

¿Sirve la teoría?

Luz Teresa Gómez de Mantilla

1. ¿Paradigmas o parábolas?

1.1 *La teoría desacreditada*

Quienes enseñábamos metodología de la investigación en Ciencias Sociales en los años ochenta, teníamos referentes confiables, pues a pesar de no haber saldado la disputa que Merton describiera con tanto acierto (Merton: 1980), entre la influencia de la teoría en la investigación o de la investigación en la teoría, nos movíamos tranquilos aún, por el mundo de lo gnoseológico y lo epistemológico, recibiendo doscientos años después los rescoldos de la razón iluminada que nos señalaba la confianza en la razón sistemática, organizada y canónica.

Yo misma escribí un texto¹ en el que disfrutaba mostrando las necesarias coherencias entre lo metodológico y lo gnoseológico, y entre el qué, el cómo y el para qué de la investigación social. Era la época, por lo menos entre nosotros, de la confianza en los metarrelatos y en la reflexión, que se apuntalaba en un topos teórico que mostraba consistencias. Recuerdo la insistencia en garantizar el horror al eclecticismo y en medir los trabajos estudiantiles con la férrea mirada de la fidelidad a los principios de un marco de referencia preestablecido. No cabe duda que sentíamos una seguridad, tal vez indispensable para consolidar líneas de investigación y establecer con solvencia las disciplinas sociales en el país, y en ese sentido, espero que la historia nos absuelva de nuestros dogmatismos de entonces.

¹ Ver Gómez de Mantilla (1990)

Hoy, el mundo intelectual es otro, y es clara la formulación de paradigmas alternativos que, como diría Thomas Khun (1977), muestran en la comunidad científica de lo social elementos que relativizan la teoría, y ofrecen propuestas –por decir lo menos– contestatarias.

Estos paradigmas, que se califican de «posmodernos», han cuestionado a la razón iluminada y segura de la modernidad, y nos entregan a los intelectuales, como muy bien lo describe Lakatos (1983), moviéndose entre el *escepticismo* con sus desconfianzas, el *demarcacionismo* con sus distinciones entre la ciencia empírica y la metafísica y su propuesta de la falsabilidad, y el *elitismo* de aquellos planteamientos que siguen afirmando su mayor acercamiento a la verdad, sobre la base de suprimir las condiciones.

Por eso no me asiste hoy la confianza que habría podido tener hace veinte años al hacer estas reflexiones, y sin embargo, en medio de preguntas asumo el reto que, debo confesar, me ha parecido particularmente estimulante, porque si antes teníamos «fe» en la teoría, hoy las dudas sobre ella nos obligan a interrogarla de nueva manera, esperando también respuestas innovadoras que nos rediman de lo que algunos han llamado la “razón carcelaria” contra la que ya en 1620 nos prevenía el propio Francis Bacon (1949).

Consigno como punto de partida algunos de los interrogantes que me asaltan:

- ¿Ha perdido la teoría su papel orientador en la investigación científica?
- ¿Los relativismos la han confinado al mundo de las referencias obsoletas?
- En últimas, ¿qué es la teoría y qué relación tiene ésta con la verdad?
- ¿Tendrá que limitarse el papel de los intelectuales a la mera interpretación exegética de los clásicos, o debemos contentarnos con las paráfrasis?
- ¿Nos atreveríamos a decir con Lacan que lo real es más fuerte que lo verdadero? Pero, ¿qué es la verdad?
- ¿Qué pasa ahora con las tradicionales dicotomías entre lo subjetivo y lo objetivo? ¿Entre lo cualitativo y lo cuantitativo? ¿Entre naturaleza y cultura, entre teoría y práctica?
- ¿Cómo romper el tradicional círculo entre teoría e investigación empírica?
- ¿Podemos esgrimir una verdadera libertad frente a los dogmatismos?
- ¿Tiene la teoría aplicabilidad pragmática?

Como ven, el panorama es, por decir lo menos, inquietante, más cuando se ha declarado el paradójico dogma de la relatividad científica. ¿Qué hacer y qué decir hoy frente a una teoría desacreditada? ¿Es reivindicable? Y, ¿para qué la teoría en este contexto que se enorgullece de ser posmoderno?

1.2 Los juegos simbólicos del lenguaje: ¿Qué significa hablar? ¿Qué significa comunicar?

Empiezo despacio, tratando de señalar algunos mojones para construir una red que nos permita avanzar en arenas movedizas. *Todo lo que decimos, todo lo que leemos, supone lenguaje*; es decir, supone el universo de lo simbólico, estructurado milenariamente a la par que el hombre se hizo tal.²

En un sugestivo texto que quiere responder a la primera pregunta,³ Pierre Bourdieu se plantea los procesos que se dan en lo que él llama una Economía de los intercambios lingüísticos. Propone una respuesta que inscribe la *competencia lingüística* del habla en el contexto de las condiciones sociales de producción de la misma. En este marco, *la lengua*, como concepto abstracto, quedará reducida a categoría simple en el plano teórico, pero en la práctica, como *código*, no sólo establecerá las relaciones entre sonidos, sino también, *el sistema de normas que regulan las prácticas lingüísticas...* (Bourdieu: 1985, p. 19) Esto supone profundizar los vínculos que posibilitan la relación de los intercambios lingüísticos, más allá de la mirada instrumental, para articularlos con las relaciones de poder, con el Estado, con las clases sociales, pues las lenguas sólo existen en la práctica, como *hábitus* lingüísticos. El concepto de *hábitus* hace referencia fundamentalmente a las estructuras de significación profunda, es decir al componente axiológico, a los valores. El *hábitus* es la expresión de la cultura; es, mejor, la concreción de la cultura.

Es preciso ubicar, entonces, la lengua en el contexto histórico en que fue construyéndose, vinculada a las tensiones de la constitución de los *Estados y de los intereses* que fueron determinando las estructuras valorativas. La lengua está vinculada a los procesos de circulación de los bienes simbólicos y es un elemento determinante en la definición del capital cultural. Simultáneamente, la lengua hace parte fundamental de los *procesos de legitimidad* de los valores, que se van transmitiendo de manera imperceptible en los procesos de socialización, aun de manera no lingüística.

Ahora bien, el proceso de *legitimación* implica necesariamente un proceso de *distinción*. En cada uno de los intercambios lingüísticos, los hablantes definen la estructura a la cual pertenecen y ratifican en ella la función y la clase de la que son miembros. Este es un proceso de *creación y recreación continuada* de lo que es válido, de lo que es significativo y valioso para una sociedad, y de lo que no lo es. Así, la lengua supera el elemento de *instrumento* para la realización de *actos de habla* y se convierte en *capital lingüístico*, que está condicionado a su vez por la estructura de las *relaciones de clase* que implica necesariamente una relación simbólica, pues "...los dis-

² Ver Elias (1994)

³ Ver Bourdieu (1985)

cursos no son únicamente signos destinados a ser comprendidos, descifrados; son también signos de riqueza destinados a ser valorados, apreciados y *signos de autoridad* destinados a ser creídos y obedecidos” (Bourdieu: 1985, p. 40). En síntesis: son los contextos sociales los que regulan y orientan la producción del discurso.

En este contexto, consideramos que, más que de *habla*, debemos hablar de *lenguaje*, pues en el uso del mismo lo que se establece no es una mera sumatoria de sílabas o sintagmas, sino fundamentalmente una relación de *sentido*. De esta manera, el elemento hermenéutico de la *comprensión* es el presupuesto de la existencia del lenguaje. La comprensión supone entonces procesos de homogenización, de sistematización de las experiencias cotidianas que son apropiadas por los miembros de una comunidad, y que involucran contenidos apropiados de manera similar por distintos interlocutores.

Ahora bien, este proceso *comprensivo* del lenguaje supone el que se supere el elemento netamente racionalizador sobre el mismo, para permitir su expresión en *usos*, en *acciones*, en costumbres. Es decir que para que el lenguaje sea efectivo, debe orientarse, debe hacerse *acto*, y esa objetivación implica una *responsabilidad* valorativa (Heller: 1987, p. 287). Es la responsabilidad de la significación y de la ratificación o trasgresión de los valores que ella convalida en la cotidianidad. El proceso comprensivo es en últimas *proceso de comunicación*. “La integración y la lengua se interactúan recíprocamente”, dice Agnes Heller en su *Sociología de la vida cotidiana*. Estos procesos de integración que se mueven de manera simultánea en una sociedad específica, tienen en el lenguaje una herramienta insustituible para garantizar la apropiación del mundo de los antepasados y superarlo en el sentido de trascenderlo, pero también de conservarlo, como señala Norbert Elias, el lenguaje es un instrumento de supervivencia:

(...) el que los humanos vivan juntos, aunque exija represiones específicas del placer, otorga a la especie ventajas supervivenciales superiores quizás a las de cualquier otra especie precisamente porque con la ayuda de sus lenguas, de esos conjuntos de símbolos socialmente regularizados, los individuos de una generación posterior pueden hacer uso de los resultados de las experiencias de generaciones anteriores. Pueden también olvidarlos. Esta capacidad de servirse de conocimiento procedente de las experiencias y reflexiones de generaciones anteriores potencia notablemente el valor supervivencial que tiene el vivir juntos o, en otras palabras, en sociedad, para los miembros individuales de ésta (Elias: 1994, p. 146).

Simultáneamente con los procesos de conservación, los procesos de comunicación son también un importante elemento para el cambio y la transformación de las sociedades. La actual sociedad globalizada da cuenta de esta realidad, pues la genera-

ción de comunicación de manera acelerada determina cambios sustanciales en el desarrollo del conocimiento; y, simultáneamente, la evolución acelerada de las pautas de comunicación está determinando a su vez cambios en los significados.

Podríamos decir que el *hablar* se transforma inmediatamente en *pensar*, y el pensar en *conocer*, y los tres son momentos del *significar*, de lo axiológico, de lo valorativo.

De las anteriores reflexiones colegimos un particular énfasis en el problema del *poder* y su papel en la comunicación. Basil Bernstein explicita esta relación de la siguiente manera:

Desde el punto de vista de esta tesis en particular, lo que se requiere es lo siguiente: hacer explícito el proceso mediante el cual una distribución de poder y principios de control dados, son traducidos en principios de comunicación, desigualmente distribuidos entre las clases, de modo que posicionan y oponen a esos grupos en el proceso de su reproducción. El poder y el control se traducen en principios de comunicación. De modo que en la medida que hablamos unos con otros y que actuamos en el mundo, estamos realizando las relaciones de poder y las relaciones de control (Bernstein: 1988, p. 21).

Ahora bien, si se ha de caracterizar al siglo que terminó, el siglo XX es sin duda un siglo de revoluciones en el plano de la cultura, dado que el sentido y los procesos de socialización han estructurado en un corto espacio de tiempo cambios radicales en la manera en que los hombres conciben la relación entre su condición de individuos y su vínculo con el entorno social.

El avance en los medios de comunicación ha transformado las dos formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, haciendo que las temporalidades y las espacialidades individuales no puedan ya sustraerse a un sentido cosmopolita y universal. Los desarrollos tecnológicos impusieron, además de la integración universal en un «aquí y ahora» simultáneos universalmente, la urgencia de la globalización económica y la integración regional como condición de supervivencia.

En el plano educativo, se afianzaron los vínculos entre educación y producción con el surgimiento de *una nueva fuerza productiva* fruto de la revolución técnico-científica, haciendo muy compleja la división social del trabajo. Al caracterizar el siglo XX, dirá Basil Bernstein: “Una amplia gama de discursos entran a ser disponibles en la educación superior y a crear bases discursivas tanto para la expansión como para el incremento de la diferenciación de agentes de control simbólico: agentes con intereses diferentes y aun opuestos que dependen de su ubicación en los campos de control simbólico y de producción” (Bernstein: 1990, p. 67).

El control simbólico puede entenderse como el medio por el cual se asigna a la conciencia una forma especializada a través de instrumentos de comunicación que

transmiten una distribución dada del poder y categorías culturales dominantes. El control simbólico traduce las relaciones de poder en discursos y los discursos en relaciones de poder (Bernstein: 1990, p. 39).

Es decir que el control simbólico hace referencia al conjunto de *instituciones*, con sus agencias y agentes que conocen, reproducen e implementan los discursos dominantes de una determinada sociedad. Estos lenguajes no son sólo teóricos sino que se materializan en *valores, intenciones y sentimientos* en la vida cotidiana, por lo que puede decirse que el poder de estos controles simbólicos permea toda la vida productiva, social y política. No quiero con esto colocarme en el plano de un determinismo ideológico a ultranza, sino señalar la especial significación que los procesos culturales tienen en su incidencia; contradictoria, por supuesto, en otras esferas de la vida colectiva.

Todo esto para significar el trascendental papel que deben cumplir los intelectuales en el contexto señalado, donde los tradicionales papeles de la *instrucción* se verán renovados por las responsabilidades de *innovación* y de *regulación ética*.

La universidad del siglo XXI *regulará discursos especializados de comunicación* en distintos campos del saber y por ende tendrá incidencia definitiva en las decisiones con respecto a los usos de los recursos físicos y humanos. El desarrollo científico permitirá la reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario en muchos campos, complejizando la tecnología, pero simplificando la división social del trabajo; con sólo oprimir un botón se podrán poner en funcionamiento procesos en las más diversas ramas de la industria. Esta relativa simplificación de operaciones correrá paralela con complicados procesos de lenguaje, de códigos y de valores. Así, la universidad y los intelectuales serán un insustituible agente de control, de reproducción de poder y de generación de fuerzas de pensamiento y acción nuevas que liderarán paradigmas de significación.

1.3 *Lectura y escritura*

Moviéndonos en el contexto de ese universo de lo simbólico, podemos seguir la argumentación a partir del reconocimiento de que cuanto se ha escrito corresponde, como diría Marx, a contextos históricos específicos: “Las categorías más abstractas a pesar de su validez —precisamente debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites” (Marx: 1980a, p. 27).

Podemos insistir en que el mundo académico es un mundo de *lectura y escritura*. Aquí recuerdo a Guillermo Hoyos, quien decía que “las universidades son

sencillamente casas para enseñar a leer y escribir”. El trabajo de la escritura es un trabajo de aproximación a la *cosa*, y es en últimas un proceso de acercamiento a la verdad ontológica del ser. Aclaremos también que *cada lectura es una nueva interpretación*. ¿Qué nos queda ante tantos escepticismos consignados? La confianza ante la propia escritura y la propia reflexión.

Gadamer (1977) insiste en que el verdadero trabajo hermenéutico consiste *en ponerse de acuerdo con la cosa*, y a eso debe orientarse la escritura. La escritura es la indagación por el ser, desde su primera exposición apariencial, hasta la esencia. Pero la fuente no es sólo “la cosa” misma; ¿qué han dicho otros sobre ella? Es sin duda estimulante confirmar, interrogar, desafiar con los propios descubrimientos lo que otros han visto. Leer es siempre interrogar a los otros, en tanto se interroga el propio pensamiento. Leer es traer aquí y ahora los pasados para hacerlos presentes y futuros.

Se harán ustedes aquí la pregunta por los clásicos y su papel en un contexto relativizador de paradigmas. Pues bien, detengámonos brevemente en este punto. George Steiner trae, en un hermoso texto autobiográfico, la siguiente reflexión:

¿Qué es un “clásico”? ¿Por qué pervive a lo largo del tiempo y en sociedades cambiantes?... Un “clásico” de la literatura, de la música, de las artes, es para mí una forma significativa que nos “lee”. Es ella quien nos lee, más de lo que nosotros la leemos, escuchamos o percibimos. No existe nada de paradójico, y mucho menos de místico, en esta definición. El clásico nos interroga cada vez que lo abordamos. Desafía nuestros recursos de conciencia e intelecto, de mente y cuerpo... El clásico nos preguntará: ¿Has comprendido? ¿Has imaginado con serenidad? ¿Estás preparado para abordar las cuestiones, las potencialidades del ser transformado y enriquecido que he planeado? (Steiner: 2001, p. 35)

Insiste Steiner en que una obra efímera es la que puede clasificarse y comprenderse rápidamente, pero además “ninguna nueva exposición, mediante la ‘disección’ analítica, la paráfrasis o la descripción emocional, puede sustituir lo original (en lo efímero, en lo funcional, semejante sustitución es imposible)” (Steiner: 2001, p. 35).

“El ‘clásico’ crea un espacio de inviolada autonomía. *Nos obliga a interrogarlo de nuevo*” (Steiner: 2001, p. 36).⁴ Convierte nuestros desacuerdos, no en un caos «relativista», en un «todo vale» sino en un proceso de ahondamiento. Las interpretaciones válidas, las críticas que merecen ser tomadas en serio, son aquellas que muestran visiblemente sus limitaciones, su derrota.

⁴ Cursivas de la autora.

“Esta visibilidad, a su vez contribuye a revelar la inagotabilidad del objeto” (Steiner: 2001, p. 36). Y más adelante remata: “Debe leerse a los clásicos con lápiz en mano” (Steiner: 2001, p. 38).

Los relativismos culturales no han desintegrado los textos que fueron *coherentes con su época* y cuya coherencia superó el tiempo para ser interrogados desde otro espacio y encontrar respuesta original, es decir, nacida de los orígenes. Los clásicos nos convocan, nos exigen la pregunta genética. Pero, además, no son joyas confinadas a una condición “prehistórica” lejana a nosotros: hoy también se están gestando “clásicos”, los de nuestro tiempo. Algunos como “reencarnación” de preguntas antepasadas reincidentes, otros como apropiación del mundo contemporáneo. Para fortuna de los clásicos pasados y presentes, el ocaso es un estado inconjugable.

Dirán ustedes que estoy sucumbiendo ante la retórica; lo acepto, pues sólo ella me permite ubicar el contexto, ver los usos y desusos de las diversidades expresivas, incluso cuestionar las propias tradiciones.⁵ Creo que se trata de superar la concepción decimonónica de que la formulación retórica y la subjetividad son meras categorías literarias.

Gadamer insiste en que la esencia de la tradición se caracteriza por su lingüisticidad y adquiere pleno significado hermenéutico donde la tradición se hace escrita. En la escritura se da la verdadera liberación y realización del lenguaje, porque bajo la forma de la escritura, todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. Además de que en la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad porque sólo lo escrito hace posible pensar lo pensado.

Hasta el propio Foucault (1993) afirmó que la literatura es una categoría trascendental de la investigación científica.

Volvamos a la red de mojones indispensables para seguir el camino. Moviéndonos en el mundo teórico de las perspectivas múltiples, ¿qué papel tiene entonces la filosofía, la teoría cuestionada? Podríamos encontrar la causa de la crisis en ella, en sus generalizaciones y sus formulaciones, pero ¿por qué no encontrar también en ella la posibilidad de salida de la crisis? La reflexión, la razón, la teorización en sí mismas no son inconvenientes, prueba de ello es que sus propios detractores se valen de ella, aun para elaborar sus discursos críticos y contestatarios. ¿Qué es la razón, sino lenguaje? ¿Qué es la teoría, sino expresión cualificada del mundo de los datos y los hechos?

Superando los juegos entre lo teórico y lo práctico que sólo pueden llevarnos a una inercia improductiva, podemos confiar en la lectura y la escritura, en la relectura y la reescritura como propuesta metodológica *infalible*. Me atrevo a usar el adjetivo sin ninguna duda.

⁵ Ver Clifford y Marcus (1991).

Marx señala un particular papel de las categorías generales como orientadoras en la investigación (Habermas: 1989a): “La *producción en general* [y aquí podríamos colocar cualquier categoría en general] es una abstracción, pero una abstracción que tiene sentido en tanto [1] pone de relieve lo común, [2] lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común [3] extraído por comparación, es a la vez [4] algo articulado que se [5] despliega en distintas determinaciones” (Marx: 1980b, p. 5).⁶ Las mismas que señalábamos arriba que nacían de la confrontación con la realidad concreta.

Nacidas en la tradición de la ciencia natural, las ciencias sociales son criticadas por su escaso vínculo con los números, pero podríamos decir que tienen una ventaja y una virtud de la que las ciencias básicas no pueden preciarse. Cuentan con el mundo cualitativo, de las palabras: Algunos critican éstas por su limitada objetividad, ¿pero qué otra herramienta tenemos los humanos para apropiarnos de “la cosa” sino las categorías? Nos movemos en una *estructura comunicativa*, se trata de conocer esta estructura, de escudriñarla, de gozarla. Quienes se enfrentan al arduo trabajo de precisar problemas de investigación, no tienen otra alternativa que los conceptos, que las palabras, para irse acercando a lo real, a lo objetivo.

La tarea es empezar a escribir y a leer las propias reflexiones una y otra vez, nutridos con las reflexiones de los otros y nuestro «lápiz cuestionador» en la mano. Aquí cabría establecer la diferencia entre los marcos de referencia y los marcos teóricos, los cuales en ocasiones se confunden. El marco de referencia está conformado por las teorías, reflexiones, paradigmas, que otros han desarrollado en su contexto específico; el marco teórico de un problema es el formulado por cada investigador para su particular indagación, y se nutre de múltiples vertientes, pero eso sí, conservando la consistencia y coherencia impuesta por el propio problema investigado. Como académicos no podemos eximirnos de esa tarea. Valdría aquí retomar las diferencias entre el método de investigación y el de exposición.⁷

1.4 *Ni exégesis ni paráfrasis*

Hemos presentado la importancia del universo simbólico y del lenguaje. Es claro que debemos superar la condición exegética que se le asignó a la teoría en los años setenta, pues remitidos a sus contextos propios se mueven “dentro de sus límites”. La labor no puede ser entonces meramente hermenéutica. Hay por supuesto un nivel de la comprensión necesario, que deberá profundizarse en tanto sirva a los propósitos de

⁶ Numeración y digresión de la autora.

⁷ Ver Gómez de Mantilla (1990).

la investigación particular; sin embargo, es necesario recrear la teoría sobre la base del propio contacto con los procesos investigativos, superando el momento de la paráfrasis, aunque tampoco debemos tener miedo a nuestra interpretación. Aquí vale una dosis de confianza en el “objeto” investigativo y en nosotros mismos, con la prudencia de dejar sentado que ninguna hermenéutica suplanta al original.

Ahora bien, ¿qué es lo nuevo que podemos decir? ¿Cómo son los interrogantes a la teoría? ¿Qué decimos de lo ya dicho? Se trata de reconocer los paradigmas, pero también de cuestionarlos ateniéndonos a su condición simbólica, pero sin asumirlos como parábolas, ¿Cómo encontrar el punto medio? Este es el dilema que se mueve entre el conocimiento común y el llamado conocimiento ilustrado. Varios autores contemporáneos insisten en esta problemática: Habermas (1989b), Popper (1980), Elías (1994). Su argumentación relaciona la tensión entre el mundo de la vida con sus cotidianidades y su “sentido común”, y el mundo de la ciencia con sus generalidades y paradigmas.

¿Cómo se relacionan estos mundos, y qué elementos fructíferos connota esta relación? Está claro que, como señala Habermas en el texto citado, todo lo que desarrollamos como científicos se lo debemos al mundo de la vida con su saber preteórico. Pero si éste es suficiente para la supervivencia, ¿por qué insistimos en la búsqueda de la razón científica? ¿Por qué para explicar el mundo no basta el sentido común? La comprensión del mundo, si es que esto fuera posible, y si la hermenéutica pudiera desplegarse en todas sus consecuencias, es la totalidad de múltiples perspectivas de lenguaje con sus poderes y acercamientos. Aun así, lo racional como tal no presenta peligro en sí mismo. El peligro está en las posibles consecuencias irracionales de lo racional. Podrán decir que recorro a argumentos desde la teoría. Podría recurrir también a ejercicios investigativos mostrando cómo desde el propio trabajo de campo se redescubre la formulación teórica. Sin embargo, por razones de tiempo y espacio me eximo de hacer referencia a proyectos de investigación en los que he participado, pues el tema apunta como momento expósito, claro, al polo de la teoría.

1.5 *Doxa - episteme*

Insistamos desde otro ángulo en la argumentación.

Los griegos nos aportaron la relación-diferenciación entre *opinión* y *concepto*. Desde Parménides, la *doxa* fue entendida como apariencia, la *épistèmè* como esencia, como la estructura, como la expresión conceptual de la verdad.

Según esta postura, el trabajo de una Academia que hace de su constitución destinación, es pasar de la *doxa* al concepto. *Es decir, no renunciar a su vocación de constructora de logos*. Un país como el nuestro está impregnado de opiniones. La vida simbólica de la mayo-

ría de los colombianos está regida por el espacio de los noticieros, por los valores difundidos en las telenovelas, por los gustos preestablecidos en las propagandas y en el segmento de farándula. Además, los elementos ideológicos enraizados en cincuenta años de violencia nos entregan un pobre imaginario individual y una conciencia colectiva resentida, que difícilmente da cuenta del porqué de su vida cotidiana. Pero, además, los intelectuales, dispersos y perplejos, apenas atinamos a conjeturar hipótesis sobre este devenir de cabriolas y dolor. Y ni qué decir de quienes se abrogan la autoridad de dar interpretaciones parciales o superficiales sustentadas en miradas subjetivas y pseudocientíficas. Si algo necesita Colombia es *conceptos*, explicación sistemática y cierta de esta realidad diversa y sobresaltada en todos los campos: En la interpretación del papel del Estado, en el sentido y carácter de la sociedad civil, en el papel de las instituciones, en el ejercicio de las políticas públicas, en la reflexión sobre la calidad de vida, la participación y la construcción nacional, sólo para mencionar algunos aspectos.

Además, cabría también la reflexión sobre el papel (¿la culpa?) de la escasa teoría –del orden textual– en el desorden nacional. Colombia es, sin duda, un país inédito, poco pensado por los nacionales, escasamente pensado por los extranjeros. Así, el campo de la investigación y la conceptualización (relación de verdad entre teoría y realidad) está abierto y pleno para cualquier tipo de investigaciones que nos ayuden a redimirnos del mundo de la opinión y la especulación. Si el conocimiento no sirve para esto, entonces ¿para qué sirve?

La *doxa* ya ha tenido demasiado espacio entre nosotros, dejemos que la *épistèmè* se pronuncie.

1.6 Reconstrucción genética de teorías

Así, no nos queda otro camino que la reconstrucción genética de las teorías desde el ángulo del interés particular, reivindicando no sólo la mirada del investigador, sino el sentido de la construcción de ciencia nacional, ante los desafíos planteados hace algunos años por la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo (1995) y en los que hemos avanzado tan poco. Recordemos que Colombia tiene sólo el 0,01% de su población dedicada a labores científicas, cuando en el conjunto de países en desarrollo es del 6%. Es necesario insistir en la importancia de recoger los procesos nacionales que, aunque insignificantes, existen, y además asumir el propio compromiso con ese proceso.

Ahora bien, la mirada de lo nacional no puede desprenderse de la mirada internacional porque los dos procesos van desarrollándose simultáneamente. Si en la Academia nacional hoy no tenemos como referente *la comunidad académica internacional*, nuestros esfuerzos quedarán limitados al parroquialismo, y si no reivindicamos nuestra

esencia colombiana, para lo cual hay que encontrarla primero, no tendremos contenidos para esa comunicación. Siguiendo el camino de la reconstrucción genética de las teorías propias y ajenas, remitiéndolas a sus contextos, podremos extraer el precipitado válido de sus métodos, sus esquemas y sus logros heurísticos e interpretativos. Aquí no puedo dejar de hacer referencia a la propuesta hegeliana en la *Ciencia de la lógica*, según la cual, para llegar al *concepto*, se debe tener primero que nada a la dialéctica del *ser*. Ser y esencia, dice, constituyen la exposición genética del concepto; éste no es sino el traspaso entre el ser y la esencia, todo lo demás es obviedad, necesidad e ilusión (Hegel: 1978). El concepto de concepto cambia entonces de su acepción etérea y simple, a en categoría concreta, es decir, traspaso con lo real.

1.7 Legalidad-tendencia

Las ciencias naturales se afianzan con sus paradigmas firmes, difícilmente cuestionables. Las ciencias de la cultura buscarán sus paradigmas sobre la base cualitativa de la tendencia. Aclaro que no pretendo demeritar con esto la medición cuantitativa, también necesaria en los procesos investigativos de la ciencia social, sino mostrar la importancia de no sucumbir en el frío universo de los números.

Leyes estocásticas, parecería ser la solución ante estos abismos. Merton ya sugirió con claridad el papel de las teorías de alcance intermedio, que me permito reproducir aquí:

Nuestra tarea principal de hoy es desarrollar las teorías especiales aplicables a gamas conceptuales limitadas; teorías, por ejemplo, de la conducta divergente, las consecuencias imprevistas de la acción intencionada, la percepción social, grupos de referencia, control social, la interdependencia de las instituciones sociales, en lugar de buscar inmediatamente la estructura conceptual total que sea adecuada para derivar estas y otras teorías de alcance intermedio (Merton: 1980, p. 68).

La teoría sociológica, si ha de avanzar de manera significativa, debe proceder sobre estos planes interrelacionados: 1) desarrollando *teorías especiales* de las cuales derivar hipótesis que se puedan investigar empíricamente y 2) “*desarrollando, no revelando súbitamente, un esquema conceptual progresivamente más general que sea adecuado para consolidar los grupos de las teorías especiales*” (Merton: 1980, p. 68).⁸

Merton insiste en lo que para él es un intelectual. Lo que define tal condición es la *acción* de generar conocimiento. Aquí es importante tener presente cómo en la

⁸ Cursivas de la autora.

actualidad los espacios de generación de conocimiento superan el ámbito universitario, y cómo la investigación se constituye en la condición de supervivencia de otras instituciones no tradicionalmente académicas. Pienso aquí en los laboratorios, las instituciones financieras o las ONG.

Ahora bien, es claro que la ciencia se mueve con solvencia sobre la base de las generalizaciones que le han permitido formular leyes y regularidades, y que la Academia no puede eximirse de esa responsabilidad, sin embargo, es preciso tener presente que el conocimiento sistemático requiere tiempo y articulación. Tiempo, en el profundo sentido señalado por Norbert Elias (1989), *de procesos de larga duración*, lo que nos invita a relativizar las modas intelectuales, pero también, simultáneamente, a relacionar las investigaciones de alcance intermedio en ese contexto generalizador.

Dirán ustedes que de esta manera la Gran Teoría (con mayúsculas) ha desaparecido... Pero, ¿qué es la Teoría, sino el resultado de la confirmación o refutación de procesos investigativos particulares?

Para nuestro propósito, no necesita ser definida de manera muy precisa la palabra “intelectual”. Consideramos intelectuales a las personas *en la medida en que* se dedican a cultivar y formular conocimientos. Tienen acceso a un fondo de conocimientos que no proceden únicamente de su experiencia personal directa, y lo hacen progresar. Sus actividades pueden ser vocacionales o no: esto no es decisivo (Merton: 1980, p. 289).

Lo que se divisa, sin duda, es un cambio del paradigma basado en lo gnoseológico y en la teoría del conocimiento, por una propuesta a su vez paradigmática —de nuevo tipo—, la de la reconstrucción genética de teorías, que supone la elaboración de nuevo conocimiento desde las propuestas de los clásicos hasta la construcción de figuraciones de alto nivel como pedía Elias (1989), que a partir de la investigación empírica develen los procesos estructurales en una verdadera búsqueda de la objetividad que es *aletheia* (verdad detrás del velo, como dirá su definición). Esa es, a mi modo de ver, la verdadera definición del concepto.

2. Necesidad y libertad

2.1 *Lo ontológico como punto de partida*

El proceso de reconocimiento de las leyes de la naturaleza, comienza por ubicar el primado ontológico de la misma; este es el punto de partida donde se evidencia una propuesta que podríamos llamar materialista, en el mejor de sus sentidos:

lo real condiciona el pensamiento. Pero, además, el hombre está en permanente interacción con ella y lo hace de manera social.

La naturaleza tiene una serie de leyes, estas leyes se imponen al hombre. Se trata además de establecer una serie de objetivaciones en las que el hombre se hace necesariamente sujeto; el hombre, ser racional, interactúa con la naturaleza y se rige por sus leyes, e inmediatamente se ubica como pensamiento. El hombre, en relación con la naturaleza, se reconoce como pensante, reconoce una serie de necesidades, se reconoce falible, necesitado, y encuentra en la naturaleza la posibilidad de la expresión y la superación de sus necesidades; pero, al mismo tiempo, en la medida en que controla la naturaleza, está ejerciendo su proceso de autocreación. El conocimiento de la naturaleza es simultáneamente el conocimiento del propio hombre, la posibilidad de construcción de lo humano, en el sentido de esa relación hombre-naturaleza. La construcción de lo humano no es meramente reproducción biológica, es simultáneamente desarrollo espiritual. Así, la necesidad se convierte en teleología y la ontología en libertad.

Esa relación hombre-naturaleza es posibilitada por la relación de los hombres con otros hombres. Para ubicar que la esencia del hombre es fundamentalmente una esencia social, el sujeto, el hombre que trabaja, que quiere darle a la forma de la naturaleza algún significado, y en ese mismo momento hacerse sujeto, deberá ubicar dos tipos de relaciones: la relación de necesidad, que es una relación ontológica impuesta por la naturaleza, y al mismo tiempo, cómo esa necesidad se vincula con su particular mirada, de destino, de más allá, de teleología. Sólo así será libre en el espíritu.

Atengámonos a la propuesta teórica considerada «más materialista», si pudiéramos expresarlo así ¿Qué nos dice Marx? Nos dice que “El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible” (Marx: 1981, p. 107). Aquí Marx plantea su postura claramente materialista y ontológica. Sin embargo, en condición de determinismo de la naturaleza que ubica su trabajo como algo exterior, en la que “el trabajador no se afirma sino se niega, no se siente feliz sino desgraciado, no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica el cuerpo y arruina el espíritu” (Marx: 1981, p. 109). En esa mirada plantea Marx una lectura interesante sobre lo que él considera que es la verdadera realización del hombre, la realización espiritual, que se dará sobre la base de su constitución como ser genérico.

La libertad será entonces la realización del mundo espiritual. A partir de esta reflexión, Marx se remonta hasta el mundo de la *cultura* como creación simbólica y genérica.

En el tercero de los *Manuscritos* se destaca un texto que evidencia cuál sería esa propuesta que Marx hace simultáneamente de las relaciones del hombre con el hombre y las relaciones del hombre con la naturaleza.

La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre; del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural. En esta relación, se evidencia pues de manera sensible reducida a un hecho palpable, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza, o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia para el hombre. En esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad, del carácter de esta relación se deduce la medida en que el hombre se ha convertido en ser genérico, en hombre y se ha comprendido como tal. La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del hombre con el hombre; en ella se muestra en qué medida la conducta natural del hombre se ha hecho humana, y en qué medida la naturaleza humana se ha hecho para él naturaleza (Marx: 1981, p. 142).

Es decir que la reflexión sociológica de Marx no está vista solamente en el plano de lo económico, sino también en el plano de la producción cultural, y ubica en este ejemplo, el grado de cultura, es decir, las estructuras de significación profundas, los valores, el sentido de respeto por el otro, el sentido de autocomprensión y autoconstrucción del hombre.

A partir de la naturaleza, podemos desarrollar libertad. Pero los dos momentos de esta aparente contradicción se articulan y relacionan. No pueden entenderse el uno sin el otro y en este contexto es que se realiza el proceso de conocimiento.

2.2 Romper el esquema naturaleza-cultura

Moviéndonos en este plano de aparentes dicotomías, propongo analizar otra tensión, la propuesta por Elias entre naturaleza y cultura. Aunque en varios de sus textos Elias hace referencia a esta polaridad, tomaremos aquí solamente los planteamientos expuestos en *Teoría del símbolo*, obra en la que el autor analiza sistemáticamente la problemática. Siendo una de sus últimas reflexiones, también puede pensarse en el sentido de síntesis teórica que tiene el texto.

Sigamos la argumentación de Elias: “La comunicación por medio de símbolos, que puede diferir de una sociedad a otra, es una de las peculiaridades de la humanidad. *Se basa en la organización biológica de los seres humanos. La inmensa variabilidad de las pautas sonoras que pueden producir los seres humanos como medio de comu-*

nicación es una de las condiciones de la variabilidad de los lenguajes” (Elias: 1994, p. 36). Desde el primer momento, Elias aborda un análisis interdisciplinario, pues su propuesta antropológica es simultáneamente biológica. Por eso, reitera: “Los seres humanos tienen esto en común con los animales, que *su forma de comunicación está predeterminada por su organización natural*. Los seres humanos están durante un período temprano de su vida naturalmente predispuestos para aprender un lenguaje” (Elias: 1994, p. 36). Sin embargo, Elias no asume un determinismo biológico: “Los humanos difieren de otros seres vivos en el hecho de que las pautas sonoras que son sus medios principales de comunicación no son característica de toda la especie de la sociedad en la que crecen. Además, estas pautas sonoras que llamamos idioma *no están fijadas genéticamente, sino que son obra humana y el miembro individual de una sociedad las adquiere a través de un largo proceso de aprendizaje*” (Elias: 1994, p. 37). El sentido de lo humano y sus diferencias cualitativas con lo animal está en el complejo *proceso social* que debe desarrollar la humanidad en la construcción de lenguaje, memoria y conocimiento. *Este proceso es inmediatamente físico y espiritual*. Para Elias, la tradicional división entre cuerpo y alma está en la base de propuestas teóricas desarticuladoras entre la fisiología y psicología.

Sin embargo, Elias establece las diferencias entre dos formas de seleccionar y ordenar la experiencia. Los seres humanos experimentan el mundo de formas distintas. Una de ellas tiene que ver con regularidades aparentemente invariantes (naturaleza), otra, con estructuras donde se evidencia un cambio sucesivo (cultura), pero el análisis separado de las dos formas de experiencia puede llevarnos a graves errores teóricos y metodológicos:

Los seres humanos son miembros de una especie unificada y al mismo tiempo miembros de sociedades diferentes. Este doble carácter de los seres humanos puede dar origen a malentendidos y a juicios erróneos. Lo que es biológico y común a todos los humanos se considera social; lo que es social se considera biológico. Ya he mencionado el hecho de que los mismos objetos estaban representados en sociedades diferentes por palabras diferentes. Resulta difícil imaginar otra especie con una forma principal de comunicación que permita tan alto grado de diferenciación social (Elias: 1994, p. 54).

Esta diferenciación social interpretada erróneamente por sectores de la comunidad científica, ha llevado en el caso especializado de las profesiones a la “departamentización” de los conceptos, transponiendo a la reflexión cultural y biológica las formas organizativas de la transmisión de conocimientos; pero no sólo esto, sino que este tipo de reflexión está recogiendo la experiencia humana de

las últimas décadas del siglo XX de aislamiento profundo, en que cada uno es agente e individuo que construye autoimágenes al mismo tiempo prepotentes e indefensas.

“Por otra parte, biólogos y sociólogos actúan como si los aspectos biológicos y sociales de los seres humanos estuviesen tan estrictamente diferenciados entre ellos y fuesen tan independientes entre sí como las dos profesiones de biólogos y sociólogos y, en cualquier caso específico, tanto como lo quieran ser los dos departamentos, el de biología y el de sociología. En consecuencia, ninguna de las dos profesiones puede abordar un hecho bastante importante para entender la teoría del símbolo, que se introduce en estas páginas. Se trata del hecho de que, en realidad, *los procesos biológicos y sociales muestran una dependencia mutua; se encajan uno en otro cuando los seres humanos aprenden por vez primera un lenguaje*” (Elias: 1994, p. 56).⁹

Símbolo y naturaleza simultáneamente apreciados son la base para entender los complicados procesos del lenguaje como expresión quintaesenciada de la cultura, entendida ésta como procesos de significación construidos sobre una base natural y en el largo plazo.

Reitera Elias su análisis del lenguaje como el ejemplo más contundente de la relación de traspaso entre naturaleza y cultura:

¿Cómo pueden los seres humanos que envían a otros un mensaje emitiendo ondas sonoras articuladas estar seguros de que otros seres humanos recibirán sus mensajes? Sólo tienen posibilidad de que se reciban si los que envían un mensaje hablado y los que se espera que sean los receptores del mensaje hablan el mismo lenguaje o, en otras palabras, *si las pautas sonoras que produce el emisor del mensaje representan simbólicamente para el receptor del mensaje los mismos objetos o funciones que representan para el emisor del mensaje* (Elias: 1994, p. 56).¹⁰

La construcción simbólica es social. Con Weber podríamos decir que *enlaza necesariamente un sentido*, esperando la respuesta de otros humanos que a su vez enlazan sentido. *La cultura se expresa en lo natural. A su vez lo natural se expresa en lo simbólico*. Cada uno es agente y contenido comunicado. Cada uno es significativo y significado.

⁹ Cursivas de la autora.

¹⁰ Cursivas de la autora.

Sería aquí interesante volver a la relación entre el mundo del sentido común y el mundo científico. ¿Cómo puede garantizarse la relación entre lógicas aparentemente tan distintas? Me permito citar otra mirada, la de Alfred Schutz, iluminadora al respecto: en un ensayo que me permito calificar de delicioso, haciendo referencia al problema de la realidad, Schutz se pregunta cómo es posible que hablen Don Quijote y Sancho Panza:

Tenemos el mundo de la locura de Don Quijote, el mundo de la caballería, un subuniverso de realidad incompatible con la realidad eminente de la vida cotidiana, en la cual el barbero, el cura, el ama de llaves y una sobrina simplemente viven, presuponiéndola fuera de toda duda. ¿Cómo puede Don Quijote seguir asignando el acento de realidad a su universo de fantasía, si este choca con la realidad eminente, en la cual no hay castillos, ejércitos ni gigantes, sino solamente posadas, rebaños de ovejas y molinos de viento? ¿Cómo es posible que el mundo privado de Don Quijote no sea un mundo solipsista, que dentro de esta realidad halle aquel otras mentes, no como meros objetos de su experiencia, sino compartiendo con él, al menos en cierta medida, la creencia en la realidad efectiva o potencial de ese mundo? Por último, ocurre que ni el subuniverso de la locura de Don Quijote ni la realidad eminente de los sentidos -como la llama William James- en la cual nosotros, los Sancho Panza, vivimos nuestra vida cotidiana, son tan monolíticos como parecen. Uno y otra contienen, por así decir, enclaves de experiencias que trascienden los subuniversos presupuestos por Don Quijote o Sancho Panza, y que se refieren a otros ámbitos de realidad no compatibles con ninguno de ellos. Hay ruidos nocturnos, enigmáticos y temibles, muerte y sueño, visión y arte, profecía y ciencia. ¿Cómo logra Don Quijote, cómo logramos nosotros, los Sancho Panza, seguir creyendo en la realidad del subuniverso cerrado que es elegido como refugio, pese a las diversas irrupciones de experiencias que lo trascienden? (Schutz: 1974, p. 134)

Gadamer respondería a la pregunta poniéndose de acuerdo con la cosa, y nosotros podemos hacerlo con Schutz, además, reconociendo los momentos de las lógicas distintas para emitir los conceptos adecuados (adecuados, no en el sentido de vulgarización).

Aquí, además, con estos diálogos ficticios, podemos comprobar la eficacia de la teoría para romper tiempos y espacios, y como resultado de esta «conversación», vemos a cada interlocutor habitando sus particulares submundos. Cada interlocu-

tor se vale de argucias para la interpretación. Don Quijote recurre al encantamiento, Sancho Panza a la locura, y cada uno «explica y comprende» al otro.

El ejemplo es muy valioso como recurso para pensar en los procesos de la objetividad, articulados a la experiencia subjetiva. Cada interlocutor sucumbe en la lógica del otro, la respeta, pero se mueve desde su propio horizonte.

Qué responsabilidad tan definitiva la que se le plantea entonces, sobre la base de estas reflexiones, a la Academia: seducir a los habitantes del sentido común —a partir de éste— para armarse con preguntas, conceptos y lucubraciones, y para atreverse a dar el verdadero sentido a la razón y al conocimiento: es decir, el de *comprender* y, si es necesario, *transformar* la vida cotidiana.

Estos son apenas ejemplos de miradas teóricas, una del siglo XIX, otras del siglo XX, que proponen de forma argumentada romper las tradicionales dicotomías de la razón formal. ¿Cómo lo hacen? A partir de sistemáticas, juiciosas y pensadas investigaciones, ofreciéndonos teoría, y de la buena. Así, podríamos hacer el ejercicio con otras dicotomías: sujeto-objeto, cualitativo-cuantitativo, etc., etc.

2.3 De la identidad a la contradicción

Hay en el fondo de las anteriores reflexiones la puesta en evidencia de la confrontación de dos lógicas aparentemente diferentes: una lógica formal que separa y divide, y una lógica dialéctica que busca integrar los escindidos momentos que la escolástica propuso separados. La mirada metodológica que propongo es la de articular y comprender los momentos de la lógica formal en los momentos de la lógica dialéctica —siguiendo aquí la argumentación hegeliana—, es decir, recoger la reflexión sobre la identidad, la diferencia, la diversidad y la oposición, en la contradicción.

En síntesis, el análisis cabe, es pertinente y es componente de los procesos de la unidad contradictoria. Sí vale la diferenciación, sí vale la oposición, y este tipo de procedimientos será indispensable. Pero el ejercicio quedará incompleto si no se pasa al momento de la unidad, como cuando una película se mira sólo fotografía por fotografía: cada una es válida en sí misma, pero adquirirá sentido sólo en el movimiento.

Para quienes quieran profundizar en este punto, en el que se vislumbran honduras filosóficas, los remito al análisis que hace Alicia Guerrero de Mesa al respecto.

La búsqueda de la circularidad del método derivada de esta propuesta, que podemos encontrar también en los textos del metodólogo español Jesús Ibáñez, rompe la distancia entre lo subjetivo y lo objetivo, incluso planteando la no concomitancia de los dos momentos, pues ésta supondría exterioridad. No es el suje-

to y el objeto. Sino el sujeto como *subjetividad* y el objeto como *objetividad*, es decir, cada uno *en* su contrario. Como ven, es la reflexión teórica quien nos remite a semejantes exquisiteces.

2.4 Preguntar: la clave

Si a estas alturas ustedes me preguntasen por un método del que no podamos eximirnos los investigadores de las ciencias sociales, yo deberé responder sin duda que *no podemos eximirnos de preguntar*, de cuestionar lo obvio, de sugerir los interrogantes impertinentes, pues las seudoteorías que a veces iluminan con modas pasajeras el horizonte intelectual son la obviedad santificada y no podemos sucumbir ante ellas. Si el mundo intelectual no lo hizo, afortunadamente, con los metarrelatos autocontenidos y sistemáticos, menos aún con reflexiones inmaduras. Pero por supuesto que las investigaciones «concluidas», si es que existe alguna, también deberán ser inquiridas con nuestros cuestionamientos y los de los otros.

Las preguntas van no sólo a lo gnoseológico, deben hacerse también a lo metodológico.

En la bibliografía de esta reflexión, encontrarán ustedes un texto no suficientemente comentado. Es el excelente libro de “El Signo de los Tres” de Umberto Eco y Sebeok Tomas. En él, los autores recrean, con una escritura impecable, las teorías de Pierce y de Holmes –Sherlock Holmes, el investigador privado de las novelas policíacas de Conan Doyle–, mostrando cómo, paralelamente a los métodos científicos de la deducción y de la inducción, será necesario introducir otros “métodos alternativos” como el de la *abducción*, en el que las hipótesis y las conjeturas tendrán papel preponderante. Si cuestionar es una de las claves, buscar métodos alternativos para responder, es otra.

Karl Popper, por ejemplo, hace a este respecto una lúcida distinción al plantear que ni la inducción ni la deducción son métodos suficientes; se trata de demarcar sometiendo a prueba las teorías. O Lakatos, quien fundamenta su argumentación con la propuesta de los programas de investigación que superen las argumentaciones coyunturales, explicitando las contradicciones de la falsación popperiana y el elitismo khuniano. Y así podríamos citar a muchos otros metodólogos ingeniosos que no se contentan con lo dado. Esto sólo para ver las posibilidades y potencialidades de la opción teórica.

Los invito especialmente a leerlos, no sólo por su sugestiva argumentación que demuestra el papel de la inferencia hipotética, de la crítica y la sistematicidad, sino por la propuesta de vincular al universo científico otras propuestas que nos convocan a la renovación metodológica.

2.5 *Sedentarismo y nomadismo*

Para terminar este apartado sobre lo *ontológico*, que algunos habrán identificado como metodológico, que nos imponen el propio objeto de investigación y la libertad del investigador para apropiarlo, nos remitimos a la interesante mirada de Jesús Ibáñez¹¹ quien, queriendo mostrar los posibles anquilosamientos de las teorías, habla de las ciencias sedentarias, burocratizadas, atenuadas a ellas mismas, con sus ritos y sacerdotes consagrados, y las ciencias nómadas, capaces de aventurarse sobre la base de procesos racionalizados, mas no estereotipados. Siguiendo este hilo conductor Ibáñez cuestiona el concepto de medida, asegurándole –digo yo– una connotación hegeliana (en la medida están abstractamente unificadas la cualidad y la cantidad) (Hegel: 1978, p. 419). Así, las ciencias nómadas se arriesgan a tránsitos entre lo cualitativo y lo cuantitativo, y, simultáneamente, entre lo objetivo y lo subjetivo, exigiendo la *reflexividad* sobre el propio investigador. Además de proponer la superación de la analogía “depredadora” del sujeto que “cazando” al objeto (el nomadismo tiene sus restricciones). Y con esto entramos en la última parte de esta reflexión.

3. Compromiso y distanciamiento

3.1 *La pregunta por la reflexividad*

Atengámonos en este punto otra vez a la propuesta de Elias y, en algunos puntos, críticamente.

Para Elias, la relación objetivo-subjetivo no se mira como entidad metodológica aislada de los vínculos entre conocimiento e interés; la concatenación valorativa de estos aspectos tiene en él la necesidad de vincularse con la díada compromiso-distanciamiento, buscando paralelamente una desideologización de las teorías sociológicas. Yo me pregunto si es esto posible hasta las últimas consecuencias. Para Elias, en últimas el distanciamiento es un rodeo, el que realiza el pensamiento comprometido con lo humano. Es el pensamiento que se pregunta qué significa esto para mí. El proceso de distanciamiento es posible cuando el propio sociólogo se siente como parte de figuraciones específicas, cuando se distancia de su condición subjetiva de centro y se relaciona como individuo con otros individuos, pero paralelamente cuando puede reflexionar, reflexionándose simultáneamente en un juego que articula plenamente los dos momentos. Dice Elias: “Los términos ‘compromiso’ y ‘dis-

¹¹ Ver Ibáñez (1985, 1994).

tanciamiento' son completamente inútiles como herramientas de pensamiento cuando en ellos se requiere ver dos tendencias independientes del ser humano. Estos términos nos remiten a dos grupos separados de hechos psíquicos; utilizados en un sentido abstracto, son en el mejor de los casos, conceptos limítrofes" (Eliás: 1990).

Sin embargo, el estudio de estas problemáticas supondrá el distanciamiento del distanciamiento, para comprender las complejas configuraciones de los intelectuales. En esto me distancio de la afirmación de Eliás: "No creo que los sociólogos estén en condiciones de poder contribuir a mitigar el grave peligro en que nos encontramos, *mientras ellos mismos sean prisioneros intelectuales y emocionales de este dilema ideológico y con ello de la gran disyuntiva*. El estudio sociológico sereno de las ideologías y de las trampas de la disyuntiva, requieren a su vez un cierto grado de distanciamiento" (Eliás: 1996, p. 59).¹² Pero es claro que este es un distanciamiento relativo, mediado por la propia formación, por la propia ideología. Hay que asumir el reto de tomar distancia con la conciencia del propio acercamiento.

Así como en la edad moderna el hombre como género tuvo que distanciarse de la naturaleza para comprender sus leyes, y gracias a ese distanciamiento lo logró, la tarea de los científicos sociales deberá recorrer caminos metodológicos similares. *Comprometerse* con su realidad cotidiana y *distanciarse* (¿romper epistemológicamente?) de lo inmediato para encontrar las configuraciones en las que la intrincada unidad entre individuo y sociedad está vinculada con una forma especial de entender el interés y el conocimiento.

Otra mirada de esta problemática es la de Bourdieu. En el texto *Oficio del sociólogo* ha insistido en que el sociólogo es un dispositivo de reflexividad, es decir, de conocimiento de la realidad, y simultáneamente de reconocimiento de sí mismo; así, para él el distanciamiento es imposible. También nos ha prevenido sobre los contextos de mercado en que se mueven las ciencias actualmente.

Haciendo referencia a la producción artística (pura o de industria cultural), Pierre Bourdieu hace una importante diferencia que se refiere no tanto al consumo como a la producción de bienes simbólicos, que me permito transcribir:

Estos campos son la sede de la *coexistencia antagónica de dos modos de producción y de circulación que obedecen a lógicas inversas*. En un polo, la *economía anti-"económica"* del arte puro que, basada en el reconocimiento obligado de los valores del desinterés y en el rechazo de la "economía" (de lo "comercial") y del beneficio "económico" (a corto plazo), *prima la producción y sus exigencias específicas, fruto de una historia autónoma; esta producción, que no puede reconocer más demanda que la que es capaz de*

¹² Cursivas de la autora.

producir ella misma pero sólo a largo plazo, está orientada hacia la acumulación de capital simbólico, en tanto que el capital “económico” negado, reconocido, por lo tanto legítimo, es auténtico crédito, capaz de proporcionar, en determinadas condiciones y a largo plazo, beneficios “económicos”. En el otro polo, la lógica “económica” de las industrias literarias y artísticas que, al convertir el comercio de bienes culturales en un comercio como los demás, otorgan la prioridad a la difusión, al éxito inmediato y temporal, valorado por ejemplo en función de la tirada, y se limitan a ajustarse a la demanda preexistente de la clientela (no obstante, la pertenencia de estas empresas al campo queda manifiesta en el hecho de que sólo pueden acumular los beneficios económicos de una empresa económica corriente y los beneficios simbólicos propios de las empresas intelectuales si rechazan las formas más vulgares del mercantilismo y se abstienen de proclamar abiertamente sus fines interesados (Bourdieu: 2005, p. 214).¹³

La pregunta aquí es entonces sobre la posibilidad de distanciarse de la lógica del mercado, de las garras del mercado, avanzando entonces por el difícil camino de la ética. Este es, sin duda, uno de los “momentos estelares” de la propia mirada del intelectual sobre sí mismo.

3.2 Lo público y lo privado

Volvamos, para terminar la reflexión, a los contextos generales. La producción de conocimiento, como bien general, como riqueza humana, rompe el esquema de lo público y lo privado. ¿De quién es la verdad? No lo es de la universidad pública, no lo es de la universidad privada, ambas tienen una responsabilidad ética con lo público.

Lo público en su concepción supone, para ser cumplido, una serie de presupuestos:

1. Supone la condición de *igualdad* de todos los implicados en el disfrute del bien; es decir, está presupuesta una *equidad* en la participación de los bienes creados.
2. Supone la condición de *alteridad*; es decir, de reconocerse como interlocutores de otros, como participante con otros, como individuo que tiene sentido en lo colectivo, pero además de la condición de *alter*

¹³ Cursivas de la autora.

ego, que muestra el reconocimiento del otro, exige la mirada de la *alidad* (yo entre los otros).

3. Supone la condición del ejercicio de la *civilidad*; es decir, la condición de ciudadano(a) para su ejercicio. Y la ciudadanía es posible a tenor del desarrollo de procesos de integración funcional, ética y simbólica.¹⁴

Estas tres características, no son las únicas, pero sí son determinantes para el ejercicio fiel y ontológico, es decir, de la esencia, de lo público. Estas tres características existen como deber ser, como posibilidad y particularidad del ejercicio de lo público.

En el caso concreto de Colombia, sabemos muy bien de las limitaciones para la realización de ese proceso de constitución de ciudadanía, de autoconciencia referida a otros, y de equidad, pues en Colombia tenemos “remedos” de lo público.

En el fondo de la reflexión sobre lo público hay dos componentes estructurales.

1. La estructura de distribución del poder que está en la base de cualquier reflexión.
2. La posición de los agentes (sujetos) de poder en ella.

Preguntémonos en este contexto por el papel de los intelectuales en el espacio de lo público. Precarios y limitados, los intelectuales colombianos somos el fruto también de las formas limitadas de lo público en Colombia. Carentes de legitimidad, escribimos; cuando lo hacemos, tímidamente palabras no siempre contundentes, no siempre precisas, no siempre oportunas.

¿Qué tienen que hacer los intelectuales para superar los remedos de políticas, la seudopolítica que en nuestro país ha trocado los intereses públicos en intereses privados?

Creemos que tenemos que ser fieles a nuestra esencia.

- Es decir, ser agentes de palabra, de discurso y de concepto. Para esto, debemos formarnos con la mayor rigurosidad en la respectiva disciplina y profesión. Esa es nuestra principal arma para convertirnos en *alter ego* del país con la suficiente legitimidad. Y, lo primero es reconocernos en tal condición de ser capaces de superar la inexistencia de interlocutores sociales válidos que piensen y posibiliten lo público.
- En segundo lugar, comprometernos con la comprensión y transformación de la problemática nacional para superar la situación de inequidad, empezando por hacer investigaciones sistemáticas.

¹⁴ Ver Gómez de Mantilla (2000, pp. 51-66)

- Y, en tercer lugar, debemos comprometernos como ciudadanos. Es decir, ejercer la civilidad y la razón con un ejercicio argumentado, en el que lo público, como expresión de lógicas, diversidades, intereses diferentes, pueda expresarse en la búsqueda de lo colectivo para superar la condición de indefensión, la dramática realidad de un pueblo sin razón propia y sin conceptos, cambiando el contenido de lo real y lo simbólico; con la certeza de que, a la par con esta construcción simbólica, se hace una particular construcción de la ética y lo normativo.

3.3 *Autonomía - Heteronomía.*

Hábito ↔ *hábitus*.

Sin embargo, esto no es suficiente si la construcción de nuevos hábitos no corre paralela *con procesos profundos de cambio en las estructuras de significación, es decir en la cultura*, donde los ámbitos de lo instrumental, lo simbólico y lo ético son resignificados, donde el hábito deberá convertirse en *hábitus* en tanto los valores se internalicen en el mediano y largo plazo y se constituyan en capital cultural acrecentado cada día.

Queremos insistir aquí en la reflexión que dice que la autonomía tiene como definición primera la autoconciencia tanto de lo que es la institución en sí, como lo que debe ser la academia para sí, es decir, luego de establecer relación con los otros que le dan significado. La crisis de las instituciones entre nosotros no es sólo una crisis de legalidad, sino que es en esencia una crisis de legitimidad. Para superarla hay que apropiarse de nuevos metarrelatos, de nuevas estructuras de significación.

La autonomía vista desde el ejercicio de diferenciación puede llevarnos a la trampa del distanciamiento. Si nos encontramos en una crisis del paradigma que separó lo cognoscitivo instrumental de lo moral-práctico y lo estético-expresivo-simbólico, ¿cuál es el nuevo paradigma que debe ser construido? Ya hemos propuesto que es necesario «poner de cabeza», si se me permite, el esquema -funcional, ético, simbólico- y superar la separación de los tres momentos (Gómez de Mantilla: 2000, pp. 51-66). ¿Cómo empezar a hacerlo? No se trata de dar aquí recetas, sólo algunas sugerencias para la reflexión:

1. Es preciso reivindicar la autonomía como autoconciencia, en la medida en que valida la especificidad del saber académico y de sus lógicas, y reconstruye la autonomía, no sólo como diferencia, sino también como relación y como expresión de contenidos éticos.

2. En una universidad como la colombiana, que ha privilegiado la docencia, podría hablarse de “discriminación positiva” hacia los programas de investigación estratégica y hacia los programas de integración con los sectores sociales. Los bienes simbólicos sólo pueden perpetuarse en el tiempo cuando tienen sustento en los espacios.

3. En este contexto, en las relaciones de intercambio con los sectores sociales que garanticen producción y consumo de los bienes culturales debe considerarse:

- a) Diversidad y difusión amplia de sus contenidos.
- b) Participación de los distintos sectores de la sociedad civil en la construcción de los programas de interacción. Es decir, la consideración de nuestros interlocutores como ciudadanos.

A manera de conclusión

¿Sirve la teoría?

Para concluir esta reflexión, queda sobre el tapete la pregunta que sirvió de título: ¿Sirve la teoría? ¿Cuál es su importancia? Tomando las reflexiones aquí planteadas, podríamos decir que nos hemos valido de ella permanentemente, y las citas aquí consignadas dan cuenta de ello. Los problemas planteados por otros y solucionados por otros *han organizado* el material, precisando unas categorías a las que hemos hecho referencia. Pero también mi propia reflexión me ha permitido hacer la digresión que he presentado aquí, y sé que las referencias, las preguntas aquí planteadas, han suscitado *su propia teoría*. La tensión entre categorías simples y generales, y categorías concretas, se ha ejercido *ahora* mediante los razonamientos que hemos realizado, y que espero continuemos haciendo a partir de los cuestionamientos aquí planteados.

Insistiría solamente en el papel cumplido por la sistematización lograda por la reflexión que permite establecer regularidades. ¿A qué se reduciría una disciplina inmediateista de lo dado, sin superar la primera impresión? ¿Cómo encontrar saldado el debate y el equilibrio entre la mera erudición y la originalidad necesaria para el desarrollo de la ciencia?

El estudio de los “escritos clásicos” –dice Merton– puede ser deplorablemente inútil o maravillosamente útil; Todo depende de la forma que tome el estudio, pues una diferencia enorme separa las prácticas anémicas de nuevo comentario o vulgarización, y la práctica activa de continuar y desarrollar las directrices teóricas de los predecesores importantes. Es esta la diferencia que está en el fondo de la

ambivalencia de los científicos hacia la lectura extensa de los escritos del pasado. “La ignorancia del trabajo pasado a menudo condena al científico a descubrir lo que ya se conoce” (Merton: 1988, p. 48).

Aun hoy podríamos continuar planteando el dilema mertoniano:

La historia reciente de la teoría sociológica puede escribirse en gran parte como la alternación de dos puntos de vista opuestos. Por una parte, observamos a los sociólogos que tratan sobre todo de generalizar, de abrirse camino todo lo rápidamente posible hacia la formulación de leyes sociológicas. Tienden a valorar la importancia del trabajo sociológico en relación con el alcance y con la demostrabilidad de las generalizaciones, evitan la “trivialidad” de la observación detallada en pequeña escala y buscan la grandeza de resúmenes globales. En el otro extremo se encuentra el intrépido grupo que no busca con demasiado empeño las implicaciones de sus investigaciones, pero que tiene la confianza y la seguridad de que lo que dice es así. Indudablemente, sus informaciones sobre hechos son comprobables y se comprueban con frecuencia; pero se encuentran algo apurados para relacionar esos hechos entre sí o aun para explicar por qué hicieron aquellas observaciones y no otras. Para el primer grupo, el lema que lo identifica parece ser en ocasiones: “No sabemos si lo que decimos es verdad, pero por lo menos es importante”. Y el lema de los empíricos radicales podría ser: “Esto es demostrable, pero no podemos señalar su importancia” (Merton: 1988, p. 161).

Como ustedes ven, la tensión continúa.

Sin embargo, los caminos del equilibrio entre las orientaciones generales, el análisis de conceptos, las interpretaciones *post factum*, la formulación de leyes se posibilitan verdaderamente por el vínculo estimulante con la realidad social, contrastada hipotéticamente por parte de los investigadores que no sólo confirman o refutan, sino que inician nuevas teorías, formulan de nuevo, desvían, responden las preguntas planteadas por otros, clarifican las teorías anteriores, en síntesis, que hacen teoría para cumplir el auténtico papel de los intelectuales, que es el de hacer avanzar el conocimiento.

Concluyo con Steiner: “¡La esperanza es gramática!” (Steiner: 2001, p. 113)

LUZ TERESA GÓMEZ DE MANTILLA

Profesora Asociada Departamento de Sociología y decana de la facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
ltgomezd@unal.edu.co

Referencias bibliográficas

- BACON, F. (1949) *Novum Organum*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- BERNSTEIN, B. (1988) *Poder, educación y conciencia: Sociología de la transmisión cultural*, Santiago: CIDE.
- _____ (1990) “Un ensayo sobre educación, control simbólico y prácticas Sociales” En: *La construcción social del discurso pedagógico*, Bogotá: Editorial Griot.
- BOURDIEU, P. (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal Universitaria.
- _____ (2005) *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona: Anagrama.
- CLIFFORD, J. Y MARCUS, G. (1991) *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar Universidad.
- ELLAS, N. (1989) *El proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1990) *Compromiso y distanciamiento: Ensayos de sociología del conocimiento*, Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1994) *Teoría del símbolo: Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1996) “Notas a la biografía” (Traducción de Anita Weiss) (Manuscrito).
- FOUCAULT, M. (1993) *Las palabras y las cosas*, México: Editorial Siglo XXI.
- GADAMER, H. (1977) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GÓMEZ DE MANTILLA, L. T. (1990) *Método y técnicas en ciencias sociales*, Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- _____ (2000) “Ciudad y Civilidad”, En: *Revista Papel Político*, No.11.
- ECO, H. Y SEBEOK, T. (eds.) (1989) *El signo de los tres*, Barcelona: Lumen.
- GUERRERO DE MESA, A. *Los Principios de la lógica formal como momentos de la lógica dialéctica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- HABERMAS, J. (1989a): *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid: Taurus.
- _____ (1989b) *Teoría de la acción Comunicativa (Tomo I)*, Buenos Aires: Taurus.
- HEGEL, G. (1978) *Ciencia de la lógica (Tomo I)*, Buenos Aires: Ediciones Solar.
- HELLER, A. (1987) “El lenguaje” En: *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona: Ediciones Península.
- IBÁÑEZ, J. (1985) *Del algoritmo al sujeto: Perspectivas de la investigación social*, España: Siglo XXI Editores.

_____ (1994) *El regreso del sujeto: La investigación social de segundo orden*, España: Siglo XXI Editores.

KUHN, T. (1977) *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.

LAKATOS, I. (1983) *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza Editorial.

MARX, K. (1980a) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México: Editorial Siglo XXI.

_____ (1980b) *Introducción a la crítica de la Economía Política*, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1981) *Manuscritos económicos y filosóficos*, Madrid: Alianza Editorial.

MERTON, R. (1980) *Teoría y estructura social*, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1988) *Teoría y estructura social*, México: Fondo de Cultura Económica.

MISIÓN CIENCIA, EDUCACIÓN Y DESARROLLO (1995) *Colombia al filo de la oportunidad*, Bogotá: Misión ciencia, educación y desarrollo.

POPPER (1980) *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Editorial Tecnos.

SCHUTZ, A. (1974) *Don Quijote y el problema de la realidad, estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu.

STEINER, G. (2001) *Errata, el examen de una vida*, Madrid: Editorial Siruela.