

Carlos Mallorquín
¿Metodología o Ciencia Social?
Cinta de Moebio, núm. 6, 1999
Universidad de Chile
Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10100602>



Cinta de Moebio,
ISSN (Versión electrónica): 0717-554X
fosorio@uchile.cl
Universidad de Chile
Chile

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Metodología o Ciencia Social?

Carlos Mallorquín

Doctor en Estudios Latinoamericanos. UNAM. Master en Sociología. Universidad de Londres.
Profesor del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma de Puebla.
México

Introducción

Podemos decir que el universo consiste en una sustancia y que a esta sustancia la llamamos 'átomo', o también 'mónada'. Demócrito la denominó átomo. Leibnitz la llamó mónada. Por fortuna, los dos hombres jamás se conocieron, de lo contrario se hubiera armado una discusión muy aburrida. Woody Allen (1)

Así pues, para conocer una substancia o una idea, debemos dudar de ella y así, al dudar, llegamos a percibir las cualidades que posee en su estado finito, que están, o son realmente, 'en la misma cosa', o 'de la cosa misma', o de algo, o de nada. Si esto está claro, podemos dejar por el momento la epistemología. Woody Allen (2)

Muchos se preguntarán por qué un texto que trata temas de sociología inicia con epígrafes extraídos de Woody Allen, pero como podrán corroborar los lectores, ellos ofrecen atisbos muy valiosos para explicar la reflexión que determinó a los tres artículos que siguen a continuación. Se refieren a una problemática general: la relación entre la evaluación epistemológica y la transformación de los discursos teóricos. En cada uno de ellos se intenta desarrollar la idea de que los discursos no pueden ser considerados como productos de "metodología" o "epistemología" alguna. Las problemáticas específicas de las teorías deben analizarse a partir del orden lógico de sus conceptos y la forma en que están articulados para construir sus respectivos objetos teóricos. Si bien los ensayos sólo tocan sólo de paso las teorías substantivas en cuestión (Lévi-Strauss, Durkheim, Dilthey-Rickert) podemos decir que poseen y comparten una "coherencia de complicaciones" (3).

Desplazar la problemática epistemológica tradicional para analizar y explicar las teorías, sus conceptos y obstáculos no implica que las relaciones sociales se evaporen y no puedan ser analizadas con el fin de producir conocimientos para pensar su re-organización.

Sin embargo, sí implica el fin de la "teoría general", y por lo tanto, la idea de que el saber es producto de una representación y/o correlación entre una entidad discursiva y otra no discursiva, división tan impropia como dogmática. Con esto concluye también la vieja idea de que la "ciencia social" tiene como tarea "descubrir" fenómenos de una realidad que espera ser descifrada.

Sin embargo, esto no significa el fin de la teorización, sino su transformación en una actividad casi sacrosanta bajo condiciones normales, pero que ahora se impone urgentemente ante la envergadura de los problemas sociales que nos legó el neoliberalismo. Existen y surgen cotidianamente nuevas formas de pensar, datos, conceptos e información que nos son útiles para reflexionar y plantear alternativas para organizarnos, pero el "saber" (conceptos, teorías, categorías, etc.), en esta acepción, ya no puede ser considerado como resultado de haber realizado acrobacias "abstractivas"

entre un sujeto y un objeto externo preconstituido. El saber debe ser considerado como parte del orden de lo discursivo, a través y por medio de lo discursivo.

Si prescindimos de "realidades" en el sentido tradicional para iniciar nuestra teorización, lo peor que podría ocurrir -como lo dice el propio R. Rorty- es que la "Literatura" tenga que repensar toda su estructura porque el ámbito del "realismo-mágico" ya no sería de su única exclusividad a partir del fin de la noción tradicional de "realidad".

Una última advertencia: si bien el artículo final podría considerarse el más reciente de los tres, éstos pueden leerse en cualquier orden, pero el lector notará que la "presencia" de ciertas ideas "althusserianas" en los dos primeros, "afortunadamente", logran desaparecer en el último texto. (4)

1. El Inconsciente en Lévi-Strauss

A continuación se presentará una sucinta descripción de la función discursiva del concepto del inconsciente en la obra de Lévi-Strauss. Como se argumentará a continuación, su importancia teórica es primordial ya que de otro modo no tendría uno de los elementos claves para constituir su teoría social. Por lo tanto, dada su importancia, es necesario llevar al cabo un análisis del concepto. A primera vista, para Lévi-Strauss, dicha importancia no es muy aparente, pero en el discurso teórico, el inconsciente cubre simultáneamente dos funciones: por un lado, crea el "objeto" de la antropología, y por el otro, es un recurso implícito para establecer el tiempo de análisis: el "método estructural", el cual no puede deducirse directamente del concepto del inconsciente sino de la supuesta congruencia entre la "lengua" (estructurada en la última instancia por mecanismos binarios) y el espacio "social" que la antropología del mencionado autor asume también como estructurado por combinaciones binarias. Esto significa que lo social es un espacio semiológico. De esta forma, este campo semántico se supone ordenado por el inconsciente.

Se examinará si la supuesta congruencia entre el "objeto" de la lingüística y el de la antropología de Lévi-Strauss legitima plenamente la utilización del método de la primera en el análisis del objeto de la segunda como lo da a entender el propio antropólogo.

Este tipo de crítica se diferencia de algunas que han aparecido en torno a la obra monumental de Lévi-Strauss. Por ejemplo, F. Jameson (5), S. Timpanaro (6) y A. Giddens (7) evalúan negativamente la propuesta del antropólogo debido a que la lingüística de Saussure presenta deficiencias insuperables. El déficit teórico entonces proviene del supuesto modelo lingüístico que aparentemente aprisiona el discurso de Lévi-Strauss. Por otra parte, según M. Harris (8), es el "idealismo" que subyace en la obra de Lévi-Strauss lo que demuestra su deficiencia científica; o sea, el antropólogo en cuestión, aparece como portavoz de una concepción teórica que no logró superar los presupuestos del "materialismo" exigido por Harris. C. R. Hallpike (9) en otro extremo, argumenta que Lévi-Strauss no presenta una teoría cognoscitiva de la mente humana -o en otras palabras, no tiene la misma que ofrece Hallpike- de lo cual se deduce que Lévi-Strauss debe ser marginado en el basurero histórico.

El elemento común de estas críticas consiste en imponer parámetros extraños al discurso de Lévi-Strauss, por lo que, invariable y consecuentemente, nuestro autor tendría que fracasar. Esta estrategia discursiva generalmente busca "orígenes" y/o "influencias" (10) en su pensamiento argumentando que el discurso substantivo es producto de ellos. Una vez planteado los "orígenes" como deficientes, este juicio es transportado a las proposiciones de Lévi-Strauss.

Ahora bien, a Lévi-Strauss no es muy difícil encontrarle "orígenes" o "influencias", ya que él mismo se ha pasado confesándolos. Sus más famosos "amantes" -expresión suya- han sido el "psicoanálisis", el "marxismo", y la "geología" (11).

Sin embargo, son esas influencias las que le permiten plantear la estrategia a seguir y acceder a la construcción de conceptos sobre una "realidad" subyacente. La división consciente/inconsciente, apariencia/esencia, y los diferentes niveles en las rocas que forman la estructura de la tierra implican una búsqueda de lo "real" fuera de nuestro alcance.

La crítica y análisis que aquí se propone realizar respecto de Lévi-Strauss intentará mantener la integridad de sus argumentos en lo que concierne a la función discursiva del concepto del inconsciente. Esta crítica se desarrolla sobre la correlación que hace entre los supuestos mecanismos binarios que rigen particularmente en el nivel fonológico de la lengua, y el argumento de que el "inconsciente" también trabaja o elabora el orden de la cultura bajo oposiciones binarias.

Relacionado con lo anterior, también se mencionarán las funciones de los modelos teóricos en la obra de nuestro antropólogo para acceder a las estructuras elementales de los fenómenos sociales. Por conveniencia de exposición dejaré estas consideraciones para la segunda parte del ensayo, pero quisiera adelantarme diciendo que la epistemología de los modelos de Lévi-Strauss es, por decir poco, problemática.

Este ensayo parte del supuesto que el discurso de Lévi-Strauss no puede ser considerado como clausurado a futuras elaboraciones, es decir, que como cualquier otro, no tiene fin. Se desprende de lo anterior que se trata de un discurso que no se origina en un supuesto "método" o "epistemología". En otras palabras: toda concepción teórica se transforma con la construcción de problemas buscando soluciones por medio de conceptos y a partir de los cuales se construyen las entidades a las que se refiere, utilizándolos para analizar "fenómenos" que los mismos conceptos hicieron posible. Por consiguiente, de las conclusiones de esta crítica no cabe derivar en que la "obra" monumental de Lévi-Strauss deba ser descartada, sino de que existen nuevas problemáticas planteadas por su tesis, lo cual implica tal vez la necesidad de desplazar el concepto del inconsciente. Esto supone también que el "objeto" de la antropología exige una reconstrucción teórica, especialmente para aquellos que creen que el proyecto antropológico en los términos expuestos por el mencionado autor es importante (lo social como un ámbito semiótico).

Trataré de exponer cómo el antropólogo en cuestión va constituyendo el objeto de la antropología, después criticaré el concepto del inconsciente, para finalmente entrar en la problemática de los modelos.

El "objeto" de la antropología tiene una dimensión simbólica; es decir, su ontología está plasmada por ideas y sentidos. El espacio social está constituido por los sentidos organizados por ciertas relaciones lógicas. El código de esas relaciones es lo que se debe descubrir. Esto supone que al "caos" de nuestra experiencia le subyace orden específico. Toda cultura está constituida por una acción simbólica, pero esta acción o mecanismo trasciende nuestra experiencia cotidiana: "la etnología deriva su originalidad de la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos", dice Lévi-Strauss.

Los fenómenos sociales tienen entonces una base de la cual se derivan y que, a la vez, les da su forma combinatoria. El problema que se le presenta al etnólogo es el de aceptar o no la "racionalización" o explicación que daban los pueblos "primitivos" de sus prácticas culturales. Para Lévi-Strauss este problema se evapora porque la solución para llegar a la realidad subyacente que

estructura estos fenómenos o representaciones colectivos parte de la idea de que estos últimos deben ser analizados como sistemas organizados, o como dice Octavio Paz "Cada sistema -formas de parentesco, mitologías, clasificaciones, etc.- es como un lenguaje que puede traducirse al lenguaje de otro sistema".

Los métodos de la Lingüística (12), especialmente los de la fonética (que trata de sumergir todas las "lenguas" bajo una idéntica base de oposiciones binarias) de la Escuela de Praga, suministran una imagen a Lévi-Strauss para mostrarnos la manera de explicar los fenómenos colectivos. Los miembros de la mencionada Escuela plantean que hay que buscar el código y el origen del sistema de la lengua. Argumentan que existe un sistema implícito de constricciones mentales que operan por medio de oposiciones binarias y que ordenan la lengua en una totalidad organizada. Las oposiciones binarias son la base sobre la cual todas las lenguas se originan. Aquí la lingüística, para Lévi-Strauss, ofrece una analogía para crear o constituir el "objeto social" de la antropología y simultáneamente establecer el método que lo descifraría.

Este argumento está basado en un presupuesto muy general y por tanto produce una serie de problemas a nuestro antropólogo. En primer lugar, Lévi-Strauss asume la existencia de un ámbito común (el inconsciente) en el plano social y cuya función es la de imprimir un orden a los fenómenos colectivos (al igual que en la lingüística con sus oposiciones binarias). Esto abre el camino para trasplantar el método "estructural" lingüístico (para llegar a la base de estructura primordial, es decir, los fonemas) al campo social o *sociológico* a los fines de sus análisis. Dice Lévi-Strauss:

En consecuencia tanto en la lingüística como en la etnología, la generalización no se fundan en la comparación sino a la inversa. Si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y éstas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados -como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica tal y como ésta se expresa en el lenguaje- es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y para otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis.

Lévi-Strauss plantea que está claro que a cierto nivel no se puede traducir directamente el lenguaje de los primitivos y sus prácticas, porque sus significados poseen una lógica propia. Es decir, debido al hecho de que un "primitivo" se denomine "oso" no hay que deducir que este término tiene el mismo valor semántico que la palabra "oso" de nuestra cultura. Además el orden de las explicaciones nativas, sus "representaciones colectivas", no dependen del sujeto en cuestión. Es un *sistema* en el que el proceso de simbolización crea identificaciones por medio de un proceso de diferencias negativas.

Ya Saussure había explicado que tanto los valores de los signos como la significación misma dependían de sus relaciones, o mejor dicho de su oposición con respecto a otros signos. El cambio de signo repercute en todo el sistema porque crea una estructuración nueva en el mismo, en el cual hay un trueque de valores.

En este esquema lingüístico se destruye al "sujeto" como entidad homogénea y originaria de su propio discurso. También al lazo directo que el sujeto establece con la "realidad" ya que es el sistema de signos el que da y crea las posibilidades para las representaciones de dicha "realidad". La

relación entre el significante y el significado (sonido y concepto respectivamente) es arbitrario, argumentaba Saussure. Las relaciones entre ambos (que como dijimos era impuesta por las relaciones totales del sistema), constituían o "aprisionaban" al sujeto. Dicho de otra manera: la *lengua* imponía el orden o la "realidad" misma.

Lévi-Strauss traspasa este "modelo" lingüístico a la antropología. Para él cultura y fenómenos sociales están constituidos por una base simbólica "totalizante" e "imperialista". Son elocuentes sus palabras: "el signo lingüístico es arbitrario a priori, pero deja de serlo a posteriori". En otras palabras, hay que llegar a construir las significaciones que ciertos términos tienen en relación a otros, puesto que estos últimos dejaron de ser "arbitrarios" al haber establecido sus valores con respecto al sujeto que no puede cuestionarlos.

El sistema del cual hablamos, el espacio social, tiene un orden que proviene del inconsciente. Este orden (o relaciones lógicas) se desarrolla por "leyes" de oposiciones binarias que emanan, en última instancia, del inconsciente. Es éste el que confecciona un orden en base de oposiciones, a la vez que construye un universo sincrónico. Seguiría de esto -según Lévi-Strauss- que el lenguaje así como la cultura:

se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje.

Aquí aparentemente, el origen o base subyacente que crea el orden "cultural" sería la estructura misma del lenguaje. Pero no es así, Lévi-Strauss persigue otra meta: "quisiéramos aprender de los lingüistas el secreto de su éxito. ¿No podríamos también nosotros aplicar el campo completo de nuestros estudios -parentesco, organización social, religión, folklore, arte- esos métodos rigurosos cuya eficacia verifica la lingüística día tras día?"

De esta manera el mencionado autor establece el "objeto" social-cultural de sus tesis y su "ontología" o su "naturaleza", que es semiológica. Establecido lo anterior, lo único que falta es desarrollar el método para descifrar el espacio semántico. Pero creemos que la analogía entre la naturaleza de la lingüística y el espacio social-cultural sufre una mutación en el discurso de Lévi-Strauss convirtiéndose en una homología. A su vez introduce de manera subrepticia el método "estructural" en la antropología, que será utilizado para descifrar el espacio social. Es así que nuestro antropólogo abre las puertas al cielo.

A pesar de que Lévi-Strauss afirma constantemente la supremacía "científica" de la lingüística, y no obstante que la tipificación de las relaciones sociales presentada por él ofrece un mayor soporte para usar el supuesto "método" estructural, el "método" no proviene de las virtudes epistemológicas de la lingüística sino más bien de la compatibilidad que supuestamente existe entre el objeto de la lingüística y el objeto de la antropología, compatibilidad que posibilita trasladar el "método".

Por definición la antropología moderna no se puede limitar al campo de lo "primitivo". La razón que facilita que esta estrategia de análisis pueda romper con éstas fronteras, y dirigirse tanto hacia el "pasado" como hacia el "presente" se encuentra en el hecho de que el principio ordenador de todas las culturas es el "inconsciente"; o como a veces lo dice el autor en cuestión: "el espíritu humano". Esta entidad es la que imperializa el espacio social, o sea, es simultáneamente el origen del orden y el principio unificador de espacio social en una entidad homogénea. Esta misma función permite poner al mismo nivel lo pasado y lo contemporáneo.

Se podría ver la construcción del concepto del inconsciente como respuesta a los argumentos políticos sobre las diferentes escalas de progreso de la "humanidad". Pero a otro nivel el concepto del inconsciente refleja la necesidad "discursiva" de crear un espacio social con una lógica específica (la que a su vez se origina en el inconsciente). Éste abre el camino para el uso de su método general que pueda descifrar lo social. En otras palabras: si el espacio social no se puede conceptualizar como un sistema ordenado por una sola esencia o entidad, se tendría que construir con otras categorías un mecanismo que constituya dicha unidad.

Para Lévi-Strauss la noción de "sistema" es la que encubre y unifica ciertos fenómenos colectivos, los cuales estarían manifestando una idéntica naturaleza. El origen del orden y la estructura de lo social permite argumentar que existen fenómenos generales tales como el "totemismo", los "mitos", los "átomos de parentesco", las "formas de cocinar". Si no fuera por la noción de sistema, los fenómenos sociales necesitarían otros conceptos para darles vida y funciones propias en diferentes planos geográficos e históricos. La unidad creada por el inconsciente es así decisiva para construir las equivalencias que Lévi-Strauss "descubre" entre los fenómenos colectivos a lo largo de la historia.

En *El totemismo en la actualidad*, muestra cómo todas las concepciones del "totemismo" en última instancia se pueden explicar como formas de clasificar el universo, y también que la oposición básica, por la cual este proceso se desarrolla, se realiza entre las categorías de "naturaleza" y "cultura". Lévi-Strauss dice que las categorías utilizadas en estas culturas son las más idóneas para pensar y que no necesariamente se originan en necesidades utilitarias como se plantean en Malinowski. Es decir que estas categorías y sus significaciones sirven para pensar, y no sólo para vivir el mundo. Ahora bien, los sentidos y órdenes que se analizan en el esquema totémico se desarrollan en base a oposiciones binarias o a correlaciones binarias. Por ejemplo, al margen de la serie natural/cultural se reproducen otras oposiciones como individuo/grupo, animales/hombres, etcétera. De esta manera las culturas construyen la significación del universo.

En *El pensamiento salvaje* se presenta otro argumento más en contra de la tesis que parte de las supuestas diferencias entre el pensamiento del "primitivo" y el del "científico". Aquí desarrolla la idea que el sistema clasificatorio del "primitivo" se puede caracterizar como una "ciencia de lo concreto". Los elementos que se usan para significar el universo no están ligados a necesidades biológicas sino que tienen su propia autosuficiencia y, al igual que en nuestra "cultura", poseen un uso simbólico. El concepto de *bricolage* utilizado por Lévi-Strauss en esta obra, parte de la idea de un sujeto dado que ordena y clasifica el universo con elementos/categorías que están a su alcance, dotados ya de cierta significación, pero a los cuales el nuevo sistema dará nuevas significaciones. Los acontecimientos "históricos" provocan en este sistema de signos nuevas transformaciones, de las cuales pueden, a su vez, crearse indefinidamente inéditas significaciones.

Pero el concepto de *bricolage* sólo tiene la fundación de ejemplificar cómo los elementos concretos del medio ambiente del "primitivo" pueden agruparse para significar y dar un corte (orden) al universo. En otra sección, Lévi-Strauss extrapola los principios del sistema de castas de la India a los principios lógicos del orden totémico de los "primitivos" australianos. Argumenta así que existe una homología entre los sistemas clasificatorios que no son fortuitos sino que son el resultado del conocimiento caracterizado como la "ciencia de lo concreto". También los mitos parecen estar regidos en sus elementos fundamentales por oposiciones binarias (ya que, a nivel superficial, no explican mucho). A. Kuper dice:

El verdadero mensaje está contenido en el sistema de relaciones de que el propio mito se ocupa, y éstas deben descomponerse en sus elementos emparejados y

opuestos: Naturaleza: Cultura:: Crudo: Cocido:: Miel :: Tabaco :: Silencio : Ruido, etc. Utilizando estos términos, los mitos pretenden proporcionar modelos lógicos capaces de resolver, al menos a su nivel, algunos de los problemas y de las contradicciones insostenibles del mundo del Hombre, tales como el problema de la mortalidad, o contradicciones más concretas de las formas matrilineales de la organización social.

Las transformaciones de las clasificaciones concretas de los nativos, así como el orden de los "mitos", se elaboran por oposiciones y correlaciones binarias. Estas oposiciones crean la posibilidad de tratar sistemas clasificatorios específicos como parte de sistemas universales que se encuentran a través de la historia y los espacios geográficos, y que a su vez abren el camino para las relaciones homólogas que Lévi-Strauss descubre.

El etnólogo debe encontrar las estructuras elementales que crean cierto orden en las relaciones sociales, como finalmente también tiene que asumir que el inconsciente está trabajando con efectividad. En otras palabras, las contradicciones binarias provienen en última instancia de la estructura del inconsciente. Por definición, el inconsciente presenta cualidades cognoscitivas, y de allí deriva su función simbolizadora.

Sin embargo, ahora cabe proponer que el concepto del "inconsciente" en Lévi-Strauss es muy endeble para soportar todo lo que se exige de él. Primeramente su especificación es muy vaga. El antropólogo dice: "siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte"... "el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es la misma, y por ella cumple su función simbólica".

A las críticas sobre el supuesto "idealismo" que estos conceptos acarrearán, Lévi-Strauss responde que se puede conocer al inconsciente en su lógica "como expresión directa de la estructura del espíritu (y detrás del espíritu, sin duda el *cerebro*) y no de un producto pasivo de la acción del medio sobre una conciencia amorfa". Así las nociones de oposición y correlación, como parejas de oposición provienen de la corteza cerebral.

El problema es cómo este mecanismo (es decir el inconsciente) puede recoger ciertos signos o elementos para darles forma. A las imágenes ofrecidas por Lévi-Strauss podemos agregar la idea de un "colador", pero tampoco resolvemos el problema. En el texto *Estructuralismo y ecología*, Lévi-Strauss afirma que "el análisis estructural sólo puede tomar forma en la mente porque anteriormente su modelo existe ya en el cuerpo. Desde el principio mismo, el proceso de la percepción visual usó de oposiciones binarias; seguramente los neurólogos estarán de acuerdo en admitir que esto es también verdad para los procesos cerebrales". Esta afirmación crea más problemas de los que resuelve, primero porque nos deja bajo el tribunal de los neurólogos (sobre el axioma de que el cerebro puede generar relaciones de oposición) y segundo, porque establecer la naturaleza del "sujeto" epistemológico sobre un supuesto "proceso de la percepción visual" queda por comprobarse.

Existe también otra pregunta que se debe hacer acerca de la entidad del inconsciente. Si éste no es solamente una entidad "biológica", ¿cómo se reproduce? Esto queda en oscuras o en la mística del "espíritu humano".

El problema de la constitución del inconsciente y su mecanismo para elaborar combinaciones opuestas se podría tratar de resolver recurriendo a la fonética de Praga, que argumenta que hay un sistema de constricciones mentales que elaboran los sonidos en forma binaria, es decir, en base a oposiciones. Nuestro antropólogo recurre a veces a este procedimiento en términos de una analogía pero deja sin resolver el problema del "valor" o de la función que tiene esta "analogía". Si se entiende por "analogía" algo como "semejanza" entre *distintas cosas*, esto implica que no son idénticas. Es decir, el "inconsciente", para Lévi-Strauss, se apoya sobre el discurso lingüístico y las constricciones binarias y este "objeto" tiene diferentes condiciones de existencia conceptuales al concepto del "inconsciente".

También hay otro problema: la lingüística ha problematizado la tesis de la base universal binaria para todas las lenguas. Pero aunque tal base esté establecida no se podría utilizar para legitimar y comprobar la existencia del "inconsciente".

Si bien se podría admitir la idea de que existe un orden universal de pautas sociales, ello no implica haber establecido la fuente universal común, lo cual aún queda por resolver el origen de dicha universalidad. Todo ello considerado, se puede afirmar que los argumentos de Lévi-Strauss padecen deficiencias al recurrir a un solo origen para establecer las pautas universales del comportamiento social. En otras palabras, el recurso a la "universalidad" de pautas sociales no comprueba la existencia inmutable del inconsciente.

Para resumir, se ha argumentado que el inconsciente juega una función importante en las tesis de Lévi-Strauss, y que crea la unidad del objeto de la antropología, abriendo a su vez el paso a la aplicación de un supuesto método "estructural" para descifrar este espacio social, y que este método estructural tiene como soporte la homología que se asume entre lo "social" y la "lengua".

Finalmente también hay que conocer que Lévi-Strauss usa la epistemología de los "modelos" como soporte para el método estructural. Es decir, para buscar la "estructura" de los fenómenos colectivos se necesita construir "modelos". Anteriormente vimos que estas estructuras subyacen a los fenómenos colectivos manifiestos, que en última instancia presentaban los efectos de la efectividad del "inconsciente". Una vez asumido que lo cultural está ordenado, los "modelos" tienen la función de representar estas estructuras subyacentes. Entonces el "desorden" de lo inmediato es reducido a los más simples elementos estructurales que provienen en última instancia del inconsciente.

Pero el análisis de los escritos de nuestro autor parece equiparar ontológicamente las categorías de "estructura", "modelo", "realidad" -es decir, la epistemología expuesta por Lévi-Strauss adopta lo que Althusser demostró hace mucho tiempo como una variante de la invariante posición empirista (13). Este proceso del conocimiento se propone extraer lo "esencial" de lo inesencial por medio de las "abstracciones"; o sea, el conocimiento surge como producto de un proceso de abstracción entre un "sujeto" y "objeto" preconstituido, proceso que se da sin mediación y del cual se sustrae lo "real", la "esencia". Entonces este mismo proceso del conocimiento desplaza la estructura misma que representa; es decir, la dualidad del "sujeto"/"objeto" que asume que lo único que media en este conocimiento es un "sujeto" dedicado a liquidar las impurezas del "objeto".

Althusser argumentaba que esta idea sobre la constitución del saber ("juego de palabras") niega aceptar que el "objeto" del conocimiento jamás puede ser el mismo que se indica como "objeto real". El empirismo, dice Althusser "confiesa algo importante que al mismo tiempo niega; confiesa que el objeto del conocimiento no es idéntico al objeto real, puesto que lo declara solamente *parte* del objeto real". Pero esta revelación es negada inmediatamente después que el objeto del

conocimiento es unido una vez más al objeto real, contraponiéndolos como si fueran dos partes de un solo y mismo "objeto".

También es muy evidente que Lévi-Strauss justifica el uso de los "modelos" porque son utilizados en las llamadas "ciencias naturales". Pero esta justificación no es sino una inadecuada comprensión de la función discursiva que tienen dichos modelos en tales ciencias. B. Hindess (14) ha mostrado que los "modelos" en las ciencias naturales son inherentes a las teorías, es decir, son construcciones teóricas. En otras palabras, estos "modelos" no son "representaciones" de una realidad externa a la teoría en cuestión.

Como veremos, el "modelo" para Lévi-Strauss no es una construcción teórica, (interna a la teoría) si no una representación. El modelo aparentemente hace inteligible todos los hechos o fenómenos y éstos se suponen ateóricos. El antropólogo no ofrece, sin embargo, criterios para juzgar si todos los hechos posibles han sido incluidos en el modelo. Para decirlo de otra manera, Lévi-Strauss no podría crear tal criterio y mantener simultáneamente la coherencia del esquema que presume que los modelos son contruidos con "hechos" de la observación sin guía teórica alguna, de otra manera ello implicaría que los "hechos" son productos de una práctica teórica específica y no una simple observación de lo real.

En el plano de observación -escribe Lévi-Strauss-, la regla principal -casi podría decirse la única- es que los hechos deben ser observados y descritos con exactitud, sin permitir que los prejuicios teóricos alteren su naturaleza y su importancia. Esta regla implica otra, por vía de consecuencia: los hechos deben ser estudiados en sí mismos (¿qué procesos concretos los han producido?) y también en relación con el conjunto (es decir, que todo cambio observado en un punto será vinculado a las circunstancias globales de su aparición.)

Pero establecer algún principio que considere la cuestión de si todos los "hechos" o "fenómenos" han sido tomados en cuenta, implica una discusión previa a nivel teórico sobre la coherencia del modelo construido, así como el de sus justificaciones. Sin embargo, nuestro autor no puede crear dicho espacio de discusión teórica, porque destruiría la especificación sobre los "modelos" y la presencia de los "hechos". Argumentar que todos los modelos son de igual eficacia sería una salida lógica a este problema. Pero para Lévi-Strauss esta opción no es viable, textualmente dice que:

...el mejor será siempre el modelo 'verdadero', es decir, aquel que siendo el más simple, responderá a la doble condición de utilizar otros hechos fuera de los considerados y de dar cuenta de todos. La primera tarea es, pues, determinar cuáles son estos hechos".

No obstante, en sus propios términos, el autor en cuestión no puede encontrar ni el más "simple" o "verdadero" de los modelos, ya que él no establece criterios previos para saber si hemos llegado a un modelo más riguroso (15). En otras palabras, si se deja que la "experiencia" evalúe y decida, se tiene también que aceptar otras potenciales interpretaciones de los hechos o fenómenos. Es justamente esta concepción teórica la que Lévi-Strauss descarta.

Por otra parte, lo que se ha tratado de argumentar aquí es que no hay simple observación "virgen" que tenga como referencia un objeto independiente del discurso en cuestión. Los etnólogos, como todos tienen ciertas categorías a partir de las cuales construyen la "realidad" del mundo indígena.

Cabe entonces dar la última palabra a M. Foucault cuando dice que la interpretación nunca puede ser definitiva porque todo es interpretación:

...si la interpretación no se puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no hay nada de interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.

2. ¿Fin de la Teoría Social o de la Epistemología?

Aquí se discutirán las relaciones entre la teoría, el método y las técnicas de recopilación de datos. Se propone problematizar la concepción que presupone vinculaciones determinantes unívocas entre estas entidades; especialmente la idea de que la evolución y transformación del discurso teórico puede deducirse de una "metodología" o "método" en particular. Esto se realizará a través de una examinación y contrastación de dos textos clásicos de E. Durkheim: *El suicidio* y *Las reglas del método sociológico*. Antes de pasar a dicho tema, otras perspectivas serán consideradas respecto del vínculo entre la "teoría" y el "método".

Sin embargo, las insuficiencias y contradicciones encontradas entre los principios "metodológicos" y los discursos substantivos de la sociología de Durkheim, no debe llevar a pensar que éstos podrían reconciliarse por medio de una simple reconceptualización del "método". Si se parte de la idea de que Durkheim simplemente se "extravió" y no siguió al pie de la letra su propuesta metodológica, entonces no cabe duda que aún es factible seguir sosteniendo la posibilidad de hacer materializar el discurso metodológico o epistemológico, cuestión que aquí se problematizará. En este trabajo expondremos la estrategia que adopta Durkheim al analizar el fenómeno del suicidio como un producto de un texto metodológico, lo cual deja a un lado la examinación más a fondo de si la teoría durkheimiana es o no consistente. Pero una conclusión, ya sea positiva o negativa respecto esta teoría, no puede deducirse de haber encontrado una discrepancia entre los postulados metodológicos *a priori* y los discursos substantivos; como veremos ello implicaría asumir precisamente lo que debe cuestionarse: o sea la concepción de que el discurso, así como su transformación está gobernado por una serie de reglas o métodos "externos" a él.

Por consiguiente, lo que aquí se pondrá en tela de juicio es la concepción racionalista del discurso implícita en aquellas propuestas que asumen que el discurso o la "investigación" es producto de alguna metodología o epistemología en cuestión (16). Independientemente de la incongruencia, circularidad y por tanto dogmatismo de la epistemología en general, la concepción racionalista del discurso, al anteponer de manera teleológica las fuentes y orígenes del mismo en tal o cual "sujeto" o "metodología" -producto a su vez de algún supuesto epistemológico insostenible-, se ve ante la situación de tener que renegar de dichos supuestos y/o elaborar una explicación *ad hoc* para intentar justificar la presencia de categorías o fenómenos conceptuales -en los discursos substantivos-, que no tendrían por qué haber sido engendrados por la "epistemología" que supuestamente determinó al discurso en cuestión. Esto lleva a subvertir los postulados originalmente propuestos sobre el origen y orden del discurso como producto de cierta epistemología. En otras palabras, la concepción racionalista del discurso no puede explicar la presencia de contradicciones discursivas más que remitiéndose a "errores" en la aplicación de cierto principio metodológico en particular, derivados de alguna "insuficiencia" genética o psicológica del sujeto investigador. De esta forma, el inicial principio que se suponía determinaba la aparición y evolución del discurso queda subrepticamente desplazado por una subsecuente explicación.

En síntesis: si lo que gobierna la lógica, los problemas, y el desarrollo conceptual está íntimamente emparentado por los conceptos u objetos teóricos y sus relaciones entre sí, entonces el análisis y la evaluación de los discursos se convierte en una tarea que considera como impropio postular "metadiscursos" alguno para evaluar los discursos substantivos. Esto significa que el análisis

respectivo -y por tanto la evaluación- debería realizarse a partir del orden conceptual presentado, y la forma en que construyen discursivamente sus objetos. Por lo tanto, el análisis tendría que examinar la consistencia teórica de sus postulados conceptuales, independientemente del signo epistemológico o metodología bajo la cual supuestamente fueron producidos.

Por otra parte, del hecho de que el discurso de la epistemología sea "imposible", debido a que no mantiene consistentemente sus iniciales postulados (que es el punto de partida del presente ensayo), no debe deducirse que los discursos que se dicen ser productos de ella también lo sean, de otra manera estaríamos asumiendo precisamente lo que aquí se está criticando: que la evolución y transformación del discurso tiene una lógica predeterminada ya sea por una "metodología", un "autor" o la "realidad".

Ahora bien, si esta propuesta incluye criterios para evaluar ciertas teorías -tanto de su evolución así como de su transformación-, éstos no pueden partir de los supuestos implícitos o explícitos de la problemática epistemológica. Al final describiremos los efectos negativos que engendra el discurso epistemológico en los análisis del discurso teórico; por ahora, en cuanto al discurso epistemológico, este debe entenderse como aquel que establece que el discurso teórico es el resultado de haber realizado una correlación, o representación discursiva entre un sujeto y un objeto extradiscursivo preconstituido.

Llegar a definir las características de una "teoría", y lograr cierto consenso al respecto entre la comunidad de los científicos sociales, es una tarea difícil, por no decir imposible. En primer lugar, las diferencias entre "teoría", "método" y "técnica", así como la variedad y dispersión de los discursos teóricos imposibilitaría semejante labor; por otra parte, los intentos de algunos estudiosos de progresar en dicha dirección terminan postulando un corte radical entre teoría y método, que además desplaza los aspectos concernientes a las "técnicas" de construcción y recopilación de datos. En ocasiones esto es consecuencia directa de presuponer que la "técnica" de construcción de datos forma parte del "método".

Se analizará brevemente a uno de estos pensadores de la sociología clásica, Emile Durkheim, en lo que se refiere a la relación método-teoría y se intentará demostrar que el objeto teórico o la "teoría" predetermina la lógica, los objetivos, preguntas y formas de construir los datos, así como las conclusiones de la investigación. Esto implica que la aparición de ciertos textos no puede concebirse, y mucho menos reducirse, a la materialización de un método en particular.

Pero antes se expondrán brevemente ciertas posturas en torno a la noción de la "teoría" y del "método" para pasar inmediatamente a analizar la explicación teórica de Durkheim sobre el suicidio, contrastándola con su texto "metodológico". Finalmente se ofrecerán algunos lineamientos de una posible estrategia teórica evaluativa de los discursos, exenta de parámetros epistemológicos y de la idea de que existen etapas prefijadas para llevar a cabo una investigación independiente del objeto en cuestión. Sigue de esta concepción, que la evolución del discurso ya no puede plantearse como un fenómeno predeterminado, lo cual obliga a realizar un análisis de la forma en que construye sus objetos teóricos por medio de cierta estructura conceptual, y en este caso ya no cabe explicar su lógica o su desenvolvimiento remitiéndose a entidades "externas" del discurso, ya sean las supuestas particularidades del autor/investigador, o de la "realidad".

La Imposible Generalidad de la Teoría Social

Por lo general, las presuposiciones epistemológicas de los "métodos" no se hacen explícitas, pero ello no obstaculiza decir, a los que supuestamente los utilizan, que el discurso teórico substantivo es

su cosecha. La elaboración de criterios generales para diferenciar entre "teoría" y "método" no sería una tarea imposible sino fuera porque ello implica criterios de discriminación diferentes, sustentados en disímiles presupuestos teóricos, o "metodológicos" como en ocasiones se los denomina. En otros términos, sus diferentes puntos de partida obstruyen la posibilidad de un consenso en la "comunidad científica" sobre la consistencia de cierta diferenciación y relación entre la "teoría" y el "método".

Según R. Merton: "Las teorías de alcance intermedio consisten en grupos limitados de suposiciones, de las que se derivan lógicamente hipótesis específicas y son confirmadas por la investigación empírica" (17).

En primer lugar, esta definición de la "teoría intermedia" asume que es la presencia de "suposiciones" lo que hace posible la aparición de las "hipótesis". Es a través de una "investigación empírica" que éstas serán confirmadas o desechadas; en segundo lugar, le sirve como criterio o principio con el cual Merton evalúa o critica las teorías "totalizadoras", ya que éstas no contienen elementos empíricamente contrastables. Por otro lado, un teórico como S. Toulmin, dado su punto de partida, no aceptaría las concepciones de Merton en lo que respecta a la función de la teoría, ni en la forma de relacionarla con lo "empírico". Por ejemplo, escribiendo en referencia a Mach dice:

...pero es esencial ver desde el comienzo que no puede existir cuestionamiento alguno entre reportes observacionales y doctrinas teóricas como conectadas en la forma que pensó Mach: la relación lógica entre ellas no puede ser deductiva (18).

Esta postura respecto a la relación entre la teoría y lo "empírico" o lo "real", reproduce problemas que surgen únicamente de planteamientos epistemológicos; o sea a raíz de la noción de que el desarrollo teórico -el conocimiento- es un proceso y producto que se da a partir de una representación-correlación y verificación entre un "sujeto" y "objeto" preexistentes (un proceso de "descubrimiento"). Al hacer hincapié en las arriba mencionadas diferencias y sus posturas potencialmente distintas, tenemos la intención de recordar que cada teoría y sus prácticas respectivas de validación son muy disímiles, es decir, suponen perspectivas conceptuales diversas y contrapuestas para llevar al cabo esa tarea. En algunos casos se observa que ciertas teorías no siempre descartan aquellas "suposiciones" o "conceptos" que no han podido confirmar algunas "hipótesis".

Por otro lado, se podrían ofrecer definiciones bastante abstractas para poder subsumir una gran variedad de concepciones sobre lo que supone ser la teoría, por ejemplo:

Una teoría es un conjunto de enunciados sistemáticamente relacionados, que incluyen algunas generalizaciones del tipo de una ley, que es empíricamente contrastable. (19)

Pero estas "definiciones", debido a la gran generalidad con que funcionan, tienen el problema de que hacen posible que cualquier sistema teórico-discursivo pueda ser abarcado por ella. De tal forma que en última instancia puede argumentarse que todas las teorías son contrastables empíricamente, ya sea de manera "directa" como "indirecta".

Cuando pasamos a la cuestión del método, similares problemas surgen, no sólo por la diversidad de significados con que se utiliza la categoría, sino además por los presupuestos epistemológicos que llevan a cuestas. Hablando del método científico, B. Russel nos habla de la importancia de

...observar los hechos significativos ... en sentar hipótesis que si son verdaderas, expliquen aquellos hechos ... en deducir de estas hipótesis consecuencias que puedan ser puestas a prueba por la observación. (20)

Una señal de controversia podría señalarse; ¿en base a qué criterios presuponemos que los hechos observados son los "significativos"? Esta tesis aparenta decir que los hechos pueden ser concebidos de manera ateorica.

Para Merton el "método" es idéntico tanto a la lógica del procedimiento científico, como a la manera en que la teoría progresa y produce sus resultados "válidos". Es de tal forma que la sociología ha utilizado la noción de "método" para proponer las bases para sustento y legitimidad a la "cientificidad" de sus productos. En ambos ejemplos, el método aparece como una técnica o estrategia discursiva *independiente* del objeto teórico de la disciplina en cuestión; según esta perspectiva, ello garantiza que el uso adecuado del "método" asegura y promueve tanto la cientificidad del saber como el de sus "resultados". Cabe destacar que el propio Merton no logra desplazar la ambigüedad de estos postulados; por una parte conoce de antemano lo que debe comprobarse o falsificarse, es decir, las "hipótesis", y éstas no son producto alguno de fuentes metodológicas, pero por otro, la materialización y el uso del método se presenta para diferenciar la teoría científica de la pura especulación.

Otro proceso irremediablemente teórico: la producción de los datos

Antes de pasar a plantear la propuesta que explica los "resultados" de la "investigación" como producto del objeto discursivo y la lógica interna del discurso teórico, cabe destacar también que incluso a cierto "nivel" es este discurso el que determina las técnicas de construcción de datos requeridas por una investigación. Digamos que una técnica de construcción de datos comprende los siguientes elementos: en primer lugar, la recolección de información, el análisis, y la correlación de los datos, que a su vez es producto de la construcción de los cuestionarios y los *surveys*. Asimismo debe establecer dónde y qué divisiones se realizarán en las categorizaciones de los datos (21). Como último paso es necesario analizar-ordenar la información recolectada; estas "fases" no pueden simplemente implementarse sin tomar en cuenta que tanto las divisiones, así como las preguntas que se realizan para construir los datos tienen condiciones de existencia teóricas. Es decir, si se acepta la definición abstracta de la técnica de construcción de datos presentada anteriormente, ésta implica toda una superestructura teórica.

Durkheim y el legado del siglo diecinueve

A continuación se describirán las condiciones de la época en que nace la obra de Durkheim, para después trasladarnos a los contenidos de los capítulos de *El suicidio*. Se expondrá de manera crítica la estrategia adoptada por el sociólogo considerando sus propios postulados y de esta manera demostrar que el método de investigación postulado en *Las reglas...* (como mecanismo productor y guía del discurso) no tiene correspondencia alguna con lo realizado por Durkheim en *El suicidio*, como nos lo quiere hacer creer. Se analizará la manera en que intenta poner en práctica un método para realizar y comprobar sus investigaciones. Como hemos dicho, partimos de la idea de que el discurso está exento de lógica predeterminada alguna, o si acaso, éste obedece a la modalidad en que se construyó el objeto teórico y sobre el cual gira, a pesar de sus posibles problemas conceptuales (22); ello significa que las transformaciones del discurso no requieren de un nuevo "método científico" sino de una estrategia de reconceptualización y desplazamientos de ciertos conceptos; tarea, como he dicho, eminentemente teórica y "discursiva". Sin embargo, hay que señalar que los supuestos epistemológicos del discurso teórico, ya sean explícitos o implícitos,

pueden ser una fuente de obstáculos importantes para la transformación teórica. En ocasiones, por ejemplo, obviando cierta información u otro análisis. Intentaremos corroborar estas ideas haciendo una lectura comparativa entre el texto *Las reglas del método sociológico* (23), en el cual Durkheim propone ciertas normas para realizar investigaciones sociológicas, y su monografía *El suicidio*. (24)

Si existía un problema preponderante en la época de Durkheim era el de la posible disolución del orden social. A lo largo del siglo XIX, tanto católicos como positivistas y socialistas, renegaban de aquel "individualismo" no comprometido con ideales sociales (25). El problema del orden social se expresa tanto en A. Comte como en Saint Simon y sus religiones seculares. De hecho gran parte de la obra de Durkheim se dedica a demostrar lo que a su parecer son las deficiencias del "individualismo liberal" que aparece en el tratado de Adam Smith: *La riqueza de las naciones*. En *La división del trabajo social*, Durkheim reconstruye de distinta manera la noción del interés "individual", y propone una forma específica de compatibilizarlo con el bienestar general y colectivo. Por su parte, M. Harris enfatiza que la propuesta durkheimiana de una ciencia social implica una radical emancipación de todo reduccionismo biológico.

Durkheim procreó e hizo perdurar un mito en la ciencia social: se trata del mito que plantea que el discurso teórico está guiado por ciertas reglas o métodos. Se comprende mejor la estrategia y el dispositivo de esta postura teórica si tomamos en consideración la época en que Durkheim se encuentra escribiendo; el positivismo es parte de un movimiento que sólo rendiría -al estilo A. Comte- todos sus frutos cuando se instaure la ciencia de lo social. Nuestro sociólogo se propuso la construcción y sistematización de este espacio discursivo. En su lucha por ubicar a la sociología a la par de otras disciplinas "científicas", fue necesario presentarla con producto de un método. Se sabe, no obstante, que los análisis de Durkheim, en contraste con los teóricos neokantianos (26) (H. Rickert, W. Dilthey, M. Weber, etc.) no diferenciaba entre un universo "cultural" y otro "natural"; igualmente, para Durkheim, era insostenible la idea neokantiana de que existían diversas formas de acceder al conocimiento entre las ciencias "naturales" o "sociales", más bien el "modelo" de las primeras era el indicado para pensar y construir las segundas.

Durkheim y el Fin del Método

Se presupone entonces que el desarrollo del discurso teórico debe estar respaldado por algún método; éste juega dos papeles importantes, pero insostenibles: establece las reglas de acción e investigación para obtener la "verdad" y por otro lado, legitima a la manera de un tribunal epistemológico la cientificidad de los "resultados".

Existe entonces la idea en Durkheim de que es posible desarrollar un método en abstracto, e independiente del objeto concreto de investigación y/o los problemas que se plantearían en una obra en particular. Propone entonces la forma en que funciona este método y las fases o pasos que se deben tomar en cuenta para que el discurso -su producto y materialización- sea lógico, consecuente y científico.

Así, Durkheim se convierte en un recalcitrante racionalista, lo "social" era una realidad sui generis, con sus propias "leyes" y estructuras; su obra por lo tanto, ofrece los diagnósticos así como las posibles terapias a la "anomia" presente en las sociedades modernas. Aparentemente, el análisis de *El suicidio* trataba un tema que podría verse como la máxima representación de un fenómeno privado e individual, pero Durkheim propone demostrar que este acto es un acontecimiento "social" por excelencia, con sus propias tendencias y "leyes", y que podía ser explicado por factores sociales; de hecho este libro formó parte de su campaña para establecer a la sociología como ciencia.

Trataba un tema que dominó toda su obra: encontrar los eslabones que articulan a los hombres en una vida social, y el suicidio ofrecía el caso más claro de la posible disolución de las relaciones sociales.

En el *Prólogo* de *El suicidio* Durkheim dice que el objeto de la investigación se le impuso por ser uno de los más difíciles de clarificación; pero esta confesión encubre las reflexiones destacadamente teóricas por las cuales emprendió el análisis. El texto se presenta como la realización y materialización de los planteamientos metodológicos expuestos en *Las reglas...*, reitera que el aporte de este tratado es el postulado de que los hechos sociales son "externos" al individuo y "coercitivos" y por tanto "deben ser estudiados como cosas". La *Introducción* se dedica a clarificar que el término suicidio no puede, ni debe aceptarse como tal, requiere de una reformulación como parte del proceso de la investigación. El investigador

...está obligado a construir por sí mismo los grupos que quiera estudiar a fin de darles la homogeneidad y el valor específico que les son necesarios para ser tratados científicamente. (El suicidio, op. cit., p. 56).

Esto quiere decir que los "datos" no se presentan estructurados y ordenados para los fines y requerimientos del investigador. No están a la simple "observación" y de una vez por todas categorizados, consumados, para ser recogidos por la "conciencia" del investigador. Surge entonces la interrogante ¿cómo y bajo qué *criterios* se los agrupa y se ordenan?, más adelante volveremos a esta problemática.

Para circunscribir el objeto de estudio, Durkheim propone de antemano que el suicidio no debe ser definido desde la perspectiva del móvil del agente, en primer término porque éste no puede ser observado, y es un desconocido; en segundo término, la finalidad de esta conducta tampoco es el parámetro adecuado ni indicado para definirlo, ya que cabe la posibilidad de que existan acciones similares con fines muy disímiles (por ejemplo: ganar atención, sin haberla obtenido). Por lo tanto, para categorizar el suicidio, lo conducente es el hecho de que tal acto llevó a la muerte al agente en cuestión y que el agente tenía conocimiento pleno de su acción. Después de haber establecido que el suicidio y su tasa social no es un fenómeno "anormal", Durkheim pasa a contradecir a los teóricos que sostienen que los suicidios no pueden ser aglutinados u homogeneizados bajo una misma categoría o fenómeno. Durkheim insiste que este evento:

...tiene su unidad y su individualidad y como consecuencia, su naturaleza propia, y que además esta naturaleza es eminentemente social (Ibídem, p. 63).

La función del primer cuadro es precisamente la de especificar -podríamos decir "construir"- la homogeneidad e identidad del fenómeno. Allí el suicidio se presenta como una "aptitud definida para el suicidio" en distintos países de Europa. La noción de "aptitud" unifica al fenómeno de antemano e impide también -digamos- un análisis específico individual autobiográfico. Cada sociedad entonces, produce un contingente determinado de muertes voluntarias.

Un vez más se reitera que el objetivo del estudio es la "cifra social" o la "tasa" social del suicidio. Cuando Durkheim plantea la estrategia del análisis sobre el objeto de estudio, la división de las partes que propone, confiesa una predisposición a tratar el problema y resolverlo en términos de cierto imperialismo social como su causa primordial. Por lo tanto, expone primero aquéllas posibles causas del suicidio que llama "extrasociales" y después las sociales.

Antes de proseguir sobre este aspecto, debe destacarse que los datos y cifras que se utilizaron no los reunió el propio Durkheim; provienen de distintos países con diversas problemáticas e instituciones públicas, con objetivos muy particulares. Se puede demostrar entonces que el análisis "empírico" no lo realizó Durkheim, el únicamente reordenó, construyó y estructuró los datos en base a sus preguntas, que a su vez pueden deducirse de la perspectiva teórica. Esta es una labor eminentemente teórica (lo cual no significa que pueda existir actividad conceptual discursiva alguna que no lo sea, y mucho menos, como ya se mencionó antes, que el proceso de recabar los datos, no tenga dicha dimensión). Esto más bien supone que deben descartarse nociones de un proceso de recolección de datos, como función y producto ateorico de las capacidades sensoriales de un investigador dado.

En el *Libro Primero* ("Los factores extrasociales"), la estrategia teórica excluye aquellas posibles "causas" del suicidio que no corroboren los aspectos sociales según la disposición teórica del planteamiento de Durkheim. Por el simple expediente de construir teóricamente la definición del suicidio en términos de un acto "consciente" y resuelto del agente, desacreditaba y hacía redundantes todos los argumentos que proponen la tesis de "locura" como su causa. Sin embargo, cuando Durkheim emprende dicha crítica, lo hace sin apoyo empírico alguno, es decir, "datos". A modo de ejemplo: la monomanía plantea la existencia de una zona afectada en el cerebro y Durkheim sostenía que el hombre suicida es "normal", y siempre está consciente de sus actos, mientras que el alienado supone haber perdido todo contacto con la "realidad exterior". Como, según Durkheim, el fenómeno del suicidio es algo colectivo y general, y lo psicopatológico no puede plantearse en dichos términos, tampoco puede funcionar como la base para explicar el suicidio. Cuando toma el caso de los neurasténicos se apoya además con datos de manera muy ágil. Destruye la relación locura-suicidio demostrando que en las zonas donde existe un menor número de dementes ("locos") es precisamente donde se encuentra un mayor número de suicidios. Nuevamente retoma las estadísticas para atacar la relación alcoholismo-suicidio: aquí se lleva a cabo una curiosa táctica, por no decir un hábil subterfugio; allí donde los datos demuestran o dan fe de una supuesta relación de causa y efecto, Durkheim la rechaza inmediatamente, argumentando una mera "coincidencia". Se dice entonces que lo que efectivamente promueve un creciente consumo de alcohol es el clima y el tipo de alimentación. Esto nos dice que los datos tienen "vida" dentro de los argumentos en los cuales se hallan inscritos, afirman poco o nada sin las correlaciones teóricas que les dan cuerpo. Esta problemática es aún más clara cuando pasamos a analizar el *Libro Segundo* ("Causas sociales y tipos sociales").

Aquí Durkheim sigue una estrategia discursiva que va eliminando argumentos contrarios a sus postulados, caso por caso y de manera individual, de tal forma que finalmente aterrice en sus concepciones como las más adecuadas. Ello nos conduce directamente al centro de lo que se considera lo más importante: el suicidio explicado según los factores "sociales". Durkheim plantea la posibilidad de crear tipos sociales del suicidio, para después pasar a encontrar sus causas sociales específicas, como se sugería en *Las reglas...*(27). Sin embargo Durkheim dice que esto es imposible porque no existen los materiales o datos, ni la información suficiente ("objetiva") para agruparlos bajo sus "semejanzas" y "diferencias" (El suicidio..., op. cit., pp. 196-199.); propone entonces invertir el orden de la investigación. Esta estrategia elude un problema que era crucial para el texto *Las reglas...*; la tipificación de los fenómenos ahora pasa a segundo plano en términos de su importancia para la lógica de la explicación, lo cual presupone la existencia de diferentes tipos de suicidio. En esta ocasión ello no se deduce mediante sus posibles características "externas" como se propone en *Las reglas...*, sino a partir de sus "causas", pero cabe interrogarse sobre la posibilidad de localizar "causas" sin antes haber definido el fenómeno. Es obvio que Durkheim está consciente de su acrobacia dialéctica (28). Por consiguiente sólo después de haber establecido las "causas" se podrá verificar el análisis, así como los "tipos sociales"; (recordemos de paso que los datos sobre el suicidio sólo distinguen una tasa). De manera explícita se establece la existencia de diversos tipos con sus *causas* correspondientes. Como hemos mencionado, aquí la tipificación parte de un análisis

causal y no como originalmente se había planteado en *Las reglas...* En otras palabras, el orden explicativo que gobierna la elaboración de *El suicidio* y *La división del trabajo social*, viola abiertamente los postulados presentados en *Las reglas...* donde se establece que los "tipos sociales" deben obedecer y especificarse en base a cierta "morfología social". En *El suicidio*, Durkheim se propone una tipificación en base a los "orígenes", o sea en términos etiológicos. Antes de seguir, cabe aclarar que esto significa que los discursos deben analizarse y evaluarse por su consistencia interna, y no en base a las supuestas reglas que sus autores dicen haber seguido.

No obstante, el rigor metodológico planteado en *Las reglas...* para realizar análisis sociológicos legítimos, jamás podría haberse cumplido al pie de la letra porque allí el discurso se está contradiciendo constantemente. Se podría decir que dichas contradicciones se deben a algún lapsus de memoria, ingenuidad o "pluralidad anarquista" por parte de Durkheim, pero más allá de las explicaciones *ad hoc* que podrían ofrecerse *a posteriori*, es imposible sostener la sentencia de Durkheim de que el investigador debe desligarse de "preconociones" o "prejuicios"; porque entonces el ordenamiento o clasificación, así como el análisis sería imposible. Es necesario un criterio, consciente o no, para ordenar y clasificar distintos fenómenos. Es cierto que Durkheim en *Las reglas...* tiene presente semejante problema; llega incluso a preguntarse, "¿de acuerdo con qué principio podrán seleccionarse"? (*Las reglas*, op. cit., p. 71). Pero dicho esto, prosigue como si la clasificación o los elementos "esenciales" en dicha tarea se inscribiesen en el investigador por una milagrosa relación de exterioridad respecto los fenómenos sociales; es en referencia a esta problemática que D. Lecourt ha dicho que ella supone más bien un proceso causal activo de lo externo -el objeto- sobre y hacia lo interno -el sujeto:

...esta inscripción sea la que viniendo del objeto imprime sus caracteres en el espíritu "receptivo" del sujeto (variante empirista-sensualista). (29)

El dato (*la esencia*) surge de la simple observación. En las palabras de Durkheim (y muy a su pesar) son las "preconociones" las condiciones de existencia de una guía para ordenar, construir y encontrar los "hechos" o fenómenos. En otras palabras, estos aspectos del proceso son esencialmente teórico-discursivos, el problema está en poder discernir entre diversas formas de constituir los objetos discursivos teóricos, que son los que de hecho gobiernan el proceso de conformación de los datos.

Por tanto, es insostenible la tesis de que la investigación pueda o deba desarrollarse sin "preconociones", y en efecto, a medida que Durkheim describe -en *Las reglas...* - las cualidades intrínsecas de los hechos sociales, leemos que éstos son esencialmente de índole coercitivo y externo al individuo, pero tales proposiciones suponen ciertas "preconociones" y no son nada "empíricas" o libre de contaminación conceptual, son productos teóricos. Las semejanzas y diferencias entre los fenómenos sociales que instigan los suicidios, así como la definición de este fenómeno, mencionadas tanto en *Las reglas...* como en *El suicidio*, no pueden ser conceptualizadas más que a partir de nociones teóricas y en particular de la concepción de lo social, que según Durkheim es una entidad esencialmente "coercitiva".

Si el saber supone ser el conocimiento de lo real, o sea de algo externo, llámese esto lo "real", no cabe más que partir de las bases de este universo externo está ordenado/construido de manera *armónica* para que la mente humana pueda aprehenderlo, lo cual implica a su vez que ésta tenga ciertas cualidades específicas. Sólo de esta manera parecen posibles tanto las pugnas entre diversas teorías sobre la estructura de lo que corresponde a lo "social", así como sus disímiles nociones de la determinación y la causalidad social. Por lo tanto, difícilmente puede argumentarse que alguna teoría esté más cerca de la "realidad", ya que esta entidad es producto de una construcción teórica; lo cual hace de lo "social" un objeto discursivo e impide a su vez que sea el mismo la

entidad encargada de dictaminar la cientificidad de una u otra teoría a imagen y semejanza de un pontífice tribunal epistemológico.

Es en este sentido que debe entenderse la apreciación de P. Hirst cuando escribe:

La concepción del método en Durkheim se destruye por un supuesto que es necesario a él; que garantiza sus descubrimientos por una previa posesión de sus conclusiones. No puede reconocer que un determinismo científico, la producción de relaciones causales de una práctica experimental, no dependa para su existencia de cualquier supuesto sobre lo 'real' (30).

En lo referente a que *El suicidio* es la personificación y producto de un método -que a su vez supone un proceso de correlación y de representación entre un sujeto y objeto dado de antemano, y por lo tanto "empírico"-, Durkheim no puede eludir refutarse a sí mismo; de hecho para el sociólogo en cuestión la clasificación de los "tipos sociales" se concibe con anticipación a su investigación:

Toda distinción específica, comprobada en las causas, implica pues, una distinción semejante entre los efectos. En consecuencia, podemos constituir los tipos sociales del suicidio clasificándolos no directamente y según sus caracteres previamente descritos, sino ordenando las causas que los producen (El suicidio, op. cit., p. 198).

Después de haber leído *Las reglas...*, proposiciones como las siguientes son problemáticas por no decir imposibles:

Sin que nos preocupemos por saber a qué se debe la *diferencia* de los unos y de los otros, investigaremos enseguida cuales son las condiciones sociales de que dependen y agruparemos después esas condiciones, según sus semejanzas y diferencias, en un cierto número de clases separadas, y entonces podremos tener la seguridad de que a cada una de estas clases habrá de corresponder un tipo determinado de suicidios (cursivas mías, El suicidio, op. cit., p. 198).

El hecho de que Durkheim esté considerando la etiología del fenómeno, o sus "causas", no necesariamente invalida su análisis, pero sí contraviene normas expuestas en *Las reglas...*; sin embargo, bien puede dificultar la explicación porque no se han determinado las especificidades del fenómeno en cuestión, que da pie a cierta arbitrariedad cuando se tenga que articular cierto "tipo social" a una causa en particular. Pero en última instancia, lo que sí cabe subrayar es que estos son problemas y elaboraciones que surgen de los presupuestos teóricos, en este sentido la "causa" se deduce de los supuestos teóricos sobre lo "social", según la perspectiva de Durkheim.

Lo esencial en este esquema era visualizar la forma en que los sujetos son socializados, que a su vez partía de la noción de lo social como un organismo -coercitivo- que debe mantener cierto equilibrio (la "conciencia colectiva" o "representaciones colectivas"). Estas deducciones provienen del modelo teórico y no dependen de las cifras sociales del suicidio; si bien éstas son importantes para el argumento, no debe perderse de vista que ellas también son un producto de una construcción teórica.

Sin embargo, al eliminar la idea de que la lógica y la evolución del discurso está gobernada por cierta regla preestablecida, se presenta una importante posibilidad: un análisis en torno a los tropiezos y elaboraciones conceptuales respecto sus objetos internos, y en los problemas que surgen de sus preguntas teóricas.

Conclusión: si el análisis de Durkheim demostró algo, es que el discurso no puede considerarse homogéneo y unitario. La investigación presupone ciertos objetos (constituidos discursivamente) y conceptos que hacen posible un texto. Por consiguiente, el objeto del análisis debe considerar toda concepción sobre lo social como producto teórico en cuanto hace posible la existencia de distintas teorías y formas en que cada una de ellas construye su objeto. Esto nos lleva a concluir que la estructura discursiva de la epistemología en general, tampoco puede servir para comprender la evolución e interrelaciones entre los objetos discursivos. Otra estrategia viable sería aquella que se podría denominar intradiscursiva, que implica un examen centrado en las condiciones de existencia discursivas que hacen posible ciertos objetos. Es en este sentido que M. Foucault dice:

Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda 'decir de él algo', y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que se pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención o con adquirir conciencia para que se iluminen al punto de nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor (...) el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo (...) no se preexiste a sí mismo, (...) Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de las relaciones. (31)

En otras palabras, en esta concepción se ha desplazado la estrategia y pertinencia de un análisis epistemológico de los discursos. A continuación señalamos algunos puntos que suponen el fin del discurso epistemológico como guía y principio legislativo de la "verdad".

Toda epistemología tiene una estructura entre un sujeto y un objeto dado (las cualidades del sujeto pueden ser diversas, experiencia, comunidad científica como en Kuhn, una problemática científica a la Althusser, categorías kantianas, intereses o valores a la Weber, etc.); es decir, una entidad discursiva por un lado, y por el otro una entidad preconstituida, la cual será representada por el primer nivel (el objeto también presupone una ontología que esté acorde con el esquema de representación; esta estructura puede ser material, infinita, apariencia y esencia, desordenada, etc.). La estructura sujeto-objeto es una constante en toda epistemología y las diferencias entre ellas obedecen a la manera en que debe realizarse la correlación (representación, abstracción, etc.) entre las dos entidades (discurso-realidad) con las anteriormente mencionadas cualidades del sujeto y la estructura de la realidad (objeto). Debido a que cada epistemología propone criterios propios de científicidad y de validez, los cuales son la base para negar validez alguna a los discursos que se dicen estar escritos bajo un signo epistemológico opuesto; a modo de ejemplo, el positivismo excluye de antemano los discursos que comprenden objetos no observables, condenando de esta manera tanto al marxismo como al psicoanálisis. Aquí el privilegio es acordado a la experiencia de un sujeto observador, las categorías deben representar entidades comprobables. Por un lado, estos principios de demarcación (y de exclusión) no se pueden interrogar o problematizar (son sagrados) y por otro sin embargo, el positivismo no puede comprobar estas cualidades (capacidades) bajo sus propios principios epistemológicos; la experiencia es el punto de partida y posibilidad del discurso científico; ella misma a su vez es la que legisla a favor de la experiencia.

Otra postura que se podría denominar racionalista, excluye con otros principios a ciertos discursos como dignos de consideración o de científicidad; aquí la experiencia no juega papel determinante (Marx y Althusser son casos ejemplares).

Según este esquema, se requiere de una construcción conceptual para penetrar a la esencia misma del universo, ésta a su vez ofrece el conocimiento de la ontología del objeto en cuestión. El concepto (el objeto de conocimiento) es el que edifica y explica la realidad (objeto real). Se hace entonces una distinción entre la realidad y los conceptos, suponiendo una homología entre la evolución de la estructura conceptual y la realidad (imposible de corroborar en sus propios términos); en este sentido el mundo real se desenvuelve a semejanza del universo conceptual. No puede cuestionarse la supuesta correlación entre estos dos niveles, es su punto de partida.

Las consecuencias negativas de un análisis epistemológico de los discursos son los siguientes: 1. Se crea un *criterio general* por medio del cual se evalúan y se examinan la "cientificidad" o validez de los discursos. 2. Los objetos discursivos no reciben una examinación particular de sus condiciones de existencia, los cuales son desterrados de la vía real del conocimiento al no responder adecuadamente a los criterios "científicos" con los cuales se los examinó; es obvio que, por ejemplo Parsons, no puede teorizar o conceptualizar el "cambio social" si se lo mide a partir de los postulados marxistas.

El objetivo entonces no es la construcción de un metadiscurso epistemológico sino una estrategia de análisis que tome los objetos del discurso -son los únicos que de hecho existen- bajo sus propios términos y en su contexto.

Excluir la pertinencia de principios metodológicos generales (el método científico) para el examen de discursos teóricos, no significa la evaporación de las relaciones sociales o un "anarquismo" discursivo, ya que un análisis intradiscursivo considera y examina las condiciones de existencia conceptuales de los objetos discursivos, los que hacen posible la constitución teórica de lo social; y en este sentido ya no cabe la tradicional estructura epistemológica que concibe la emergencia del saber como un producto de una correlación (representación) entre sujeto y objeto.

En una palabra -dice Foucault- se quiere totalmente prescindir de las cosas"...sustituir el tesoro enigmático "de las cosas" previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo* de las cosas, sino refiriéndose al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión (...) sin embargo eludir el momento de las `cosas mismas', no es remitirse necesariamente al análisis lingüístico de la significación. Cuando se describe la formación de los objetos de un discurso, se intenta fijar el comienzo de relaciones que caracterizan una práctica discursiva; no se determina una organización de léxico ni las escansiones de un campo semántico: no se interroga el sentido atribuido en una época a los términos `melancolía' o `locura sin delirio', ni la oposición de contenido entre `psicosis y neurosis'. (32)

La crítica aquí elaborada también concierne a los procesos de la construcción de los datos. El uso de los mismos como apoyo discursivo deberá también tener en cuenta lo anteriormente descrito, de lo cual se desprende que éstos no son la "realidad", sino construcciones que ayudan a explicar ciertas concepciones sobre las relaciones sociales.

En síntesis: se planteó que la diferenciación entre teoría, método y técnica, no puede realizarse a un nivel general, porque distintas teorías proponen distintos criterios. Se hizo una breve definición de lo que sería la técnica de construcción de datos en acción y se propuso, por medio de la examinación de un texto de Durkheim, que la teoría o sus conclusiones no pueden considerarse la

encarnación de un método en acción, finalmente se postuló una estrategia de análisis que se podría denominar intradiscursiva.

3. La Sociología Pre-Weberiana y Algunos de sus Problemas

Las líneas que siguen cuestionan tanto la concepción de que el discurso debe evaluarse por medio de supuestos epistemológicos, así como la idea de que su evolución y su transformación obedece y pueda ser explicada a partir de dichos supuestos. Ejemplificaremos esto haciendo una referencia especial a la concepción neokantiana de la historia a través de los postulados de W. Dilthey y H. Rickert. Si bien no se tendrá en cuenta las relaciones entre sus obras y las de M. Weber, sí cabe advertir que los insoslayables problemas conceptuales y críticas que a continuación señalaremos para aquellos teóricos, pueden ser extendidos también a Weber.

En primera instancia, realizaré una descripción de las características generales de toda epistemología para demostrar su circularidad y dogmatismo. La crítica que se hace a los antes mencionados teóricos sólo en parte toma como parámetro el hecho de que su punto de partida - debido a sus concepciones epistemológicas- es insostenible. Es el inexorable "esencialismo" de su concepción histórico/sociológica lo que demuestra sus insuperables problemas teóricos. Con ello también se busca aclarar que en dicho enfoque los problemas teóricos de la construcción del "objeto" de la historia no se evaporan si hacemos a un lado las formas de validación epistemológica de los discursos. Por otra parte, la noción de que los discursos son productos de alguna epistemología y por tanto, deben ser evaluados por sus postulados debe ser descartada. Esto quiere decir que las formas de constitución y validación del discurso, y en este caso la construcción del objeto de la historia, debe buscar sus soluciones y condiciones de existencia en los conceptos que construye discursivamente, y no como producto de una correlación sujeto/objeto, según lo supone el discurso "epistemológico".

Se esboza la concepción positivista del conocimiento para destacar el contexto discursivo y trasfondo contra el cual se desarrollan los argumentos neokantianos. Posteriormente delimitaremos la problemática teórica que organiza los esquemas de Dilthey y Rickert, para finalmente pasar a la descripción de sus principales tesis con las que se construye un espacio u objeto para la "historia".

Como veremos a continuación, el "objeto" de la historia teóricamente construido y que subyace en esta corriente hace de la tarea historiográfica o sociológica una actividad esencialmente especulativa (33). Sus supuestos, tanto explícitos como implícitos, a partir de sus propios postulados, engendraron problemas teóricos insuperables en la concepción del objeto teórico y en las acciones sociales postuladas. Por consiguiente, tanto éstas u otras corrientes similares que parten del acto "creativo" del ser humano para establecer el objeto de la "historia" (y que además proponen escribir la historia a través de simples "descripciones de la realidad" e "interpretaciones", sin antes haber especificado las condiciones de existencia teóricas/conceptuales de dichas "descripciones"), están predeterminadas a naufragar, o a imponerse como simples dogmas.

A grandes rasgos podemos decir que toda epistemología parte de la distinción y diferenciación entre una "realidad" y una entidad encargada de organizar y representar aquélla. Es decir, obedece a una relación de extracción y apropiación entre un "sujeto" (aquí cabe toda una serie de categorías: "comunidad científica", "sujeto trascendental", "problemática científica"), y un objeto dado de antemano o preexistente ("realidad", "fenómenos", objeto concreto). Dadas las características abstractas generales antes delineadas, la crítica puede tomar una forma general. Las variaciones particulares de los presupuestos epistemológicos no afectan la descripción antes realizada.

En algunas ocasiones, este proceso se presenta como un acto de representación, entre un sujeto y un objeto preconstituidos (el empirismo por ejemplo), en otras, el sujeto epistemológico está conformado por categorías que hacen posible ordenar la realidad/objeto - por ejemplo la "kantiana". Por su parte, la concepción racionalista supone un sujeto con la aptitud adecuada para realizar "abstracciones" que a su vez implica que la estructura subyacente de la realidad posee un orden y una lógica que será representada por los conceptos (Bachelard o Althusser). Sin embargo, todas estas formas de describir el origen del conocimiento postulan principios que deben aceptarse como fundamentales -y por tanto sagrados-, son su punto de partida. Es así que se postula y se describe la manera en que toma lugar el proceso del conocimiento, un proceso que se realiza a través de un mecanismo de representación/correlación entre el discurso y la realidad, sujeto-objeto. Si bien estos presupuestos son dogmáticos (de hecho son su "sostén"), el discurso aparece como el producto de dicha correlación. Estas teorías del conocimiento o epistemologías, no pueden poner en tela de juicio las condiciones de existencia del proceso del conocimiento implicado; de hecho, éstas no son productos de "conocimientos", sino su punto de partida.

El empirismo privilegia y requiere la preeminencia incuestionable de un sujeto con cualidades sensoriales y de juicio específicas. La "experiencia" es el sustento de la validez, y la evaluación y, por lo tanto, la justificación del saber o conocimiento. Este emana y se realiza a partir de los términos y proposiciones que deben designar lo que es dado a la "experiencia" de los sujetos humanos, los hechos de observación". (Existen sin embargo ciertas posturas "positivistas", como la de Carnap, que distingue entre un lenguaje teórico abstracto y otro a-teórico, de "observación"). Por su parte, la postura kantiana, funciona con dos ordenes privilegiados, por un lado, tenemos las categorías, y por otro, la "experiencia", que es ordenada por aquellas, ambos niveles y punto de partida son incuestionables, no son producto de un proceso del conocimiento o "metodología". No obstante, las condiciones de existencia de dicho proceso del conocimiento, sus principios de partida, no pueden fundamentarse bajo sus propios términos.

En la concepción racionalista, el orden conceptual y el de la estructura de la "realidad" presuponen una relación homóloga, y son los conceptos los indicados para descifrar y describir el movimiento así como la forma de la realidad. En consecuencia, esta explicación no sólo presupone una adecuación *a priori* entre el sujeto y objeto, sino además la existencia, real o virtual, de "objetos" externos al sujeto y al discurso. Lo real puede ser reproducido discursivamente vía su conceptualización mediante un proceso de abstracción; así van apareciendo las diferencias entre el "objeto del pensamiento" y el "objeto real".

Por lo tanto las epistemologías en general parten de una estructura sujeto-objeto, y cierto mecanismo de correlacionarlos. Ello supone la existencia de sujetos capaces de realizar dicha tarea. Ambas entidades se preexisten y se suponen independientes entre sí, por lo menos inicialmente; nuevamente, no son productos de un conocimiento específico, son supuestos de antemano, son las condiciones de existencia que hacen posible plantear el proceso del conocimiento como una especie de representación/correlación, y así dar validez y justificación a cierto "saber".

Las variantes dentro del esquema general de la epistemología suponen diversos ámbitos de lo cognoscible y de lo existente. Para algunas, sólo existe aquello que puede designarse y ser descrito por ciertos términos; así funciona el positivismo. En otras, como en la kantiana, las "cosas en sí", su estructura "real" no es accesible al conocimiento, por lo cual la facultad de la mente y sus categorías *a priori* sólo ordenan las estructuras externas de las cosas.

La existencia de ciertos ordenes privilegiados -incuestionables y sagrados- en cada una de las teorías del conocimiento, hace factible la emergencia de postulados que intentan sustentar la validez

y prerrogativas para evaluar otros discursos que habrían privilegiado diferentes principios "epistemológicos". De esta forma, estos discursos "errantes" pasan a formar parte del basurero histórico. Desde el punto de partida "empirista", los términos o conceptos no "observables" serán desplazados por inoperantes, como algo sin validez o sin significado, o solamente "formales".

Otro efecto -y defecto- correlativo de plantear que el desarrollo y origen del conocimiento es producto de una correlación entre un sujeto y objeto, es aquel que posibilita presumir la existencia de "objetos" potenciales independientes del discurso, que a su vez hace de éstos el ámbito legislativo para medir y evaluar los discursos con base a lo que supuestamente se conoce de los mismos "objetos". Lo anterior no significa negar la existencia de "algo" externo al discurso, y sí privilegiar el análisis de los conceptos con los cuales se intenta su descripción; así la tarea de evaluación pasa por analizar los "objetos" como entidades eminentemente discursivas y por tanto las relaciones entre sí de los conceptos con los que se especifican. En otras palabras, una entidad "extradiscursiva" no puede ser la medida de una discursiva, porque las "representaciones" se dan en última instancia "discursivamente".

Por otra parte, las cualidades atribuidas al sujeto del conocimiento no pueden ser a su vez objeto de éste; el sujeto debe estar exento de cuestionamiento e investigación puesto que es el punto de partida, es decir, representa las condiciones que hacen posible semejante investigación: la "experiencia" y "juicio" funcionan como medios de representación, estos a su vez no pueden ponerse en tela de juicio a costo de interrumpir el acto "epistemológico". En otras palabras, las epistemologías no teorizan las condiciones de existencia de su punto de partida.

Ante la ausencia de un metadiscurso que pueda enjuiciar a todos los discursos, y entidades extradiscursivas que funcionen como principios legislativos sobre la validez de ciertas teorías, cabe volver a plantear que cada discurso y los "objetos" que llegue a especificar, deben analizarse a partir de lo supuestos y conceptos de la teoría en cuestión.

La crítica a la epistemología como la correlación/representación de la estructura sujeto-objeto impone la desaparición de niveles conceptuales privilegiados en los discursos. Asimismo, al negar que los "objetos" son algo independiente de las concepciones teóricas y que se hallan constituidos apropiadamente para que sean representados a través del discurso, no significa que no existan y mucho menos que no haya saber o conocimiento, sino simplemente que no hay razón alguna -ante de la teorización en cuestión- para presuponer que los objetos extradiscursivos tengan una estructura adecuada para ser representados por el discurso; en otras palabras, se rechaza al modelo de la "correlación"/representación de la epistemología y la forma como ésta postula dicho mecanismo, y así poder eludir la forma en que conceptualiza el saber. No se niega la existencia de "objetos" externos, se rechaza la noción presupuesta en las epistemologías en general de que éstos tienen las cualidades, así como las formas apropiadas para ser representadas por el discurso. Al desplazar el principio teológico que supone que los objetos están creados para el hombre y su conocimiento, se descubren insospechables ámbitos para el análisis y la construcción conceptual.

Finalmente cada epistemología presume ciertos supuestos "ontológicos". Impone cierta forma de concebir la causalidad de los "objetos" al suponerlos externos al discurso. La manera de relacionarlos es conceptualizada de diversas formas, dependiendo de los puntos de partida de cada epistemología; en la concepción empirista solo se puede aceptar la existencia de objetos observables, por lo que la causalidad se concebirá de manera mecánica, siendo la causalidad externa nada más que la existencia recurrente y regular entre los objetos, y que será contrastado vía la experiencia. Para la concepción racionalista, como el mundo se presume ordenado de manera racional, y siendo los conceptos la esencia de lo real, son estos y sus relaciones entre sí, los que

hacen explícito la forma en que los objetos se relacionan y interactúan. La causalidad entonces sólo puede denominarse como "expresiva", esto es, porque entre los fenómenos, su forma de aparición y su esencia existe una relación que se expresa en los conceptos. Este vínculo y causalidad se articula de manera teórica, y en última instancia implica un análisis entre los mismos "objetos". Las formas conceptuales nos dirán la modalidad de aparición y funcionamiento de los objetos (esencias subyacentes), y cómo se correlacionan (causalidad).

Además debe hacerse notar, que si bien las epistemologías luchan en el terreno discursivo imponiendo "sus" principios rectores sobre la emergencia del saber, la única forma de cuestionar esta problemática es atacando la forma en que plantea la evolución del saber/discurso, o sea la distinción discurso-realidad y su supuesta relación de "representación" impuesta por la "epistemología" como criterio de validez.

A partir de la crítica antes realizada debe reconocerse por una parte, la inexistencia de protocolos (coherentes) *generales* para la práctica científica, y por otra, una ausencia de garantías extracientíficas (es decir filosóficas), de que todo lo que los discursos de las ciencias sociales producen es un conocimiento válido.

Segunda consecuencia: el saber no puede ser concebido como producto de una relación de abstracción/correlación entre el conocimiento por un lado y el mundo por el otro. Por lo mismo ya no cabe la distinción y la "correlación" entre un objeto "real" afuera del "conocimiento" y un objeto constituido dentro de este. Los problemas del conocimiento como los postula la epistemología y sus criterios de validez no son pertinentes. (34)

Avancemos entonces diciendo que la "historiografía positivista" asume que sus discursos substantivos, aparentemente escritos bajo su "método", son el producto de una práctica elaborada por los historiadores a partir de ciertas reglas y de una conceptualización análoga a la que utilizan las "ciencias naturales"; con ello se expone una forma de validación, y una añoranza por una "cientificidad" concebida bajo el modelo de la Mecánica dominante a fines del siglo pasado.

Un problema que se presenta inmediatamente es el de definir o describir el "método positivista", porque independientemente de su delimitación, encontramos que los discursos escritos bajo este signo no podrían ni validar o evaluarse por medio de los principios postulados en tal "método". Cuando percibimos que estas teorías manifiestan una serie de categorías y conceptos no "comprobables" y que por lo tanto no tendrían por qué aparecer en el corpus discursivo, surge la explicación de que ello se debe a la incompetencia o lapsus del investigador en el uso del "método"; pero en última instancia, esta estrategia vuelve a introducir por la ventana un "metadiscurso" para evaluar los "procedimientos" en cuestión. Sin embargo cabría otro tipo de explicación: los discursos (sus objetos, conceptos, así como sus insospechadas categorías) al no tener una lógica predeterminada por algún método o epistemología fijado de antemano, recibirían una aclaración como productos de los problemas teóricos del discurso en cuestión: la forma de construir sus objetos teóricos, mediante ciertos conceptos y no resultado de la ineptitud del "investigador".

Ahora bien, si aceptamos explicar los discursos y sus "anomalías" recurriendo a elementos extradiscursivos, es decir: productos de una mala utilización del "método" o debido a la incapacidad del investigador, ya sea por los lapsus o mal humor que sufría, entonces queda desplazada la causalidad original planteada en torno a la explicación sobre cómo se produce y evoluciona el discurso: ya no es consecuencia de un método, lo cual deja el proceso de la elaboración conceptual sin determinación alguna. Para dar cuenta de sus "productos" y "anomalías", se pasa al recurso

arbitrario de incorporar elementos explicativos extraños y externos al "método", anulando las especificaciones teóricas propuestas inicialmente como determinantes del discurso: el "método".

Esta crítica puede dar sustento a la idea de que el "problema" sólo surge con el "positivismo", de tal forma que su solución se encuentre bajo otro signo epistemológico. Sin embargo, como ya se ha mencionado, es el discurso epistemológico en general el que es insostenible, y no sólo los supuestos implícitos del "positivismo" y su método.

Si la afirmación del positivismo se tomara en el estricto sentido que pregonan sus postulados ("excluir" lo metafísico, comprobarse a través de "variables" y su "causalidad", y la "observación") no funcionarían, y ello, como hemos visto, no se debe a las aptitudes de algún investigador, sino a la inoperancia de sus propios presupuestos. En primer instancia supone que el discurso y el lenguaje son una especie de cámara fotográfica de algo externo a ella, pero que paradójicamente requieren de cierto control para que no se independice de la "realidad". La aparición de entidades extrañas (lo "metafísico") en el discurso -no comprobables en la "realidad"- no tendrían cabida o validez bajo sus propios principios legislativos sobre lo que constituye el régimen de verdad sobre lo real u "objetivo".

Dado el punto de partida empirista del positivismo y su método, se supone que los objetos del saber existen y se ofrecen a la experiencia, al mismo tiempo que se conciben constituidos antes del proceso cognoscitivo; sólo es necesario "aplicar" cierta metodología para poder comprender y describir éste o aquél objeto o lo real. Será el "método" que guiará la acción cognoscitiva, la ciencia es un proceso en el cual se estudia de manera metódica los objetos de la experiencia. En otras palabras, la serie de reglas son autosuficientes e independientes de los objetos del análisis, pero además, es la experiencia la que tiene el privilegio de materializar este proyecto. No obstante, es imposible sostener un proyecto que toma como su punto de partida la idea de que el objeto del conocimiento está dado previamente e independiente de los conceptos teóricos, como muy a pesar suyo se percató Durkheim (35).

Como el positivismo parte de cierto escepticismo, sostiene que únicamente los objetos accesibles a los sentidos pueden existir o conocerse; lo dado a la experiencia es el único objeto posible de investigación, es el sujeto con capacidades de percepción lo que fundamenta este proyecto epistemológico, facilitando con ello la distinción entre lo real y la apariencia en nociones positivistas más elaboradas. Pero, de todas maneras, el saber se reduce a la representación verídica de un objeto externo -dado de antemano- por parte de un investigador, donde toda actividad teórica previa es desechada, por lo que el "conocimiento", el saber, se halla fuera del discurso, en lo "real". Paradójicamente, el saber no es una construcción, debe "descubrirse".

Si por lo anteriormente dicho este proceso del "conocimiento" o método es imposible, debemos a su vez desechar una idea que generalmente se deduce a partir de esta crítica: los productos y discursos son declarados faltos de rigor o improcedentes por haber estado escritos bajo ese signo epistemológico. Sin embargo, ello supondría precisamente lo que aquí se está intentando descartar: que el discurso -su evolución, y transformación- es resultado de un método previamente especificado, independiente de los problemas que intenta construir.

Según Collingwood, el "positivismo" consiste en:

...primero descubrir los hechos; segundo; establecer leyes. Los hechos son inmediatamente descubiertos por la percepción sensible. Las leyes son establecidas por medio de la generalización de estos hechos a través de la inducción (36).

Señalemos entonces que se requería una especie de "observación controlada", pero de todas formas puede destacarse un problema que dicha perspectiva no considera: que los "hechos" y/o los "datos" tienen condiciones de existencia muy específicos, es decir, teóricas, y que por lo tanto no existe investigación, ni ordenamiento y producción de datos/hechos/eventos sin "prenociones" (37).

Los datos son productos constituidos dentro de cierto aparato conceptual, del cual una serie de categorías y técnicas son puestas en acción para organizar y fabricarlos" (38).

Toda la problemática epistemológica implica el modelo de representación y correlación entre un sujeto y un objeto dado de antemano, y nos hemos referido a la circularidad y dogmatismo, así como de las consecuencias que de ella se derivan cuando pasa a ocupar el papel legislativo sobre lo que debe verse como la "verdad". Por lo tanto, cuando analicemos la perspectiva neokantiana, antes de una crítica a sus supuestos "epistemológicos", cabe examinar la forma en que construye su objeto teórico y los problemas que de allí se derivan. Si esto es posible, cabe recordar que en torno a Rickert y Dilthey no se puede presumir de cierta "unidad" discursiva por el simple hecho de haber escrito bajo cierta postura "epistemológica". A su vez, la denominación de "historiografía neokantiana" tiene la función analítica de delimitar algunas de las consecuencias teóricas adversas que emergen en todo tipo de discurso que supone ciertos postulados esencialistas.

Dilthey y Rickert compartían una misma problemática e interrogantes. Fue explícito su proyecto para establecer formas, criterios y un método para dar validez a los discursos en el ámbito de los estudios de la "cultura". El imperialismo de las ciencias naturales y sus supuestos métodos científicos tuvieron que ser combatidos. Se suponía que las "ciencias naturales" eran producto y consecuencia de emplear un "método"⁷ en particular y que este no podía ser incorporado al estudio de las ciencias culturales. Surgía por lo tanto la interrogante sobre la manera de acceder al conocimiento o al saber en el ámbito "cultural" o espiritual, sin imponer ni las evaluaciones ni los "métodos" de las ciencias naturales.

Las bases del argumento para desplazar el "método" de las ciencias naturales del ámbito de las culturales partía inicialmente de una distinción metodológica, pero esencialmente implicaba una distinción "ontológica" sobre los objetos teóricos respectivos, es decir, diferenciaba dos ámbitos: "naturaleza" y "cultura". Esta oposición suponía tipos de saber diferentes, así como formas y procesos de acceder al conocimiento; la "naturaleza" era gobernada por leyes, que por definición eran universales y por lo tanto cabían fácilmente las generalizaciones, sus "objetos" no tenían significado o sentido alguno más que aquél que nuestra cultura les otorgaba a partir de cierta escala de valores culturales allí hegemónicos, por lo tanto, sus "objetos" estaban determinados por una causalidad externa, mecánica y predeterminada. En el ámbito de la cultura, no existía dicha causalidad o determinación, era un saber que expresaba y daba a conocer el sentido o significado cultural de los actos de la "libre" voluntad de los sujetos humanos y por lo tanto no podía predecirse. El hombre creador de la cultura y significados que le daban sentido, engendraba objetos, eventos, pero con algún sentido y significado en particular, pudiendo éstos reconocerse e identificarse a través del acto de "comprensión" o "entendimiento". Este proceso cognoscitivo implicaba un acercamiento a su objeto intentando "revivir" las vivencias y el sentido de las acciones de los protagonistas históricos en cuestión. A diferencia de los objetos del ámbito "natural", donde la relación sujeto/objeto es externa y las relaciones entre los objetos no tienen "significado" ("meaning") pero sí una causalidad, aquí el sujeto investigador intentaba recrear y corroborar la experiencia del pasado y presente a partir de los significados y los valores culturales entonces dominantes (más adelante veremos las diferencias entre Dilthey y Rickert al respecto).

Por un lado la ciencia natural -según nuestros autores- podía decirse privilegiada por lograr cierta "objetividad", pero por otro, -a diferencia de las culturales- su saber estaba restringido y a la incertidumbre de no alcanzar plenamente el conocimiento real de las "cosas en si" -Kant- con lo cual se perdía la garantía de un total conocimiento de las cosas. Sin embargo, en la ciencias culturales la manifestación de la voluntad humana, la expresión de sus acciones por medio de símbolos culturales que dan significado a la vida, garantizaban la identidad entre el sujeto y objeto, y la del ser del conocimiento y el objeto del mismo. Ello hacía posible la existencia de un saber absoluto en ese ámbito (un saber intersubjetivo entre los seres humanos que requería una interpretación), y este conocimiento consistía en "comprender/entender" los significados de las acciones de los humanos de libre volición. El problema sobre si este es un saber "objetivo" o no, surge precisamente como resultado de la forma en que constituye su objeto teórico; es decir, lo social es causa y efecto de diversas voluntades y significados intersubjetivos por lo que se imponía la interrogante de si dicho conocimiento podía estar libre de las "subjetividades" del investigador.

No obstante, el "hombre" como parte integrante de la naturaleza, o sea, del ámbito biológico, podía ser analizado con el método supuestamente en acción en las ciencias naturales, allí podía medirse y evaluarse bajo una óptica y como producto de una causalidad externa. Es precisamente en este tema donde Dilthey emprende su distanciamiento de la posición "neokantiana". Si por un lado estaba de acuerdo que el "hombre" podía ser explicado como parte de la "naturaleza", por otro, discrepaba con la escuela de "Marburgo" en el sentido de que este no era el sujeto kantiano trascendental, que según Dilthey, era simplemente una invención metafísica.

Este sujeto suponía imponer orden al mundo a través de las categorías a priori del pensamiento, que a su vez se presuponían innatas al sujeto humano. Dilthey, en conformidad con Rickert, aceptaba que los estudios culturales o del "espíritu" requerían para entender sus fenómenos de un proceso de "comprensión"/"entendimiento" por parte del investigador. Esto era posible y necesario -como dijimos más arriba-, porque la "mente humana" se había impregnado en el orden social, éste presentaba las huellas de las actitudes intencionales (con cierto sentido en particular) de los seres humanos, de tal forma que sería la "interpretación" ("comprensión") por parte del investigador el que se encargaría de descifrar sus significados culturales, es de esta manera que se gesta el "conocimiento" sobre la acción del pasado de los hombres. Así el acto interpretativo pasaba a conformar parte del acervo del "conocimiento", sin embargo, como decía Dilthey, para esto primero era necesario reemplazar al sujeto trascendental kantiano sin vida ("bloodless") por uno que demostrara su historicidad.

Por consiguiente, Dilthey se tomó la tarea de construir un sujeto que supusiera capacidades de ordenamiento de la "realidad" pero no bajo categorías eternas *a priori*; en su lugar se tendrían que construir y depositar las categorías históricas que constituyen al sujeto, que a su vez son deducibles del contexto de su "vida". Cada período histórico del cual cada sujeto formaba parte, debía observarse como la base o fundamento del origen de las categorías. La "vida" del individuo y sus problemas recurrentes, y los significados que él había otorgado a ésta, desarrollaban las categorías que eran inherentes al sujeto histórico. Así, rechazaba simultáneamente la noción del sujeto como mero reflejo/espejo "tabla rasa" de un exterior dado, y el trascendental kantiano. Digamos de paso, que desde otro punto de partida, K. Mannheim (39) también intentó desplazar el sujeto epistemológico tradicional, sustituyéndolo por un sujeto "social", mientras que para Dilthey éste está constituido por su "experiencia" en la "vida" y el período histórico en que vive y de donde emergen las categorías y significados culturales que ordenan la realidad.

También cabe mencionar que cuando los neokantianos hablan del sentido o "significado" cultural de aquel u otro evento/acción en cierta época histórica, estos provienen del hecho de que entre la

sociabilidad de los hombres existen "valores" culturales, y son éstos los que hacen posible discernir y "evaluar" la importancia diferencial entre uno u otros significados para un mismo período o para aquel al que pertenece el investigador.

Para Rickert, los análisis "culturales" o "históricos" de las individualidades originales demostraban su significado e importancia para su época a partir del valor cultural otorgados a ésta. Estos fenómenos singulares ("acontecimientos"), a diferencia de las explicaciones en las ciencias naturales, no podían tomarse como recurrentes, lo que no significaba la imposibilidad de generalizar. Sí estaba vedado su contemplación como generalizaciones gobernadas por "leyes". Los acontecimientos en su especificidad eran alcanzados y descubiertos por el historiador por medio del repertorio de valores culturales existentes en cierta época histórica, estos eran los principios de selección para ordenar los "datos" o la "información". Por lo tanto, a través de los acontecimientos significativos podíamos discernir y "revivir" y al mismo tiempo "comprender"/"entender" los procesos de la historia.

Sobre este enfoque, tanto Dilthey y Rickert estaban en total acuerdo. También compartían y asentían en el hecho de que las ciencias naturales requerían de una explicación causal, de tal forma que el proceso de "comprensión"/"entendimiento" era impertinente porque allí procedían las "explicaciones"; las leyes naturales no podían "comprenderse", es decir, el choque de dos bolas de billar a cierto ángulo era "incomprensible", pero podía "explicarse" en términos y razón de su velocidad y espacio.

Dilthey por su parte, se distanciaba de las tesis de Rickert en torno al origen del acontecimiento o evento significativo. Según el primero, esto se debe a que lo "significativo" no podía surgir de "intenciones" estructuradas por valores culturales *universales* trascendentales, y por medio de los cuales los sujetos creaban los acontecimientos particulares importantes y significativos. Para Dilthey el significado o sentido emerge de la posición del sujeto en relación a su "vida" y sus inmediaciones; sus valores culturales eran específicos al contexto de su convivencia. Asimismo en oposición a Rickert, sostenía que el supuesto de los valores culturales trascendentales como punto de partida para el análisis cultural, daba muerte de un plumazo a la investigación histórica concreta.

Según Dilthey, las categorías con las cuales creábamos los acontecimientos significativos y a través de las cuales lográbamos nuestras intenciones, así como nuestro entendimiento mutuo, necesitaba de una explicación que partía del supuesto de que ellas se originaban en la "experiencia" de la "vida" misma, no eran dadas de una vez para siempre, ellas podían evolucionar por medio y a través de la "experiencia".

Afirmaba que para entender la "experiencia", y las categorías por las cuales la organizamos, debíamos proceder convirtiendo nuestros pensamientos en objeto a nuestras mentes, es decir, no el pensamiento organizado sino la misma experiencia como un objeto de introspección. De esta manera observaríamos que nuestras categorías son conformadas en el proceso de la vida misma, por ejemplo: "sentido", "poder", "desarrollo", etcétera.

El procedimiento se lleva al cabo por lo que Dilthey denominó "pensamiento silencioso", y que nos presentaría a la "experiencia" de manera immanente, como una entidad prediscursiva o prelógica que podría reconocerse. Sin embargo, Dilthey sostenía que este ámbito "prediscursivo", una vez en su forma "racional" o discursiva, nunca sería una representación "real" de aquella "experiencia". De manera análoga podemos decir que este proceso se asemeja a la forma en que Freud argumentaba que los sueños eran "organizados" por un proceso posterior que nunca reflejaba el orden ni el encadenamiento del sueño en sí, ni sus significados pulsionales.

Dilthey supone al sujeto humano con el don y la capacidad de "experiencia" para realizar un salto mortal y observarse a sí mismo; esto puede decirse de manera paradójica: lograr comprender la esencia "real" de la experiencia, pero sin dejar la "experiencia". En resumen, es de esta "experiencia" que emergen y se desarrollan las categorías y significados que ordenan la vida.

Se ha señalado una posible crítica en torno a la existencia de este proceso del conocimiento en alusión al dogmatismo de las aseveraciones epistemológicas. Sin embargo no es necesario ir tan lejos para destacar el misticismo que implica lograr comprender el proceso de "experiencia" al que se remite Dilthey. En este sentido podemos decir que es inconsistente incluso con sus propias postulaciones, es decir, si se acepta la tesis del filósofo cuando sostiene que es la vida la que provee nuestro conocimiento y comprensión de otros en el mundo, ¿cómo lograr detener el desenvolvimiento de la "experiencia" e intentar de simultáneamente apropiarse de la misma por medio de una "experiencia" primigenia o más profunda?

Si ello es posible, entonces el pensamiento discursivo ya no correspondería propiamente dicho al desarrollo de la "experiencia", sino a uno que depende de condiciones de existencia independientes de los momentos vivenciales del sujeto, haciendo factible una entidad con categorías más allá de la "vida" misma; conclusiones contrarias a las que sostenía Dilthey.

En síntesis, el objetivo central del "joven" (40) Dilthey fue la construcción de un "sujeto humano", que podría verse como un desarrollo o producto de la "vida" misma, argumentando que este "sujeto" resolverá incluso gran parte de los problemas tradicionales de la epistemología. Es en este sentido que debe entenderse su afirmación de que la psicología subsanará a la epistemología.

Con una nueva psicología se posibilitaría el conocimiento de la "estructura mental" con la cual toma forma la comprensión o el entendimiento, producto a su vez de la vida misma. Esta psicología es anticonductista en el sentido de que no acepta ninguna hipótesis para realizar e iniciar el análisis, y el conductismo estudiaba las leyes formales del comportamiento mental, suponiendo precisamente eso. Dilthey partía más bien de la idea de que era posible lograr un análisis y conocimiento pleno de las capacidades mentales a priori que hacían concebible cierta ordenación del sentido y la "unidad de la vida", pero que debía estudiarse en y a través de la experiencia misma sin recurrir a hipótesis alguna.

Esta estructura mental era esencialmente teleológica, fundamentada en que todas las acciones eran intencionales y que tomaban forma en diferentes combinaciones.

Por consiguiente, la objetivación de la mente en el mundo y su personificación estaba por doquier. Tanto el orden de los árboles en los parques, como la ruinas del Imperio Romano podrían ser expresiones por excelencia de la acción intencional teleológica de la mente humana. Esta podía "comprenderse"/"entenderse" a través de sus representantes o símbolos, expresiones de la acción de la mente humana. Es así como se hace posible la ciencia de la historia en base a las acciones de sujetos humanos por medio de la comprensión del sentido y significado de la época para éstos. El historiador debía "entender"/"comprender" las experiencias del pasado haciendo "revivir" los actos/acontecimientos, es decir, él mismo debía volver a "vivir" las experiencias de los actores cuando éstos realizaron esta o aquella acción, era la experiencia interna de los "hombres" la que debía rescatarse.

Sin embargo, en el "viejo" Dilthey observamos un importante cambio teórico a raíz de las críticas y derrumbe de su noción de que la psicología era el substrato básico de las ciencias culturales. Los argumentos opuestos sostenían que era imposible enterarse de la "estructura mental" por medio de

la simple "experiencia", además no podía darse cuenta de ésta solamente vía la experiencia debido a que era imposible comprenderla globalmente ya que ésta se suponía siempre en proceso y acción, su recurrente evolución no podía ser abolida de manera *a priori*. Por otra parte, cabe destacar que esta misma teorización requería de una "hipótesis" que no podía decirse que se originó de la "vida" misma.

Dilthey entonces pasó a una posición más cercana a la de Rickert. Ahora las expresiones de la "vida", sus objetivaciones, el sentido, así como el significado de éstas para el sujeto humano que las sufría no requería de descubrimiento o investigación. La "experiencia" de tales acciones no suponía "revivirlas"; no eran pertinentes los sentimientos implícitos del nuevo sembradío u orden de árboles en el parque o la experiencia de ver caer la última piedra del Imperio Romano. La nueva concepción tomó como parte central de sus argumentos la idea de que el sentido de los acontecimientos y acciones debía observarse en términos del significado cultural que poseían para la época y para la vida del individuo.

En suma, para Dilthey y Rickert la historia como objeto de conocimiento estaba guiada por valores culturales, que ordenaban el material y los datos/información/eventos, pero también el significado cultural que dichos eventos detentaban para la época. Un período debía describirse y comprenderse en relación a la predominancia de ciertos valores culturales y sus significados, pero para Rickert éstos poseían cualidades de carácter universal o trascendentales.

Dilthey rechazaba precisamente este aspecto de la obra de Rickert. Como hemos visto, para Dilthey, los valores culturales emergían y crecían en el contexto de la vida y su relación con la época en cuestión, podían ser: "heterogéneos, polivalentes, infinitos y perversos". Sin embargo, Dilthey no se percató que él también partía de cierto valor cultural fundacional primario y "universal": la "vida" misma; ya que es sólo a partir de esta noción que puede originarse el sentido o significado.

La réplica de Dilthey a la acusación de "relativista" (por sostener que los hombres viven bajo una gran variedad de valores culturales), inició aclarando que desconocía de parámetro general alguno para poder evaluar la significación de cada uno de los valores culturales, y saber cuáles eran más dignos o peores de significado, así como cuáles pueden decirse haber gobernado la historia de la humanidad, pero que en todo caso, eso era un problema para la filosofía de la historia el cual no tiene cabida en los análisis históricos empíricos.

La interpretación de una época emana y toma forma de los "valores" culturales, su sentido y significado se realizaba por medio del proceso de "comprensión"/"entendimiento". En última instancia esta óptica reduce todo el campo de la historia a las acciones intencionales ("creativas") de los individuos: en Dilthey prácticamente cualquier fenómeno podía personificar la expresión y manifestación de la acción de la mente humana, y por lo tanto, en cualquier sitio podían encontrarse los significados de la acción humana. De esta manera el "objeto" de la historia era casi ilimitado en términos de tiempo, lugar y geografía: las posibilidades para la especulación eran mucho más amplias de lo que incluso el "realismo mágico" latinoamericano supuso. Tanto leyes, libros y árboles en el parque cabían como emanaciones de la acción humana, o personificaciones de la objetivación de la mente humana, todas "expresiones" de ella. Así era imposible delimitar las fronteras del campo de las ciencias culturales. Por consiguiente, debido a que la historia investiga el "pasado" y lo que éste representa en cuanto al significado y personificaciones de las acciones de la mente humana, la "historia" se convertía en la realización de una esencia inmanente, que se reflejaba por doquier y se originaba únicamente en el sujeto humano. A diferencia de Hegel, no era la realización de la "Razón", porque ello hubiera implicado suponer la existencia de una escala evolutiva de valores culturales jerárquicamente ordenados, lo cual destruiría tanto el relativismo

total de Dilthey ante la inexistencia de valores culturales superados y/o decadentes, así como su concepción de que las acciones humanas son esencialmente individuales sin una lógica más allá que la constituida por la propia vida.

En cuanto a Rickert, también la especulación era inherente a la forma de hacer historia. Es a partir de la idea de que un acontecimiento histórico es significativo, siempre y cuando estuviese articulado a algún valor cultural, que Rickert constituye los "objetos" de la historia, por lo tanto éstos podían ser innumerables e ilimitados, porque en última instancia cualquier "objeto" podía ser apropiado y descubierto por algún valor cultural dado, otorgándole significado y sentido. Por otra parte, incluso los objetos u "hombres" que renieguen de ciertos "valores" culturales podían ser "entendidos" en términos del significado que éstos tenían para ellos. Así, bajo los "estudios culturales", todo tipo de fenómeno podía ser significativo con referencia a cierto "valor" cultural, dejando el campo abierto a las especulaciones. Las consecuencias especulativas de esta óptica quedaron claramente plasmadas en los intentos de M. Weber de resolver este dilema, proponiendo un análisis "interpretativo" por un lado, sumándole uno "causal" por otro, haciendo posible con ello hablar de "relativismo" incluso en el ámbito de la causalidad.

Por último, cabe destacar que la crítica aquí adoptada a la forma en que los neokantianos construyen su "objeto" de la historia no debe llevar a la conclusión de que entonces todos sus análisis específicos históricos también son una serie de "especulaciones"; eso supondría precisamente lo que se ha intentado poner en tela de juicio al inicio del ensayo: que el discurso es producto de un "método" o "autor" predeterminado que juega el papel de correlacionar y representar un ámbito de lo "real" vía el de las "ideas" o discurso. Hemos visto que diversas epistemologías plantean, bajo diferentes principios, semejante tarea de "validación". Sin embargo, si los textos son producto de una serie de problemas y conceptos, son éstos los que determinarán la lógica y curso del discurso y por lo cual éstos tendrían que analizarse a partir de la información y datos que destacan en su argumentación. Un raciocinio como el que aparece en el libro de *La ética protestante del capitalismo* de Max Weber no debe valuarse como la personificación del "método" interpretativo, y de allí pasar a deducir sus postulados "insostenibles". El texto evidencia suficiente información y argumentos para postular las causalidades y determinaciones allí establecidas; el planteamiento que intenta explicar la pertinencia de cierto "espíritu" y sus consecuencias para el surgimiento de una economía mercantil/capitalista debe evaluarse a partir de sus puntos de partida, sin tener que recurrir a aquello que se denomina el "método" interpretativo o de "comprensión".

Por consiguiente, el discurso no puede observarse y menos aún evaluarse como la supuesta emanación de cierto método, porque las "anomalías" o "inconsistencias" que indudablemente se encontrarían en las concepciones teóricas no podrían explicarse más que recurriendo a la tesis de que el discurso o el autor no utilizó debidamente las reglas apropiadas (o sus presupuestos epistemológicos), pero esta estrategia dejaría indeterminado y por lo tanto sin explicación la evolución del discurso, contradiciendo sus propias tesis en cuanto a la emanación y lógica del discurso (como resultado de un método) de tal forma que siempre tendría que recurrir a una explicación "externa" y *ad hoc* y *a posteriori* de las teorías y sus "objetos".

Lo anterior no significa que la postulación de cierto "principio" o signo epistemológico, bajo el cual supuestamente se escribió un texto, no tenga consecuencias para el discurso en cuestión; pero incluso aquí las consecuencias deben extraerse a raíz del análisis y no pueden deducirse a priori. Digamos por ejemplo que las concepciones que se presentan como "positivistas" tendrán que obviar explicaciones o descripciones no "observables". Pero ya se ha señalado que ningún proyecto epistemológico puede sustentar y menos explicar sus puntos de partida sin su afirmación dogmática

y menos aún mantenerse bajo la lógica de sus supuestos, por ello más tarde que temprano aparecieron en la Física los "protones" y "cuarks" que imposibilitan acariciar la "realidad".

Cabe entonces separar el problema de la evaluación (41) y consistencia del discurso, de aquel que corresponde a su evolución y mutación en otro. Por un lado tenemos: A) El orden lógico de los conceptos y sus relaciones entre sí -a veces jerárquicas- para la especificación de su saber y sus objetos; es decir, ello supone un análisis y problema "interno" del discurso, por otro, B) la generación, transformación y producción del discurso.

Por lo general, las tareas descritas como "A" y "B" son analizadas como producto de cierto "método" o "pensamiento de un científico", tanto en los conceptos que hacían posible la obra como las razones que proponían como el sustento del desarrollo y transformación del discurso y de la investigación, cuando de hecho estamos hablando de dos aspectos que deben tomarse de manera separada.

Los problemas de la evaluación de los conceptos que hace posible una investigación del orden especificado como (A) impone observar y buscar la "sincronía" implícita y explícita entre los conceptos. Sin embargo, el problema de cómo se genera, evoluciona y se transforma el discurso (B) no tiene por qué confundirse con el anterior aspecto. Existen muchas limitantes conceptuales en muchas teorías, y son precisamente éstas las que hacen posible las inconsistencias, y su superación se logra únicamente a través de una reelaboración conceptual -discursiva-, de tal forma que esto no tiene nada que ver con la comprobación de si la teoría es o no una "representación" verídica de algún fenómeno "extradiscursivo". En otras palabras, en última instancia, la propia distinción "discurso"- "realidad", "ideas"- "realidad", "sujeto"- "objeto" es tan "metafísica" como cualquier otra porque esta tarea se elabora "discursivamente"; donde inicia, y donde termina la "realidad" es un debate esencialmente discursivo, "teórico".

Finalmente, concebir que puede existir discurso alguno sin inconsistencias y problemas por desarrollar, es suponer no sólo la coherencia y *racionalidad* del clásico sujeto epistemológico, sino además que el discurso es algo finito, posibilidad que sólo las epistemologías quieren establecer, para poder negar "veracidad" a discursos con "objetos" irreconciliables entre sí debido a sus diferentes puntos de partida.

Bibliografía

- Alonso J., *Metodología*, FCE, México, 1984.
- Althusser L., *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1981.
- Antoni C., *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*, Merlin Press, Londres, 1962.
- Idem.
- Badcock C. R., *C. Lévi-Strauss: el estructuralismo y la teoría sociológica*, FCE, 1983.
- Boon J. A., *Del simbolismo al estructuralismo: Lévi-Strauss*, Ed. Ateneo, México, 1976.
- Collingwood R. G., *The Idea of History*, ed. Oxford University Press, Nueva York, 1956, existe traducción por FCE.
- Durkheim, E. *El suicidio*, Ed. Nuestros clásicos UNAM, México, 1974.
- Durkheim, E. *Las reglas del método sociológico*, Schapire, Buenos Aires, 1976.
- Durkheim, E. *La división del trabajo social*, Colofón S. A., México S/F.
- Dilthey W., *Pattern and Meaning in History*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1954.
- Foucault M., *"Críticas a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx"*, Ed. Cuervo, Buenos Aires, 1976.

- Foucault M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1983.
- Giddens A., *Central Problems in Social Theory*, Ed. University of California Press, USA, 1979.
- Hallpike C. R., *The Foundations of Primitive Thought*, Ed. Clarendon Press Oxford, Gran Bretaña, 1979.
- Harris M., *El desarrollo de la teórica antropológica*, Ed. siglo XXI, México, 1981.
- Hawkes T., *Structuralism and Semiotics*, Ed. Routledge, Londres, 1988.
- Hayes E.N. y Hayes T., comp. *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, Cambridge, Massachusetts, Institute of Technology, 1970.
- Hindess B., *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, Ed. Harvester Press, Brighton, 1977.
- Hindess B., *The Use of official Statistics in Sociology: a Critique of Positivism and Ethnomethodology*, ed. Macmillan, Londres, 1973.
- Hindess B., P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation*, Macmillan Press Ltd., Londres, 1977.
- Hirst P. Q., *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1975.
- Hodges H. A., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, ed. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1952.
- Jameson F., *La cárcel del lenguaje: perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*, Ed. Ariel, Barcelona, 1980.
- Kuper A., *Antropología y antropólogos*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1973.
- Leach E., *Claude Lévi-Strauss*, Cambridge, Reino Unido, 1973.
- Lecourt D., *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, Siglo XXI, México, 1979.
- Lukes S. *Emile Durkheim. His Life and Work*, ed. Harper & Row, Nueva York, 1972.
- C. Lévi-Strauss. *Antropología Estructural, Vol. 1*, Ed. Allen Lane, Londres, 1963.
- C. Lévi-Strauss. *Antropología Estructural, Vol. 2*, Ed. Allen Lane, Londres, 1969.
- C. Lévi-Strauss. *Tristes Tropiques*, Ed. Atheneum, Nueva York, 1975.
- C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, Ed. Fondo de Cultura, Económica, México, 1965.
- C. Lévi-Strauss. *Estructuralismo y ecología*, Ed. Anagrama, 1972.
- Lepschy G. C., *La lingüística estructural*, ed. Anagrama, Barcelona, 1986
- Mandelbaum M., *The Problem of Historical Knowledge*, ed. Nueva York, Harper TorchBooks, 1964.
- Mannheim K., *Ideología y Utopía*, ed. Aguilar, Madrid, 1973.
- Merton R. K., *Teoría y estructuras sociales*, FCE, México, 1980.
- Paz O., *Claude Lévi-Strauss o el nuevo Festín de Esopo*, Ed. Serie del Volador, México, 1967.
- Padúa J., *Técnicas de investigación en las ciencias sociales*, FCE, México, 1979.
- Pardinás F., *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales*, Siglo XX, Buenos Aires, 1969.
- Rickert H., *Science and History: a Critique of Positivist Epistemology*, Van Nostrand, New York, 1962.
- Rickman H. P., comp. *Dilthey W. Selected Writings* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975.
- Rossi I., "Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss's Notion of Unconscious", en *The Unconscious in Culture* (Ed. Dutton, Nueva York, 1974), editado por I. Rossi.
- Rossi I. "The Unconscious in the Anthropology of C. Lévi-Strauss" en la revista *American Anthropologist*, no. 75, 1973.

- Rorty Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Ed. Basil Blackwell, Gran Bretaña, 1988.
- Rorty R. *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, EUA, 1989.
- Rudner R. R., *Filosofía de la ciencia social*, Alianza, Madrid, 1980.
- Russell B., *La perspectiva científica*, ed. Ariel, México, 1974.
- Timpanaro S., *On Materialism*, Ed. New Left Review, Londres, 1978.
- Toulmin S., *The Philosophy of Science*, ed. Hutchinson & Co., Londres, 1955.

Notas

1. *Cómo acabar de una vez por todas con la cultura*, Tusquets, Barcelona, 1988, p. 29
2. *Ibidem*, pp. 28-29
3. Con este término, Georges Canguilhem, explica cómo la Ciencia se instaura en un sitio muy distinto al ocupado por la "ideología", y de hecho posee ciertas fronteras analíticas comunes: "Cuando una ciencia llega a ocupar un lugar que la ideología parecía indicar, no es el sitio que se esperaba. Cuando la química y la física, en el siglo XIX, constituyeron el conocimiento científico del átomo, el átomo no apareció en el sitio que la ideología atomista le asignaba, en el lugar de lo indivisible. Lo que la ciencia encuentra no es lo que la ideología ofrecía buscar. La persistencia de las palabras no cambia el asunto cuando el contexto de las orientaciones y de los métodos es tan diferente... al punto de que aquello que la ideología enunciaba como lo simple encuentra su realidad científica en una *coherencia de complicaciones*.", en "Qué es una ideología científica?", primer capítulo de Historia de las ciencias, ideología y epistemología, selección Cuadernos Populares, Ed. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1984, p. 11, cursivas mías.
4. No obstante que los tres ensayos tuvieron una aparición previa, las modificaciones que han sufrido para esta publicación no cambia en absoluto sus argumentos. "El inconsciente en Lévi-Strauss" apareció en la revista *Crítica* de la BUAP, México, Puebla., No. 13, sept. 1982; "¿Fin de la teoría social o de la epistemología?", se presentó originalmente con el título "Diferenciación entre teoría, método y técnica" en la revista, *Crítica Jurídica*, núm. 12, UNAM, México, D.F. 1993; y la "*La sociología pre-weberiana y algunos de sus problemas*" se publica como "Epistemología e historia en la concepción neokantiana", en la revista *Crítica Jurídica*, núm.16, UNAM, México, D.F. 1995.
5. Frederic Jameson, *La cárcel del lenguaje: perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*, Ed. Ariel, Barcelona, 1980.
6. *On Materialism*, Ed. New Left Review, Londres, 1978
7. *Central Problems in Social Theory*, Ed. University of California Press, EUA, 1979.
8. Harris M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, México, 1981.
9. R. Hallpike, *Fundamentos del pensamiento primitivo*, FCE, México, 1986. C. R. Badcock habla del "escolasticismo" de Lévi-Strauss, véase: *C. Lévi-Strauss: el estructuralismo y la teoría sociológica*, FCE, 1983.
10. El mejor ejemplo de esta visión del estructuralismo es T. Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, Ed. Routledge, Londres, 1988, donde sus antecedentes se descubren en los escritos de Vico. Es que con la noción de las "influencias" podríamos llegar a la filosofía presocrática. Sin embargo un análisis de los conceptos y sus relaciones, deduce sus significados del contexto en que se encuentren y no debido a la presencia de términos similares en otros autores. Por su parte I. Rossi cita no menos de doce autores y un etc., véase "Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss's Notion of Unconscious", en *The Unconscious in Culture*, Ed. Dutton, Nueva York, 1974, editado por I. Rossi. Del mismo autor puede verse también "The Unconscious in the Anthropology of C. Lévi-Strauss" en la revista *American Anthropologist*, no. 75, 1973. También en este sentido, O. Paz argumenta

que el estructuralismo de Lévi-Strauss es producto de la lingüística estructural; punto compartido por los siguientes autores: J. A. Boon, *Del simbolismo al estructuralismo: Lévi-Strauss*, Ed. Ateneo, México, 1976; S. Timpanaro, *op. cit.*; A. Giddens, *op. cit.*; F. Jameson, *op. cit.*

11. Véase sus "confesiones" en el capítulo sexto de *Tristes Tropiques*, Ed. Atheneum, Nueva York, 1975. A través de sus escritos también encontramos que menciona una serie de "influencias": *Antropología Estructural*, Vol. 1, Ed. Allen Lane, Londres, 1963, capítulos 4 y 5; *Antropología Estructural*, Vol. 2, Ed. Allen Lane, Londres, 1969, capítulos 1, 2 y 3; en *El Totemismo en la actualidad*, capítulo final, así como el primer capítulo de: *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1965.
12. G. C. Lepschy, *La lingüística estructural*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986. Véase también artículos de G. Mounin y comentarios por M. Durbin en *The Unconscious in Culture*, *op. cit.*, editado por I. Rossi.
13. L. Althusser, *Para leer El Capital*, Ed. Siglo XXI, México, 1977.
14. B. Hindess, *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, Ed. Harvester Press, Brighton, 1977.
15. Tanto el artículo de H. Nutini: "Some Considerations..." en *Claude Lévi-Strauss : The Anthropologist as Hero*, Cambridge, Massachusetts, Institute of Technology, 1970, compilado por E.N. Hayes y T. Hayes y E. Leach en *Claude Lévi-Strauss* no parecen haberse dado por enterado de estos problemas.
16. Véase para dicha crítica a los modelos "epistemológicos" de las ciencias sociales los siguientes libros: *Philosophy and Methodology in the Social Sciences* (ed. Harvester Press Ltd. 1977) Barry Hindess; *Mode of Production and Social Formation* (ed. The Macmillan Press, Gran Bretaña 1977), B. Hindess B. y P. Hirst; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (ed. Basil Blackwell, Gran Bretaña 1988).
17. *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1980, p. 87. Es obvio aquí que Merton está polemizando contra las construcciones de sistemas teóricos elaboradas por Parsons.
18. *The Philosophy of Science*, Ed. Hutchinson & Co., Londres, 1955, p. 41.
19. R. S. Rudner, *Filosofía de la ciencia social*, Ed. Alianza, Madrid 1980, p. 30, cursivas son del autor.
20. *La perspectiva científica*, ed. Ariel, México, 1974, p. 48.
21. Tanto el texto de Jorge Padúa, *Técnicas de investigación en las ciencias sociales*, FCE, México, 1979, como el de Jorge Alonso *Metodología*, FCE, México, 1984, parten del supuesto que las técnicas dependen de objetivos teóricos que guían a las preguntas que construyen las técnicas o modalidades en la construcción de los datos. Por su parte, Pardini F. en *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales*, Siglo XX, Buenos Aires, 1969 presume que la investigación y las técnicas son un procedimiento que las ciencias sociales deben adoptar, por cuanto las considera neutrales respecto los objetos concretos de cada disciplina.
22. Un análisis similar en este sentido se intentó respecto a Lévi-Strauss en el ensayo anterior "El Inconsciente en Lévi-Strauss". Allí se propuso que el discurso del antropólogo no puede deducirse de un supuesto método "estructuralista"; depende más bien de la concepción que este autor tiene sobre el "lenguaje".
23. Ed. Schapiro, Buenos Aires, 1976, *Las reglas...* de aquí en adelante.
24. Ed. Nuestros clásicos, UNAM, México, 1974.
25. Véase la excelente obra de S. Lukes: *Emile Durkheim. His Life and Work*, ed. Harper & Row, New York, 1972, existe traducción por Siglo XXI.
26. Carlos Mallorquín: "La sociología pre-weberiana y algunos de sus problemas", capítulo final.

27. Véase por ejemplo la segunda parte del capítulo segundo: "Reglas relacionadas con la observación de los hechos sociales", así como la "Introducción" y primera parte del capítulo cuarto: "Reglas relacionadas con la constitución de los tipos sociales".
28. "De este modo -dice Durkheim-, de las causas descenderemos a los efectos, y nuestra clasificación etiológica será completada con una clasificación morfológica que servirá para comprobar la primera y viceversa", *El suicidio... op. cit.*, p. 199.
29. D. Lecourt *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, Siglo XXI, México, 1979, p. 47.
30. P. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Ed. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975, p. 108.
31. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1983, p. 73.
32. *La arqueología...*, *op. cit.*, p. 78-79, cursivas del autor, excepto la última. Foucault insiste: "no se ha engañado en esto la sagacidad de los comentaristas: de un análisis como el que emprendo, las *palabras* se hayan tan deliberadamente ausentes como las propias *cosas*; ni descripción de un vocabulario ni recurso a la plenitud viva de la experiencia", *op. cit.*, p. 80.
33. El problema no radica simplemente en el fenómeno de la "especulación" *per se*, sino en el hecho de que no se establecen las condiciones teóricas de existencia que la hacen. Recuérdese el postulado de T. Parsons, por medio de Weber, de que no todas las acciones o conductas humanas son posibles de interpretarse o "entenderse"; para ello es necesario que estas acciones tengan algún "significado" para los involucrados. Lo que precisamente está en juego es el significado que cada uno puede imputar a sus acciones y la interpretación que de allí pueda deducirse por parte del observador.
34. Véase para el argumento anterior: B. Hindess, P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation*; Macmillan Press Ltd., Londres, 1977; Hindess B., *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*; Harvester Press Ltd., Londres, 1977; Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*; ed. Princeton University Press, U.S.A., 1980, R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*; University of Minnesota Press, EUA, 1989.
35. Cfr., el capítulo anterior: *¿Fin de la teoría social o de la epistemología?*
36. *The Idea of History*, Oxford University Press, Nueva York, 1956 - existe traducción por FCE, México, 1967, pp. 126-127.
37. Véase: *¿Fin de la teoría social o de la epistemología?* *op. cit.*
38. Véase: Barry Hindess, *The Use of Official Statistics in Sociology*, ed. Macmillan, Londres, 1973, puede verse también la crítica a la epistemología empirista por parte de L. Althusser, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1975.
39. Véase el segundo capítulo de Mannheim K., *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1973.
40. Véase: H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1952.
41. Véase: B. Hindess, *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, *op. cit.*, R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*