

NUEVA POSTURA PARADIGMÁTICA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Alejandro Moreno

*Centro de Investigaciones Populares
Caracas - Venezuela*

RESUMEN

De los cambios de paradigma se habla mucho y con frecuencia de manera bastante superficial. Un paradigma, en el sentido que el término ha tenido a lo largo de la historia de la cultura occidental, no puede ser confundido con un simple modelo. Constituye el núcleo estructural del sentido de una época e, incluso, de una cultura. En sentido más restringido, el núcleo de sentido de una región de la cultura, como puede ser el arte o la ciencia o un determinado arte y una determinada disciplina científica. Un cambio de paradigma supone, por ello, un cambio muy profundo de la cultura en un momento histórico. En la actualidad, los cambios paradigmáticos en la ciencia y en la metodología científica parten y se sostienen nada menos que sobre el cambio radical de la sensibilidad vital de Occidente con respecto al concepto mismo de ser, de vida y de historia. Ante esto, el investigador debe estar muy consciente y transparentar ante sí mismo y ante la comunidad científica esa conciencia asumida con total responsabilidad ética.

Descriptor: paradigma, ciencia, objetividad, subjetividad, sensibilidad vital.

New Paradigmatic Position in Social Research

ABSTRACT

Although scholars often discuss “paradigm shifts”, their discussion is for the most part superficial. A paradigm, as commonly used in academia, should not be confused with a simple model. A paradigm constitutes the structural core of the significance of an era, and of a particular culture. In a more restricted sense, a paradigm is the core of the meaning of an aspect of a culture of a field of art or science. It is also the core of a specific discipline within art or science. For this reason, a shift or change of paradigm implies a deep change of a culture at given point in its history. At the present time, paradigmatic changes in science and scientific methodology come from and sustain themselves in the very concepts of being, life and history. Because of this significance, researchers must be conscientious, and be transparent to themselves and to the larger scientific community and assume such consciousness with a comprehensive ethical responsibility.

Key words: paradigm, science, objectivity, subjectivity, life (vital) sensitivity

Un hecho de la mayor importancia y de muy significativas consecuencias para la ciencia en general y para la ciencia social en particular, está aconteciendo desde la segunda mitad del siglo XX: la reflexión se ha introducido en los entresijos de la ejecución.

El ejecutor de prácticas científicas, el clásico científico o investigador, si hoy quiere actuar responsablemente, ya no puede fiarse de modelos dados definitivamente por elaborados, para los cuales la reflexión ya ha sido clausurada, sino que necesita asumir en los hechos que la reflexión ha de preceder, acompañar y seguir a la ejecución.

Ya no es suficiente saber qué hacer y cómo hacerlo y hacer, por tanto, lo que se sabe, sino que es indispensable saber plenamente lo que se hace. Esto sólo se logra mediante la reflexión. La reflexión-en-la-ejecución.

Hubo un tiempo en que la ciencia pareció claramente definida. Se suponía que la verdad intrínseca, la esencia, de lo que se llamaba conocimiento científico y sus cualidades distintivas estaban claramente des-veladas, des-cubiertas, por la práctica y la reflexión anteriores y el investigador no necesitaba replantearse unos problemas que habían sido definitivamente resueltos.

Ante la pregunta por la justificación de su hacer, de su ejecución, él no tenía que responder. Por él respondía la teoría ya elaborada y “confirmada”, el método claramente delineado y consensuado, la aceptación indiscutida por toda la comunidad científica de esos principios, conceptos y modos de hacer.

El sujeto de la ciencia en cuanto tal, en cuanto sujeto, no tenía por qué responder. Respondía en su lugar y en su sustitución ese mundo de la ciencia, externo a él y de él independiente, un mundo que existía en sí mismo con una estructura ya elaborada y no contaminada por subjetividad alguna, esa exterioridad que por eso mismo se había constituido en “objetividad”. El “objeto” respondía por los compromisos del sujeto.

El pobre sujeto no sólo no tenía que responder sino que, sobre todo, no podía. No le estaba permitido hacerlo. Lo “subjetivo” de su respuesta era lo menos científico pensable. Precisamente, su condición de sujeto, su subjetividad, era la cualidad que había que eliminar de todo hacer que quisiera ser científico, aunque ese hacer sólo lo pudiera ejecutar un sujeto y en ese sentido no pudiera sino ser “subjetivo”. La antinomia se resolvía formando al sujeto científico mediante un proceso de “desujektivación” progresiva.

En esto sobre todo consistía la crítica, en primer término: en una vigilancia constante para descubrir y desechar cuanto de subjetivo pudiera abierta o subrepticamente estarse introduciendo en el quehacer científico de ese determinado sujeto. En segundo término, la crítica venía a ser un permanente ejercicio de comparación, contraste y juicio de acuerdo o desacuerdo con los componentes ya definidos como esenciales de esa construcción llamada ciencia.

Voy a llamar de una vez, siguiendo en esto a Thomas Kuhn (1972), a esa construcción con el término de paradigma para en seguida discutir, delimitar y discriminar conceptual e históricamente este tan usado y poco comprendido vocablo.

El término no es nuevo. Tampoco el concepto. En éste Thomas Kuhn introduce algunas novedades importantes sobre las que será necesario detenerse más adelante.

La palabra es griega y está formada por una preposición (*pará*) con múltiples significados y un sustantivo (*deîgma*) cuyo sentido central gira en torno al concepto de muestra en cuanto exposición de algo (del verbo mostrar), manifestación e indicación (de una cosa). En Atenas *deîgma* tenía que

ver con el mercado donde los comerciantes exponían, mostraban, sus mercancías a la venta. En esta relación de sentidos, viene a significar también prueba (de probar en cuanto gustar una pequeña porción de algo) y, por lo mismo ensayo, muestra y ejemplo.

En este marco de significado, paradigma tiene el sentido de ejemplo (o ejemplar) de una realidad y de modelo, al modo como se dice: por ejemplo. Ejemplo y modelo, en cuanto muestra (parte de) y demostración (expuesto a la vista) que se “prueba”, de lo que constituye lo propio de una determinada realidad.

Es Platón en “La República” (1980-1982, t. VII, 283-286) quien define mejor el concepto y le da el sentido filosófico que conservará hasta nuestros días sin abandonar el originario, etimológico, al que me he referido.

Como dice García Bacca en su comentario (en Platón, 1980, t.VIII, 542): “mostrar algo cual ‘dechado’ (modelo) o ‘muestra’ (típica)”.

Para Platón, el paradigma es modelo, ejemplo o ejemplar, prueba y muestra pero no de cualquier clase, sino en cuanto tipo (esto es, eidético, identificatorio de lo propio de una realidad) y dechado, o sea, perfección ideal de una realidad que se expone para ser imitada y por ende, entra como agente esencial en la producción o generación de toda realidad nueva de su tipo. Ejemplo perfecto no necesariamente del bien. De por sí, puede darse un paradigma tanto de la justicia como de la injusticia. El modelo ejemplar es también independiente, en cuanto tal, de su posibilidad o imposibilidad de existencia. Para constituirse en modelo ideal o paradigma no necesita ser de propiamente realizable.

“Luego, para tener un paradigma, añadí, investigábamos qué es la justicia misma y qué el varón perfectamente justo, si existiera, y cuál sería en caso de llegar a serlo; y a su vez, la injusticia y el injustísimo, a fin de que, puesta en ellos la mirada, (...) nos veamos forzados a convenirnos en que quien se les asemeje más, tendrá también una suerte lo más semejante a la de ellos; mas no lo investigábamos para demostrar que es posible el que se realice (...) ¿Piensas, pues, que un pintor es menos bueno porque, habiendo delineado el paradigma de cuál sería el más bello de los hombres y dándole al dibujo toda la perfección, no tuviera modo de demostrar que es posible llegue a ser real tal varón?” (La República, 472 d).

En “La República”, Platón, por boca de Sócrates, se dedica a elaborar con “palabras” el paradigma de la ciudad justa. “¿No afirmamos nosotros también haber hecho en palabras el paradigma de Ciudad buena?” (Id. 472 e).

Pero eso mismo plantea un serio problema cuando se quiere bajar al plano de la ejecución: “¿Es factible ejecutar algo tal como se lo dice? ¿O de natural, la ejecución palpa (entra en contacto con) menos la verdad que la dicción? (...) Así que no me fuerces a que todo lo que hemos descrito en palabras tenga que sacarlo, todo enteramente, a la luz en la obra. Mas si fuéramos capaces de hallar la manera más aproximada posible a lo explicado de fundar Ciudad, afirma que habremos hallado cómo es posible se realice lo que exigés” (Ib. 473 a)

En el paradigma, por tanto, está des-velado, y por ende mostrado, en ideal y dechado, lo eidéticamente ejemplar de la esencia misma de una realidad.

Lo des-velado y por eso mostrado y expuesto al conocimiento es, para Platón y los griegos clásicos en general, la verdad (*alétheia*) de la cosa.

Así pues, el paradigma es la verdad en esencia y sin contaminación, en pureza, de una realidad y, en cuanto tal, su principio generante o causa ejemplar (esto más desarrollado por Aristóteles) de la misma. Añadamos que el paradigma se hace inteligible y plenamente cognoscible cuando es expuesto en “palabras”.

En la “palabra” platónica la realidad se expone.

No hay distinción entre palabra (*lógos* en un primer sentido) y realidad, siempre que la palabra sea expresa (expresada), dicha y articulada (estructurada) en-razón (en-razonada). En la razón (*lógos* en un segundo sentido) de la cosa (lo que la explica, aquello intrínseco por lo que la cosa existe) y la razón de la palabra, cosa y palabra coinciden, esto es, la “verdad” de la palabra (lo que des-vela y expone) no es sino la expresión de la “verdad” (lo des-velado y expuesto) de la cosa.

El paradigma, por tanto, es la expresión en palabras de lo esencialmente ejemplar y ejemplarizante de una realidad. Como verdad de una realidad, es inmutable, pues si cambiara, esa realidad desaparecería y sería sustituida por otra.

El premio Nóbel de Química Illia Prigogine, refiriéndose a la física moderna, e incluso hasta Einstein por lo menos, ha señalado cómo persisten en ella los temas y las preconcepciones platónicas: “Estos temas platónicos podemos encontrarlos de manera explícita en los textos de Einstein. Pero están igualmente inscritos en el corazón de la física, en la oposición afirmada tradicionalmente entre las leyes ‘fundamentales’ que describirían la eternidad objetiva del mundo...” (Prigogine 1988, 173).

Así, pues, Platón llegaría hasta nuestros días.

Ahora, después de todo este recorrido, creo que se puede entender mejor lo que he pretendido decir al afirmar que esa construcción tradicionalmente conocida como “la ciencia” puede ser concebida como un paradigma (al modo de Platón) aunque durante mucho tiempo no haya sido designada con ese nombre. El paradigma que ha constituido la “verdad” (no su esencia, concepto hoy fuera no sólo de época sino de comprensibilidad, pero sí su estructura) de la ciencia, aunque de ello no hayan estado necesariamente conscientes los científicos.

La ciencia ha sido concebida, pues, como el paradigma (en el sentido platónico aquí desarrollado) de todo conocimiento “verdadero”, esto es, aquel que des-vela (des-cubre) lo que estaba oculto y cubierto (los descubrimientos de la ciencia). Pero para ser y seguir siendo ciencia, tiene que mantener intactos los componentes identificatorios (los *éidoses*) de su esencia pura (ideal, *lógica*). Así, toda realidad que pretenda ser “científica”, tendrá que reproducir lo más cercanamente posible, el modelo y dechado, al que, de todos modos nunca podrá totalmente igualarse, como lo indican las mismas palabras de Platón ya citadas: “¿La ejecución palpa menos la verdad que la dicción? (...) no me fuerces a que todo lo que hemos descrito en palabras tenga que sacarlo, todo enteramente, a la luz en la obra (...) si fuésemos capaces de hallar la manera más aproximada posible a lo explicado...”.

En este marco conceptual y en esta corriente de tradición tienen adecuada explicación las repetidas y

muy elaboradas definiciones de ciencia de los textos universitarios, las cátedras de metodología científica, las “normas” para arbitrar artículos científicos, las guías de redacción y publicación de la APA y de tribunales inquisitoriales afines (cada revista “científica” que se respete elabora las suyas), los manuales de tesis, los departamentos y las distintas comisiones de investigación de las universidades que, con pocas y actualizadas excepciones, fungen de incontaminadas vestales, insomnes guardianas de la pureza, permanencia e inmutabilidad del paradigma.

El mismo Prigogine –sólo para citar a uno entre muchísimos otros cuya lista ocuparía un tiempo y un espacio del que no dispongo en esta exposición— ha señalado lo que ya es lugar común entre los epistemólogos más al día y los científicos “reflexivos”: “La ciencia forma parte del complejo cultural a partir del cual, en cada generación, los hombres intentan encontrar una forma de coherencia intelectual. Inversamente, esta coherencia alimenta en cada época la interpretación de las teorías científicas, determina la resonancia que ellas suscitan, influencia las concepciones que los científicos se hacen del balance de la ciencia y de las vías por las cuales deben orientar su investigación” (1986, 30).

Prigogine habla de “cada generación”. El concepto de “generación” en sentido histórico, por lo menos entre nosotros, lo elaboró y puso a circular, José Ortega y Gasset. En un curso universitario, publicado en 1923 con el título “El Tema de Nuestro Tiempo”, desarrolla este concepto muy tergiversado luego y poco entendido aunque siempre presente en el lenguaje común y académico.

No quiero aquí hacer una exégesis de Ortega y Gasset ni defender ninguna de sus ideas, sino servirme de ellas como insumos para hacer comprensible el proceso de los cambios de paradigma en la ciencia que caracterizan a nuestros días o “nuestro tiempo”.

Este autor, como muchos otros, a principios del siglo XX, se preocupa por comprender los procesos de cambios históricos que se están produciendo en su propio mundo: “Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano” (Ortega y Gasset, 1923, 1976,15). Encuentra que todos los cambios “no son más que consecuencias y especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos sensibilidad vital es el fenómeno primario en la historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época” (Id. 15-16).

Así, pues, para él los cambios son sobre todo novedades en la sensibilidad vital de la gente de una época o período de tiempo histórico. Los cambios en la sensibilidad vital se encarnan y tienen presencia “bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro (...) Una generación es una nueva variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este término los naturalistas” (Ib. 17). “Cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada” (Ib. 18).

Dejando de lado lo específicamente orteguiano de estas ideas, lo que me importa señalar es que un tiempo histórico, una época, en un mundo cultural determinado, no es una simple suma de componentes sino una integración orgánica y estructurada de esos componentes, una *gestalt*, en cuya integración juega un papel fundamental la postura experiencial, integralmente vivencial, de las gentes de ese tiempo ante la totalidad de la vida que discurre entre ellos y para ellos, y que por ellos es producida, esto es y en este sentido, una sensibilidad vital.

En tiempos de Platón y en Grecia, por circunstancias histórico-sociales variadas y específicas, la sensibilidad vital de las gentes exigía vivir la vida desde la seguridad, solidez y firmeza del ser inmutable y desde la permanencia que permitiera resolver satisfactoriamente las dudas recurriendo a un juez inapelable, modelo-dechado, independiente de los sujetos particulares (en este sentido, objetivo) y sólido (el *lógos*) que mostrara esa estabilidad subyacente a los avatares y a la fluidez de la vida cotidiana.

¿Habrá que decir con Prigogine que Platón (los griegos) llega hasta nuestros días con sus ideas y temas o habrá que decir solamente que lo que se da es una coincidencia pero no una continuidad?

Lo que realmente nos interesa en este contexto, es señalar que, a partir del Renacimiento y en aparente contradicción con la vuelta del sujeto sobre sí mismo, se va delineando toda una sensibilidad vital, un sentir el pensar y el conocimiento, y por ende la ciencia que está surgiendo y desarrollándose, que exige poner la seguridad y por lo mismo el criterio de la verdad, en lo independiente de los avatares subjetivos, de sus inestabilidades y sus movimientos, en lo objetivo y estable, por tanto (caracterizado así por el sujeto que se objetiva, en Descartes (1952) por ejemplo, con lo que la contradicción desaparece) corriente que se estructura de manera sólidamente orgánica y gestálticamente integrada, en el positivismo del siglo XIX, esto es, en esa construcción, la ciencia positiva, a la que he descrito como un paradigma sólidamente establecido.

Ortega no es sino un testigo más, muy cualificado ciertamente, de la nueva sensibilidad que se está empezando a formar desde los últimos años del siglo XIX.

El triunfo del paradigma positivo, al que podemos llamar objetivista en cuanto el “objeto” y lo “objetivo”, lo autónomo en sí de toda aleatoriedad incontrolada e incontrolable y, por ende, de toda subjetividad y de toda fluidez y momentaneidad propias de lo vivido y vivenciado, parece ser su componente ejemplar, y la articulación orgánica y terminada del mismo, al mostrarse en su plenitud de dechado, muestra también los efectos sobre la realidad, especialmente la humana, construida según su “modelaje” y los aspectos de esa misma realidad que inevitablemente quedan en la sombra e incluso borrados de toda posibilidad de ser conocidos.

Al construir el conocimiento, la ciencia, según el paradigma establecido, la vida en general y la vida humana con su intrínseca subjetividad, acaban por ser incognoscibles a menos que sean reconducidas, reelaboradas y traducidas a objetos cuantificables, delimitables, fijados y numerados. El precio de todo esto consiste en que después de un tal proceso, una y otra han perdido su identidad, han dejado de ser vida y vida humana.

La protesta surge en primer lugar en los espacios de la vida cotidiana, de la sociedad que construye la gente común y que se ve amenazada por la rígida estructuración racional y objetivista: trabajadores, empleados, ciudadanos de a pie. Pasa luego a los actores de la reflexión filosófica, a los artistas y finalmente a los mismos productores del conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

Nuevas realidades histórico-sociales, nuevas posturas culturales, a cuyo desarrollo ha contribuido también el paradigma científico, han hecho posible una nueva sensibilidad o, lo que es lo mismo, una nueva posición radical en lo sentido y vivido, ante la vida real.

Esta nueva sensibilidad está intrínsecamente transida de historicidad, de la vida que discurre y

cambia y que, por tanto, se hace estructuralmente historia. Vida e historia, vida histórica e historia vivida conforman el núcleo de sentido de esta postura sensible ante la realidad total. Todo además sobre la base de una nueva posición, sensible, ante el mismo pensamiento sobre el ser, un ser que, como dice Vattimo (1994, 171), “no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas, sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que ello comporta, ante todo un debilitamiento de base porque, como también dice Heidegger, el ser *no es*, sino que *acaece*”.

Es en esta corriente donde hay que situar la reelaboración que hace Kuhn del concepto de paradigma.

Kuhn mantiene en su idea de paradigma el significado clásico, platónico, de ejemplo —en cuanto ejemplar—, prueba y muestra —en cuanto tipo eidético— y, sobre todo, dechado —sólo en este sentido “modelo”—, pero lo historiza, esto es, le elimina la cualidad, grecoplatónica, de esencia —con sus notas de eternidad y universalidad— y lo sitúa en el tiempo en cuanto estructura —siempre estructura— histórica y por ende cambiante y fugaz, de una determinada realidad; en su caso, de la ciencia.

Por lo mismo, para Kuhn, el paradigma es el componente estructural de toda ciencia pero, dado que es histórico, ha surgido y se ha extinguido repetidamente a lo largo del tiempo de modo que no ha existido nunca algo que pueda conocerse como “la ciencia” —una esencia permanente y universal— sino distintas realidades constituidas por distintos paradigmas que de algún modo pueden llevar el nombre de “ciencia”, para entendernos, pero cuyo significado no es unívoco sino equívoco o, en el mejor de los casos, analógico. Consecuencia lógica del nominalismo moderno y contemporáneo.

En esto coinciden fundamentalmente todos los epistemólogos del siglo XX quienes sacan las consecuencias de la sensibilidad vital que se viene afirmando desde finales del XIX y de la que Ortega se hace testigo. Baste nombrar, para citar algunos, junto con Kuhn y Prigogine, a Bachelard (1938), un pionero, Lakatos (1983), Morin (1981, 1983, 1988, 1992), Feyerabend (1981, 1984, 1985), el segundo Popper (1986) y, entre nosotros, a Miguel Martínez (1997, 1999), aunque unos u otros no se adhieran explícitamente a la figura del paradigma sino que se sirvan de distintos constructos racionales.

Como sucede con todos o casi todos los conceptos que se generalizan y se vuelven muy comunes o se convierten en objetos de uso “popular” en el mercado de las ideas, el concepto kuhniano de paradigma ha sido mal interpretado y utilizado con demasiada frecuencia en un sentido muy distinto del que pretendió darle el autor.

Al traducir, en efecto, o simplemente sustituir, el término paradigma por el más común y aparentemente más comprensible, de modelo, se toma éste en su sentido de construcción ideada como esquema o proyecto de lo que se desea elaborar, esto es, en su sentido más formal, ideal y menos estructural, y se pretende una sinonimia entre ambos términos. De aquí se deduce que cualquier modelo es un paradigma y por tanto cualquier modelo puede justificar un determinado producto que se supone, por eso, “científico”.

Esta concepción *light* de paradigma induce a notables confusiones, desviaciones y malentendidos sobre todo entre estudiantes, tesisistas y noveles investigadores originando, incluso en gente que se

considera seria y reflexiva, absurdos tales como las supuestas posturas “pluriparadigmáticas”, cual si fuera posible inscribirse a la vez en paradigmas –tomados en serio— externos entre sí o incluso contradictorios.

Las tendencias que surgen, se desarrollan, luchan y compiten con las viejas posturas durante todo el siglo XX, aunque también un poco antes como ya se dijo –piénsese en Nietzsche (1981) — son ya irresistibles al final del siglo referido y en la actualidad. Muere, de muerte inevitable y, por ahora, sin posibilidad de resurrección, la sensibilidad vital que se situaba ante el mundo como ante lo estable, definido, sólido, evidente, confirmado, comprobado, etc., autónomo, esto es, ante las inestabilidades de lo vivido o, lo que es lo mismo, como ante un objeto y la objetividad de las realidades, ante un ser que objetivamente es. Se afirma la nueva sensibilidad vital transida sobre todo de vida, historia y, por tanto, de subjetividad.

Todo esto suscita, muy justamente por cierto, entre quienes se preocupan del conocimiento, sus fuentes y sus soportes, la pregunta por la verdad o por la validez misma del conocimiento tanto del que se nos transmite como del que produce la investigación.

El concepto tradicional de verdad, aquel sobre el que se han construido todas las ciencias, proviene de Aristóteles (1973) más que de Platón. Con Aristóteles, la verdad griega, la *alétheia*, concebida como desvelamiento de lo que está velado o descubrimiento de lo que está cubierto, presente en el *paradigma* de Platón, se desliza hacia otra concepción: de “desvelamiento de” a “acuerdo con” expresada en términos de conformidad y adecuación. Según esto, el conocimiento es entendido como la representación en el conocedor de la realidad externa a él y de él independiente. Esta representación puede corresponder con fidelidad a la realidad, esto es, “estar de acuerdo con ella” o “conforme a ella” o “ser adecuada a ella”, o no. La conformidad o inconvinción es el contenido del juicio que el sujeto conocedor emite y que se expresa en una proposición: “esto es una rosa”, por ejemplo. La verdad o falsedad reside en la proposición –o en el juicio que para el caso es lo mismo— según se de o no la tal conformidad.

El problema se presenta cuando nos preguntamos por el juez que puede legítimamente decidir sobre si la conformidad se da o no se da. ¿Quién está autorizado, o incluso capacitado, para emitir el juicio: “la conformidad se da” o, lo que es lo mismo: “esta proposición es verdadera”?

La clásica escolástica respondía atribuyendo esta función al mismo sujeto conocedor en cuanto, al estar dotado de capacidad reflexiva, se pliega sobre sí mismo y se conoce como conocedor en el mismo acto de conocer, esto es, al conocer, no sólo conoce la realidad externa a él sino también conoce que conoce y lo que conoce en el mismo momento y acto y por eso está en capacidad de emitir un juicio sobre la conformidad o no de su conocimiento. O sea, la objetividad, o la verdad objetiva, del conocimiento se remitiría en último término a la subjetividad del conocedor.

La escolástica reconocía que esto podía ser válido en abstracto, esto es, en el caso de un conocedor puro, no sometido a las condiciones concretas que de hecho pueden contaminar su capacidad de reflexión pura y perturbar su juicio. Los principales autores escribieron tratados completos sobre las condiciones que deben darse en el conocedor para que su conocimiento no esté perturbado y sobre cómo conseguirlas.

Dado que todo esto resultaba muy difícil de lograr en concreto en cada conocedor, se recurría al consenso de varios conocedores independientes, criterio que ha permanecido hasta nuestros días.

Tanto la necesidad de pureza en cada conocedor como la del consenso, subyacen a las exigencias, en la investigación, de aislar y controlar variables así como de repetir experimentos en variadas e independientes circunstancias.

En el fondo de todo permanece la idea griega, la sensibilidad vital tradicional, el paradigma de un mundo y una época larga de la historia, del ser constante y fundamento sólido al que poder referirse en último término.

Como he dicho y por lo que he expuesto, todo ello ha perdido hoy sentido, esto es, carece de las condiciones reales de posibilidad para seguir manteniéndose en la existencia.

No puedo detenerme en algo que exigiría una larga exposición. Baste señalar que la actual sensibilidad vital ha desembocado en la postura o actitud hermenéutica clave de comprensión para todo el mundo de la cultura y el pensamiento actual, postura ya anunciada por Nietzsche en su famoso aforisma: “no hay hechos sino interpretaciones. Y esto también es una interpretación” (1981).

Como ha afirmado muy claramente Vattimo (1995, 37) la hermenéutica ha llegado a ser “una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental (...), un clima difundido, una sensibilidad general, o bien una especie de presupuesto con el que todos se sienten llamados a pasar cuentas”.

La hermenéutica asume, de la mano de Heidegger (1974, 1988), que ya es hora de aceptar plenamente, abandonando todos los subterfugios de enmascaramiento, que el conocimiento es estructuralmente interpretación e interpretación en la que la subjetividad, con su historicidad, es factor constitutivo.

Según esto, ¿cómo hablar de verdad y en qué sentido desde la nueva sensibilidad vital, desde la hermenéutica, como *koiné* o lenguaje común, ámbito cultural ineludible de la actualidad?

Vattimo (1995, 130) lo ha expresado así: “Si no es (la verdad pensada como) el darse incontrovertible de un objeto que se tiene en una idea clara y distinta y descrito de forma adecuada en una proposición que refleja fielmente la idea —lo que es tal vez posible en el interior de un horizonte, de una apertura, que instituye todo posible criterio de conformidad de la proposición a la cosa o al menos a las reglas de un lenguaje—la verdad parece pensable sólo a través de la metáfora del habitar (...) Puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico o un paradigma. Este habitar es la primera condición de mi decir la verdad”.

Esto no significa relativismo absoluto ni posición *light* ante la verdad y el conocimiento, una suerte de “todo vale”. Al contrario, implica un serio compromiso ético con el conocimiento y la verdad que no puede darse sin una decidida transparencia. Transparencia del investigador ante sí mismo y transparencia del investigador ante la comunidad científica, la comunidad social y su propia comunidad de convivencia.

La transparencia personal del investigador supone saber sobre su propio saber, esto es, desvelar y haber desvelado la “apertura” que “habita”, para seguir con la metáfora de Vattimo, y por la que es habitado desde la cual y en la cual produce la verdad de su propio investigar. Su investigación sólo realiza verdad en el horizonte de comprensión —hermenéutico— de esa apertura. Esa verdad es, en

este sentido, relativa a esa apertura y a ese horizonte

Relativa quiere decir en relación a ese ámbito hermenéutico en el que se origina y se produce constantemente su subjetividad. Subjetividad, por tanto, no ha de ser confundida con individualidad.

Subjetividad significa las condiciones de posibilidad y de existencia del sujeto en ese determinado horizonte de vida y comprensión. La subjetividad, por ende, no es condición del individuo sino de la “apertura” en la que el sujeto se produce y reproduce, en la que habita y por la que es habitado, condición, por lo mismo, radicalmente histórica.

Ante la comunidad científica, el investigador se muestra transparente al asumir responsablemente y sin subterfugios la radicalidad de su mundo y de su apertura, mostrando explícitamente los supuestos hermenéuticos de los que parte, los que asume y con los que se compromete como fuentes de sentido para su investigación.

La “apertura”, el “horizonte hermenéutico”, la “postura” originaria, reciben sentido, por su parte, del mundo-de-vida en el que se inscriben y del que emanan. Quiéralo o no, sépalo o no, el investigador pertenece a un determinado mundo-de-vida, a una manera compartida de ejercer el vivir en la corriente de la cotidianidad. La manera de investigar, puede ser que pertenezca a un mundo-de-vida distinto de aquel que es el de su comunidad de convivencia –vecindad, nación o, incluso, cultura—y, por ende, el investigador tenga que vivir en un mundo como conviviente y en otro como científico. Cuando a su investigación le atribuye un valor de verdad universal, válida para ambos mundos, a uno de ellos está defraudando. La exigencia de transparencia impone que cada mundo, cada comunidad de convivencia, sea conocido desde y en su propio horizonte hermenéutico pues sólo en él, en esa apertura, puede decirse verdad sobre su realidad.

En la transparencia asumida con responsabilidad, en esta subjetividad no individual ni de consenso, sino convivida y compartida en mundo-de-vida, en condiciones de posibilidad hermenéutica u horizonte de comprensión y por ende de conocimiento, reside la confiabilidad y validez de una investigación.

El nuevo paradigma resulta, así, mucho más exigente que el tradicional pues requiere que cada investigador responda totalmente –ética, epistemológica, hermenéutica, conceptual y técnicamente-- por su trabajo desde el principio hasta el fin, desde los fundamentos hasta la coronación, sin excusa alguna y sin poder descargar esa responsabilidad sobre una supuesta objetividad externa a él, sobre una verdad ya definida en una teoría de él independiente o sobre cualquier otro *alibi* fuera de su propia subjetividad.

REFERENCIAS

Aristóteles (1973). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

Bachelard, G. (1938). *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin.

Descartes, R. (1956). *Discours de la Methode*, Paris: Granier Flammarion.

- Feyerabend, P. (1981). *Contra el Método*. Barcelona: Ariel.
- Feyerabend, P. (1984). *Adiós a la Razón*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1985). *¿Por qué no Platón?* Madrid: Tecnos.
- García Bacca, J. D. (1980-1982). En Platón: *Obras Completas*. Caracas: Co-Edición de la Presidencia de la República de Venezuela y la Universidad Central de Venezuela. Tomos VII y VIII.
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia*. Barcelona (España): Anthropos.
- Kuhn, Th. (1972). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México: F.C.E.
- Lakatos, I. (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Martínez, M. (1997). *El paradigma emergente*. México: Trillas.
- Martínez, M. (1999). *La nueva ciencia*. México: Trillas.
- Morin, E. (1981). *El Método I: la naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1983). *El Método II: la vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1988). *El Método III: el conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1992). *El Método IV: las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (1981). *La Voluntad de Poderío*. Madrid: Edaf.
- Ortega y Gasset J. (1976). El Tema de nuestro Tiempo. *Revista de Occidente*. Madrid.
- Platón (1980-1982). *Obras Completas*. Traducción, prólogo, notas y clave hermenéutica a cargo de J.D. García Bacca. Caracas: Co-Edición de la Presidencia de la República de Venezuela y la Universidad Central de Venezuela. Tomos VII y VIII.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1986). *La Nouvelle Alliance*. Paris: Gallimard.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1988). *Entre le Temps et l'Eternité*, Paris: Fayard.
- Vattimo, G. (1994). *La Sociedad Transparente*. Barcelona (España): Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la Interpretación*. Barcelona (España): Paidós.

EL AUTOR

Alejandro Moreno
Lic. en Psicología
Doctor en Ciencias Sociales
Centro de Investigaciones Populares (CIP)
Caracas - Venezuela
Email: cip@cantv.net

Datos de la Edición Original Impresa

Moreno, Alejandro. (2002, diciembre). *Nueva postura paradigmática en investigación social*. Paradigma, Vol. XXIII, N° 2, Diciembre de 2002 / 09 - 28