989b, 1990). He argumentado que el conocimiento mismo es un proyecto retórico, como lo es la realidad social que describe; he propuesto criterios poéticos para evaluar las pretensiones de las ciencias sociales a la verdad. En desarrollo de la primera parte de mi tesis —que el conocimiento mismo es una construcción retórica— mostré inicialmente que las metáforas —el principal tropo del lenguaje— funcionan cognoscitivamente para posibilitar inteligibilidad y verdad dentro del discurso. Argumenté luego que el conocimiento, incluso el conocimiento putativamente filosófico o científico, asume una forma narrativa. Sugerí, por ejemplo, que las crisis epistemológicas en la filosofía y el conflicto de paradigmas en la ciencia se resuelven a través de la lógica narrativa. El conocimiento comienza en la metáfora y se convierte en un relato bien narrado. Esta perspectiva en desarrollo se opone a una concepción sostenida igualmente por positivistas y anti-positivistas: que una filosofía positiva de la ciencia fundamenta la ciencia como modo de conocimiento universal, básicamente privilegiado e independiente del contexto y conversamente, que sin una justificación filosófica global de este tipo, la ciencia no detenta privilegios especiales o garantías intelectuales cualesquiera. Por oposición a lo anterior, muchos de los recientes trabajos académicos sugieren que dentro de la muy práctica actividad social de la ciencia surgen justificaciones para ciertas pretensiones científicas a las que damos crédito. Desde esta perspectiva, la ciencia se reconstruye como una práctica del discurso narrativo, práctica que genera tanto las teorías como la validez y significación de las mismas (Brown 1990; Rouse 1987).

En el presente ensayo abordo estos temas desde un ángulo ligeramente diferente. Enfatizo la oposición entre positivismo y romanticismo, objetivismo y subjetivismo, sistema y mundo de la vida, y luego sugiero que pueden ser subsumidas bajo la

metáfora o la ciencia (social) y la sociedad como textos. Argumento que tanto la ciencia objetivista o positivista como la hermenéutica subjetivista romántica, aun cuando aparentemente opuestas, son de hecho concepciones del conocimiento, de la persona y de la sociedad dialécticamente interdependientes.

La metáfora de la textualidad tiene dos elementos primarios —semiótica de la estructura y hermenéutica del significado. La semiótica se centra en la sintaxis y gramática del conocimiento y de la sociedad, en las reglas y restricciones operativas que gobiernan las prácticas comunicativas que conforman la ciencia y la sociedad. La hermenéutica se centra en la semántica y la pragmática, en los significados transmitidos mediante acciones realizadas en situaciones específicas. La aplicación de estas imágenes a las prácticas sociales permite concebir las personas y las sociedades como surgidas de la interacción comunicativa. La política, las instituciones y las identidades son construidas, negociadas o transformadas a través de actividades persuasivas que pueden ser comprendidas en términos retóricos. Según esto, la textualidad puede configurarse también como un paradigma adecuado de la comunicación cívica, pues enfatiza la agencia de los hablantes y nos permite aunar la explicación de los principios regulativos de nuestros sistemas con la comprensión de significado en nuestros mundos de vida. Podría ayudarnos entonces a gobernar nuestra civilidad de manera racional para garantizar la supervivencia colectiva, confiando al mismo tiempo sentido y dignidad a nuestra propia experiencia existencial.

## **La interdependencia entre el positivismo y sus críticos**

Los griegos de la Atenas de Platón, así como los puritanos de la Norteamérica colonial, actuaban dentro de un universo moral que prescinde de la denigrante distinción entre política y ética. Por oposición a esto (a pesar de Habermas y de Rawls), la discusión contemporánea de la ética da por sentada la necesidad de distinguir entre hablar sobre eficacia y hablar sobre ética. Más aún, tales discusiones suponen por lo general que la eficacia pertenece al ámbito de la razón, la ciencia, la pericia, mientras que la ética es asunto de opinión o de emoción. Esta bifurcación tiene varias dimensiones. Una de ellas es el supuesto —central para el *habitus* positivista— de que la racionalidad científica es independiente de sus contextos sociales. Esto es, se piensa que los patrones utilizados para evaluar las representaciones de verdad (teorías y hechos), y nuestros recursos simbólicos para construirlas (lógica, lenguaje, instrumentación) son autónomos respecto de los discursos históricos locales donde se generan. Conversamente, se sostiene que cuando las representaciones permanecen en los procesos más localizados de la construcción social y lingüística no garantizan entonces su estatuto de verdad.

A menudo, estas concepciones son compartidas por los proponentes y por los críticos del positivismo por igual. Tomemos el ejemplo de Paul Feyerabend. Incluso este declarado anarquista admite las antinomias que surgen de la concepción positivista

de la razón. Feyerabend argumenta persuasivamente que la ciencia sería irracional si efectivamente siguiera las reglas establecidas por los neo-positivistas y los racionalistas críticos. No obstante, la misma crítica de Feyerabend admite sin cuestionamiento, y aparentemente sin ser consciente de ello, los mismos presupuestos fundamentales de sus adversarios —que ser racional consiste en seguir algún método universal determinado. Al asumir que el método científico debe ser constrictivo y absolutista, propone una anarquía epistemológica en la cual “lo que permanece son juicios estéticos, juicios de gusto, prejuicios metafísicos, deseos religiosos, en síntesis, lo que permanece son nuestros deseos subjetivos.” (Feyerabend 1978:385). Lo anterior hace violencia por igual a la racionalidad formal y al juicio de gusto.

En el mismo espíritu, buena parte de la sociología etnográfica de la ciencia (por ejemplo, Latour 1987; Knorr-Cetina y Mulkay 1983) presenta la ciencia como conformada mediante prácticas localmente insertadas. Según esto, la pretensión a la objetividad, al universalismo y neutralidad valorativa son desterradas y la ciencia se desenmascara como la contrucción social y retórica de un frágil consenso, siempre parcial y temporal. “La ciencia real,” arguyen dichos sociólogos, no corresponde a la “ciencia ideal” imaginada por los filósofos positivistas, y no puede hacerlo. Algunos investigadores asumen entonces, con Pickering (1984:413-414), que en cuanto “las concepciones del mundo son productos culturales, ... nadie está obligado a establecer una visión del mundo que tome en cuenta lo que la ciencia del siglo XX tiene que decir.”

La fuerza irónica de estas afirmaciones, sin embargo, depende de admitir el supuesto compartido por algunos constructivistas sociales con sus adversarios positivistas: que la ciencia en efecto necesita una justificación filosófica global para garantizar su veracidad y por ende, que la ausencia de una justificación semejante subvierte tanto las pretensiones de validez a la verdad científica como la importancia de la ciencia en el mundo moderno (Rouse 1988:6). Nada avala, sin embargo, la idea de que las creencias científicas deban ser absolutas o universales para ser válidas o útiles.

Los conflictos y limitaciones recíprocas del positivismo y sus adversarios pueden verse también al comparar el trabajo de Carnap con el de Wittgenstein. Estos pensadores extraen conclusiones radicalmente diferentes frente al fracaso de todo intento de justificación de la tesis según la cual sólo la ciencia natural suministra un lenguaje universal correlativo del mundo. Carnap intenta aplicar constructivamente la ficción metafísica de un lenguaje semejante para anular la multiplicidad de lenguajes cotidianos. En contraposición a este proyecto, Wittgenstein explora la diferencia existente entre el lenguaje científico y el cotidiano, y en su diferencia descubre la riqueza funcional de los lenguajes reales así como la multiplicidad de modos lingüísticos contenidos en ellos y que son irreductibles a cualquier modo único de descripción objetivante. Como él mismo lo dice (1963):

Hay... innumerables... maneras diferentes de usar lo que llamamos "símbolos", "palabras", "frases". Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez para siempre; nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, podríamos decir, nacen mientras que otros se tornan obsoletos y se olvidan.

A diferencia de los neo-positivistas, Wittgenstein acepta cada uno de los modos de pensamiento humano en sus propios términos y lo justifica en los criterios internos que lo rigen. Si aceptamos la formulación de Wittgenstein, no obstante, ¿cómo podríamos justificar un estatuto privilegiado para el juego de lenguaje de la ciencia o el de la teoría social?

### **Textualidad: una metáfora alternativa para la ciencia y la sociedad**

¿Cómo pueden superarse las dicotomías presentes en nuestras teorías cognoscitivas y en la sociedad? ¿Cómo podemos vincular el conocimiento de la estructura con la comprensión de la intención y encontrar así un discurso público adecuado tanto para la gestión social como para la identidad moral? Creo que un enfoque basado en la metáfora del lenguaje como texto resulta apropiado por razones lógicas y morales. La metáfora del texto permite incluir explicaciones estructurales, deterministas y causales, mientras que las metáforas no-lingüísticas de la sociedad tales como la de la máquina o el organismo eluden la comprensión de la voluntad y de la razón humanas. El enfoque textual otorga a la autoría humana un papel central, pero invita asimismo al análisis de las deficiencias y limitaciones que conforman el texto social más amplio.

Un análisis adecuado, sin embargo, exige la modificación y subordinación de sus ingredientes positivistas y románticos. En primer lugar, la hermenéutica romántica debe ser ampliada por una hermenéutica crítica y profunda que haga énfasis en la mala comprensión, la intención desviada y la falsa consciencia, de la misma manera como hace énfasis en la intención consciente como foco de la interpretación (Bourdieu 1977; Gadamer 1975; Habermas 1968). Esta sugerencia implica una transformación análoga en la concepción estructuralista del lenguaje. Dirigir la investigación hermética hacia la mala comprensión equivale implícitamente a cuestionar la concepción semiótica del texto como un conjunto de códigos auto-contenidos, cuya operación mecanicista obviaría en principio la posibilidad de una distorsión semejante. Como lo muestra Jonathan Culler (1977:32-54), una concepción estructuralista de este tipo reifica la concepción del lenguaje y posibilita atribuciones arbitrarias de significado.

Una manera de solucionar este problema estribaría en comprender la relación entre lenguaje y discurso como una interacción dialéctica entre las intenciones significativas del hablante y el significado inherente al objeto o forma. En palabras de Emilio Betti (1955:111), "si consideramos el acto de lenguaje como actividad mediadora, entonces la totalidad del lenguaje aparece como la actualidad viviente de la formulación

lingüística de la experiencia interna. El lenguaje, por ende, se actualiza en el discurso como pensamiento y adopción de posición, y el discurso transforma al lenguaje en una presencia viva."

La gramática de la vida social, como lo afirma Goffman (1959:2), exige que los "otros" se vean "obligados a aceptar algunos eventos como signos convencionales o naturales de algo que no es directamente accesible a los sentidos." En la interpretación hermenéutica esta gramática estructural ocupa un segundo plano, para centrarse en los significados generados a partir de ella. La semiótica relega los significados intencionales a un segundo plano, para centrarse en las estructuras mediante las cuales son generados.

Semiótica y hermenéutica son entonces dialécticamente interdependientes en la metáfora de la sociedad como texto. La semiótica no nos dice automáticamente qué es importante en un texto social; resulta de gran utilidad cuando ya hemos identificado lo que debe ser objeto de explicación. No constituye un instrumento para interpretar el significado o la intención, sino que es más bien un método para organizar lo interpretable y los resultados de la interpretación (Culler 1981). La semiótica no se ocupa de descodificar los enunciados o las acciones individuales, sino de las leyes, convenciones y operaciones que nos permiten enunciar y comprender expresiones significativas. La hermenéutica pregunta "¿Qué significa?", mientras que la semiótica pregunta: "¿Cómo son posibles tales significados?"

Los significados potenciales de las acciones/textos son siempre más ricos de lo previsto en la intención de sus autores, pues los contextos y consecuencias futuras de estas acciones son siempre más amplios que las posibles intenciones de quienes inicialmente los realizaron. Por ello, la interpretación del texto social implica no sólo el reconocimiento hermenéutico de la intención significativa del actor, sino también un conocimiento semiótico de los presupuestos e implicaciones inexpressados y a menudo no intencionales de la conducta. En términos de Bleicher (1980:44):

La sociología no puede reducirse a una psicología *verstehen*, pues sólo una parte limitada de las acciones humanas tiene una motivación consciente. Es igualmente imposible confiar en un enfoque naturalista generalizante, pues ésto conduciría a ignorar la especificidad histórica de estos fenómenos.

Cada una de estas antinomias exige la otra no sólo para su completitud sino en razón de su misma esencia. La revelación hermenéutica del sentido o más recientemente, la deconstrucción post-estructuralista del sentido, requieren de alguna totalización como contexto de sus reducciones. Por ejemplo, aun cuando la diversidad misma de las interpretaciones de un texto social pueda indicar que todas las interpretaciones son en cierto sentido arbitrarias, muestra también lo contrario: en cuanto estas interpretaciones son comprendidas como interpretaciones del mismo texto (institución,

sociedad, etc.), se presume que son mutuamente inteligibles dentro de un marco de referencia común, y por consiguiente, no arbitrarias (Graff 1982). En el mismo sentido, la concepción del texto esquizofrénico de Deleuze o la noción de Derrida según la cual todos los marcos son ficciones de poder, dependen ambas de una apariencia inicial de completitud y continuidad que ya existe y que se proponen subvertir o destruir.

Estas consideraciones nos conducen de nuevo al problema formulado al comienzo: las dicotomías positivista y romántica no pueden ser subordinadas dentro del pensamiento cartesiano del positivismo, pero pueden ser superadas dialécticamente mediante el análisis textual. Pues si bien el pensamiento hermenéutico destruye la ficción de la objetividad absoluta en el positivismo, el pensamiento semiótico revela los límites estructurales de una ciencia social interpretativa puramente subjetiva. Tal subjetivismo —en su modalidad romántica más bien que positivista— interpreta la conducta social en términos de motivos que se identifican con la evaluación que el propio sujeto hace de la situación. Los significados sociológicos resultan entonces equivalentes a los significados lingüísticamente articulados; esto es, se presupone que son isomórficos con las afirmaciones verbales con las que el actor se orienta. Incluso una hermenéutica subjetivista, sin embargo, reconoce que una interpretación en términos de motivación no es igual a una explicación en términos de causas. Los motivos o intenciones no causan acciones; suministran más bien una explicación teleológica de ellas. La ciencia social subjetiva-interpretativa ha demostrado que la acción intencional es relativamente autónoma de las limitaciones naturales no intencionales, y que debe ser explicada en términos de reglas y no de leyes. No obstante, surge de nuevo la pregunta: ¿De dónde provienen estas reglas? Y es aquí donde el pensamiento semiótico revela que una ciencia social puramente subjetiva, interpretativa de significados, es ella misma una especie de mito en cuanto postula un mundo de discurso ajeno a las reglas del lenguaje.

El análisis semiótico de los textos sociales tiene su principio y su fin en el discurso humano. Pero el análisis hermenéutico de los significados a los que se propende en el discurso no puede ser solamente una interpretación subjetiva, porque el contexto lingüístico del significado siempre es más amplio que los contextos de los significados intencionales subjetivos de los actores originales. Ciertamente, sólo mediante el análisis de las reglas del discurso podemos llegar a saber qué significados intencionales posibles pudo haberse propuesto el actor original. Al limitar simultáneamente los modos subjetivo y objetivo de conocer, el análisis textual da lugar a una nueva libertad, libertad sugerida por Dilthey y ampliada por los críticos teóricos y semióticos contemporáneos, libertad que emerge dialécticamente en y mediante un ámbito de limitación.

El análisis de la sociedad como texto no sólo revela que las formas recibidas de conocimiento están determinadas por estructuras como el lenguaje; muestra asimismo que estas estructuras se inventan mediante actos de habla. Por esta razón, la metáfora del texto nos invita a investigar nuestras limitaciones y capacidades lingüísticas, pues

considera a las personas como portadoras de estructuras lingüísticas preformadas al igual que agentes de cultura y discurso. Al dirigirse simultáneamente a la estructura y a la acción, un enfoque semejante no sólo puede desenmascarar codificaciones sobredeterminadas; ofrece también la posibilidad de elaborar definiciones prácticas del discurso moral y políticamente competente. El análisis de la sociedad como texto resulta entonces central para aquello que Habermas (1970) y Stanley (1978) consideran como el estadio siguiente en la evolución moral de la Razón: el desarrollo de una ética racional de la comunicación cívica.

## La constitución retórica del texto social y político

El enfoque textual aclara también cómo las personas y sociedades son construidas y deconstruidas a través de las prácticas retóricas. Desde esta perspectiva, la creación de una realidad significativa involucra el uso intersubjetivo de estructuras simbólicas mediante las cuales lo que acaece se organiza en eventos y experiencia. Esto es, la experiencia se alcanza y expresa por medio de la comunicación persuasiva, de la retórica. La gente establece un repertorio de categorías mediante las cuales algunos aspectos de lo-que-ha-de-ser-el-caso son fijados, centrados o prohibidos. Estos aspectos pasan a un primer plano y se convierten en experiencia articulada o consciente, sobre un plano anterior de existencia no dicha. El conocimiento que surge de este proceso asume una forma narrativa (Greimas 1987; cap. 6; Brown 1990). Recíprocamente, la ordenación secuencial de pasado, presente y futuro permite la estructuración de la experiencia perceptiva, la organización de la memoria y la construcción de los eventos, identidades y vidas que expresan. Esta unidad narrativa retóricamente construida suministra modelos de identidad para las personas en situaciones simbólicas particulares o mundos de vida. Orienta también en saber qué es real y qué ilusorio, qué está permitido y prohibido, qué se da por supuesto y qué no debe decirse. "La construcción de una cosmovisión es entonces un acto retórico de la acción humana creativa; es la realización práctica de una comunidad a través del tiempo" (Brulle 1988:4).

Al construir así un mundo, se excluyen otros. Siempre hay una "realidad excedente", pues la existencia (experiencia potencial) excede la experiencia efectivamente vivida. Más aún, como lo muestra Laurence Stern en *Tristan Shandy*, hay también un "significado excedente", en cuanto experimentamos más de lo que sabemos, y conocemos implícitamente más de lo que podemos enunciar. Por consiguiente, el mundo no significado sobre el cual no se reflexiona es siempre más amplio que cualquiera de sus versiones canonizadas en conocimiento formal. La tierra es siempre más amplia que los mapas, y al delimitarla de una manera oficial limitamos la conciencia de maneras alternativas de experimentar el terreno. Igual sucede con la conducta humana. Lo que se describe como ataque catatónico en una cultura puede ser visto como un trance místico en otra, y cada uno es igualmente real para quienes designan así su mundo (Foucault 1973).

Al articular la experiencia a través de categorías, las prácticas discursivas actualizan diferencias y distinciones que definen lo normal y lo divergente y, por consiguiente, expresan y practican formas de dominación. Los procesos de definición y de exclusión no sólo son propiedades lógicas del discurso; son también entonces condiciones previas de inteligibilidad, socialización, orden y control social. Para hacer mutuamente comprensible la realidad dentro de un grupo intersubjetivo, y para regularizar la conducta social simbólicamente orientada, algunas (versiones de la) realidad deben ser legitimadas a expensas de sus rivales. Como lo argumenta Robert Brulle (1988), una legitimación semejante es una operación de clausura. Esto es, desvaloriza la búsqueda de implicaciones ulteriores y protege las interpretaciones establecidas mediante sanciones sociales que marginan o silencian las voces disidentes. La legitimación es entonces una realización retórica (Brulle 1988:4; A. Brinton: 1985: 281; Stanley 1978:131). En términos de Foucault (1970,1972), establece un "régimen de verdad", una meta-narrativa conforme a la cual vive la sociedad.

Las teorías políticas ortodoxas sostienen que la naturaleza humana genera el orden social; para Hobbes, por ejemplo, la brutal naturaleza humana exige el Estado del Leviatán. Pero resulta más útil comprender el Estado y las personas como co-generados por medio de las prácticas discursivas. Las diferentes prácticas discursivas dominantes reflejan diversos hábitos colectivos de pensamiento y de acción. Según el uso que hace Pierre Bourdieu (1977:73), el *habitus* es un sistema de disposiciones durables e intercambiables que ayuda a generar y a estructurar prácticas y representaciones. El *habitus* orienta las improvisaciones personales en su respuesta a situaciones cambiantes. En cuanto convierte en rutinas las acciones y explicaciones, el *habitus* asegura un mundo de sentido común provisto de una objetividad basada en el consenso de los significados de la práctica y de la realidad (Brulle 1988:4). Estos presupuestos onto-operacionales compartidos posibilitan inteligibilidad y predictibilidad; por consiguiente, exigen y permiten la coordinación de las acciones de los miembros de un grupo dado.

Recíprocamente, de tales acciones coordinadas y sistematizadas surgen instituciones, estructuras sociales y presupuestos ontológicos. Las acciones coordinadas y configuradas como temporalmente estables —esto es, instituciones— pueden actualizar "propiedades emergentes" en el sentido de que sus operaciones no pueden ser completamente comprendidas en términos de las intenciones de sus miembros. Más aún, para sus miembros, tales instituciones pueden convertirse en íconos, artefactos humanos a los que se atribuye vida propia, independiente de la volición de quienes actúan dentro de ellas. No obstante, estas instituciones, estructuras cognoscitivas y otros fenómenos colectivos no pueden ser realizados más que en y mediante el sistema de disposiciones y prácticas discursivas de los agentes que las constituyen (Bourdieu/ citado en Brubaker, *Theory and Society*).

Como se señaló anteriormente, la clausura y la legitimación producen también la represión de realidades alternativas. El establecimiento de una ortodoxia crea

heterodoxias —discursos subordinados que se sitúan por fuera del régimen de verdad. Foucault caracteriza estos discursos como “un conjunto de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para sus propósitos o insuficientemente elaborados; conocimiento ingenuo, ubicado en el nivel inferior de la jerarquía, debajo del nivel requerido de cognoscitividad o cientificidad” (Foucault 1980:82; ver Kristeva 1973). En las modernas sociedades occidentales, estas realidades alternativas son diferentes y se apartan del *habitus* científico dominante. Incluyen tiempo para soñar, sabiduría carnal, experiencia mística, intuición femenina, pensamiento primitivo, percepción estética, inteligencia manual, trucos callejeros, sabiduría y tradiciones populares, estimulantes, cuentos de nodrizas, la gracia y otras formas de conocimiento. Estas realidades alternativas son deslegitimadas mediante la marginación de las prácticas discursivas a través de las cuales se construyen. Tales prácticas se tornan extra-oficiales, extra-institucionales y “de segundo plano”; se expresan en un código “restringido” más bien que en el “elaborado” (ver Goffman 1959; Bernstein 1971; Brown 1987, cap. 1). Desde el punto de vista del *habitus* dominante, estos discursos son lingüísticamente despojados. Su deslegitimación deslegitima también los mundos de vida de sus usuarios. El discurso oficial se convierte en el único capaz de suministrar “capital simbólico” que pueda ser fructuosamente invertido en las relaciones institucionales. Esto limita el poder y la autonomía de quienes emplean los discursos marginales y los obliga a adoptar la definición dominante de realidad y su régimen de verdad si han de participar como miembros genuinos de la vida institucional colectiva. En efecto, el acatamiento y la pertenencia auténtica se expresan en la práctica a través de la realización adecuada de la conducta lingüística predominante.

Las relaciones de dominación son producidas entonces por medio de prácticas y reificadas para los miembros como cosas dadas por Dios, la Naturaleza, la Tradición, la Historia, la Razón. Este movimiento de la acción creativa hacia la estructura reificada se realiza a través de diversas estrategias retóricas que ocultan a los miembros de la sociedad sus propias construcciones retóricas de la realidad social. La sociedad llega a ser considerada como un hecho natural más bien que como un artefacto cultural. La reificación permite así que las relaciones de dominación y autoridad sean consideradas naturales en lugar de creadas, facilitando la conformidad y la reproducción continua del orden social. Esta adscripción de naturalidad inclina a los agentes a aceptar el orden social tal como es. Se convierte para sus miembros en una “moralidad realizada” (Bourdieu 1977: 163-164):

La apariencia de la sociedad como entidad moral conduce a los individuos a realizar acciones dirigidas a mantener su auto-imagen y evitar la vergüenza y la exclusión. Las interacciones cotidianas, por consiguiente, son interacciones corteses, dirigidas a eludir situaciones incómodas. Cuando el tejido social y la estima moral de la persona se rompen temporalmente, son reparados con excusas y justificaciones (Goffman 1959; Schudson y Crellanin 13:5; Gamson 14:5; Rawls 5:2; Lyman y Scott 1970). En la vida cotidiana, nos dice Goffman (1974:14), nos preocupamos por “mantener la definición de la situación” para “hacer frente a los extraños potenciales

en la vida social." "La disrupción de las definiciones... ocurriría con mucha mayor frecuencia si no adoptáramos constantemente las debidas precauciones" (Goffman 1954:13). El orden social, en otras palabras, exige que "los otros" sean "obligados a aceptar algunos eventos como signos convencionales o naturales de algo que no es directamente accesible a los sentidos" (Goffman 1959:2). Así, la moralidad realizada de las interacciones cotidianas hace de los retos exitosos a la autoridad una tarea peligrosa, difícil y a veces literalmente inimaginable.

La metáfora de la sociedad como texto o construcción retórica nos ha permitido abandonar la perspectiva de las estructuras sociales como entidades objetivas que actúan sobre los individuos, así como aquella de los agentes subjetivos que inventan sus mundos a partir de intenciones conscientes. Tanto las estructuras como la consciencia son vistas más bien como realizaciones prácticas e históricas, logradas mediante la acción comunicativa cotidiana, como resultado de las disputas retóricas (estéticas y políticas) acerca de la naturaleza y sentido de la realidad.

## Ciencia, narrativa y vida cívica

Estas observaciones sugieren que nuestros patrones para evaluar la verdad científica de las teorías o la adecuación moral de las políticas no son trascendentes, sino inmanentes a los discursos científicos, morales y políticos mismos. Esto implica que no debemos descartar el lenguaje ético como algo situado más allá del ámbito de la razón, como tampoco reducir la ciencia a ideologías o intereses. La ciencia positiva busca explicaciones legaliformes en términos de nociones de causa y efecto. El discurso moral emplea el vocabulario de propósitos y fines. Como todo discurso y acción intencionales, se enuncia en el futuro perfecto, esto es, se orienta hacia alguna motivación para o porque, o al menos resulta inteligible en términos de ella (Rouse 1987; Schutz 1970). Ciertamente, la concepción misma de "acción", por oposición a mero comportamiento, presupone tal estructura temporal de la intencionalidad (Carr 1986; Heidegger 1962; Okrent 1988:51; Rouse 1988). Como tipo de discusión acerca del desenvolvimiento de las intenciones a través de la acción en el tiempo, el discurso político moral tiene por ende una estructura narrativa.

Uno de los problemas centrales de la vida pública contemporánea no es reducible a la intrusión del discurso científico o tecnológico en áreas de competencia propiamente moral y política; alude también al deterioro de las narrativas razonadas en el discurso moral mismo. Con la captura de la racionalidad por parte de la ciencia positiva y de sus extensiones técnicas, razón y narración han sido separadas en la cultura cívica. La crisis actual no se limita entonces a la sustitución de una narrativa colectiva por otra. Es más grave aún: la civilidad en general ha perdido una forma narrativa razonada (Lyotard 1988). La razón en el discurso narrativo es reemplazada, de una parte, por el cálculo científico-técnico en la cultura cívica, y por relatos irracionales de otra; con ello hemos perdido en gran medida la posibilidad de unidad en nuestras tradiciones

morales. Cuando los significados morales públicos se fragmentan o se tornan fraudulentos, la sociedad ya no es susceptible de urdimbre en términos de un *ethos* político racional.

Un buen ejemplo de la reducción del lenguaje democrático de la participación al lenguaje elitista del tecnicismo es el trabajo de Stafford Beer (1974:41-43). Beer afirma el valor de la participación del trabajador en los sistemas industriales mientras que simultáneamente desarrolla una concepción cibernética de "sistema" que silencia a las personas o a los juicios humanos y hace superflua toda participación.

Los trabajadores mismos... saben cómo son realmente los flujos... Y si se logra captar su interés en la elaboración del modelo total de cómo funciona realmente la empresa, tendremos una auténtica participación de los trabajadores o eliminaremos al menos mucha palabrería acerca de ella... La concepción que intento crear para ustedes es la de una economía que funciona como nuestro propio cuerpo. Hay nervios que se extienden desde el cerebro regente a través del país y reciben continuamente información. A esto lo llamamos un sistema de control en tiempo real. A él me refiero cuando utilizo computadores como manipuladores de diversidad en el lado derecho de la ecuación. Estos deben aceptar toda modalidad o entrada y atenuar automáticamente su diversidad. Lo que transmitirán al cuarto de control será sólo lo **importante**.

Hay un *animus* en tales escritos en contra de los lenguajes naturales humanos, los valores, la memoria y la cultura; tal retórica excluye conflictos políticos, de clase, u otros intereses. "No muestra comprensión alguna de la naturaleza política de la 'información', ningún respeto por la ambigüedad del significado de la 'información' derivado de las paradojas morales y de la diversidad de las situaciones" (Stanley 1978:159, 182; para ejemplos y discusión, ver Burke 1969; Gittell 1980; Halévy 1955; Piven y Cloward 1977; Thernstrom 1969).

En este tipo de formulaciones, cierto control sustituye el consejo prudente como meta de la razón. Sin embargo, aún tenemos tan sólo una vaga comprensión de los efectos que sobre la sensibilidad humana tiene la reducción de los símbolos a su contenido tecnológico. Se ha convertido en un lugar común de la crítica social, por ejemplo, afirmar que la ubicuidad de las mediciones tiene por resultado la deshumanización de la experiencia. Pero las *maneras* como ocurre esta deshumanización han sido poco estudiadas. No sabemos mucho, por ejemplo, acerca de lo que ocurre con ideas como las de productividad, valor, decisión, utilidad, salud, costos y beneficios cuando las sometemos a cuantificación. Muchos humanistas se sienten incómodos cuando los encuestadores de Gallop afirman que mil quinientas respuestas constituyen una muestra aleatoria válida de la "opinión pública" norteamericana; sin embargo, pocos se interesan por explorar los presupuestos correspondientes a la matemática y a la teoría social que subyacen a esta afirmación, a la luz de los criterios-filosóficos de *civitas*, juicio, acción o decisión.

El discurso de las ciencias positivas, en parte porque puede hacer ciertas cosas tan bien, se expande con facilidad para incluir cada vez en mayor proporción la vida social y la experiencia. Nos conduce así a desconocer la historia y la tradición, a convertir los problemas políticos y morales en problemas técnicos e instrumentales, y tratar todos los “problemas” como si fuesen susceptibles de una “solución” (Bernstein 1978:34; Delli Priscoli 1979:10; Rappoport 1964:30). En contraposición a este tipo de reduccionismo, una narración cívica técnicamente informada ayudaría a los ciudadanos a comprender cómo se ocultan los asuntos políticos en el discurso técnico y cómo el discurso político puede ser informado por el conocimiento técnico. Por consiguiente, no se trata de eliminar el discurso técnico ni los relatos públicos, sino de hacer accesible a los ciudadanos el discurso técnico y someter los relatos a la razón. Es imposible, por ejemplo, saber cómo eliminar la lluvia ácida, a menos de comprender que el “sulfuro” es una de sus causas. Tampoco es posible saber por qué la lluvia ácida debe ser eliminada a menos de tener una concepción previa del carácter y valor de la vida humana. Un discurso narrativo cívico, técnicamente informado, conjugaría el “cómo” y el “por qué”. Ayudaría entonces a humanizar a los técnicos y, más importante aún, ilustraría a los ciudadanos confiriéndoles mayor poder.

Al constituir un discurso oficial del sentido y la legitimidad, la política cientificada impone una clausura cognoscitiva que se apropia del evento presente en cuanto suprime la experiencia vivida de los miembros de la sociedad. La ciencia aplicada es entonces un discurso de poder para expertos y de alienación para los ciudadanos. Concibe las acciones que recomienda, no como caprichosas o arbitrarias, sino como legítimas porque son el producto de una deducción racional, objetiva.

En contradistinción con lo anterior, Vico ([1774] 1972) consideraba la verdad y la experiencia como actualizadas por medio del lenguaje accesible a todos los miembros adultos de la comunidad. Se oponía por ello a aquellas filosofías que concebían al sujeto cognoscente como espectador pasivo y al mundo como un objeto independiente de nuestra construcción retórica. Vico objetó en particular la concepción cartesiana según la cual la verdad de las ideas debe juzgarse por su claridad y distinción. Para Descartes, la matemática era el paradigma de una verdad semejante. Vico rechaza estos criterios y argumenta que conocemos la verdad de las cosas porque las hemos hecho. La matemática, por ejemplo, parece completamente verdadera, pero porque es un sistema de significaciones enteramente creado por el hombre. Para Vico hacer y conocer, lo construido y lo verdadero, son ambas realizaciones retóricas y cada uno es “convertible” en el otro —*verum et factum convertuntur*.

Ampliando el pensamiento de Vico en dirección al de Foucault, incluiríamos las relaciones de poder y de dominación en nuestra comprensión del “hacer” o “fabricar” el conocimiento. Desde esta perspectiva, el qué de todo sistema práctico-cognoscitivo es convertible en el cómo de su escritura, imágenes o enunciación. Conocimiento y poder están incluidos en nuestras prácticas representativas. Su convertibilidad nos es

accesible mediante la auto-conciencia retórica. Tal auto-conciencia nos permite ver cómo la codificación ideológica de nuestros mensajes enmascara exclusiones, silencios, control y, por consiguiente, cómo conocimiento y poder, o conocer y hacer, son maneras de inscribir el texto social.

Este tipo de posición lingüística auto-reflexiva se encuentra en gran medida ausente de la ciencia social y de la práctica cívica actual; ciertamente, es eludida por la epistemología positivista dominante. En este sentido, aun cuando evite compromisos valorativos explícitos, la ciencia social moderna reproduce las prácticas discursivas prevalecientes y con ello ayuda a afirmar las categorías y relaciones existentes de personas, cosas y clases (Shapiro 1989:5-9). En oposición a esto, una comprensión de la ciencia social y de la sociedad como textos enfatiza la dimensión constitutiva de la práctica social por sobre la causal e incluso la comunicativa. Nos alerta así sobre los procesos por medio de los cuales el discurso se reifica como espejo de las cosas, categorías y relaciones creadas por él.

Actualmente, sin embargo, toda narración pública razonada debe caracterizarse por la conciencia de su propia imposibilidad. No existe un *telos* externo a la experiencia alrededor del cual pudiera organizarse la conducta humana en forma narrativa. Pero podríamos decir quizás que la *búsqueda* de un *telos* semejante es el *telos* moral de la humanidad contemporánea (Frentz 1985). La búsqueda de un *telos* moral como un *telos* en sí mismo es propiamente una ironía, pues reconoce la naturaleza dialéctica de la condición humana: nuestra auto-determinación presupone que somos seres determinados. Leon Trotsky afirmaba que el propósito del socialismo no era hacer felices a los hombres, sino elevar el grotesco melodrama de la existencia humana al nivel de la tragedia. Ser un ser moralmente iluminado es aceptar esta tragedia como parte de la búsqueda de lo que nunca puede ser completamente realizado—una comunidad moral y política emancipada. La verdad narrativa evoca hoy la tragedia de nuestros esfuerzos hacia la auto-trascendencia. Esta tragedia, sin embargo, para ser consecuente con las condiciones contradictorias de la vida moderna, debe asumir una modalidad irónica. Esto es lo más que podemos acercarnos los modernos a un final feliz.

Traducción: *Magdalena Holguín*  
Revisión: *Fernando Uricoechea*

#### Nota

Varios de los párrafos de este ensayo son adaptaciones de trabajos previos (1987:137-40; 1989b:40-41). Una de las secciones "La constitución retórica del texto social y político", tiene como co-autor a Robert Brulle, aprovechando un ensayo suyo inédito de 1988.

## Bibliografía

- Althusser, Louis.** 1970. *For Marx*. Ben Brewster, trans. New York: Random House.
- Beedstein, Burton.** 1976. *The Culture of Professionalism*. New York: Norton.
- Beer, Stafford.** 1974. *Designing Freedom*. New York: Wiley.
- Bernstein, Basil.** 1971. *Class, Codes, and Control*. 3 vols. London: Routledge and Kegan Paul.
- Betti, Emilio.** 1980. "Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften". Pp. 51-94 in Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bleicher, Joseph.** 1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre.** 1987. "The Biographical Illusion" Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies, 14. Chicago.
- . 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briton, Alan.** 1985. "On Viewing Knowledge as Rhetorical", *Central States Speech Journal* 36, 4, 270-281.
- Brown, Richard Harvey.** 1990. "Narrative in Scientific Knowledge and Civic Discourse." *Current Perspectives in Social Theory*. Vol. 11.
- . 1989a [1977] *A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1989b. *Social Science as Civic Discourse. Essays on the Invention, Legitimation, and Uses of Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1987 *Society as Text. Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brubaker, Rogers.** 1985. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu". *Theory and Society* 14, 6, 745-775.
- Brulle, Robert J.** 1988. "Power Discourse, and Social Movements". Department of Sociology, George Washington University, Washington, D.C. Unpublished paper.

- Bruner, Jerome. 1987. "Life as Narrative." *Social Research* 54, 1, 11-32.
- Burke, Kenneth. 1969. *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Carr, David. 1986. *Time, Narrative, and History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . 1977. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1973 "Phenomenology and Structuralism". *The Human Context* 5, 1, 35-48.
- Deleuze, Giles and Felix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Delli Priscoli, Jerry. 1979. "Future Thinking: Fad or Necessity?" *Water Spectrum* 7 (Spring): 7-32.
- Derrida, Jacques. 1974. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1957. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Feyerabend, Paul. 1978. *Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso.
- Foucault, Michel. 1980. *Knowledge/Power. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon, ed. New York: Pantheon.
- . 1973. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. R. Joward, trans. New York: Vintage/Random House.
- . 1972. *The Archaeology of Knowledge*. A.M. Sheridan, trans. New York: Harper Colophon.
- . 1970. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon.
- Frentz, Thomas S. 1985. "Rhetorical Conversation, Time, and Moral Action." *Quarterly Journal of Speech* 71, 1 (February): 1-18.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. New York: Continuum.

- Gamson, William A.** 1985. "Goffman's Legacy to Political Sociology." *Theory and Society* 14, 5, 605-622.
- Gittell, Marilyn.** 1980. *Limits to Citizen Participation*. Beverly Hills: Sage.
- Graff, Gerald.** 1982. "Textual Leftism", *Partisan Review* 49, 4, 558-576.
- Goffman, Erving.** 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper Colophon.
- . 1959. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Garden City NY: Doubleday.
- Greimas, Algirdas Julien.** 1987. *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, Jürgen.** 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. In *Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- . "Toward a Theory of Communicative Competence". In Hans Peter Dreitzel, ed. *Recent Sociology, No.2. Patterns of Communicative Behavior..* New York: Macmi-llan.
- . *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, Martin.** 1962. *Being and Time*. New York: Harper and Row.
- Halévy, Elie.** 1955. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Boston: Beacon.
- Knorr-Cetina, Karin D. and Michael Mulkay.** 1983. *Science Observed : Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage Publications.
- Kristeva, Julia.** 1973. "The System and the Speaking Subject". *The Times Literary Supplement*. October 12, 3, 736, 1249-1250.
- Latour, Bruno.** 1987. *Science in Action*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour Bruno, and Steve Woolgar.** 1979. *Laboratory Life*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Levi-Strauss, Claude.** 1963. *Structural Anthropology*. Vol. 1. C. Jacobson and B.G. Schoept, trans., New York: Basic Books.
- . *Structural Anthropology* . Vol. 2. Monique Layton, trans. New York: Basic Books.

- Lyman, Stanford M. and Marvin B. Scott. 1970. "Accounts". In *A Sociology of the Absurd*. New York: Appleton Century Crafts.
- Lyotard, Jean-François. 1988. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mills, C. Wright. 1974. *Power, Politics, and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*. Irving Louis Horowitz, ed. New York: Oxford University Press.
- Morris, Charles. 1932. *Six Theories of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Okrent, Mark. 1988. *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pierce, Charles Sanders. 1960. *Collected Papers*. Charles Hartshorne and Paul Weiss. eds. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pickering, Andy. 1984. "Against Putting the Phenomena 1st – The Discovery of the Weak Neutral Current". *Studies in History and Philosophy of Science* 15, 2, 85-117.
- Piven, Frances and Richard A. Cloward. 1977. *Poor People's Movements*. New York: Pantheon.
- Rappoport, Anatol. 1964. *Strategy and Conscience*. New York: Schocken Books.
- Rawls Warfield, Anne. 1987. "The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory." *Sociological Theory* 5, 2, 136-149.
- Rorty, Amelie Oskenberg. 1987. "Persons as Rhetorical Categories." *Social Research* 54, 1 (Spring): 55-72.
- Rouse, Joseph. 1987. *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. "The Narrative Reconstruction of Science." Paper delivered to the Center for the Humanities, Wesleyan University, Fall.
- Shapiro, Michael J. 1988. *Writing Practices in Biography, Photography, and Policy Analysis*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Schudson, Michael. 1984. "Embarrassment and Erving Goffman's Idea of Human Nature." *Theory and Society* 13, 5, 633-648.
- Schutz, Alfred. 1970. *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: University of Chicago Press.

- Stanley, Manfred.** 1978. *The Technological Conscience. Survival and Dignity in an Age of Expertise* . Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, Laurence.** 1940. *The Life and Opinions of Tristan Shandy* . New York: Odyssey.
- Thernstrom, Stephan.** 1969. *Poverty, Planning, and Politics in the New Boston* . New York: Basic Books.
- Vico, Giambattista.** 1972 [1744]. *The New Science of Giambattista Vico* . Thomas Goddard and Max Harold Frish, trans. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1963. *Philosophic Investigations* . G.E.M. Anscombe, trans. Oxford: Basil Blackwell.

## Textualidad, ciencias sociales y sociedad

### Resumen

El ensayo, como el mismo autor sugiere, "describe una poética de la verdad en la cual la ciencia social y la sociedad son vistas como [poderosas] metáforas." Esta metáfora —que supera las ya clásicas de organismo y mecanicismo— trasciende la habitual oposición entre objetivismo y subjetivismo, sistema y mundo de la vida, naturalismo y fenomenología y está

compuesta de dos elementos básicos: la semiótica de la estructura y la hermenéutica del significado. La primera se centra en la sintaxis y la gramática del conocimiento, esto es, las reglas que gobiernan las prácticas comunicativas y la segunda se centra en la semántica y la pragmática, o sea, los significados transmitidos a través del obrar.

## Textuality, Social Science, and Society

### Abstract

*The paper, as the author himself suggests, "describes a poetics of truth in which social science and society are viewed as [powerful] metaphors." This metaphor —which overcomes the classical ones of organism and mechanism— transcends the usual opposition between objectivism and subjectivism, system and lifeworld, naturalism and phe-*

*nomenology and is made up of two basic elements: the semiotics of structure and the hermeneutics of meaning. The former focuses on the syntax and grammar of knowledge, that is, the governing rules of communicative practices, and the latter on semantics and pragmatics, namely, the meanings conveyed through performances.*