

Los problemas de la construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas el tipo ideal y la representación.

Valeria F. Falleti¹

FLACSO (México)

valeriefalleti@gmail.com

Artículo de reflexión

Recibido: 19 de abril de 2006

Aceptado: 4 de julio de 2006

Resumen

En el presente artículo se realiza una reflexión sobre las distintas nociones que han utilizado las Ciencias Sociales para dar cuenta del proceso de construcción del conocimiento, que tiene relación tanto con aspectos metodológicos como epistemológicos de la investigación sociológica. Se parte de la noción clásica «los tipos ideales» de Weber con la intención de introducir visiones alternativas como es la de Maffesoli con la noción de *empatía* y *centralidad subterránea*. En segundo lugar, se considera el trabajo deconstructivo de la noción de *representación* de Derrida, que ha tenido un lugar privilegiado en las Ciencias Sociales, ya que éste permite pensar las limitaciones de dicha noción. Finalmente, se propone para la indagación y construcción del conocimiento social, el concepto de *imaginario social* de Castoriadis por contener un componente imaginario, que permite la creación y el cambio de lo social; y, un componente funcional, a partir del cual se puede pensar la reproducción de las instituciones.

Palabras Clave: Conocimiento social, representación, imaginario social, centralidad subterránea.

Problems of knowledge construction in Social Sciences – A critical look at the classic notions of ideal type and representation

Abstract

This article proposes a reflection about different concepts that have been used in the realm of social sciences to address the construction of knowledge. That theoretical process is inevitably related to both methodological and epistemological aspects of the endeavor of sociological inquiry. In this work, I first take the traditional Weberian notion of “ideal type” as a point of departure and later propose an alternative vision based on the Maffesoli’s ideas of “empathy” and “underground centrality”. Secondly, I consider the deconstructive approach by Derrida to the idea of “representation” in order to underscore the limits of that notion. Finally, I attempt to address the notion of “social imaginary” by Castoriadis as a valuable concept to be recovered in the enterprise of sociological research. That concept is important because it combines two central components: on the one hand, an imaginary component that allows us to better understand social creation and change, and on the other hand, a functional component that helps us to apprehend institutional continuity and reproduction.

Key words: Social knowledge, representation, social imaginary, underground centrality.

¹ Realizando el Programa Doctoral en Ciencias Sociales con orientación en Sociología en FLACSO-México, V Promoción. Magíster en Política y Gestión en Ciencia y Tecnología del Centro de Estudios Avanzados de la UBA. Licenciada en Psicología, UBA. Becaria UBACyT categorías estudiante, beca orientadas y beca maestría. Docente e Investigadora de la materia Teoría y Técnica de Grupos I en la Facultad de Psicología, UBA.

Introducción

La metodología en las Ciencias Sociales plantea un doble desafío: Por una parte, un desafío de tipo teórico-epistemológico, es decir, la identificación de conceptos que sean coherentes con el objeto de estudio y con la metodología a implementar; y, el segundo de ellos es el que se relaciona con lo que Giddens llama el problema de la *doble hermenéutica* pues la Sociología, a diferencia de las Ciencias Naturales, está en una relación de *sujeto-sujeto* con su «campo de estudio», se ocupa de un mundo preinterpretado en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran prácticamente en constitución o producción real de ese mundo (Giddens, 2001: 149). Es decir, el cientista social oscila entre estas dos preocupaciones: una, relativa al marco teórico; y, otra, de índole más comprometida, como es la de relevar un mundo previamente interpretado por los propios actores sociales. Frente a estos desafíos, considero de suma importancia tratar el tema de la «mediación» en la indagación y construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales, es decir, con qué herramientas conceptuales y epistemológicas los distintos autores proponen relevar el fenómeno social. Este aspecto tiene relación directa con el lugar del cientista social al momento de relevar dicho fenómeno y también con relación a cómo se transmite dicho conocimiento, es decir, el papel de la escritura al comunicar conocimiento social.

Las diferentes escuelas de la Sociología y la Antropología, tales como el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la etnometodología², proponen distintas formas de mediación para indagar y relevar el fenómeno social en cuestión. Dichos sistemas de mediación llevan implícita cierta epistemología.

El presente artículo se centra en los *tipos ideales* de Weber y en la noción de *empatía* de Maffesoli pues se trata de categorías analíticas interesantes que muestran dos estilos distintos de construcción de conocimiento en las Ciencias Sociales, enmarcándose ambos, según expresión de Maffesoli, en una *Sociología del interior*. El primero más preocupado por relevar objetivamente el fenómeno social y en el caso de Maffesoli, si bien se identifica también un interés por la

²Ver Ruiz Olabuenaga, J. e Izpizúa, M. (1989) *La descodificación de la vida cotidiana*, Universidad de Deusto, Bilbao, Cap. 1. En este capítulo los autores resumen las distintas escuelas teniendo en cuenta su base epistemológica y sus supuestos básicos. Sintéticamente se puede plantear que el *interaccionismo simbólico* trabaja con significados que surgen como consecuencia de la interacción social (1989: 44), la *fenomenología* tiene por objetivo explicar la realidad social tal como la vive el hombre cotidianamente dentro del mundo social (1989: 49). Finalmente la *etnometodología* estudia la vida cotidiana y en ella, las reglas que ayudan a los individuos a comprender su propio mundo y a construirlo. La *etnometodología* no es la Sociología de la vida cotidiana, sino la reflexión, es decir, la comprensión de esa Sociología (1989: 54). Mientras la fenomenología pone el eje en la experiencia del mundo social, la etnometodología en la reflexión del mismo.

sistematicidad³, la preocupación central está en poder captar al fenómeno con sus actores sociales de la manera más espontánea posible, captar lo societal en acto. Ambas perspectivas tienen en común que miran el fenómeno centrándose en las lógicas de los actores sociales y, al mismo tiempo, llevan implícita una perspectiva respecto del que mira, o sea, del investigador. Maffesoli (1993:16) plantea que aquel que explica el mundo no debe sustraerse de él pues forma parte de lo que describe, está dentro y por ello puede tener una visión del interior; una «in-tuición». En este sentido, habla de una *Sociología del interior*, preocupación que comparten Weber, Simmel y Nietzsche quien fue su inspirador. Asimismo ambos aluden a la *Sociología comprensiva*, si bien Weber es el creador de esta noción, Maffesoli reflexiona en torno a la misma. Mientras el primero la desarrolla sin desatender totalmente los supuestos de objetividad y causalidad, Maffesoli trasciende esta preocupación, aunque es sistemático en su planteo, y focaliza en el tema de la empatía y el sentido común. Seguramente estos distintos enfoques están condicionados por la época en que se desarrollan: mientras Weber es un autor clásico Maffesoli es contemporáneo y está discutiendo los debates actuales de la Sociología. Esta comparación resulta interesante dado que nos permite identificar un cambio en los ejes de preocupación en la Sociología y, además, en la Epistemología que sostiene la investigación en las Ciencias Sociales.

En un segundo momento de este artículo, se trabajará en torno a la noción de *representación*, que en la historia de la Sociología constituye «el» concepto de mediación privilegiado. Se desarrollan los aportes de Foucault en *Las palabras y las cosas* en relación a la función y los ordenamientos del representar, es decir, su manera de construir conocimiento. Asimismo, se hará referencia a cómo las Ciencias Humanas son posibles en la medida en que individuos y grupos representan las palabras, utilizan su forma y su sentido (Foucault, 1997:343). Derrida, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, se propone deconstruir, desmontar la idea de representación en la cual ve una manera de logocentrismo, tarea en la que la crítica a dicha noción se vuelve radical. Finalmente, se introduce la noción de *imaginario social* como otra vía para problematizar a la representación, planteándola como una alternativa posible de mediación a la convencional de representación.

³Mientras Maffesoli intenta una sistematicidad en la manera de conocer en las Ciencias Sociales, Feyerabend (1974) en *Contra del método* toma cierta posición «anarquista» respecto de la objetividad del método científico. Para este último dado que «todo vale», propone una forma pluralista de metodología, estando a favor de los principios de proliferación e incommensurabilidad. Sostiene «la racionalidad fija, surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenua» (Feyerabend, 1974:21). Más adelante dirá «Esta coincidencia de la parte (hombre individual) con el todo (el mundo en que vivimos), de lo puramente subjetivo y arbitrario con lo objetivo y legal, es para mí uno de los más importantes argumentos a favor de una metodología pluralista» (Feyerabend, 1974:25).

Los tipos ideales y la empatía

Weber plantea que debe pensarse a la Sociología como una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos (Weber, 1977:5). De aquí que pretenda construir conceptos-tipo que colaboren en la identificación de reglas generales del acaecer (1977,5). Por su parte, Maffesoli cuestiona la idea de Popper sobre el «problema de la delimitación» y sostiene que si el valor científico se define en su capacidad para la delimitación, difícilmente la Sociología pueda ser científica pues para ésta todo sirve, todo es método, todo encamina. En este sentido, la experiencia, sea cual sea, tiene una potencialidad cognoscitiva. Siendo la delimitación una noción propia de la política, de la moral o de alguna disciplina científica; pero en ningún caso puede definir el conocimiento (Maffesoli, 1993:152). Si bien para Weber la Sociología debe ser científica mientras que para Maffesoli difícilmente pueda serlo, ambos comparten la preocupación sobre cómo se construye una sociología del interior.

Para Weber la acción social, el sentido que se le da y el *tipo ideal* que se construye en adecuación a dicho sentido, se encuentran mutuamente definidos y el autor lo hace al estilo glosario sociológico. Plantea que por acción social debe entenderse una conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. Entiende por *sentido*, el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción existente de hecho en un caso históricamente dado, como promedio y de un modo aproximado, en una determinada masa de casos; o bien como construido en un tipo ideal con actores de este carácter (Weber, 1977:5 y 6). Los objetos o procesos ajenos al sentido entran como ocasión (Weber, 1977:7). Finalmente sostiene que el tipo ideal, el cual puede ser tanto racional como irracional, aunque la mayoría de las veces es racional, se construye con adecuación de sentido (Weber, 1977:17). Sintetizando, Weber indaga e investiga el fenómeno social a partir de la identificación de tipos ideales que, si bien están contruidos en función de material empírico, se encuentran planteados de manera apriorística.

La Sociología Comprensiva no se interesa en cambios fisiológicos (cambios en los tiempos de reacción y otros similares) ni en los datos psíquicos brutos, como por ejemplo la combinación de sentimientos de tensión, de placer o disgusto que puede caracterizar a aquellos. Ella, en cambio, establece diferenciaciones siguiendo referencias típicas de la acción provistas de sentido, por lo cual, lo racional con relación a fines le sirve como tipo ideal, precisamente para poder estimar el alcance de lo irracional con relación a fines (Weber, 1973:178). Esta idea deja deslizar una cuestión central: que el tipo ideal se construye no

sólo para estudiar lo que se ajusta al mismo, sino también como referencia para poder comprender lo que no responde al tipo. El plantear un tipo ideal al mismo tiempo que se presenta como una noción fuertemente normativa –cuestión que veo como un indicio de época-, se propone como una categoría analítica, de alguna manera inaugural e interesante, para pensar la lógica de los actores y los sentidos que le imprimen a sus prácticas.

Por su parte Maffesoli (1993:149), sostiene que la Sociología debe fincarse en lo cotidiano y esto no es tanto un contenido como una perspectiva, puesto que al autor le interesa estudiar las formas de la vida social como continentes diferentes de sus contenidos, resaltar la «forma» en su sentido formante y no «formal», ubicando aquí al tipo ideal de Weber (Maffesoli, 1993:17). Si bien, en general, la experiencia y el conocimiento cotidiano han sido rechazados teniendo una centralidad clandestina, según el autor, constituyen la base sólida sobre la cual se levanta toda sociología. Pues lo *cotidiano*, por su parte, es de gran riqueza, dice «... existe un conocimiento empírico cotidiano imprescindible. Todo ese saber mundano y expresivo, ese conocimiento de los usos sociales, con tantas y tan variadas implicaciones, constituye un dato cuya riqueza destaca su propia fenomenología» (Maffesoli, 1993:150). Asimismo la *experiencia* tiene un aspecto cognoscitivo que nos obliga a prestar atención a los acontecimientos, a los fenómenos, y a todo lo que se describe en el instante y el presente (Maffesoli, 1993:154). Sostiene que de tanto interrogarnos acerca de la sociedad y los elementos meramente racionales, intencionales o económicos que la constituyen –crítica que puede apuntar a Weber, se ha dejado de lado la *socialidad*, que en cierta forma es una *empatía comunalizada* (Maffesoli, 1993:151). La socialidad es la posibilidad de la Sociología de la vida cotidiana para comprender lo *societal en acto* (Maffesoli, 1993:171) y la *empatía* consiste en una comunicación intuitiva con el mundo, traduce intuitivamente la experiencia vivida colectivamente.

Así el autor centra su análisis en el conocimiento empírico cotidiano y la experiencia, siendo la empatía la manera de acceder al mismo, relevando de esta manera cuestiones relativas a la socialidad más que a la sociedad. Es en el marco de esta propuesta en el que piensa a la Sociología Comprensiva y sostiene: «La comprensión implica la generosidad espiritual, la proximidad, la “correspondencia”; es porque uno está en ello por lo que puede captar o apreciar las sutilezas, los matices y las discontinuidades de tal o cual situación social» (Maffesoli, 1993:30). Se resume en tres palabras programáticas: sentido común, presente y empatía (Maffesoli, 1993:178). Es decir, mientras para Weber se comprende a través de los tipos ideales; para Maffesoli, la comprensión reside en la capacidad de desarrollar empatía con el fenómeno social por parte del investigador.

Teniendo en cuenta el planteamiento de Maffesoli respecto de la tarea de la Sociología, es posible adivinar rápidamente los puntos en los que cuestionaría a la teoría clásica de Weber. Por un lado, le reconoce que es pluralista y consciente de la contingencia de las costumbres sociales, es decir, que las situaciones de la vida social no tienen un fin, o que el presumir de tenerlo no impide que sean efímeras. De todos modos, señala que Weber no lleva esta lógica hasta las últimas consecuencias, como sí lo hace el sociólogo Simmel. En efecto, según este último, para juzgar un acontecimiento no hay que orientarse por una meta final ubicada fuera de dicho acontecimiento y que le de su medida, sino que hay que apreciarlo por sí mismo, como un resumen o una sinopsis de toda la existencia (Maffesoli, 1993:164). Esta crítica puede apuntar a la intención de construir tipos ideales en la Sociología Weberiana a partir de los cuales «observar» y comparar con la realidad social. En cambio, para Maffesoli la tipicidad (ya sea fantasmalmente ya sea en la realidad) reside en formar parte de lo que se desea hablar (Maffesoli, 1993:31).

Ahora bien, y como ya se planteó, las distintas propuestas llevan implícitas distintas epistemologías y *posicionamientos del cientista social* con respecto a lo que pretende estudiar, a pesar de que en ambos casos pretenden comprender la realidad social desde adentro. Maffesoli sostiene que la experiencia encuentra en el relativismo y el pluralismo su condición de posibilidad teórica, mientras que el tipo ideal se constituye en un método (Ruiz Olabuenaga, 1989:42) que pretende seguir los lineamientos científicos, entre los cuales podemos destacar la representatividad y la demostración. Entonces, para la perspectiva weberiana se construye conocimiento a través de conceptos-tipos, el cual tiene valor de científico; y, para Maffesoli, se construye a través de la intuición, en el sentido de que el investigador se sienta parte del fenómeno que pretende estudiar y no lo haga estableciendo distancia con el mismo, por lo que la Sociología difícilmente pueda ser científica. Plantea que ya no se trata de un «corte» o «ruptura» epistemológica ni de distancia crítica, sino más bien de una comprensión del presente popular mediante variaciones intelectuales que no demuestran, sino que muestran. Se trata de una *mostración* como complemento de la clásica demostración. Mientras ésta se refiere a la unidad, aquélla se propone registrar la pluralidad.

Teniendo en cuenta la propuesta de Maffesoli de no tomar distancia respecto del fenómeno que se pretende estudiar, queda pendiente las cuestiones de ¿cómo se comunica conocimiento social desde esta posición?, y de ¿cuál es el papel de la escritura en esa tarea? En esta oportunidad se reflexiona en torno a estas preguntas, dado que su desarrollo sería ocasión para la realización de otro artículo.

Considero que el uso del lenguaje poético y de la metáfora resultan más adecuados o potables para poder transmitir la empatía y lo societal en acto. Moulian reflexiona sobre esta posibilidad. Se pregunta: «el uso de las metáforas, tratadas no como aproximaciones retóricas sino como conceptos pertinentes, cuyo valor es su potencial significante, ¿no implicará transgredir las exigencias del análisis social, vulnerando su diferencia específica (“hablar con objetividad de hechos”), diluyendo las fronteras con relatos cercanos a la ficción?» (Moulian, 1997:8). Al proceder de esta manera, el sociólogo podría ser acusado de producir novela y no conocimiento sociológico. Sostiene Moulian que dado que lo que pretende es producir esa disolución, diluir las fronteras, apoyándose en Foucault sostiene que su libro es una ficción pura y simple... Es una novela. Pero que no invento él (Moulian, 1997:8).

Sin profundizar en esta discusión que colinda con la cuestión del poder que se ejerce con el saber y se reproduce en las instituciones académicas y en las formas «convencionales» de comunicar conocimiento, consensuadas y exigidas por la comunidad científica; me gustaría señalar que el uso de la metáfora en su valor de potencial significante sería una manera muy interesante de poder comunicar conocimiento social desde el posicionamiento del investigador propuesto por Maffesoli.

La representación: de tener un lugar de privilegio a su retirada

Es posible reflexionar acerca de esta noción desde muchas perspectivas: la histórico-social, como lo hace Foucault; desde la Filosofía, como lo plantea Derrida; desde el Psicoanálisis, que al introducir el inconsciente y lo latente, la idea de representación, en sentido estricto, queda limitada para dar cuenta de las lógicas de la psique humana que, la mayoría de las veces, se encuentran condicionadas y posibilitadas por efecto, justamente, de aquello que escapa a la representación misma. Desde la Sociología, disciplina que ha acuñado este término con las representaciones colectivas de Durkheim, y que es común que la utilice como una herramienta metodológica para indagar las lógicas de actores sociales como lo hacen todas aquellas investigaciones sociológicas cuyos títulos están encabezados por esta noción (representaciones sociales de los agentes de salud, representaciones sociales de jóvenes adictos, etc.).

Es decir, las ciencias humanas se han desarrollado teniendo en cuenta, ya sea para usarla o problematizarla, la noción de representación. Es más, para Foucault (1997) esta noción es la que hace posible a las *ciencias humanas*. En este sentido, plantea: «se podrá hablar de ciencia humana una vez que se intente definir la manera en que los individuos o los grupos se representan las palabras, utilizan su forma y su sentido, componen sus discursos reales, muestran y ocultan en ellos lo que piensan, dicen sin saberlo más o menos lo que no quieren (...) El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje, es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último la representación del lenguaje mismo» (Foucault, 1997:343). Por su parte Derrida (1989:89) plantea que es impensable la institucionalización del saber sin ese poner en representación objetiva.

En otras palabras, las ciencias humanas son posibles cuando las relaciones entre las cosas ya no se establecen en términos de semejanza sino de diferencia, instaurando una distancia entre las palabras y las cosas, y dando lugar al conocimiento. Dice que «el carácter absoluto que se reconoce a lo simple no concierne al ser de las cosas sino a la manera en que pueden ser conocidas» (Foucault, 1997:60). Plantea que lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una categoría fundamental del saber —a la vez forma y contenido del conocimiento—, se ve disociado en un análisis hecho en términos de *identidad* y de *diferencia*. Además, el papel de la comparación se remite a un orden, pero no se trata ya de revelar el ordenamiento del mundo. Este orden o comparación generalizada se establece después del encadenamiento con el conocimiento, yendo de lo simple a lo complejo (Foucault, 1997:60 y 61). Ya no se trata entonces de buscar semejanzas, establecer relaciones entre las cosas en función de aquello que puede revelarse en ellas como parentesco sino, por el contrario, en conocer. Conocer implica *discernir*, esto es, entablar las identidades y luego las diferencias.⁴

⁴ Foucault introduce también el aspecto simbólico a través del estudio del cuerpo. En *Vigilar y Castigar* plantea que la transición de la edad clásica a la moderna se caracteriza por un «trato» distinto del cuerpo: de castigarlo mediante una acción directa y en tanto organismo —cuestión explicada a través de la descripción de un suplicio que abre el primer capítulo del libro mencionado— se pasa a castigar algo incorpóreo e intangible como el alma. Mientras en la concepción clásica de cuerpo se ofrece como *espectáculo* para el público, dirigida a la reproducción del poder absolutista (Foucault, 1976: Cap. 1; Lash, 1997:84); en la concepción moderna se desarrollan *dispositivos* más sofisticados y complejos. En este sentido, ya no se opera sobre el cuerpo a través de una inscripción física *directa* sino que es *mediado* por saberes, discursos e instituciones que al mismo tiempo que lo vigilan y controlan, corrijen y manipulan, producen cuerpos útiles y dóciles. Entonces plantea un cuerpo simbólicamente atravesado y significado.

La representación implica dos sentidos aparentemente contradictorios pues, por un lado, muestra una ausencia, lo que supone una neta distinción entre lo que representa y lo representado; y, por el otro, la representación es la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona (Chartier, 1999:57). De todos modos, sostengo que esta contradicción no es tal dado que la posibilidad de existir de la representación reside en estar en lugar de una cosa ausente, dicho al revés, la ausencia es lo que posibilita la presencia. Es debido a esta no correspondencia entre lo que representa y lo representado que el lenguaje es polisémico. En esta misma línea, Silva toma de Cassirer la idea *pregnancia simbólica* para referirse a la impotencia del pensamiento al no poder intuir algo sin dejar de relacionarlo con uno o muchos sentidos. Dicha *pregnancia* es la consecuencia de que en la conciencia humana nada sea simplemente *presentado*, sino *representado* (Silva, 1992:86). Sin embargo, Derrida (1989:87) sostiene el postulado contrario: si bien el lenguaje es un sistema de representaciones, el contenido de lo representado, lo representado de la representación sería una *presencia* y no una representación. En este punto produce una ruptura con la idea arriba esbozada, que la representación está en lugar de una ausencia, representando, volviendo a presentar. En esta misma línea plantea que trabaja acerca de la cosa o las cosas llamadas «representaciones» más que acerca de las palabras mismas (Derrida, 1989:84). En síntesis, esta pensando a la representación como una presencia de lo representado.

Si se avanza con la posibilidad de despegue respecto de la cosa, es posible ahondar en el *símbolo* que se da en las expresiones de doble o múltiple sentido, por lo que llama a ser interpretado. De este modo es como el mito, pues posee una interpretación simbólica más que una interpretación de palabras. Lo que permea de significación a fenómenos como el mito y la poesía, más que el lenguaje, será su valoración simbólica, que recorre la lengua y la trasciende, que significa más de lo que dice una palabra (Silva, 1992:86). Es decir, hay efectos de significación que trascienden al significado de la palabra, hay un plus de sentido. El psicoanálisis trabaja con la significación que trasciende el sentido manifiesto de la palabra y que tiene un efecto de verdad subjetiva. En este sentido, Lacan establece una distinción entre palabra vacía y palabra plena, adquiriendo la segunda sentido pleno no por sí misma sino en la relación con los otros significantes, produciendo un efecto de verdad para el sujeto.

Freud con el estudio de los sueños y el chiste tal vez es el pensador que logra una mayor fecundidad al símbolo (Silva, 1992:87). El trabajo del sueño se realiza por condensación (dos imágenes o signos condensados en un mismo símbolo) y desplazamiento de sentidos (se desplaza un sentido a otro). Estas dos leyes se valen de la materialidad del inconciente (las huellas mnémicas inconcientes y preconcientes, estas últimas generalmente están formadas por restos diurnos) para la formación de los sueños. Este trabajo del sueño propuesto por Freud es posible debido a los múltiples sentidos que puede tomar un símbolo. Asimismo el chiste es producido por el doble sentido, donde precisamente se encuentra la mejor expresión para el trabajo de lo simbólico, manifestación social consciente que, sin embargo, Freud compara con la vida inconsciente (Silva, 1992:88). Lo gracioso del chiste reside en el efecto del doble sentido y en la no explicación del mismo. Ante la percepción de la trama del chiste formada por un juego de sentidos, sobreviene la risa. Se produce una carga placentera que viene «motivada» desde el inconsciente y así su elaboración simbólica corresponde a fuerzas más profundas que la simple comprensión consciente de las palabras (Silva, 1992:88).

Hasta este punto de desarrollo del tema, se ha intentado mostrar cómo la introducción de la representación implica una distancia con la cosa, a la cual se accede a través del conocimiento, se pasa del «ser» de las cosas a la manera en que pueden ser conocidas, del saber por semejanza a conocer y discernir por diferencias. Asimismo la ausencia de la cosa es la condición de posibilidad para que la representación exista. En este sentido implica ausencia y presencia. El símbolo con su pregnancia colabora a pensar que, además de una no correspondencia con la cosa, es posible aludir a un efecto de significación que trasciende la comprensión del significado de la palabra. Para ilustrar esta consideración se ha aludido tanto al mito y a la poesía como a la elaboración del sueño y el chiste en Freud. Marcando una diferencia con estos planteamientos, se aludió a que Derrida sostiene que el contenido de lo representado es una presencia y no una re-presentación.

Ahora bien, luego de haber ubicado a la representación en su función de ordenar y discernir relacionando dicha función a lo específico de las ciencias humanas, quedan pendientes dos cuestiones. La primera de ellas, aludir al trabajo *deconstructivo* de Derrida a las ideas de *representación* y *metáfora*, viendo en éstas, o mejor dicho en el uso de ellas en el sentido de la usanza, formas de logocentrismo. Denuncia a la Filosofía dado que se ha valido de la

metáfora como una manera de legitimar al discurso propio, subordinándola a éste último. Es decir, si generalmente relacionamos a lo metafórico como la posibilidad de que algo nuevo advenga, Derrida nos muestra cómo este aspecto de la metáfora ha quedado opacado por un uso excesivo de la misma. La segunda cuestión es por qué considero que la noción de *imaginario social* resulta una alternativa interesante a la de representación.

La deconstrucción implica, de entrada, un trabajo polémico, el espacio heterogéneo de un conflicto de fuerzas, lo cual requiere más que un análisis neutro, metódico y especulativo, intervención estratégica y singular (Derrida, 1989:9). La deconstrucción irrumpe en un pensamiento de la escritura, como una escritura de la escritura, que por lo pronto obliga a otra lectura: ya no apunta a la comprensión hermenéutica del sentido que quiere-decir un discurso, sino que está atenta a la cara oculta de éste, a las fuerzas no intencionales inscriptas en los sistemas significantes de un discurso que hacen de éste propiamente un texto (Derrida, 1989:15). Es decir, la deconstrucción de un discurso hace de éste un texto. El trabajo deconstructivo se inscribe en una cadena de elementos que Derrida denomina *los indecibles*, con los que hace referencia a las falsas unidades verbales que habitan el cuerpo de la tradición logocéntrica por deconstruir, sin que ellos estén sometidos al sistema clausurado de sus conceptos y sus oposiciones constitutivas: sensible-inteligible, habla-escritura, cuerpo-alma, sentido-signos..., sino que se constituyen en potentes artefactos textuales para producir una especie de parálisis en el sistema conceptual de la metafísica logocéntrica y abrirlo a lo que ésta ha reprimido o excluido (Derrida, 1989:16).

Derrida se centra en dos operaciones: La primera de ellas denominada la *retirada de la metáfora* invierte el trayecto de la metáfora para poder pensar la retirada y las retiradas del ser (tras la deconstrucción del concepto filosófico y retórico de metáfora que cree poder controlar ésta en su distribución del sentido propio y figurado); la segunda, la *ruina de la representación* (Derrida, 1989:12). Derrida advierte sobre el gesto de la Filosofía que incluye la distinción del sentido propio y el sentido metafórico, aludiendo, con el primero, al lenguaje literal, dice lo que quiere decir; y, con el segundo, a un desplazamiento de sentido por lo que se dice de otra manera, otra cosa. Derrida identifica en este doble gesto la resistencia de la Filosofía a que se «toque» su principio del sentido propio y su derecho de propiedad del sentido: dominación del lenguaje propio por la referencia a la verdad como presencia, y jerarquización subordinante

del lenguaje metafórico; por lo que el lenguaje propio funciona como la *ley* y el *medium* de la metáfora (Derrida, 1989:11). Denuncia a los presupuestos metafísicos y retóricos que han dado lugar al proyecto aparentemente crítico de mostrar el origen metafórico de los conceptos y específicamente, de los conceptos filosóficos. Como recién señalé, Derrida ve en esto una manera de dominación del lenguaje propio de la Filosofía.

Derrida interroga con una pregunta que puede entenderse en un doble sentido ¿qué pasa con la metáfora? Dice, todo, no hay nada que no pase por la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, no se produce sin metáfora. Al mismo tiempo, la metáfora pasa por alto o prescinde de aquello que no pasa por ella, y en un sentido insólito ella se pasa por alto a sí misma pues ya no tiene nombre, sentido propio (Derrida, 1989:37). En otras palabras, si todo enunciado pasa por la metáfora y lo que no pasa por la misma no se considera, se esencializa y pierde la fuerza de lo nuevo y de la posibilidad de construir nuevos sentidos. Se hace, en cambio, un uso de ella en el sentido de la usanza. Dice: «La metáfora no es quizá sólo un tema desgastado hasta el hueso, es un tema que habrá mantenido una relación esencial con el *uso*, o con la *usanza*» (Derrida, 1989:40).

Derrida plantea que el concepto metáfora no sólo se ha encerrado en la metafísica sino que estaría ella misma en situación trópica con respecto al ser o al pensamiento del ser. Por lo que alude a una *retirada del ser* o de la *metáfora*, las cuales deben permitir pensar más que al ser o a la metáfora, al ser o la metáfora de la retirada, en vías de permitir pensar en su abrirse paso, en todo el potencial polisémico y diseminador de la retirada. Es decir, si se piensa a la *retirada de* como una metáfora, se trataría de una metáfora curiosa, transformadora, casi catastrófica, tendría como objetivo enunciar algo nuevo (Derrida, 1989:60).

Derrida plantea que se habla de la representación estética, y la política, y la metafísica, y la histórica y la religiosa y la epistemológica. Asimismo pregunta ¿qué es lo que hace que a todas esas mismas representaciones se las llame con el mismo nombre?, ¿cuál es el eidos de la representación, el ser-representación de la representación? Estas preguntas aluden, implícitamente, al logocentrismo de la representación. El trabajo deconstructivo de la idea de representación es sumamente minucioso (Ver Cap. Envío). Derrida en este capítulo tiene como principal interlocutor a Heidegger, quien plantea que el hecho que haya representación no es un fenómeno reciente y característico de la época moderna de la ciencia, la técnica y de la subjetividad de tipo cartesiano-hegeliano.

Lo que sí sería característico de esta época en cambio es la autoridad, la dominación general de la representación. Es la interpretación de la esencia del ente como objeto de representación. Todo lo que deviene presente, todo lo que es, es decir, todo lo que es presente, se presenta en la forma de representación. La experiencia del ente deviene esencialmente representación (Derrida, 1989:93-94). De aquí que se ponga el énfasis en la presencia más que en la re-presentación pues esta última se torna una forma de dominación, opacando la fuerza de la experiencia.

En esta misma línea Foucault en *Nietzsche, la genealogía y la historia*, retomando a Nietzsche, plantea que hay que volver el saber al *cuerpo* sin mediaciones. Desde la filosofía griega se ha quitado al cuerpo y a los sentimientos el status de conocer, la experiencia y el sentir han quedado desplazados por el *logos*. Foucault, en la distinción que establece entre el origen y la procedencia, la historia y la genealogía, rescata la idea de cuerpo considerando que en éste se encuentra la huella de los sucesos pasados. Dice «La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y, a la vez, a la historia como destructora del cuerpo» (Foucault, 1992:15).

Ahora bien, Derrida plantea que su trabajo de desmontar a la representación apunta al envío, plantea que más allá de señalar la clausura de la representación ha intentado trazar una vía abierta a un pensamiento del *envío*. Se trata de un envío que no constituye unidad y no comienza consigo mismo, no es originario, es un envío pre-ontológico. Su manera de emitir es a través de una multiplicidad de remisiones. Esta divisibilidad o *difference*⁵ es la condición para que haya envío, eventualmente un envío del ser, del presente y de la representación –pero no planteados en términos de unidad sino de *difference*. Estas remisiones de huellas o estas huellas de remisiones no tienen estructura de representaciones, ni de significantes, ni de metáforas, entre otros. Estas huellas de *difference* no son condiciones originarias y trascendentales a partir de las cuales la filosofía pretende tradicionalmente derivar efectos (Derrida, 1989:121). Las huellas de *difference* hacen posible la ocasión, ocasión para que haya historia, sentido, presencia, verdad, habla. Plantea que es necesario pensar la ocasión dada y la ley de esta ocasión. Queda abierta la cuestión de saber si es lo irrepresentable de los envíos lo que produce la ley (por ejemplo la prohibición de la representación) o si es la ley la que produce lo irrepresentable al prohibir la representación.

⁵ Deleuze también propone la idea de diferencia y la concibe como una irregularidad de intensidades. Lash plantea que Deleuze rompe con una tradición que ha concebido la «diferencia» como una diferencia al interior de algo (Lash, 1997:90).

El punto es que la ley misma (al no ser presentable ni representable) no nos llega si no es transgrediendo la figura de toda representación posible. Cuestión difícil de concebir, como es difícil de concebir cualquier cosa que vaya más allá de la representación, pero que obliga a pensar completamente de otro modo (Derrida, 1989:122).

Derrida, entonces, no sólo observa que la representación está en ruinas sino que mientras desmonta sus armazones ontológicos realiza su propuesta. Esto es, pensar en términos de envío que implica las remisiones a las huellas de *difference*, identificar los *indecidibles*, aquello que a la vez que da unidad al sistema muestra la cara oculta, lo reprimido y excluido del sistema, señalar lo irrepresentable. Es decir, transgredir la figura de toda representación posible dado que ve en ella, al igual que en la metáfora, formas de logocentrismo, de las que se ha valido no sólo la Filosofía sino también la ciencia, la técnica y las disciplinas en general, para legitimar el discurso propio.

Imaginario social: una alternativa posible a la convencional de representación

El planteamiento de Derrida resulta muy sugerente pues reflexiona críticamente sobre la noción de representación pero, dado que se enmarca en debates de la Filosofía, no resulta una alternativa para la metodología en las Ciencias Sociales. En cambio, sí considero que el imaginario social de Cornelius Castoriadis es un aporte en ese sentido. ¿Por qué? En primer lugar, porque introduce una perspectiva socio-histórica a partir de la cual estudia la génesis de las significaciones imaginarias. En segundo lugar, porque sostiene un aspecto instituyente del imaginario social que implica la creación de nuevas significaciones. Es decir, permite estudiar las transformaciones en el imaginario de una sociedad y no sólo la reproducción de las significaciones establecidas. En este sentido resulta importante especificar que lo imaginario para Castoriadis no tiene que ver con lo que se presenta en algunas corrientes psicoanalíticas: lo «especular», como *imagen de*⁶; sino con capacidad imaginante, creación incesante, invención de algo. Finalmente, porque resulta una noción que

⁶ Plantea Castoriadis (1989), apuntando a lo imaginario en Lacan, que el imaginario no existe a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras del imaginario, que es creación *ex nihilo*. Plantear lo imaginario como imagen de, o sea, como *reflejo*, es un subproducto de la ontología platónica. Sostiene irónicamente, que se encadena a algún subsuelo de la famosa caverna: es necesario que este (este mundo) sea imagen de algo. Esta misma idea de *imagen* de es la que sustenta desde siempre a la teoría como Mirada que inspecciona lo existente (Castoriadis, 1989:29).

permite indagar el *hacer*, pues las significaciones sociales imaginarias son definidas como las formas de ser, pensar y actuar de las personas. Dice: «Todo pensamiento, cualquiera que sea y cualquiera que sea su “objeto” no es más que una modalidad y una forma de hacer social-histórico» (Castoriadis, 1989:30). La idea de representación, en cambio y a simple vista, no posibilita ver las prácticas ni las transformaciones ocurridas.

Asimismo lo *histórico*, el *hacer* y el aspecto instituyente se encuentran mutuamente relacionados. Sostiene que lo histórico no es íntegra y exhaustivamente racional ya que si lo fuese, jamás se plantearía el problema *del hacer*, porque todo estaría *dicho* (es decir, todo sería instituido). El hacer implica que lo real no es racional de punta a punta pero que tampoco es un caos pues hay nervaduras que delimitan lo posible, lo factible, que permiten que la acción encuentre puntos de apoyo en lo dado (Castoriadis, 1989:33). Es decir, la creación no es caótica y encuentra en las significaciones establecidas su posibilidad. Plantea que la *historia* es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, es decir, fuera de lo que se llama imaginario instituyente o radical tal como se manifiesta en el *hacer* histórico y en la constitución, anteriormente a cualquier racionalidad explícita, de un universo de significaciones (Castoriadis, 1989:53).

La obra de Castoriadis oscila entre la creación y la reproducción, entre el imaginario radical o instituyente y el efectivo o instituido. Mientras que la utopía es la figura que sirve para dar cuenta del primero, el mito para comprender lo instituido, dado que es un organizador de sentido que se reproduce y no se cuestiona. Castoriadis (1988) se hace dos preguntas centrales: ¿qué mantiene unida a una sociedad?, y ¿cómo se crean nuevas significaciones sociales? La primera pregunta apunta a indagar acerca de la lógica del todo social; y, la segunda, a las transformaciones ocurridas en las sociedades. Lo que mantiene unida a una sociedad es el magma de significaciones sociales imaginarias. Todo lo que se presenta en el mundo social histórico pasa por la urdimbre de lo simbólico y comprender el simbolismo de una sociedad es aprehender las significaciones que éste conlleva. De todos modos, lo social no se agota en lo simbólico puesto que los actores reales, individuales y colectivos e innumerables productos materiales, sin los cuales la sociedad no podría vivir, no son símbolos, pero son imposibles fuera de una red simbólica. Asimismo las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero sólo pueden existir en lo simbólico. Una determinada organización de la economía, un poder instituido o una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados (Castoriadis, 1989:38).

Castoriadis sostiene que las ideas de que el simbolismo es «neutro» y que es totalmente «adecuado» al funcionamiento de los procesos reales, no son ciertas. Con esto se aludiría, de alguna manera, a un simbolismo autonomizado. Plantea, igualmente, que nada de lo que es propio de lo simbólico impone ineludiblemente la dominación de un simbolismo autonomizado de las instituciones sobre la vida social; y no se excluye un uso lúcido de éste por parte de la sociedad. Es decir, el que existan simbolismos autónomos que tomen cuerpo en las instituciones, no implica que éstos dominen y que la vida social no los use lúcidamente, no los transforme. Pues el significante trasciende siempre la vinculación rígida a un significado específico y puede conducir a los lugares más inesperados. Sostiene que una sociedad nueva creará, a todas luces, un nuevo simbolismo institucional, y el simbolismo de una sociedad autónoma guardará poca relación con el institucionalizado (Castoriadis, 1989:42).

La preocupación política de Castoriadis es por la constitución de sociedades con autonomía la cual se desarrolla en los colectivos formados por sujetos que buscan dicha *autonomía* y que quieren vivir bajo leyes que ellos mismos se dan, siendo esto posible si hay capacidad de reflexión (Castoriadis, 1998:77). Dicha reflexión tiene que ver con la posibilidad de preguntarnos qué debemos pensar (nosotros) de esa regla y qué debemos hacer (nosotros). En los colectivos se despierta la capacidad de *imaginación* fundamental para instaurar nuevas prácticas y para sostener una *utopía* que dé sentido a la vida de las personas puesto que «en las colectividades humanas hay una fuerza de creación, una *vis formandi*, de lo que yo denomino imaginario social instituyente» (Castoriadis, 1999:94).

La autonomía para Castoriadis se define tanto en las transformaciones sociales como en el posicionamiento subjetivo, pues son necesarias las transformaciones en ambos ámbitos para que se produzcan cambios (Castoriadis, 1999) y es por ello que el Psicoanálisis y la Sociología están en estrecha relación razón por la cual no debieran actuar de forma separada. El Psicoanálisis puede hacer una contribución importante a la política de la autonomía, dado que el ejercicio individual de la autocomprensión es una condición necesaria de la autonomía. «El individuo democrático no puede existir si no es lúcido, y lúcido, primeramente, en relación consigo mismo». Por otra parte, el Psicoanálisis requiere de la Sociología, dado que la capacidad de creación se debe realizar en el marco de la sociedad, expresarse en formas socializadas, «siempre habrá necesidad de leyes, de limitaciones del comportamiento humano decididas colectivamente» (Castoriadis, 1999:111).

Conclusiones

En el presente artículo se reflexionó en torno a la idea de «mediación» en la indagación y construcción de conocimiento en las Ciencias Sociales. Con esta idea quise aludir a los sistemas conceptuales y epistemológicos que los distintos autores proponen para acceder al conocimiento social. Se ha desarrollado el tipo ideal weberiano contraponiéndolo a la propuesta de Maffesoli de conocer a través de la empatía. La comparación entre estos autores pareció relevante dado que ambos se enmarcan en la llamada sociología del interior y, mientras el primero es un autor clásico, el segundo es contemporáneo. El primero, desarrolla teoría social sin desatender a los principios de la ciencia; mientras que el segundo, plantea que difícilmente la Sociología pueda ser científica y propone acceder al conocimiento social con la empatía y la experiencia, pues ambas permiten captar lo societal en acto.

En el segundo apartado, se desarrolló la noción de representación y cómo esta ha sido funcional para establecer cierto orden social de índole simbólica, donde las maneras de ordenar vienen dadas por la identidad y la diferencia, y ya no por la semejanza. La representación implica una separación entre las palabras y las cosas. Se hizo referencia a cómo la ausencia es lo que posibilita la representación. Foucault plantea que las ciencias humanas tienen lugar con la aparición de esta noción. Luego se aludió al trabajo deconstructivo que realiza Derrida a esta noción y a la de metáfora, trabajo que apunta a una crítica severa a la Filosofía y a la Metafísica dado que se han valido de estos conceptos como una manera de legitimar y dar fuerza al discurso propio, viendo en estas dos nociones una manera de logocentrismo. Propone, en cambio, la retirada de la metáfora y la ruina de la representación.

Se hizo referencia también a que para Derrida se trata de una presentación más que de una re-presentación, siendo ésta una manera de volver el protagonismo a la experiencia, a las maneras de conocer sin mediaciones. Salvando las diferencias, es posible sostener que aquí hay un punto de contacto con Maffesoli. Por lo que la crítica de Derrida a la noción de representación se suma a la propuesta de Maffesoli.

En el último apartado, se aludió al imaginario social de Castoriadis como alternativa en la indagación social, a la convencional de representación. Se han señalado varias razones algunas de orden metodológico y otras de orden ideológico: introduce la dimensión histórica, permite estudiar las prácticas sociales y los cambios en las mismas a través del aspecto instituyente del imaginario, asimismo esta capacidad de creación reside en los actores sociales. Relacionado con esto último, por incluir en su propuesta una política de la autonomía.

Sostengo que la propuesta de Maffesoli en relación a la función de la Sociología y el lugar del investigador resulta fundamental para comprender, en la actualidad, los fenómenos sociales, en los que las categorías sociales previas resultan limitadas para su comprensión. Así sucede con las categorías de clase social, trabajo, entre otras, y la visión institucional de los fenómenos sociales, frente a lo cual el investigador debe desarrollar cierta empatía y captar lo societal en acto y de esta manera crear nominaciones nuevas que respondan al fenómeno en cuestión. El aspecto instituyente de Castoriadis colabora en el estudio e identificación de estas nuevas significaciones mientras que la política de la autonomía permite estudiar colectivos que se dieron a sí mismos sus reglas y valores.

Tanto la propuesta de Maffesoli como la de Castoriadis se complementan y aportan herramientas analíticas valiosas para la comprensión y estudio de fenómenos sociales innovadores que contienen la radicalidad y fuerza para establecer un cambio social. De esta manera ambos aportes resultan fructíferos tanto para la indagación como para la construcción de conocimiento en los problemas sociales contemporáneos.

Bibliografía

- Castoriadis, C. 1988. Cap. «Lo imaginario: la creación en el dominio socio- histórico», *Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. 1989. «La institución imaginaria de la sociedad» en Colombo, E. (comp.) *El imaginario social*, Montevideo: Editorial Almatira.
- Castoriadis, C. 1998. *Hecho y por Hacer*, Buenos. Aires, Eudeba.
- Castoriadis, C. 1999. *Figuras de lo pensable*, Madrid: Editorial Frónesis.
- Chartier, R. 1999. *El mundo como representación*, Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. 1989. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Buenos Aires: Paidós.
- Feyerabend, P. 1974. *Contra el método*, Madrid: Ariel.
- Foucault, M. 1976. *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. 1992. «Nietzsche, la genealogía, la historia», *Microfísica del poder*, Madrid: Piqueta.
- Foucault, M. 1997. *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.

- Giddens, A. 2001. *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lash, coautor con Beck y Giddens, 1997. *Modernidad reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.
- Maffesoli, M. 1993. *El conocimiento ordinario*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Moulian, Tomás, 1997. *Chile Actual: Anatomía de un mito*, Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Ruiz Olabuenaga, J. y Izpizúa, M. 1989. *La descodificación de la vida cotidiana*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- Silva, A. 1992. *Imaginario Urbanos: Bogotá y Sao Pablo*. Bogotá: Cultura y comunicación urbana en América Latina.
- Weber, M. 1977. *Economía y Sociedad: esbozo de la Sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. 1973. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu.