

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS V JORNADAS

1995

Alberto Moreno

Editor



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



LA CRITICA DE LA CULTURA COMO TEORIA SOCIAL: ALGUNOS PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS EN LA TEORIA DE LA CULTURA.

1. En la constitución del campo de problemas que corresponden a lo actuales estudios sobre la cultural, convergen desarrollos teóricos provenientes de las más diversas disciplinas sociales: historia, sociología, ciencias políticas, semiótica, psicología, etc. Esta urdimbre de aparatos categoriales, construcciones de objetos, instrumentos teóricos y niveles de análisis, conforman la crítica de la cultura como un capítulo de la teoría social contemporánea.

La importancia de los estudios sociales y culturales que han cobrado en la actual literatura científica y social, abonan la identificación de los problemas sobre la cultura como un interrogante central de las teorías científicas sociales contemporáneas. La necesidad de interpretar nuestro mundo contemporáneo como así, de desarrollar estrategias de transformación constituyen un desafío al pensamiento social, a la teoría de la cultura y, por cierto, a la filosofía.

Pues, los procesos políticos y sociales que han sucedido en el mundo en estos últimos años, han llevado al cuestionamiento de múltiples categorías tanto en las ciencias sociales como en la filosofía. Tales categorías, hasta entonces, parecían haberse incorporado definitivamente y consolidado el bagaje de nuestras armas teóricas para la interpretación de la realidad social. Ellas, en tanto construcciones mentales de nuestro mundo, constituían una suerte de base conceptual sobre la cual se levantaba el edificio de las ciencias sociales y desde las cuales se derivaban tecnologías sociales.

Pero, viejas cuestiones de la filosofía social que fueron arrumadas en el desván de los academicismos, se retoman y recuperan su fuerza problemática como emergentes vitales que señalan a una época. Epoca, esta, en la que predomina una desestructuración de nuestros modos "naturales de percepción". Se reconceptualiza el pasado para categorizar el presente o bien, desde el presente se encuentra el incentivo que nos induce a rever nuestras ideas del pasado. Se abandona la indagación en el presente histórico para buscar y descubrir en él las señales enigmáticas que preanuncien un futuro como superación y realización del contenido reprimido de la historia. Es así, como del presente, como estadio de transición, se pasa al presente como el mejor de los mundos posibles.

Junto con estas reconceptualizaciones del tiempo también, se relativiza la preponderancia de la materialidad social, de las relaciones sociales de producción, como factores que determinan y explican, acabadamente, la formación de la conciencia social. Pues, la recuperación del capitalismo en los países del socialismo real, ha sido más pronto, menos dramático y casi menos esforzada, que la inversión de tiempo y vidas con que se habían preparado las revoluciones sociales. El estado de alienación como producto de la enajenación de las fuerzas productivas se recupera muy graciosamente como estado social óptimo en sociedades en las que todo parecía conducir a la superación de tal alienación.

La naciones constituidas al amparo del ideal político de la Ilustración hoy, se recomponen en un mundo que cuanto más tiende a ser homogéneo y global, más tensionado está por una fuerza repelente de atomización y diferenciación.

Hoy, mucho de estos problemas son cuestiones teórica y prácticas; son cuestiones que, seguramente se podrán deshilar en el debate académico pero, creo, que son, fundamentalmente, urgencias prácticas las que nos convocan a repensar nuestro tiempo: la desesperanza del hombre contemporáneo, los fanatismo religiosos, los nacionalismos, los flujos migratorios y los desarraigos culturales, etc.

2. Comprender el mundo contemporáneo, ha sido, y es la tarea de las ciencias sociales. Replantarnos la mirada sobre todo ese conjunto de construcciones simbólica y valores que articulan la configuración de los estilos de vida es pues, la cuestión central de los estudios sobre las culturas. Uno y otros aspectos confluyen en la teoría social.

La identificación de la teoría de la cultura como un capítulo de la teoría social está entendida en el sentido que da Anthony Giddens a esta última: "No consideramos que la teoría social sea propiedad de una disciplina concreta, pues las cuestiones relativas a la vida social y a los productos culturales de la acción social se extienden a todas las disciplinas científicas y humanas"¹.

Así planteada la inherencia de los estudios culturales dentro del campo descrito por las teorías sociales cabe, ahora, demandar, a los estudios culturales, por los mismos interrogantes que la teoría social debe responder cuando ella es sometida a una suerte de "vigilancia epistemológica", como propugna Bachelard, para la investigación científica general ².

Las teorías sociales y culturales deben dar cuenta del status de científicidad de sí mismas, de la naturaleza de sus generalizaciones, de un principio antropológico según el cual el hombre se ubique como agente, sujeto o actor en una red de relaciones que constituyen lo social y lo cultural.

A través de estos interrogantes que someten a la prueba conceptual a la teoría de la cultura, cobra sentido la filosofía del no, la ruptura epistemológica con las prenociones y la vigilancia crítica que desde Bachelard ha impregnado por ejemplo, la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu.

Esa vigilancia conducirá a que la teoría de la cultura busque asentar sus afirmaciones en algo más que la certeza de las intuiciones y el sentido común.

¿Cómo trascender el momento descriptivo y comparativo de los estilos de vida, de las producciones simbólicas, de los valores; es decir, de todo esa red de objetos que, en tanto construcción cultural de una sociedad, debemos desentrañar?. Aplicar el instrumento de la "vigilancia epistemológica" a las construcciones conceptuales de la cultura, seguramente, permitirá que la teoría de la cultura - que se estructura como consecuencia de esos estudios - sea una observación crítica y analítica que trascienda el material obtenido a través del relato descriptivo y epifenoménico de lo que se presenta a nuestra inmediata percepción.

Bachelard decía que: "Las intuiciones son utilísimas: sirven para que se las destruya" y

1. A. Giddens, J. Turner y otros, *La teoría social hoy*, p.9.

2. G. Bachelard, *El racionalismo aplicado*, cap. V

"en toda circunstancia lo inmediato debe ceder el paso a lo construido"³. Es decir, la ciencia no es reproducción de la experiencia, sino, esta, se contituye contra la experiencia, contra la percepción sensible.

Esta aparente defensa, del idealismo es sorteada por Bachelard propugnando un racionalismo aplicado o sea, un materialismo racional, según el cual "el pensamiento va a lo real, no parte de este"⁴.

Pero volvamos a las afirmaciones de Bachelard. ¿Por qué nos detenemos en ellas?. Porque pensamos que tal axioma, desde el cual se articula la descripción del avance de la ciencia, nos ilustra las posibilidades que tienen la teoría social y la teoría de la cultura para consolidar su propio status científico y esto, en tanto "el conocimiento coherente no es un producto de la razón arquitectónica, sino de la razón polémica"⁵.

En lo dicho, como se ve, hay un supuesto fuerte: los estudios culturales avanzan en tanto se sometan también, a la vigilancia epistemológica, se pregunten como toda teoría social, por el estatuto de su propia científicidad, por el carácter de sus generalizaciones, la naturaleza de sus objetos y expliquen el modo cómo se establece la relación entre individuo y sociedad. Es decir, la teoría de la cultura debe dar cuenta de algún principio por el cual se justifica la interpretación como así, la posibilidad o imposibilidad de la explicación; dar cuenta del determinismo social y de su subproblema: el cambio social. Los límites de la decisión racional frente al "filtro" que impone y constriñe la tradición y las normas sociales. Pero, así también, y fundamentalmente, la teoría de la cultura debe saber dar respuesta al problema de la naturaleza simbólica de los objetos sociales: postular una teoría del signo y del proceso por el cual se construyen las significaciones.

3. El análisis semiótico de los estudios culturales es un aporte relevante para las ciencias sociales; proporciona las bases para la comprensión ontológica de los objetos sociales en tanto objetos con sentido.

La indagación por la dimensión simbólica de tales objetos que introduce la semiótica, y en particular, la sociosemiótica que propone Eliseo Verón, nos ubica ante el desafío de evaluar si este es el instrumento tórico apropiado para aprehender las significaciones sociales. Es decir, el complemento de las otras disciplinas sociales (sociología, antropología, psicología, economía, etc.) para alcanzar la comprensión y explicación de los objetos sociales.

La comprensión semiótica de lo social no requiere de algún a-priori psicológico y empático sino, más bien, de un procedimiento a través del cual se haga inteligible el sentido en lo social y lo social en el sentido. A través de la discursividad social "analizando productos, apuntamos a procesos"⁶. La indagación semiótica de la cultura es así, un interrogante que parte del sentido producido y trata de alcanzar lo social contenido; como proceso. Esa indagación es, pues, a través de las huellas, los indicios, las señales que encontramos en los objetos culturales.

3. G. Bachelard, *La filosofía del no*, p.115 y p.119.

4. G. Bachelard, "La valeur inductive de la relativité" citado por G. Cangilhem en P. Bourdieu et al. *El oficio del sociólogo*, p.116.

5. G. Bachelard, *La filosofía del no*, p. 115.

6. E. Verón, *La semiosis social*, p.124.

¿No es esta la perspectiva metodológica que construye e ilustra en la investigación histórica Carlo Ginzburg? ⁷.

La materialidad que constituye a los objetos sociales, puede ser elucidada a través de las búsqueda de los principios que rigen su causalidad e intencionalidad. Pero, por otra parte, los objetos sociales son significantes y la pregunta por el sentido es una pregunta por la discursividad social, por la semiosis social. "Por semiosis social, dice Eliseo Verón, entiendo la dimensión significativa de los fenómenos sociales: el estudio de la semiosis es el estudio de los fenómenos sociales en tanto proceso de producción de sentido"⁸ [...]. "Por lo tanto, sólo en el nivel de la discursividad el sentido manifiesta sus determinaciones sociales y los fenómenos sociales develan su dimensión significativa"⁹.

4. Hemos partido de las afirmaciones de Bachelard porque nos revela, consistentemente, que no bastan la intuiciones confirmadas por el sentido común, las percepciones directas de los fenómenos, la búsqueda de modelos descriptivos de la relaciones que se nos muestran a través de la lectura de la "cultura espontánea", la confianza en nuestras preconiciones o en una suerte de "descripción densa". Todo ello sirve pero, a condición luego, de ser abandonadas para buscar la lógica de la sociedad. Esa lógica de la sociedad se sitúa entre las alternativas teóricas de ser una lógica de relaciones objetivas que están más allá de nuestra conciencia o bien, como una lógica de las interacciones individuales.

Pues, uno de los problemas centrales de la teoría de la cultura es poder explicar de modo satisfactorio cómo se relacionan las acciones individuales con la sociedad. Tal es el caso de los análisis de Pierre Bourdieu, para quien las acciones individuales son productoras y reproductoras de cultura y se encastran dentro de clasificaciones sociales como las de "clases sociales", "prácticas sociales", "campos sociales", etc. Pues, detrás de ellas, se recorta un sustrato social conformado estructuralmente y evaluado como objetivo y con existencia "independiente de las conciencias y de las voluntades sociales" como decía Marx. Ese sustrato estructural, tiene una lógica que determina las acciones individuales. ¿Cuáles son los mecanismo a través de los cuales se transmite la cultura y se transforma en tradición o norma social para regir las acciones individuales?. No basta con afirmar que los individuos son agentes a través de los cuales se realizan las determinaciones culturales, es necesario dar repuesta, también, al papel que juega la racionalidad humana, sus límites como así, también, explicar cuál es el modo por el cual, trascendiendo a los individuos, se mantienen las leyes deterministas de lo social. Es decir, si lo social es un cuerpo que trasciende a lo individual y tiene la capacidad de determinar las acciones individuales, la explicación de tal determinismo social deberá sortear los riesgos de caer en una explicación teleológica y funcional de lo social. En otras palabras, no tomar el efecto como causa de la producción cultural. Ese es, según

7. Véase C. Ginzburg, *Historia nocturna*, ed. cit., entre otras obras de este autor. El mismo propone un paradigma indicial para la investigación morfológica en la historia. En este caso, es importante ver como en los textos, como documentos históricos, se reconocen las huellas de determinadas conformaciones mentales individuales y colectivas. También, véase R. Rodríguez, "*Tras las huellas del paradigma indicial*", ed. cit.

8. *Ibíd.*, p. 125.

9. *Ibíd.*, p.126.

nuestro entender, una crítica atendible que se hace al holismo metodológico como así también, a las posturas equivalentes a la de Pierre Bourdieu que con sus conceptos de "habitus" y "campo social" considera haber superado la dicotomía entre el individualismo y el holismo.

Cada una de las respuestas que demos a estas alternativas serán modos de entender la relación entre individuo y sociedad, entre determinismo y cambio, y subsidiariamente tendremos que enfrentar los problemas epistemológicos de la explicación funcional, causal e intencional.

4. Tras las percepciones inmediatas se "lee" no sólo cómo está construida la estructura de la realidad social sino, también, cómo se ha constituido. Esta pregunta no indaga por un origen fundacional de lo social, sino, más bien, es una pregunta por la historicidad de los conceptos que han operado construyendo los objetos sociales y culturales. Ella es una pregunta por los modos cómo los hombres, a través de los conceptos y las categorías, han humanizado la naturaleza, se han reconcido socialmente y han conformado espacios sociales. Es decir, lo social es un efecto de la teoría, como plantea Pierre Bourdieu ¹⁰.

La cultura no es un objeto dado, no es una porción de la realidad que sea una "cosa en sí" que espera sólo que nuestra atención la capture con algún instrumento teórico y ajustado a alguna estrategia metodológica. Pues, lo que reconocemos como objetos a través del análisis cultural son construcciones de construcciones sociales. Son objetos en los que, ineludiblemente, debes atenderse su dimensión simbólica porque ella es mediación en las interacciones individuales o sentido de las prácticas sociales. Son formas de los valores que rigen los comportamientos individuales y en los que las normas y la tradición, como dice Jon Elster ¹¹, son los vehículos que las transmiten.

5. Cultura y sociedad, son objetos sociales, son construcciones conceptuales cuya materialidad está revestida de sentido a través de un proceso social: proceso de producción del sentido. Pero, ¿son estos, "cultura" y "sociedad", términos homólogos?

Desde una postura plenamente identificada con el individualismo metodológico, Jon Elster ¹² nos dice que la sociedad y la cultura son reconocibles con fronteras diversas, con principios constitutivos también distintos. En uno, es el coeficiente de cohesión lo que lo delimita; en el otro, son las normas y tradiciones las que vehiculizan la cultura.

La cultura es un producto de imitaciones locales, en tanto que una sociedad se define por una serie mayor de interacciones más aún, los que interactúan son los individuos y no las sociedades. Decir que las sociedades interactúan entre sí, es un eufemismo que conduce al equívoco de olvidar que las interacciones son acciones individuales.

Ahora bien, superpuestos a estos agrupamientos cohesionados se encuentran los campos culturales. Es decir, una gradiente de cambios y variación como por ejemplo, la que sucede en la relación entre la lengua y los dialectos, en la formas de realizar las prácticas religiosas, etc.

10. P. Bourdieu, *Cosas dichas*, p.29.

11. J. Elster, *El cemento de la sociedad*, p. 282 - 283.

12. *Ibíd.*, pp. 282 - 324.

El individualismo, a mi entender, nos proporciona la base material para reconocer a los individuos como actores sociales y como acontecimientos elementales que estructuran lo social pero, quedan otros problemas relativos a lo social y cultural que no llegan a ser satisfactoriamente resueltos y/o disueltos. Son los problemas relativos a la conformación de ideas colectivas que influyen en los comportamientos individuales. Ejemplo de ellos son los denominados imaginarios sociales o mentalidades de una época. Reducirlos a normas sociales parece no ser una respuesta convincente respecto a la agregación colectiva.

7. ¿Desde dónde se explica lo simbólico?. Desde una plano meta-simbólico; desde una teoría semiótica social de los signos.

¿Desde dónde se explica lo social?. Desde el cuerpo de teorías sociales que la ciencia va proporcionándonos. Tales teorías se estructuran en lo social pero, desde una espacio teórico que se justifica, no por el social histórico, sino por un social que pretende ser a-temporal y transhistórico es decir, un discurso que pierde las características de la contingencia de lo social para erigirse como meta-social: he ahí las pretensiones del discurso filosófico, el discurso científico y, consecuentemente, el discurso epistemológico de las construcciones teóricas de la sociedad.

Este es el carácter de la vigilancia epistemológica de la que habíamos partido en esta exposición, este es el rol que Bachelard le asigna a la filosofía: como reflexión que anima la formación del espíritu científico, que hemos tomado para estas reflexiones.

Así como cada teoría social define sus propios objetos, sus propios procedimientos para la indagación como también, postula sus propios principios desde los cuales se alcanza su autojustificación epistemológica. También, la teoría de la cultura, debe darse un momento a través del cual se manifieste la justificación epistemológica de la definición de sus conceptos, la determinación de sus objetos y los criterios de verdad de sus conclusiones. Para ello, es necesario trascender a las intuiciones como crítica del sentido común.

BIBLIOGRAFIA:

- Bachelard, G. (1940) *La filosofía del no*. Bs. As., Amarrortu, 1984.
- (1949) *El racionalismo aplicado*. Paidós, Bs.As. 1978.
Bourdieu, P. (1973) *El oficio del sociólogo*. México, Siglo XXI, 1975.
- (1984) *Sociología y cultura*. México, Grijalbo, 1990.
Delfino, S. (comp.) *La mirada oblicua*. Bs.As., La Marca, 1993.
Elster, J. (1978) *Lógica y sociedad*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- (1989) *El cemento de la sociedad*. Barcelona, Gedisa, 1991.
Giddens, A. et al. *La teoría social hoy*. México, Alianza, 1991
Ginzburg, C. (1986) *Historia nocturna*. Barcelona, Muchnik, 1991.
Rodríguez, R. "Tras las huellas del paradigma indicial" en *Estudio*, nº1, Córdoba, CEA/UNC, 1994.
Verón, E. (1987) *La semiosis social*. Barcelona, Gedisa, 1987.
Williams, R. (1977) *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980.