



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Ramírez Sánchez, Sandra Lucía

Crítica y conocimiento: estudios sociales de la ciencia y transformación crítica de prácticas
epistémicas

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 18, enero-abril, 2012, pp. 347-374

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62823326014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CRÍTICA Y CONOCIMIENTO: ESTUDIOS SOCIALES DE LA CIENCIA Y TRANSFORMACIÓN CRÍTICA DE PRÁCTICAS EPISTÉMICAS

Sandra Lucía Ramírez Sánchez*

RESUMEN. En este trabajo, a partir de una revisión del debate sostenido entre Michel Lynch y David Bloor en 1992, así como de una relectura del trabajo de Peter Winch, “Comprender una sociedad primitiva” (1964), argumentaré que de los procesos de desmitificación del conocimiento que tuvieron lugar en décadas pasadas se desprende una propuesta positiva. Ésta consiste en la posibilidad de ofrecer un enfoque crítico que permitiría a los estudios sociales de la ciencia y la tecnología trascender sus límites descriptivistas. Lo que hace posible que, aun aceptando que las prácticas epistémicas son culturalmente dependientes, ellas sean evaluables a la luz de “otras culturas”.

PALABRAS CLAVE. Constructivismo, etnografía del conocimiento, programa fuerte, desmitificación del conocimiento, formas de vida.

*El mensaje central del artículo de Winch
[“Comprender una sociedad primitiva”] que es
frecuentemente pasado por alto o ignorado
es que en el estudio de una así llamada
sociedad primitiva podemos, si abrazamos
la tarea sensible e imaginativamente,
aprender algo importante acerca de
nuestras propias formas de vida
dadas por sentadas.
Nigel Pleasants*

* Doctora en Filosofía de la Ciencia. Investigadora Asociada del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (Mérida, Yucatán) de la UNAM. Correo electrónico: andras00_00@yahoo.com

INTRODUCCIÓN: EL PAPEL POSITIVO DE LOS PROCESOS DE DESMITIFICACIÓN

Los procesos de desmitificación del conocimiento, que surgieron en el seno de la tradición filosófica de raigambre positivista hacia las últimas décadas del pasado siglo, propiciaron el fortalecimiento de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, que pusieron en tela de juicio la imagen heredada del conocimiento. Considero no obstante que la desmitificación, además de presentar un diagnóstico (en sentido negativo), ofrece una mirada propositiva. Esta última admitiría el surgimiento de una propuesta que hace posible el cuestionamiento y, en este sentido, la transformación crítica de nuestras prácticas epistémicas, todo ello sin suponer la existencia de estándares universales de evaluación.

Lo anterior, que a primera vista pareciera paradójico, recupera una estrategia presente en el trabajo de Peter Winch, “Understanding a Primitive Society” (1964), a saber, que una vez aceptado que un sistema normativo y sus aplicaciones correctas mantienen una relación interna, que se hace evidente en las (observaciones de las) prácticas, el camino para la crítica tiene que venir desde fuera; es decir, desde la comprensión de, y la constante confrontación con, los otros.

Así, en este trabajo, a partir del análisis de un debate sostenido entre Michael Lynch (1992a y 1992b) y David Bloor (1992), así como de una relectura del trabajo de Peter Winch (1964), ofreceré un argumento para defender que: *a)* de los procesos de desmitificación del conocimiento que tuvieron lugar en las últimas décadas se desprende un enfoque propositivo, que insiste en la posibilidad de crítica de nuestro conocimiento y, por tanto, *b)* el constructivismo no necesita comprometerse —aunque de hecho lo hace— con una visión meramente descriptiva de las prácticas científicas. Por lo que, aun aceptando que el conocimiento es culturalmente dependiente, éste es siempre evaluable a la luz de otras culturas, fuente de crítica y transformación de nuestras propias prácticas epistémicas.

EL DEBATE LYNCH-BLOOR

En el año de 1992, en la multicitada edición de Andrew Pickering, *Science as Practice and Culture*, se hizo público un debate entre representantes de dos importantes escuelas dentro de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología: Michael Lynch, por parte de la Teoría del actor red,¹ y David Bloor, cofundador del llamado *programa fuerte* en sociología del conocimiento.² Como se hace evidente desde las primeras páginas, ambas escuelas sostienen su herencia wittgensteiniana, en particular en lo que refiere al problema de “seguir una regla”; ambas también reconocen una deuda con los trabajos de Peter Winch y, en principio, aceptan que la corrección de las creencias científicas descansa sobre prácticas instituidas en una comunidad. Con todo, las diferencias entre ellas se advierten profundas.

Quiero defender que las discrepancias explicitadas por uno y otro bando son más que un mero marcaje de territorios y que, por el contrario, develan modelos alternativos para pensar el carácter social del conocimiento y, así, señalan modos radicalmente diferentes de tratar el problema de la normatividad científico-tecnológica. Pese a que el debate puede verse como una defensa de la etnometodología frente a la sociología del conocimiento (o a la inversa), la lectura que yo pretendo es una que, iluminando retrospectivamente los caminos que de hecho han cursado los estudios sociales del conocimiento en décadas recientes, permita construir una propuesta normativa basada en tales investigaciones. En breve, cómo, si acaso es posible, tales

¹ La Teoría del actor red surge con el trabajo de Bruno Latour y Steve Woolgar (1979/1986), con sus estudios de laboratorio. En él, los autores defienden la extensión legítima de las metodologías de corte etnográfico para el análisis del conocimiento científico, con lo que la ciencia comienza a ser pensada como “cultura”.

² El programa fuerte surge en el auge de la crítica postkuhniana, como una alternativa a lo que sus fundadores consideraban “programa débil”, asociado este último a la sociología mertoniana del conocimiento. Instituye entonces cuatro principios metodológicos: imparcialidad, simetría, causalidad y reflexividad que, en breve, nos dicen que en el análisis del conocimiento el sociólogo debe: 1) abordar las creencias científicas independientemente de si éstas son consideradas verdaderas o falsas; 2) tratarlas con las mismas herramientas analíticas; 3) buscar su origen causal en consideraciones sociales y, finalmente, 4) aplicar estas mismas consideraciones a la propia sociología.

enfoques pueden ubicarse más allá de los límites descriptivistas que les dificultan asumir una posición crítica frente al conocimiento.

Sociología y etnometodología: ¿en qué consiste seguir una regla?

En el trabajo “Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science”, de 1992, Lynch afirma que el programa fuerte,³ instituido por David Bloor (1976) y Barry Barnes (1977): *a)* tiene como objetivo extender la propuesta de Wittgenstein (1953), en relación con el problema de “seguir una regla”; *b)* se sostiene sobre la idea de que las reglas no pueden determinar por sí mismas sus aplicaciones; por lo que *c)* la investigación empírica es llevada al núcleo de la epistemología, y por tanto, *d)* es necesaria una teoría social del conocimiento. Esta conclusión, defiende Lynch, se sigue de una interpretación escéptica del problema, de ahí que su rechazo de la propuesta metodológica del programa fuerte,⁴ parte de la refutación del planteamiento escéptico, refutación que, simultáneamente, servirá como punto de partida para defender la pertinencia de la etnometodología frente a teorías sociológicas similares a la de Bloor.

En la reconstrucción del debate que hace Martin Kusch, la “intuición escéptica” que supone la propuesta de Bloor, afirma la indeterminación en la aplicación de las reglas, de modo que entre éstas y sus aplicaciones existe un “vacío” que las propias reglas no pueden llenar, a partir de lo cual el sociólogo infiere la necesidad de explicaciones de carácter social (Kusch, 2004: 583-584). El análisis de los procesos sociales, basados en el principio de causalidad, *explicaría* cómo de hecho se llena dicho vacío. Por tanto, si la sociología aborda sistemáticamente los factores externos, o causales, que dan cuenta de la corrección de las aplicaciones, entonces una lectura escéptica del argumento de Wittgenstein autoriza una explicación sociológica.

³ Y en consecuencia las escuelas que de él se desprenden: el programa empírico del relativismo (*Empirical Programme of Relativism*, EPOR) y el de construcción social de las tecnologías (*Social Construction of Technology*, SCOT).

⁴ En particular del principio de causalidad.

La estrategia de Lynch, como señalé antes, consiste en rechazar la lectura escéptica, a fin de mostrar que, si bien es cierto que regla *en sí misma* no determina sus aplicaciones correctas, no es necesario apelar a factores externos o causales para dar cuenta de la noción de corrección o incorrección. Así, nos dice Lynch, el problema escéptico se presenta toda vez que se supone que entre las reglas y sus aplicaciones existen mediadores, esto es, interpretaciones. No obstante, la idea de interpretación introduce también la de un “juicio privado”, que fija el significado de la regla con independencia de las prácticas en la comunidad; lo que va en contra de la idea, defendida por Wittgenstein, de que son “las regularidades en nuestra conducta social las que proveen el contexto en el que la regla es expresada y comprendida” (Lynch, 1992a: 222). Comprender una regla, entonces, presupone tanto la interacción social como el rechazo de las interpretaciones basadas en juicios privados que, en el argumento del escéptico, introducen dudas acerca de la misma posibilidad de evaluar cualquier curso de acción como *en acuerdo* o *en conflicto* con reglas.

De acuerdo con Lynch, al enfatizar la base práctica de las conductas guiadas por reglas, el sociólogo abandona una imagen donde estas últimas funcionan como parte de un “mecanismo mental” y la reemplaza por otra en la que factores sociales son los que determinan cuándo una conducta está de acuerdo (o en desacuerdo) con una regla. Tales factores, sin embargo, son considerados “externos”, en el sentido de que rebasan el ámbito tanto de la explicitación formal de la regla como de su aplicación concreta.⁵ De tal suerte que la pretensión de generar

⁵ La manera en que se entiende “externo” tiene que ver con el modo en que se piensa la relación regla-aplicaciones: ¿la presencia de una indica la presencia de las otras?, ¿esta relación es suficiente para comprender el significado? En el caso de una relación interna se habla de una relación conceptual (formal). En el caso de relaciones externas, se puede señalar cualquier tipo de situación en el que uno (cualquiera) de los *relata* no sea lógicamente necesario para la presencia del otro. La causalidad define una clase importante de las relaciones externas. Con todo, el “externalismo” al que alude el sociólogo no necesita recurrir a factores *más allá* del contexto específico en el que la acción es llevada a cabo, toda vez que los factores sociales podrían ser asentados en contextos *micro*, por ejemplo comunidades científicas, como hacen notar Collins y Yearley (1992), propulsores del programa empírico del relativismo.

una teoría social del conocimiento a la manera de Bloor acompañaría al argumento wittgensteiniano hasta el rechazo de la imagen cuasi-causal. Pero, en la medida en que se compromete con la interpretación escéptica, separa al enunciado normativo de su extensión, posibilitando así la emergencia del “finitismo” en el que ninguna regla es determinada por las prácticas previas y ninguna formulación de la regla puede dar cuenta de aplicaciones erróneas. Entonces, el sociólogo resuelve la indeterminación ofreciendo explicaciones basadas en fuentes extrínsecas, que “incluyen convenciones, consensos, disposiciones psicológicas y socialización, una coordinación de hábitos de acción y de pensamiento que limitan las interpretaciones alternativas posibles” (Lynch, 1992a: 226).

La indeterminación se sigue así de la separación entre regla y práctica. Pero si, como sostiene Lynch, siguiendo a Baker (1984), la comprensión de la regla supone saber cómo aplicarla, no es posible realizar dicha separación, no hay subdeterminación y, por tanto, tampoco existe un vacío que requiera ser llenado por factores causales, sociales o disposicionales. Por el contrario, cuando se piensa que “la relación entre la regla y su extensión es constitutiva, esto es interna, no tiene siquiera sentido hablar de la regla ‘sumar dos’ al lado de la práctica organizada que la extiende a nuevos casos” (Lynch, 1992a: 228). Decir que la relación entre regla y aplicaciones es interna nos conduce al terreno de la etnometodología, en donde la comprensión del orden social requiere la observación de las situaciones en las que los actores se conducen. Así, una lectura escéptica invoca o bien disposiciones de carácter psicológico o bien factores sociales extrínsecos, mientras una lectura internalista no escéptica sostendría que “la regla articula una actividad en la medida en que ella misma es producida dentro de la actividad” (Lynch, 1992a: 242). Es así que en la investigación empírica se revelan tanto el significado de la regla como sus aplicaciones correctas, por lo que la misma noción de “comprender una regla” excluye la posibilidad de articular un significado inteligible independientemente de sus aplicaciones.

Una vez acotado el papel de la investigación empírica, Lynch señala que la etnometodología se apeg a la recomendación wittgensteiniana de elaborar cuidadosas descripciones a la luz de “representaciones

perspicuas”, entendidas estas últimas como “ejemplos que son organizados sistemáticamente a fin de mostrar conexiones en nuestra gramática”; contar, nos dice, se “vuelve perspicuo dependiendo del juego empírico investigado” (Lynch, 1992a: 247). Al seguir esta recomendación, las descripciones etnometodológicas, llevadas al terreno del conocimiento, permiten comprender cómo las actividades cotidianas de “observar, explicar o probar” *develan* los significados de “observar, explicar o probar” en contextos específicos; todo ello sin recurrir a elementos de carácter extrínseco.

Finalmente, pero no menos importante, Lynch insiste en que la misma recomendación wittgensteiniana desaconseja explícitamente la pretensión sociológica de elaborar una teoría social del conocimiento, pues si dicha teoría cumpliera alguna función explicativa no respondería adecuadamente a las exigencias del filósofo; pero si no la cumple en modo alguno, entonces no llena las pretensiones del programa fuerte: “Lejos de ofrecer una ‘teoría social del conocimiento’ acorde con el sueño de la sociología clásica, Wittgenstein desaprueba a la ciencia, la teoría y la explicación. La etnometodología también se abstiene de los elementos más básicos de la sociología científica: sus fines explicativos, su cuerpo disciplinar, y su definición de sociedad” (Lynch, 1992a: 246).

Con tales aseveraciones, Lynch pretende haber mostrado cómo es que, aun aceptando que tanto la sociología del conocimiento (con origen en el programa fuerte) como la etnometodología (basada en los trabajos de Garfinkel) tienen un antecedente común en el problema de “seguir una regla”, y que ambos programas de investigación empírica tienen como objetivo explícito extender el proyecto wittgensteiniano, pero sólo uno de ellos mantiene un espíritu innovador y desafiante: la etnometodología. Más aún, sólo esta última puede dar cuenta del orden social sin comprometerse con una imagen de la normatividad que el filósofo habría mostrado inadecuada.

Izquierda y derecha wittgensteinianas

En su respuesta, “Left and Right Wittgensteinians”, Bloor (1992) acepta que la reconstrucción de los objetivos y estrategias de la sociología del conocimiento articulada por el programa fuerte, tal y como la presenta

Lynch, es, en general, correcta. Sin embargo, niega que la pretensión de elaborar una teoría social del conocimiento constituya una extensión implausible de la misma solución anunciada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1988).

Así también, niega que las diferencias entre la etnometodología y la sociología del conocimiento sean tan radicales como Lynch pretende y, más aún, en el caso de serlo, la extensión propuesta por la etnometodología sería “de derecha”, en el sentido de que no permitiría elaborar una evaluación crítica del conocimiento. La sociología del conocimiento, por el contrario, en tanto muestra los factores externos que condicionan las acciones de los agentes científicos (y tecnólogos), favorecería el análisis crítico de las formas de vida dadas por sentadas. Por lo que, aun concediendo que la sociología estuviera en contra de las recomendaciones wittgensteinianas (cosa que rechaza), sería “de izquierda”, revolucionaria: el espíritu innovador y desafiante, atribuido a Wittgenstein, sería por tanto mejor recuperado por el programa fuerte.

El argumento de Bloor se articula en cuatro significativas secciones,⁶ pero considero que los elementos más relevantes para los fines de este trabajo se ubican en: a) negar que la sociología del conocimiento se base en una idea externalista de la relación entre las reglas y sus aplicaciones; y b) asimilar la idea de “consenso” con la de “callado acuerdo” (*quiet agreement*), con lo cual introduce factores extrínsecos o sociales, que explican por qué los agentes que comparten prácticas no necesitan negociar los significados de las reglas en cada una de sus acciones.

En lo que concierne al problema de la relación entre las reglas y sus aplicaciones, Bloor destaca que ésta es relevante para la investigación sociológica en tanto que en ella se articulan “prácticas compartidas sustentadas por intereses”. Los intereses pueden ser generales o especiales. En el caso de la ciencia, un interés especial es ejemplificado cuando un individuo aspira a formar parte de una comunidad, siendo ese el caso, el individuo es socializado, entrenado, adquiere las competencias necesarias y, así, su membresía. La misma noción de competencias es fundamental, puesto que son éstas las que, al volverse habituales, se tornan “disposiciones accesibles” a voluntad de los individuos, y son las que

⁶ Como puede verse en la contra-respuesta que Lynch elabora (1992b) y que puede consultarse para una ampliación de la discusión.

permiten el acuerdo en la práctica y, al mismo tiempo, son el origen de la idea común de que las acciones son conducidas por reglas (Bloor, 1992: 270).

Al hablar de disposiciones que, en la práctica, conducen al acuerdo, se introducen los conceptos de consenso y convención. Lynch, nos dice Bloor, señala correctamente que la sociología, como otras disciplinas empíricas (por ejemplo, la psicología o la biología), usa las disposiciones como elementos explicativos de las conductas de los sujetos. Pero, la sociología considera que el aspecto normativo no puede reducirse al carácter disposicional de las acciones, puesto que además involucra la idea de que las aplicaciones pasadas no pueden determinar aplicaciones nuevas. Por lo que los significados de las reglas son construcciones; y más aún, efectos que no poseen agencia intrínseca. La agencia es posible, de acuerdo con Bloor, debido al *hecho* de que los individuos pueden negociar los significados de las reglas en función de disposiciones e intereses, siendo en el marco de tales negociaciones donde tiene lugar el consenso. De ahí que todo intento por dar cuenta de la corrección de las acciones en contextos normativos requiere de un análisis que comprenda el papel explicativo que suponen tanto intereses como disposiciones.

Por lo que respecta a la calificación de externalista, Bloor insiste en que intereses y disposiciones no son factores externos a los juegos de lenguaje, debido a que forman parte integral de los procesos de socialización y, por tanto, son constitutivos de la práctica en la que las reglas y sus aplicaciones se manifiestan. Todavía más, afirma que si la relación regla-aplicación fuera lógicamente interna, entonces no habría manera de salir del punto muerto a que conduce el escéptico, esto es, de la paradoja en la que ningún curso de acción puede ser evaluado como de acuerdo o en conflicto con reglas. Romper con el escepticismo, entonces, requeriría de una explicación causal tal y como propone el programa fuerte.

Más adelante, Lynch (1992b) responde a los puntos problemáticos. Pero, lo que aquí me interesa destacar es que su respuesta va a poner de manifiesto diferencias sustanciales en el modo en que los estudios sociales de la ciencia, en las últimas décadas, han comprendido el carácter ineludiblemente social del conocimiento.

Entre la descripción etnográfica y la explicación sociológica

Como dije antes, Bloor considera que intereses y disposiciones forman parte constitutiva de la práctica que articula a una regla con sus aplicaciones correctas. Esto, podría no ser problema para el etnometodólogo quien, en principio, podría aceptar que si los intereses y disposiciones forman parte de los procesos de socialización, son también constitutivos de la práctica social en la que las acciones se llevan a cabo. La distancia insalvable se encuentra en el modo en que uno y otro piensan al “significado”: debido a que Lynch concibe la relación regla-aplicaciones en tanto interna, la misma posibilidad de su negociación en contextos de acción significativa es implausible (comprender el significado de una regla es saber cómo aplicarla); en tanto que Bloor defiende que el significado es negociable porque éste es un efecto, una construcción basada en elementos disposicionales o valorativos.

Recordemos que el núcleo argumental del escéptico wittgensteiniano consiste en generar dudas acerca de los significados de las reglas en contextos de acción. En este sentido, la respuesta del etnometodólogo consiste en decir que el escéptico propone un pseudoproblema, no presenta dudas fundadas en buenas razones, sino artificialmente creadas para desarticular algunos mitos alrededor de nuestras imágenes comunes acerca de las acciones conducidas por reglas. Para el sociólogo, el escéptico nos enfrenta con un problema irresoluble a partir de las herramientas analíticas tradicionalmente usadas por los lógicos: ¿qué justifica nuestra creencia en que cada vez que hemos usado la función ‘+’ hemos hecho uso de la “adición” y no de alguna otra regla semejante? De ahí que sea necesario comprender, e integrar en el dominio de las explicaciones, causas que expliquen cómo una comunidad lingüística (o científica) genera acuerdos, institucionalizando, por ejemplo, el significado de “adición” asociado a la función ‘+’.

En efecto, para el sociólogo del conocimiento lo que debe ser explicado es cómo —si siempre es lógicamente posible ponerlos en duda— los significados se mantienen estables en contextos epistémicos instituidos. Es la pregunta por la estabilidad lo que conduce a la idea del

consenso, y tales consensos son posibles en la medida en que forman parte integral de los procesos de socialización.

El etnometodólogo, por su parte, acepta que los individuos se encuentran inmersos en procesos de socialización, pero afirma que el *deber ser* asociado a la regla “no se deriva de que un individuo sea forzado o condicionado a seguirla, [sino de que] la misma regla forma parte de la manera en que el juego es jugado” (Lynch, 1992b: 289). Más aún, el análisis de los procesos de socialización puede explicar cómo los individuos son introducidos a los juegos, cómo son entrenados, pero no responde la pregunta fundamental de en qué consiste jugar correctamente; antes bien, nos dice Lynch, presupone que así es como se está jugando. Esto último pone en entredicho la idea de Bloor de que los significados están siempre abiertos a la negociación. Cuando un niño, al pedirle que cuente “hacia atrás”, da la espalda al interlocutor y comienza a decir “1, 2, 3, 4...”, no está comprendiendo el significado de “contar hacia atrás”. La simetría, insinuada por el escéptico, donde la acción del chico puede ser vista como una alternativa viable al juego de lenguaje vigente —que obligaría a contar: “... 5, 4, 3, 2, 1”— no es tal. De modo que, el punto muerto al que alude el sociólogo, el que requiere una explicación del acuerdo extrínseca a la relación entre la regla y su aplicación no existe:

No hay simetría o “punto muerto” entre “relaciones internas en competencia”, a menos que asumiéramos que las acciones del niño establecen una *alternativa viable* a la técnica invocada por la instrucción del adulto. Pero si la práctica o técnica no es un asunto totalmente privado, no tendría sentido decir que el niño está comprendiendo las palabras “contar hacia atrás” en términos de su propia técnica (Lynch, 1992b: 292).

En otras palabras, sostiene Lynch, si no ha de volverse a la afirmación de los lenguajes privados, el sociólogo debería aceptar que los significados no están siempre abiertos a la negociación, sino que las prácticas instituidas constituyen los modos en que las acciones son calificadas como “comprensión, comprensión competente o mala comprensión”

(Lynch, 1992b: 294). Esto no implica la imposibilidad de que surjan significados alternativos. Aunque no dice cómo, Lynch señala que las desviaciones pueden dar lugar a variantes del juego. Dichas variantes, sin embargo, se mantendrían dentro de límites previamente fijados en la práctica; por ejemplo, una nueva teoría puede ser una alternativa viable siempre que se mantenga dentro de los espacios definidos por los recursos (materiales o simbólicos) establecidos. El acuerdo que esto supone no tiene que ver, entonces con el consenso alrededor de intereses pretendido por la sociología del conocimiento, por el contrario,

El acuerdo es una parte tan profunda y ubicua de la producción del orden social que tiene poco valor como un factor explicativo discreto. [...] El acuerdo en la forma de vida es expresado en la misma coherencia de nuestras actividades. Es una evidente armonía de actividades y sus resultados; una orquestación de acciones y sus expresiones que hace posible que errores, irrupciones y sistemáticos malentendidos se vuelvan perceptibles y explicables (Lynch, 1992b: 295).

El acuerdo por tanto resulta ser el lugar común de las prácticas cognitivas relevantes a la generación, evaluación y aceptación de conocimiento, en su ausencia no sería posible siquiera constatar la coherencia de las actividades que los agentes científicos normalmente llevan a cabo. No es resultado, sino punto de partida. La pregunta “¿cómo se logra dicho acuerdo?”, podría responderse diciendo: aceptando jugar el juego. Los procesos de negociación basados en intereses de los agentes, a los que alude Bloor, son dejados de lado para dar paso a procesos de aprendizaje a través de los cuales los individuos llegan a formar parte de una comunidad. El acuerdo también supone la apropiación del significado de las reglas, una comprensión competente que permite discernir entre las aplicaciones correctas y las desviaciones; pero esta apropiación no es independiente del proceso mismo de socialización. De ahí que no hay lugar para la negociación constante de significados, el *locus* de la agencia sugerido por Bloor. Para Lynch, los intereses, valores, ideologías, entendidas como factores externos, no son relevantes para comprender

cómo, en la práctica, nociones epistémicas tradicionales como “verdad”, “objetividad” o “racionalidad” son construidas y transformadas por los agentes comprometidos con ese juego llamado ciencia.

En última instancia, el camino de la etnometodología nos conduce a una red de significados articulados en prácticas que constituyen el orden social, donde comprender las primeras implica comprender al segundo y a la inversa; así, el análisis del conocimiento es llevado a los contextos micro en los que surge, se valida y acepta. El análisis sociológico, por su parte, y como antes hice notar, busca responder a la pregunta por la estabilidad de los significados en contextos epistémicos institucionalizados, por lo que las instituciones adquieren un papel central en la explicación social del conocimiento.

Estas diferencias de fondo han trazado dos líneas dominantes en los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, una de ellas, la etnometodología, ha encontrado su nicho más adecuado en el seno de la teoría del actor-red; la segunda lo ha hecho en las escuelas sociológicas de los programas empírico del relativismo, y de construcción social de la tecnología. Ambas líneas cuentan con una historia de desarrollo que se evidencia en los incontables trabajos que se inscriben en uno o en otro bando.

Como años más tarde Bloor (2004) aceptó, los argumentos esgrimidos por Lynch en el marco del debate inclinaron la balanza a favor de la etnometodología como el marco más adecuado para el análisis del conocimiento científico-técnico; sin embargo, esto no la eximió de cuestionamientos. En particular, la principal acusación presentaba a las investigaciones basadas en la etnometodología como conservadoras del *statu quo* que, al no proponer caminos para la evaluación crítica de las formas de vida articuladas por las prácticas epistémicas instituidas (en especial las dominantes propias de la ciencia y la tecnología moderna-industrial), favorecían, entre muchas otras situaciones de dominación, el quietismo dentro de las mismas disciplinas sociales. Al mismo tiempo, los estudios de carácter etnográfico, abundantes en la década de 1990, eludían problemas cruciales que revelaban estudiosos de la ciencia y de la tecnología asociados a otras tradiciones filosóficas, por ejemplo marxista o hermenéutica. Desde las tradiciones marxistas se insistía así en la ingenuidad, perversa ingenuidad, de acercarse al

conocimiento sin considerar de qué modo es afectado (en un sentido débil), o condicionado (en un sentido fuerte), por factores de índole económico o político (por no decir también religioso, moral o ético).

Por otro lado, desde la filosofía, las investigaciones sociales del conocimiento científico-técnico, tanto etnográficas como sociológicas, eran acusadas de reducir el mundo científico a universos discursivos o juegos de intereses, donde la realidad, la racionalidad y la objetividad no eran otra cosa sino parte de las estrategias dominantes ya institucionalizadas. Creo que, en la medida en que las investigaciones empíricas, tanto sociológicas como etnográficas, son incapaces de ofrecer caminos para la evaluación crítica razonable de nuestras prácticas epistémicas, estas acusaciones están en gran medida bien fundadas.

LA COMPRENSIÓN SOCIAL DE CONOCIMIENTO

Como se ha visto en las secciones precedentes, las dos líneas dominantes en los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en décadas recientes —la etnometodología asociada a la teoría del actor-red y la sociología del conocimiento asociada al programa fuerte— mantienen como base de sus estrategias analíticas diferentes visiones acerca del carácter social del conocimiento y, por tanto, el modo en que reconstruyen e interpretan los factores sociales como constitutivos de las prácticas epistémicas es también divergente. Me interesa, sin embargo, destacar que cada una de ellas ilumina aspectos relevantes a lo que llamaré “comprensión social del conocimiento”.

En efecto, no he pretendido hacer un análisis exhaustivo de las estrategias analíticas hasta el momento abordadas y, en ese sentido, no pretenderé defender que he mostrado todos y cada uno de los rasgos definitorios de dichos (grandes) programas de investigación académica, por lo que me centraré en las dos características que, a partir del análisis aquí realizado, se hacen evidentes: que la etnometodología pretende iluminar cómo en la práctica se materializan las normas del proceder científico-técnico, en tanto que la sociología del programa fuerte pretende explicar cómo se alcanza la estabilidad relativa de las prácticas científicas instituidas.

La etnometodología del conocimiento se dirige así a la observación y descripción sistemática de las prácticas que de manera cotidiana articulan, dando sentido y significación, a conceptos epistémicos como “prueba”, “observación”, “experimentación”, “traducción”, “justificación”, etcétera. Para ella, la práctica configura el orden social, por lo que comprenderlo no requiere de la incorporación de factores de carácter extrínseco al contexto mismo en el que las prácticas son llevadas a cabo (hablamos por ejemplo de un laboratorio, un quirófano o un barco).⁷ Por su parte, la sociología del conocimiento, bajo el supuesto de que los significados son, en principio, cuestionables en situaciones de generación, evaluación, validación y aceptación de conocimiento, busca encontrar en factores extrínsecos —esto es, disposicionales o valorativos— las causas de los acuerdos que se observan en las comunidades científicas.⁸ En términos generales, puede llamarse a la primera “internalista” en tanto que a la segunda “externalista”.

Pese a que Bruno Latour, figura más que destacada entre los estudiosos que se inclinan por la etnometodología, insiste en que llamar internalistas a las investigaciones hechas en el marco de la teoría del actor-red no les hace justicia, toda vez que su pretensión es desvanecer las fronteras entre factores internos y factores externos, es de destacar que, al no ofrecer estrategias para comprender cómo las prácticas epistémicas asentadas en un contexto histórico-social específico pueden ser evaluadas críticamente, mantiene un sentido internalista y autovindicante difícil de ser superado.⁹

⁷ Tres trabajos que ilustran de manera espléndida estas situaciones son: Latour y Woolgar (1979/1986); Hirschauer (1991), y Hutchins (1996).

⁸ Como en el caso anterior, se pueden señalar trabajos en los que se muestran, también espléndidamente, los alcances del análisis sociológico contemporáneo asociado al programa fuerte: Shapin y Schaffer (1985); Collins y Pinch (1993, 1998 y 2005), y Bijker, Hughes y Pinch (1987).

⁹ A fin de evitar malentendidos, quisiera acotar que, en efecto, el modo en que la teoría del actor-red reconstruye los procesos de traducción a partir de los cuales los agentes “enrolan” a otros con el objetivo de convertirse en “puntos de paso obligado”, ilustra mucho más que la dinámica del poder inmersa en la construcción del conocimiento, y muestra también un amplio panorama del modo en que los niveles “interno” y “externo” se van diluyendo, es decir, cómo aspectos de carácter social (ideológico, económico, etcétera) se van entrelazando en una red de representaciones —materiales e inmateriales— que conforman los contextos epistémicos. Véase por ejemplo,

La sociología del conocimiento, a su vez, adolece de diversos problemas entre los cuales destaca la tendencia a reducir el tratamiento de problemas epistémicos tradicionales al análisis de los procesos de negociación de intereses entre los actores relevantes inmersos en controversias científicas o tecnológicas. En otras palabras, su enfoque externalista no le permite dar cuenta de cómo, en la práctica, se construyen aspectos relevantes de la actividad científica, por ejemplo, la objetividad. Además, aunque en principio mantiene abierta la posibilidad de evaluar nuestras prácticas epistémicas, su estrategia crítica no queda del todo clara, si bien ésta puede entenderse como parte del proceso de desmitificación de la imagen clásica, o heredada, del conocimiento científico y tecnológico, ello por sí mismo no aporta elementos para evaluar las actividades que, de hecho, los científicos y tecnólogos realizan cotidianamente.

Simpatizo, en gran medida, con los esfuerzos llevados a cabo por las investigaciones de corte etnográfico, en particular, con los realizados en el marco de la teoría del actor-red que, al tiempo que se enfoca al análisis de la práctica como el *locus* en el que se articulan los patrones epistémicos propios de la ciencia y la tecnología, hace un esfuerzo por explicar cómo, a partir de ellos, se articula el orden social característico de las sociedades basadas en el conocimiento científico-técnico. No obstante, reconozco que tiene importantes limitaciones, entre las que destaca su incompetencia metodológica para proveer una perspectiva crítica del conocimiento. Esto ocurre debido su enfoque internalista, pero también porque, al presentarse como un programa que concentra sus esfuerzos sobre territorios mapeados, deja de lado posibles alternativas no visibles en las redes instituidas, alternativas que en principio podrían servir como punto de partida para la crítica (Lee y Brown, 1994).

Es preciso, además, no minimizar los aportes provenientes de los estudios de corte sociológico adscritos a los programas fuerte, empírico

Law (1986); Star (1991); y Latour (2004 y 2005). Sin embargo, me parece oportuno reiterar que el uso de los términos “internalista” y “externalista” en este trabajo refiere a la relación entre normas y aplicaciones, es decir, a la estructura de contextos epistémicos en tanto normativos, por lo que creo correcto aplicarlos, en un sentido general, a la etnografía del conocimiento, por un lado, y a la sociología del conocimiento, por el otro.

del relativismo y de construcción social de la tecnología. Éstos, como he señalado, al concentrar sus esfuerzos analíticos en los procesos mediante los cuales se estabilizan los significados en el contexto de comunidades científicas o, en su caso, entre actores involucrados en controversias tecnológicas ponen de manifiesto factores causales que empujan la estabilización.

A tal respecto, cabe señalar la aguda observación de Kusch (2004), quien sostiene que puesto que siempre es posible hacer investigaciones (por ejemplo, históricas) en las que se muestre cómo las instituciones científicas se han consolidado a través del tiempo, la discusión alrededor del carácter “interno” o “externo” de la relación reglas-aplicaciones es ortogonal a la defensa de la relevancia de una teoría social del conocimiento que contemple factores causales como parte de la explicación de la estabilidad de los contextos epistémicos. Lo que está más que de acuerdo con lo que se observa en el mismo devenir de la sociología con origen en el programa fuerte, sin que ello implique un proyecto en el que la normatividad sea reducida a instancias disposicionales o de intereses. La idea que comparto con Kusch consiste en que defender el carácter interno de la relación regla-aplicación no prohíbe una explicación social acerca de cómo se alcanzan, históricamente, acuerdos alrededor de las propias reglas (por ejemplo: ¿cómo se construyó la idea de objetividad en la Inglaterra de los siglos xvii y xviii?) y, por supuesto, tampoco cierra las puertas a posibles explicaciones sobre cuáles son los caminos que conducen sus transformaciones (¿qué factores impulsan la introducción de nuevas ideas acerca de, por decir, los experimentos válidos en determinados contextos?).

Esto debería dejar claro que, si bien considero que la investigación filosófica puede enriquecerse sustancialmente cuando se toman en serio los aportes provenientes de las investigaciones empíricas de carácter etnográfico —¿cómo en la práctica se articulan nociones como “objetividad”, “prueba”, “experimento”, etcétera?— esto no excluye la pertinencia de los estudios sociológicos que ponen de relieve el modo en que, históricamente, han cobrado forma las prácticas epistémicas subyacentes a la ciencia y a la tecnología. Así, la pregunta que en adelante conducirá estas reflexiones es cómo, toda vez aceptada la relevancia

de la investigación empírica para la filosofía, es posible construir un enfoque crítico del conocimiento. Para lo cual, y como señalé en el inicio, me valdré de una relectura del trabajo de Peter Winch.

LA PERSPICACIA DE WINCH

En su trabajo “Understanding a Primitive Society” (1964), Peter Winch señala tres objetivos relacionados con problemas dentro de la antropología social:¹⁰ a) mostrar algunas dificultades subyacentes a la interpretación de Edward Evans-Pritchard acerca de la magia azande; b) responder las objeciones que Alasdair MacIntyre plantea a *The Idea of a Social Science* (1958); y, finalmente c) ofrecer “algunas reflexiones ulteriores sobre el concepto de aprender del estudio de una sociedad primitiva” (Winch, 1964: 78).

De muy diversas maneras, cada uno de estos propósitos ha tenido eco en la historia reciente de las ciencias sociales y de los debates filosóficos. En particular, su crítica a la visión etnocéntrica de Evans-Pritchard así como el rechazo a la idea de racionalidad supuesta por el tratamiento de MacIntyre dieron lugar a numerosas discusiones; sin embargo, poca resonancia ha tenido el tercero, modesto intento por mostrar cómo en la comprensión de otras culturas es posible conocer, y así transformar, las formas de vida dadas por sentadas en la cultura occidental dominante.

Una idea que recorre casi cada una de las páginas del artículo es que, al momento de tratar de entender la conducta de los agentes que pertenecen a sociedades diferentes a aquellas que comparten la cultura occidental (basada en la ciencia y la tecnología modernas), es inevitable que el punto de partida del analista sea el de sus propias categorías: “ciencia”, “no ciencia”, “tecnología”, “magia”, “religión”, “racional”, “irracional”, etcétera, para, a continuación, intentar hacer inteligible para *nosotros* la conducta de los *otros*.

¹⁰ A diferencia de su trabajo anterior (1958), en el que, en palabras del autor, presenta una “discusión general acerca de lo que involucra comprender la vida social humana”, aunque ciertamente los temas que trata en 1964 se encuentran íntimamente relacionados con aquél acercamiento general.

Dicha inevitabilidad es compartida por los individuos observados. Así, mediante un juego de palabras en el que reemplaza ciertos términos (por ejemplo, “azande” por “europeo” y “científicas” por “místicas”), Winch muestra cómo del mismo modo en que las conductas azande están imbricadas con la institución magia, las nuestras lo están con la institución ciencia (Winch, 1964: 89); de suerte que, si observadores azande trataran de hacer inteligibles para ellos nuestras conductas científicas, seguramente no podrían eludir sus categorías místicas y, no obstante, cualquier intento por derribar nuestro escepticismo respecto de la eficacia de la magia se toparía con una red coherente de prácticas, asentadas en la ciencia, que lo hace irrefutable. Observación paralela a la que hace Evans-Pritchard respecto de la irrefutabilidad de las creencias azande sobre el oráculo del *benge*.

La magia azande, por tanto, constituye un discurso coherente, como lo es la ciencia, en función del cual “puede discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir qué creencias concuerdan con esa realidad” (Winch, 1964: 83). La “realidad objetiva” a que alude Evans-Pritchard en su intento por ofrecer un criterio para evaluar la coherencia y significación de las instituciones sociales de los azande no puede, por tanto, ser explicada por la ciencia sin caer en una petición de principio, pero, simultáneamente, tampoco puede ser explicada fuera de ella: es un presupuesto sobre el cual la propia ciencia se sostiene.

El etnocentrismo cientificista se manifiesta así en la evaluación que Evans-Pritchard hace de las prácticas ajenas, no en su descripción. Esto es importante puesto que, como antes señalaba, es inevitable que el analista enfrente la tarea de comprensión del otro desde sus propias categorías, lo que ya implica de por sí una forma de etnocentrismo. A pesar de lo cual, Winch afirma que *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* [1937], es uno de los trabajos empíricos antropológicos mejor logrados hasta ese momento y, paralelamente, insiste en que algunas de las afirmaciones de su autor pueden empujar interpretaciones diferentes a las que en él se sostienen, a saber, interpretaciones en las que se reconozca la relatividad y diversidad de conceptos como objetividad, lógica o verdad. De modo que, mientras las descripciones de las prácticas presentadas en el trabajo de Evans-Pritchard alcanzan

el objetivo de *hacer inteligibles para nosotros* las conductas de los individuos pertenecientes a la sociedad azande, la búsqueda de un criterio transcultural de realidad como piedra de toque de la objetividad de las creencias, a decir de Winch, es un cometido condenado al fracaso.

Lo anterior, por tanto, debería guardarnos de llevar a cabo extensiones de nuestros conceptos, significativos en el marco de nuestro lenguaje, que *a priori* pusieran en tela de juicio la inteligibilidad de las conductas observadas en otras culturas. Comprender a los otros requiere la realización de un esfuerzo descriptivo de las prácticas en las que éstos se conducen y, al mismo tiempo, de un afán reflexivo sobre nuestras propias categorías: si en nuestro lenguaje no existe un término o categoría que permita iluminar la magia azande (como en el lenguaje azande no existe una categoría para “ciencia” o “tecnología”) y “dado que somos nosotros los que queremos comprender la categoría azande, nuestra es la responsabilidad de ampliar nuestra comprensión de modo que demos cabida en ella a la categoría azande, más que insistir en verla en términos de nuestra propia distinción [...] entre ciencia y no-ciencia” (Winch, 1964: 102).

La crítica a MacIntyre, por su parte, se dirige también hacia otro de los problemas más importantes dentro de la epistemología: el de la racionalidad. Si para el caso de Evans-Pritchard el problema era cómo hacer inteligibles para *nosotros* las prácticas de los *otros*, para el caso del análisis de la racionalidad la pregunta es cuáles son los criterios que permiten evaluar las conductas de los otros en tanto *racionales o irracionales*.

A pesar de que el problema de la racionalidad tal y como es presentado en el trabajo de Winch dio lugar a una serie de respuestas, sobre todo críticas,¹¹ no abundaré demasiado en él. Lo que me interesa destacar es que, en perfecto acuerdo con lo que afirma en el análisis del trabajo de Evans-Pritchard, Winch defiende que siempre que intentamos evaluar una conducta como racional partimos de *nuestro concepto* de racionalidad, lo que no implica en modo alguno que los juicios

¹¹ A decir de Pleasants (2000), la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, puede leerse como una respuesta monumental a las afirmaciones de Winch acerca de la relatividad de los estándares de evaluación racional.

que elaboramos sobre las conductas ajenas deban basarse necesariamente en *nuestros estándares o normas* de racionalidad. A este respecto, si bien es cierto que el autor argumenta a favor de la relatividad de los estándares de evaluación racional, paralelamente abriga una idea de universalidad de la razón en tanto los seres humanos comparten como característica —si se quiere biológica— un ser lingüístico: “decir de una sociedad que tiene lenguaje es decir que tiene un concepto de racionalidad” (Winch, 1964: 99). Esto, en principio, autoriza el trazo de “analogías formales” entre nuestra conducta y la de los otros que, de algún modo, muestren semejanzas entre nuestro ser racional y el suyo.¹²

La idea de fondo es que la misma posibilidad de comprensión, esto es, de hacer inteligibles conductas de agentes que no pertenecen a nuestra cultura y con quienes no compartimos las mismas reglas presupuestas en nuestras prácticas lingüísticas, descansa sobre la atribución de algún concepto general de racionalidad. Sin embargo, el conocimiento de las reglas que de hecho articulan las conductas racionales sólo es logrado en la observación empírica, donde las conductas ajenas se tornan significativas en su articulación en prácticas discursivas concretas. Con esto, al mismo tiempo que acuerda con MacIntyre en que, de algún modo, cada que tratamos de comprender las conductas de los otros recurrimos a nuestro concepto de racionalidad, niega que contemos con un “repertorio” de criterios a partir de los cuales nos sea dado evaluar tanto nuestras conductas como las ajenas. En última instancia, como argumenta en su respuesta a Oaketshott, las conductas racionales son tales sólo en la medida en que se encuentran inmersas en prácticas, esto es, en juegos de lenguaje que configuran las propias reglas; y, al mismo tiempo, las reglas mantienen un carácter abierto en el sentido de que permiten “la aplicación reflexiva de la experiencia pasada a nuevas clases de situación” (Winch, 1956: 25); de modo que no conforman un listado finito de enunciados que conducen la acción. Es esa naturaleza de las reglas lo que, en principio, permitiría explicar cómo, en experiencias de comparación entre conductas propias frente a ajenas, es posible que los

¹² A este respecto, las afirmaciones de Wittgenstein (1967) resultan iluminadoras, puesto que insiste en que la comprensión de las conductas mágicas y religiosas primitivas debería, al mismo tiempo, mostrar rasgos no visibles de nuestras propias prácticas.

criterios de evaluación racional sean modificados. Podría decirse que ahí radica el núcleo de la idea winchiana de *aprender de otras culturas*.

Sin embargo, no voy a comprometerme con el carácter abierto de las reglas tal y como lo define Winch, pues parece referirse a la posibilidad de llevar a cabo interpretaciones de las normas en situaciones nuevas, y esto, de acuerdo con lo defendido en secciones anteriores, podría conducirme al problema que el escéptico wittgensteiniano apunta: el de la imposibilidad de evaluar cualquier conducta en tanto guiada (o no) por reglas. Sin embargo, creo que las afirmaciones de Winch pueden interpretarse a la luz de lo que sostiene Kuhn (1970) respecto de las crisis que dan lugar a revoluciones científicas, esto es, situaciones de conflicto que pueden incrementarse en casos de comparación intercultural; en casos tales, podemos inferir, es posible cuestionar la pertinencia de nuestras propias prácticas y, en consecuencia, de las normas que las constituyen.

Así, la conjunción entre: *a)* la idea de que partimos de un concepto general de racionalidad que, en principio, es supuesto por todo lenguaje (lo que permite la comparación entre diferentes prácticas lingüísticas); y *b)* la insistencia de que hacer inteligibles para nosotros las conductas de los otros requiere de la ampliación o transformación de nuestras categorías, posibilita alcanzar el tercer objetivo señalado al inicio de Winch (1964), y que, a riesgo de parecer temeraria, me parece que es entre los tres el más importante (y el menos desarrollado en el texto referido). Sostengo lo anterior pues considero que sólo a partir de dicho objetivo Winch puede responder adecuadamente a las acusaciones de relativista extremo que en incontables ocasiones ha recibido.

A fin de argumentar a favor de lo que recién he señalado, partiré de la interpretación que Nigel Pleasants (2000) hace del trabajo de Winch, donde sustenta que la estrategia delineada en 1964, permite una “comprensión crítica de nosotros mismos” (y de los otros). La tesis de Pleasants se desarrolla alrededor de dos ideas, con raíces wittgensteinianas, que como se ha visto dan forma a la propuesta de Winch: *a)* que la inteligibilidad de las conductas de los individuos se revela en la observación y descripción de las prácticas en las que tales conductas se encuentran inmersas; y *b)* que podemos aprender de los otros y, en ese sentido, iluminar aspectos de nuestras formas

de vida que comúnmente no son visibles. Esto último, como he mencionado, ocurre debido a que podemos construir analogías formales, representaciones perspicuas, entre diferentes juegos del lenguaje con las cuales se manifiestan características de nuestras prácticas que, por familiares, devienen cajas negras. Un ejemplo claro de esto aparece cuando Winch reemplaza palabras para, como antes mostré, descubrir el etnocentrismo cientificista a partir del cual Evans-Pritchard evalúa las conductas mágicas de los azande.

Pleasants (2000) afirma que Winch (1964) comparte con Wittgenstein [1953] el objetivo de no formular una teoría explicativa de las formas de organización social y que, en consecuencia, se compromete con un enfoque descriptivo que hace uso de “[re]presentaciones perspicuas” de nuestras prácticas cotidianas e instituciones (el dinero, el rezo, la magia, contar, etcétera), con el objetivo de mostrar las “dimensiones alienantes e irracionales” de nuestras formas de vida. Esto, en efecto, iría en contra de las acusaciones de quietismo, sentando las bases de una propuesta crítica. No obstante, aunque acuerdo con Pleasants en que ésta es una manera de comprender con mayor justeza el argumento winchiano, en contra de aquellos que lo acusan de defender una propuesta relativista extrema, creo que la extensión del argumento hacia la posibilidad de evaluar prácticas en tanto irracionales no es así de clara.

Por el contrario, Winch parece defender la necesidad de ampliar nuestros horizontes epistémicos a la luz de otras culturas cuyas prácticas, en general y entendidas en el marco de sus juegos lingüísticos, son racionales. Es así que en la generación de “representaciones perspicuas” o “analogías interculturales” radica el principal aporte de Winch para la comprensión y evaluación crítica del conocimiento: dado que en las prácticas lingüísticas que nos son propias se articulan tanto nuestros criterios de realidad como de racionalidad, fuente de los relativismos ontológico y epistémico, la posibilidad de salir del círculo de la autovindicación se encuentra en la arena pública compartida con otras culturas, así como en aceptar que, en principio, podemos aprender de nuestra relación con ellas. De ahí que la conclusión lógica del argumento de Winch, “Aunque no la infiere¹³ es que ni los Azande ni

¹³ Aunque esta conclusión se sostiene sobre el análisis de la función del dinero en el sistema de producción capitalista frente al papel de oráculo del benge en el sistema mágico

los Occidentales modernos tienen una comprensión [...] perspicua de sí mismos. Los miembros de ambas sociedades proyectan sus realidades sociales sobre realidades supra-sociales que ellos mismos crean” (Pleasants, 2000: 309).

LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Para concluir me gustaría hacer una breve mención a las aspiraciones popperianas (Popper, 1983), hoy tomadas por vanas, de construir una teoría de la evaluación racional del conocimiento. El criterio básico de dicha propuesta, como es sabido, es el de la crítica basada en el transtradicional principio de falsabilidad que, con el objetivo de evitar los subterfugios convencionalistas, introduce la regla metodológica de abandonar nuestras creencias más queridas a la luz de refutaciones empíricas. Después de la promulgación de la muerte del racionalismo crítico en voces de autores postkuhnnianos como Bloor y ante la evidencia histórica y sociológica, tales aspiraciones parecen, como señalara Winch al hablar de las pretensiones de Evans-Pritchard, una tarea condenada al fracaso. Sin embargo, me parece claro que después de haber mostrado la estrategia que Winch delinea para defender la posibilidad de “aprender del estudio de otras culturas”, es posible presentar en términos generales caminos para la evaluación crítica de nuestras prácticas epistémicas, caminos que llevarían a los estudios sociológicos y etnográficos del conocimiento más allá de sus límites descriptivistas autoimpuestos.

El punto de partida se encuentra ya asentado en las investigaciones empíricas del conocimiento que enfatizan el carácter eminentemente práctico de la normatividad científica y tecnológica, de modo que es en la observación de cómo de hecho se realizan las actividades de generación, evaluación, validación y aceptación del conocimiento donde emergen los criterios de objetividad, realidad o racionalidad subyacentes a las prácticas epistémicas que conforman los patrones

de los azande, me parece claro que, tal y como señala Pleasants, es posible extenderla al análisis magia-ciencia presentado por Winch.

científicos y tecnológicos. El paso siguiente, sin embargo, no es tan claro o, mejor dicho, no parece tan sencillo de llevar a cabo, debido a que presupone un esfuerzo reflexivo que, a partir del reconocimiento del carácter contingente e histórico de la ciencia y la tecnología, dé lugar al reconocimiento de la diversidad epistémica y, con ello, a la aceptación del valor de las culturas como fuente de conocimiento. Lo que implica la valoración de prácticas y criterios epistémicos diferentes a los que articulan las tradiciones científico-técnicas dominantes. Con esto último, nos encontramos a un paso del abandono (o mínimamente del cuestionamiento) del científicismo predominante aún hoy día.

Con todo, debo manifestar que cuestionar el científicismo no me compromete con el abandono del conocimiento basado en las prácticas científico-tecnológicas, lo cual, sin lugar a dudas, volvería a ponernos en la ruta del relativismo extremo atribuido, injustamente, a Winch. Precisamente, como él mismo muestra, el científicismo es una forma radical del relativismo que nos condena a la autovindicación en la que resulta imposible evaluar críticamente nuestras prácticas epistémicas. Lo que intento defender es que, siguiendo el espíritu de Kuhn al inicio de *La estructura de las revoluciones científicas* (1970), las investigaciones empíricas del conocimiento pueden ayudarnos a transformar, por un lado, la imagen de la ciencia y de la tecnología, pero —y en esto siguiendo a Winch— esas mismas investigaciones pueden mostrarnos cómo nuestros criterios científicos en su contingencia histórica han respondido adecuadamente (o no) a problemas presentes en nuestra vida cotidiana, dando sentido y significación al mundo en el que nos encontramos; y, en este sentido, pueden permitirnos observar la viabilidad de otras prácticas epistémicas. Sostengo así que el mejor conocimiento de cómo, de hecho, se llevan a cabo las actividades cotidianas que articulan el hacer científico, habilita una actitud epistémica de apertura a prácticas diferentes de las nuestras y faculta el cuestionamiento razonable de los presupuestos encubiertos en nuestra cultura científica y tecnológica.

FUENTES CONSULTADAS

- BAKER, G. (1984), *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- BARNES, B. (1977), *Interests and the Growth of Knowledge*, Londres/Boston: Routledge.
- BIJKER, W., HUGHES, T., PINCH, T. (1987), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BLOOR, D. (1992), "Left and Right Wittgensteinians", en Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 266-282.
- (1976), *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: The University of Chicago Press.
- COLLINS, H. M. (1985), *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, Chicago: The University of Chicago Press.
- , PINCH, T. (2005), *Dr. Golem: How to Think about Medicine*, Chicago: The University of Chicago Press.
- , ——— (1998), *The Golem at Large. What You Should Know about Technology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , ——— (1993), *The Golem. What You Should Know about Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , YEARLEY, S. (1992), "Epistemological Chicken", en Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago: Chicago University Press, pp. 301-326.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1976) [1937], *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (1989), *The Theory of Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.
- HIRSCHAUER, S. (1991), "The Manufacture of Bodies in Surgery", en *Social Studies of Science*, vol. 21, núm. 2, mayo, Londres: Sage, pp. 279-319.
- HUTCHINS, E. (1996), *Cognition in the Wild*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- KUHN, T. H. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- KUSCH, M. (2004), "Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge: The Bloor-Lynch Debate Revisited", en *Social*

- Studies of Science*, vol. 34, núm.4, septiembre, Londres: Sage, pp. 571-591.
- LATOUR, B. (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- (2004), *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , WOOLGAR, S. (1979/1986), *Laboratory Life*, 2a ed., Princeton: Princeton University Press.
- LAW, J. (ed.) (1991), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Londres: Routledge.
- (1986), "On Power and its Tactics: a View from the Sociology of Science", en *The Sociological Review*, vol. 34, núm. 1, febrero, Keele, UK: Keele University/Wiley, pp. 1-38.
- LEE, N., BROWN, S. (1994), "Otherness and the Actor Network: The Undiscovered Continent", en *American Behavioral Scientist*, vol. 37, núm. 6, mayo, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 772-790.
- LYNCH, M. (1992a), "Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science", en Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago: Chicago University Press, pp. 215-265.
- (1992b), "From the 'Will to Theory' to the Discursive Collage: A Reply to Bloor's 'Left and Right Wittgensteinians'", en Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago: Chicago University Press, pp. 283-299.
- PLEASANTS, N. (2000), "Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive Not Metaphysical", en *Inquiry*, vol. 43, núm. 3, mayo-junio, Colchester, UK: Department of Philosophy-University of Essex/Routledge, pp. 289-317.
- POPPER, K. (1983) [1949], "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós, pp. 156-173.
- SHAPIN, S. (1994), *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago: The University of Chicago Press.
- , SCHAFFER, S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press.

- STAR, S. (1991), "Power, Technology and the Phenomenology of Conventions: on Being Allergic to Onions", en John Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Londres: Routledge, pp. 26-56.
- WILSON, B. (ed.) (1970), *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell.
- WINCH, P. (1964), "Understanding a Primitive Society", en Bryan Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 78-111.
- (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- (1956), "Social Science", en *The British Journal of Sociology*, vol. 7, núm. 1, marzo, Londres: The London School of Economics and Political Science, pp. 18-33.
- WITTGENSTEIN, L. (1988) [1953], *Investigaciones filosóficas*, México-Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF)-UNAM/Crítica.
- (1967), "Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*", en *Synthese*, vol. 17, núm. 1, enero, Dordrecht: Dordrecht Reidel, pp. 233-253.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 19 de agosto de 2010