



Open Access Repository

www.ssoar.info

Los problemas semiológicos y las nuevas humanidades: el problema de la traducción de las ciencias sociales; búsqueda de significados

López Villegas, Virginia

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

López Villegas, V. (1992). Los problemas semiológicos y las nuevas humanidades: el problema de la traducción de las ciencias sociales; búsqueda de significados. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37(147), 207-212. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.147.51564>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>


Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der

Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-60544-9>

*Los problemas semiológicos y
las nuevas humanidades: el problema
de la traducción de las ciencias sociales;
búsqueda de significados***

El problema universal de la traducción es el problema de la búsqueda de significados, de ahí el papel tan importante y fundamental de la semiología en la búsqueda de las coordenadas de significación de la acción humana.

La imposibilidad de la traducción y la escritura creadora son dos coordenadas.

En Lingüística se ha enseñado que cada unidad significativa —palabra, frase, discurso— tiene significación distinta dentro y fuera de contexto; enmarcada en un código y encuadrada en un código distinto. Y la interpretación se logra a través de la acción.

La acción de un hombre equivale a su interpretación del mundo; a su des-ambiguación; pero, esa des-ambiguación que —al menos en un primer momento— puede bastarle a él, no es suficiente para otro hombre (para quién tanto el resultado de la acción, como la acción misma y sus motivos siguen siendo ambiguos).

En semiología se enseña que cada signo, símbolo que se decodifica es ambiguo porque es ambivalente: porque vale y no vale; porque tiene valor y dis-valor. La certidumbre y la ambigüedad entran, así, en un juego de oposiciones dialécticas (lucha en favor de la certidumbre ambigua y uso de un lenguaje de ambigüedad exacta, entre las que se debe mantener un equilibrio) a fin no de tender (desde un punto de vista político por ejemplo) a la dictadura o la anarquía. De ahí las implicaciones políticas profundas de la palabra hablada o escrita. La lucha se da más que entre los marxistas y capitalistas, entre quienes prefieren la multiplicidad, la creación, el interjuego de certidumbre-ambigüedad, autoridad-libertad, sociedad-individuo y no la simplicidad social. No hay que empobrecer el lenguaje en busca de la cohesión social y del status-quo, sino buscar un lenguaje cuyas palabras obtengan significado: 1) en parte, de ellas mismas; 2) en parte, de sus contextos y 3) en parte, de sus opuestos. La tensión se

* Profesora adscrita a la Coordinación de Comunicación, de la FCPyS-UNAM.

** Este artículo pertenece al Seminario de Semiología organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

establece entre la teoría y la práctica, y permite penetrar en las estructuras más profundas del intercambio y por ello en todos los medios de comunicación, pues nuestra cultura tiende a enfatizar el lado de la certidumbre (ley-orden) producto de la enajenación individual y social, de la burocratización y de la codificación de los sistemas políticos y sociales, que tiene que ser superada.

Eso significa que hay que, a través de la ruptura de las categorías, explotar la ambigüedad hasta hacerla convertirse en explosiva certeza. De ahí la importancia de una nueva perspectiva humanística que pueda enriquecer la *mundivisión* de los hombres, de los grupos, de las sociedades, al poder definir las relaciones internas, darles significado.

Crear es, por tanto, dar un paso por encima de los límites físicos del círculo; es traspasar el círculo, redefinir las categorías; y formar nuevos contextos.

Así, las ciencias sociales o humanas, como las llama Jean Piaget, se ven obligadas a revisar sus fundamentos humanísticos y a comprometerse no sólo con lo externo sino también con lo interno, en sus relaciones con la acción humana, para ir más allá, y no producir gente “cosificada”, obediente a cualquier marco de referencia, o a cualquier forma social irracional. De ahí la necesidad de un enfoque humanista para las ciencias en general, que sea búsqueda de las contradicciones internas, para dejar a esas contradicciones empeñarse a que *el objeto y el sujeto de investigación se fundan en un abrazo creador* —según palabras de Oscar Uribe Villegas.

Este enfoque humanista en la ciencia implica el ineludible compromiso político de ésta, pues la explicación científica —en términos estructurales— proceden necesariamente de formulaciones teóricas que proclaman o un desprendimiento o cuando más, una relación contingente con la práctica política.

Así se establecen tres formas de conexión entre la teoría y la práctica.

1) El establecimiento de un conjunto de relaciones de medios a —fines, dentro del dominio de la factura de una política privada o pública, dándose una supuesta correspondencia entre ambas, y así se llega a una traducción en las ciencias sociales.

2) *La de la armonización de los códigos*, que implica un reconocimiento: a) de que la sociedad trabaja con varios códigos (legales, religiosos, morales) que son, en cierto grado, independientes unos de otros; b) de que esa diversidad de códigos se convierte en un problema porque cada código tiene sus propios requerimientos internos y c) de que *esto produce* invariablemente *conflictos* [de códigos] y contradicciones insuperables. Si estos conflictos se pueden exponer dentro del dominio de las ciencias sociales se les puede remover en la factura de una política (mediante la *armonización* de los códigos).

3) *La de la retroalimentación*, que implica una medida de la discontinuidad entre los ideales y la práctica (evaluación) y el examen de los medios alternativos para reducir (de la manera más efectiva y eficiente) esa discontinuidad.

Estos procesos de monitoreo se realizan dentro del dominio de la ciencia social y, después, se les retroalimenta en la hechura de una política.

Estos procedimientos hacen que *la relación entre los dos dominios resulte materia de decisión individual* o —cuando más— *corporativa*. La decisión —según se admite— puede que no siempre sea enteramente voluntaria (puesto que, conforme precavía Berry “...si dejamos de desempeñarnos en términos políticamente relevantes, dejamos de desempeñarnos en una u otra forma”; pero, el vínculo sigue siendo materia de decisión técnica más que de evaluación estratégica.

Pronto llegó a resultar claro que *esa técnica se podía convertir fácilmente en pragmatismo* e incluso en *oportunismo*, y que eso era cada vez más difícil de

reconciliar con la concepción tradicional de la libertad académica. Robson reafirmó que todavía había por hacer un alegato convincente para divorciar el estudio académico de los enjuiciamientos de valor, y que, si bien puede resultar difícil argüir que un estudio académico se pueda liberar completamente de todo valor esto no equivale a sugerir que en su elección de tópicos —de— investigación deban guiarse los humanistas hacia los juicios valorativos mismos.

Los cambios académicos, como ingerencia política, como señaló Prince, reviste una dificultad fundamental: que es la tarea de reestructurar el dominio de la ciencia social que implica necesariamente una intervención en el dominio de la política pública.

Argüir que la universidad debe de abstenerse de tomar una posición política cualquiera respecto de los problemas sociales era, por tanto —como sostuvo White— ignorar su misma posibilidad de ser, pues muchas de sus acciones corporativas (tales como las admisiones, el manejo de su patrimonio o su gobierno) implican inevitablemente juicios de valor.

“Lo que importa —decía Blowers— es que los valores en los que se base la investigación se expliciten para así poder desenmascarar la falsa objetividad 1) que cubra mucha de nuestras pesquisas, y 2) que confunde nuestra interpretación de los hallazgos.

Las dos respuestas que se dieron a esta demanda son:

Buttimer envolvió su argumentación en términos de existencialismo y fenomenología, y llegó a la conclusión de que una alertación sobre los “valores básicos que permean el modo-de-ser-en-el-mundo, propio de una persona” deben permitirle

Reconocer los valores y los significados implícitos 1) en sus modos de interpretar la realidad, y 2) los énfasis evaluativos de cualquier modelo —de— conceptualización —de-la-realidad que se emplee.

King, en su enfoque de alertación valorativa, abogó por una *crítica-valorativa*; que no sólo “reconozca el contenido ético de todos sus análisis y que admita libremente los sesgos inherentes en ellos” sino que, también —a pesar de Bobson— haga que *incluso los valores y las metas se sujeten a análisis y debate*. La forma más efectiva de hacer esto —creía él— era a través del “cuento”, o relato de historias (el uso de una metáfora); de llevar a dos dominios una relación cognitiva y emocional.

Esto significaría —en caso dado— aceptar que la ciencia social está “vinculada a preconcepciones socialmente determinadas por un *círculo hermenéutico*. Esta posibilidad no había sido considerada”.

Una cosa es admitir —como Smith— que la geografía “racional” es la geografía de los años de Vietnam y de Cambodia, de Irlanda del Norte y de Watergate, del colapso económico y de la crisis ambiental, y otra (muy distinta) establecer los vínculos precisos que unen al sistema de ideas o estructuras de la sociedad.

Bartels argumenta que el círculo hermenéutico puede proporcionar el ímpetu para una oleada de racionalidad: “*La formación crítica de la ciencia como tarea de la sociedad y —en realidad, sobre todo— como una tarea del científico mismo*”. La razón para este énfasis en la “formación” se puede aclarar a través de una consideración del concepto de “crítica”, incorporado en el programa de la Escuela de Frankfurt. La Escuela de Frankfurt (de Horkheimer a Habermas).

La Escuela de Frankfurt, pese a no haber sostenido una ortodoxia suficientemente distintiva como para ser considerada como uno de los movimientos intelectuales

surgidos de la Alemania de Weimar, se identifica como *Teoría crítica de la sociedad*.

La crítica, a su entender, tenía —por lo menos— tres significados. El primer (derivado de la ilustración) la crítica sería una actividad esencial; una sujeción de todas las esferas de la vida —con inclusión del Estado mismo— a un *escrutinio racional y público* que reconocería los reclamos de la razón como medio para conocer la ley natural.

Los significados segundo y tercero estaban relacionados íntimamente con el primero, y eran más precisos. Kant se ocupó del “problema propio de la razón pura”, y a pesar de las contribuciones anteriores de Hume y de Rousseau —si bien estaba de acuerdo con Hume en que la experiencia estaba inscrita en el conocimiento, también mantenía que éste no podía cimentarse directamente en ella. Pues si ese fuera el caso, *las impresiones sensoriales seguirían siendo impresiones sensoriales*, y no podríamos organizarlas en proposiciones. Los conceptos abstractos se tendrían que localizar en el sujeto-pensante mismo, (en el yo, que constituye el mundo experimentado). La razón, sostenía él, son categorías universales. Lo que Rousseau había descrito como órgano salutario de la voluntad, en principio, podía descubrir directrices universales para la acción que —dada su aplicación incondicional a todos los hombres— tendría que ser moralmente obligatoria.

Kant siguió siendo escéptico acerca de la probabilidad que se pudiera realizar tal apertura histórica; pero, siguió tratando de aclarar sobre cuáles serían las bases en las que resultaba posible por lo menos. La crítica, en este sentido, llega a significar, entonces, *la interpretación racional de aquellas condiciones que posibilitan el lenguaje, la cognición y la acción*.

La tradición hegeliana —que se desarrolló parcialmente como una reacción frente a Kant— tuvo que ver con la dialéctica de la razón. Su lugar fue la fenomenología. La progresión hegeliana de “tesis —antítesis— síntesis” presuponia que la estructura lógica del presente llevaba consigo la estructura lógica del futuro. Esto significa que si el mundo fuera movido por el espíritu hegeliano, la reflexión crítica sobre las formas históricamente específicas que asumiera le permitirían al hombre liberarse de la ilusión de su permanencia: *La crítica sería una reflexión sobre las estructuras evanescentes que constriñen la acción humana*. Por ello, trascenderlas implicaría emancipación.

Los tres significados de la “crítica” se pueden encontrar en la obra de la Escuela de Frankfurt; pero, su idealismo transparente se transformó, a través de un encuentro deliberado con el materialismo de Marx.

Bernstein cree que —en realidad— la debilidad principal de la Escuela de Frankfurt fue su falta de —argumento— sostenido, que mostrara cómo los conflictos y contradicciones inherentes de la teoría tradicional nos obligan a rebasarla *Habermas reconoce*: 1) *Un interés en el control técnico, en las ciencias empírico-analíticas*; 2) *un interés en el entendimiento mutuo, en las ciencias críticas*. El status o posición epistemológicas de esos intereses constituyentes de conocimiento —como observa Bernstein— es uno de los rasgos más problemáticos del trabajo de Habermas, y él admite que la fórmula 1) “fue producto de un embarazo que más apunta problemas que los resuelve” y 2) que surgió de la necesidad de encontrar una forma de identificar intereses que si se localizaran en una subjetividad trascendental (que las colocaría allende de el alcance de la historia), debían de representar “estrategias cognitivas” generales, de la organización de la experiencia relacionada con la acción. El reclamo de las ciencias críticas descansaría en una equivalencia entre los tres intereses, y su conexión con dominios de acción.

Habermas liga respectivamente los dos primeros intereses con la producción y la interacción (niveles primarios de acción social) liga el tercer interés con el poder, Habermas necesita mostrar que la especificación de un interés emancipatorio arbitrario, normativo de su parte, si no se basa justamente —como el técnico y el práctico— sí se basa necesariamente en la estructura existente de la acción social. La equivalencia de los tres intereses (en esta forma) hace lo que ha llegado a conocer como “giro lingüístico”, dentro de la teoría de la competencia comunicativa. Su estrategia consiste en mantener que cualquier forma de comunicación exitosa depende de un mutuo presuponer que se han satisfecho cuatro diferentes “reclamos de validez”:

1. El que la aseveración es comprensible.
2. El de que en ella las proposiciones son verdad.
3. El de que el hablante está en posición de hacer la aseveración.
4. El de que el hablante quiere dar a entender lo que dice.

Este consenso se puede romper si se cuestiona cualquiera de estos reclamos. Entonces no hay forma obvia de restablecerlo, pues cualquier intento para justificar la reclamación —de— validez tiene que abarcar y descansar en el consenso perturbado.

Habermas piensa que la única vía (consciente o inconsciente) que tomamos consiste en suponer que el consenso está vinculado con una *situación-ideal-de-habla*. Esta situación estaría *tan libre de constricciones* internas y externas, *que la fuerza del argumento prevaleciera en ella*. Habermas trata de mostrar que la primera frase expresa de manera unívoca la intención del consenso universal y sin constricciones; la situación *ideal-de-habla* debe ser anticipada en cualquier “juego lingual”.

Existe, entonces, sólo un paso para llegar a la conclusión de que *esta situación lingual debe de presuponer una forma-ideal-de-vida-social*. El análisis de Habermas suscita muchas cuestiones en el descenso metateorético, al especificar las relaciones entre la ciencia-crítica y la forma-ideal-de-vida-social, en una forma más concreta.

La teoría de la competencia comunicativa proporciona una especie de garantía para el interés emancipatorio; pero, no puede legitimar los varios cursos de acción que prometen realizar la forma-ideal-de-vida-social.

Sin embargo “no puede haber teoría significativa que, de por sí, y con independencia de las circunstancias, le obligue a la militancia”. Proclamar que posiciones como la de Chisholm implican la aceptación de los imperativos de la ciencia crítica, equivale a proclamar que implican que se acepte una “concepción de la ciencia social como crítica no más”.

La distinción entre esta visión y la tradicional no deben minimizarse; pero esta concepción pareció excesiva: a) a los tradicionalistas, que la consideran ideológicamente motivada, y b) insuficiente, a los activistas, que la consideran como políticamente en bancarrota.

Los tres intereses no son barreras para la objetividad del conocimiento (como lo presupone la creencia tradicional en la “teoría pura”), *sino que son las condiciones mismas de la objetividad de tal conocimiento*, y esto es tan cierto del interés emancipatorio como del técnico y el práctico.

La necesidad de autoreflexión de las ciencias sociológicas y hermenéuticas, viene a ser fundamentalmente una crítica al lenguaje utilizado, puesto que la praxis sólo existe y se establece por la comunicación mediada lingüísticamente (en cuanto acción social) mediada por una tradición y un lenguaje común.

En conclusión, la aventura humanista de descubrir los valores, las intenciones de un sujeto, debería ser aplicada también en forma reflexiva al investigador mismo, y a su necesidad existencial de responsabilidad, de acción y comprometimiento.

