

Normas de investigación en asuntos públicos

Charles J. Fox y Hugh T. Miller*

¿Cómo reconocemos un buen trabajo académico cuando lo vemos? ¿Cuál es una tesis de doctorado aceptable y cuál no? ¿Cómo llegan los eruditos de diversos campos a un acuerdo para identificar una erudición rigurosa, por un lado, y la pedantería desaliñada, por el otro? ¿Qué manantial de normas permite un consenso sustancial acerca de los dictámenes que realizan los académicos? ¿qué es una buena “plática de trabajo”? ¿cómo es que algunas conferencias son más estimadas por las audiencias eruditas que otras?

En el pasado, las respuestas a estas preguntas se basaban en los protocolos del positivismo lógico y en una adherencia estricta a la metodología experimental; encajaban en una estructura establecida por un filosofar analítico o validada por la recopilación de datos empíricos. Todas esas fundamentaciones canónicas se han vuelto hoy en día, como resultado del ataque posmoderno, problemáticas.

Queremos explorar un fenómeno: ¿cómo es que una comunidad de estudiosos —a la que también consideramos un gremio— llega a un acuerdo general respecto a las normas de investigación? (Suponemos aquí que llegan a algún tipo de acuerdo, aunque hemos sabido de casos contrarios.) Proseguir con esa pregunta tiene aspectos deconstructivos y constructivos. Como trataremos de demostrar, ya no son creíbles las respuestas tradicionales a nuestra pregunta. En cambio, nuestra

* Charles J. Fox es docente de la Texas Tech University, y Hugh T. Miller de la Florida Atlantic University. Este documento fue presentado en la reunión anual de 1998 de la Sociedad Estadounidense de Administración Pública, realizada el 12 de mayo de 1998 en Seattle, Washington. Traducción del inglés de Susana Moreno Parada.

respuesta se ha inspirado en lo que bien podríamos llamar la sociología del conocimiento, promovida por ese grupo disperso de filósofos popularmente reunidos bajo el título de posmodernos.

Del lado deconstructivo, todavía es importante mostrar cómo se imaginan los fundamentos ontológicos o epistemológicos. Afirmaremos que los realismos y los idealismos de cualquier tipo no pueden indicarnos cuál es erudición buena y cuál mala en los asuntos públicos. No existe una base fundamental que, una vez aplicada a un proyecto de investigación, un manuscrito, una tesis o una disertación revele la excelencia, o la falta de ella, para las comunidades que lo juzgan.

Del lado constructivo, diremos que la respuesta que buscamos (cuál es una erudición buena, y cuál una mala) se encuentra dentro de una sociología del conocimiento. Una búsqueda tal atravesará por varias perspectivas filosóficas y sociológicas. Agruparemos a esos diversos pensadores y perspectivas bajo el título de *perspectivismo*. Aquí se incluyen la hermenéutica, la semiótica (incluidos los juegos de lenguaje de Wittgenstein), el interpretivismo, el constructivismo y el comunitarismo.

La verdad (con minúscula) del perspectivismo

Iniciamos concordando con Nietzsche y otros en que todo el conocimiento es perspectivo, esto es, que lo que llamamos conocimiento es relativo a las perspectivas de los que afirman el conocimiento. En estas condiciones, probablemente sea sabio multiplicar de manera incluyente dichas perspectivas, en tanto sea práctico y sin que se conviertan en una incongruencia inmanejable. La construcción del conocimiento, si acaso, es un discurso tortuoso entre participantes certificados por consenso como oradores competentes. Queremos resaltar cuatro implicaciones importantes e interrelacionadas de esta posición. En cierta medida, el perspectivismo se define por lo negativo, es decir, por las cosas a las que se opone, entre las que se encuentran: 1) la teoría acumulativa del conocimiento, 2) el lenguaje como una imagen en espejo de la realidad, 3) la dicotomía hecho-valor, y 4) la dicotomía objetivo-subjetivo.

En primer lugar, el perspectivismo rechaza la ortodoxia tradicional de que el conocimiento es acumulativo y progresivo. El conocimiento no es una cosa estática o, como diría Rorty (1979), no es una imagen en espejo de una realidad estable. Se ha desafiado la teoría angular del

conocimiento que los dictámenes de tesis y los manuscritos albergan en la frase: "¿Añade algo al conocimiento?" Si el conocimiento es un asunto de la perspectiva del conocedor dentro de una comunidad de otros conocedores, no puede existir una enciclopedia abstracta, ninguna Gran Bóveda del Conocimiento que reúna en un manojito a La Verdad. No necesitamos negar la funcionalidad lingüística del signo (que denota un hecho al servicio de la verdad con minúscula) en nuestro camino para negar a una persona, grupo o conciencia colectiva platónica o kantiana, la arrogancia de La Verdad. No negamos las verdades contingentes y sujetas a revisión que surgen de las comunidades del conocimiento. Lo que debemos negar es la posición de que cualquier ser humano puede situarse (gracias al método o a la inspiración divina) en una perspectiva omnipresente tal que conozca La Verdad indisputable acerca de cualquier cosa. Cuando más, se puede negociar una verdad con minúscula con los demás miembros de la comunidad.

De ahí que la gente que vive en la actualidad realmente no conozca más que nuestros antepasados en la Tierra; lo que sabemos es simplemente diferente. Sabemos manejar automóviles, librar las complejidades de los aeropuertos o encontrar los alimentos nutritivos en los supermercados; pero hoy en día la mayor parte de nosotros no conoce las huellas de un alce, cuándo es época de sembrar o cómo leer las estrellas para navegar en el mar. Pero tampoco quienes viven en las zonas tropicales pueden distinguir diferentes tipos de lodo y encontrar el adecuado para construir una choza, ni los diferentes tipos de nieve y los diversos problemas y oportunidades logísticas que presentan. Imaginen el terror, en este momento histórico, que provocaría eliminar la electricidad. En un nivel cultural tenemos acceso a normas, mitos, suposiciones dadas por hecho, pero ¿podemos decir que son superiores a saber cómo interpretar un canto gregoriano, a las complejidades de la liturgia o a los protocolos de los regalos en las festividades de los indígenas estadounidenses? ¿Es nuestra construcción social del tabú del incesto superior a la de las tribus brasileñas? No existe una ubicación objetiva desde donde imponer los criterios que responderían a estas preguntas.

En segundo lugar, es importante señalar que el conocimiento no puede trascender los sistemas lingüísticos o los juegos de lenguaje (Lyotard, 1984) a través de los cuales se expresa. La noción de que una palabra representa una realidad objetiva de una manera estable ha implicado, en su falsedad, una teoría de la correspondencia (en donde las palabras significan denotativamente y, por lo tanto, corresponden

a la realidad). Aún más importante, el sueño positivista de un lenguaje universal para todos los lenguajes y la ciencia o un sistema metasimbólico, o una lógica de todas las lógicas, ha resultado ser una quimera. Las palabras o los signos no son simplemente espejos de objetos situados en una realidad externa y separada de los sistemas humanos de elaboración de significado. Las palabras y los signos son naturalmente inestables. A menudo son metáforas apiladas sobre metáforas o signos que se escabullen por debajo de los signos. Las raíces y las ramas pertenecen a árboles pero también son sustitutos de diferentes estilos de elaborar políticas. Los humanos son juguetones con las expresiones. Watergate, Irangate y Tailgate han servido, uno tras otro, para expresar las querellas políticas de Washington. No se castiga ningún retruécano. Los signos no son unidades fragmentadas con una invarianza de significado incorregible. Más bien, las palabras o los signos se entienden mejor como jugadas de los comunicadores en un juego de lenguaje que se juega con otra persona. Aristóteles tenía razón: el hombre (*sic*) es un animal sociopolítico. Y el lenguaje es un instrumento de sociabilidad más que una aproximación fiel a la realidad externa.

En tercer lugar, el perspectivismo no puede evitar aceptar los privilegios ontológicos de los hechos, como si éstos pudieran aislarse de los valores. Un hecho no se convierte en tal hasta que los humanos lo valoran. En lugar de que la mente corresponda a los hechos, supóngase en cambio que los hechos tienen que corresponder a nuestras mentes. En vez de suponer que los hechos (objetos) generan conceptualizaciones de ellos, supongamos que nuestro llamado mundo objetivo tiene que ajustarse a nuestras mentes. Sólo podemos “ver” aquellas partes del mundo objetivo que pueden aprehenderse mediante las palabras y las categorías localizadas en nuestra subjetividad cultural. Si lo vemos de esta forma (que es una de las principales contribuciones de Emmanuel Kant a la filosofía), entendemos que no podemos ver los hechos si no estamos equipados de antemano con categorías o formas que les permitan estar a la vista. Desde esta perspectiva, los objetos no son objetos del conocimiento a menos que sean sujetos de los idiomas *a priori* de la mente humana. Por lo tanto, dentro de un sistema de lenguaje, “hecho”, es tan sólo una clave para lo que las comunidades que crean significado aceptan por el momento como una exactitud. Por supuesto, éste es el mensaje del tan leído libro de Thomas Kuhn (1970). Los hechos se convierten en hechos cuando se ajustan a un paradigma existente o revolucionario. De nueva cuenta, como sucede con la “verdad”, los perspectivistas no necesitan negar la factualidad o la facticidad. Pro-

ducir hechos es un logro humano valioso. Lo que queremos decir aquí es que las afirmaciones de conocimiento o verdad sólo tienen significado cuando encajan en un esquema conceptual preexistente que una comunidad de conocedores considera explicativa.

En cuarto lugar, el perspectivismo no puede aceptar la distinción objetivo-subjetivo que está tan asociada con la dicotomía hecho-valor. Esta bifurcación tradicional se remonta a la tradición ontológica que comenzó Descartes en los albores de la filosofía moderna. La frase “Pienso, luego existo” o *Cogito, ergo sum* (de donde se deriva el nombre de esta posición, *cogito*) vincula a un solo conocedor aislado con la conciencia pura. El problema con dicha conciencia y las dicotomías subjetivo-objetivo que genera (conciencia, mente, espiritualidad y subjetividad en el interior; realidad externa, entidades físicas y objetividad en el exterior) es que imagina un yo incorpóreo sin género, cultura, raza, clase ni edad.¹

En cambio, el perspectivismo reconoce un sujeto corpóreo, que simultáneamente es objeto, lanzado a un mundo estructurado donde ya están los significados. Estos significados están ocultos en el lenguaje que inocentemente adoptamos y luego adaptamos. Son evidentes en las estructuras de los mitos, en los tabúes de alimentación, en la manera de vestir, en los protocolos de la conversación, y en una lista que ocuparía todo el espacio que aquí se nos permite. Según una perspicacia de Heidegger (1977), los humanos antes que nada “son ahí” en el concepto identificado en alemán como *Das ein* o ser ahí. Asimismo, este concepto está cerca de los conceptos fenomenológicos de *Lebenswelt* (mundo de vida) y del principio existencial de Sartre (1956) de que la existencia precede a la esencia. Es decir, primero somos en el mundo y luego nos dedicamos a filosofar para encontrar principios abstractos. Pero dedicarse a esto sin reconocer lo primero es un desplazamiento de medios y fines. Tratamos de que nuestro mundo de vida tenga significado, pero luego lo olvidamos cuando dirigimos la mirada a los conceptos, sus definiciones y evitamos violar la “ley” de la contradicción. El supuesto orden lógico del universo ha sido nuestra búsqueda quijotesca y hemos evitado adoptar la ineluctable existencia de dilema y paradoja, contruidos en los sistemas lingüísticos y gramaticales.

Pero ahora, en la medida en que nos acercamos al siglo XXI, pensamos que el precepto epistemológico ha sido seriamente socavado.

¹ Las feministas pueden leer esto como un hombre blanco burgués con habitación propia y sirvientes que complazcan sus necesidades corporales.

Por supuesto, todavía nos acompaña en los protocolos de investigación, frecuentemente aceptados de manera inconsciente, de las ciencias naturales y sociales. La inercia social, como un gran barco, no puede alterarse fácilmente (de hecho, tal es el mensaje de varias articulaciones del análisis figura-fondo que comentamos más adelante). ¿Es necesario dicho precepto para hacer afirmaciones de conocimiento y verdad? No lo creemos. De hecho, el precepto epistemológico nunca ha sido universalmente verdadero. Nunca ha habido una “posición de Dios”, ni un punto de vista de Arquímedes, ni una perspectiva llamada “realidad objetiva” que pueda representar cualquiera que tenga nombre, que alcance una parte de una Verdad esencial o universal. Consideramos que aspirar a ello es una nostalgia de la teología clásica y medieval. Esas ideologías nos enseñaron a hacer lo que debíamos hacer porque “Dios lo dice así” o porque lo real es racional y lo racional es real (como lo diría el idealista alemán Hegel). Debemos apresurarnos a añadir (algo que se explorará más adelante) que la confianza en el precepto epistemológico occidental, que es lo mismo que decir ciencia ilustrada, no invalida las afirmaciones de conocimiento que se han proferido con sus auspicios. Si se toman como jugadas en un juego de lenguaje —y los juegos tienen reglas—, dichas afirmaciones de conocimiento pueden ser verdad con minúscula.

Hasta aquí, este ensayo ha sido un intento, si bien un tanto incompleto, de poner al día a nuestros lectores en lo que consideramos el filo cortante de la filosofía en la medida en que trata de darle significado a fundamentos, universalidades y esencias, y la relación de éstos con las afirmaciones de conocimiento y verdad. Es momento de que dejemos este esfuerzo deconstructivo y nos dirijamos a uno constructivo. De nueva cuenta, si bien ya no es creíble el precepto epistemológico occidental en el que los intelectuales del pasado pensaron que podríamos basar nuestras afirmaciones de conocimiento, aún mantenemos, en este ensayo, que el conocimiento y la verdad están disponibles para nosotros en la forma de paradigmas, juegos de lenguaje y consensos. Queremos examinar cómo podría suceder eso.

Figura y fondo

Recuérdese que el perspectivismo, al menos como lo estamos definiendo, sostiene que somos arrojados al mundo de significados ya construidos. Somos *Das ein*, ya ahí en nuestro ser. Estamos corporizados y, como

tales, somos parte de una cultura que tiene sus concatenaciones lingüísticas llenas de significado. De nuevo, ya tenemos género, clase, raza, etcétera. Entonces, cómo se alcanza, o incluso se gana, el conocimiento y la verdad, en vista del *Das ein*, pues nos incluye y también limita el *Lebenswelt* (mundo de vida) del cual somos parte y sin el cual no tendríamos identidad como humanos situados en un mundo que acomoda nuestras historias. La tradición filosófica a la que recurrimos tiene varias respuestas, según nosotros, parecidas. De hecho, por lo que toca a las “normas de investigación en asuntos públicos”, las pequeñas diferencias de matiz entre la tradición son menos importantes que el acuerdo general.

Comencemos con el análisis de figura y fondo que surge de la psicología Gestalt según lo consignó Maurice Merleau Ponty (1964), fenomenólogo existencial posterior a la Segunda Guerra Mundial. Luego, mostraremos las semejanzas entre éste y, a su vez, Hans-Georg Gadamer, Anthony Giddens y Ludwig Wittgenstein, de acuerdo con Jean-François Lyotard.

¿Cómo perciben los humanos? La respuesta corta es que producen la figura a partir del fondo de acuerdo con su intencionalidad, la cual está asociada con el *Das ein* (ser ahí) y el *Lebenswelt* (mundo de vida). El concepto de intencionalidad presupone el concepto husserliano (1962) que dice: “ser conciencia de algo”. Esto es, que la conciencia nunca anda merodeando por el mundo o *Lebenswelt* sin encontrar para sí un objeto de la conciencia. Uno nunca puede atraparse sin un objeto de la conciencia, aun cuando el objeto sea la conciencia de la conciencia.

En cambio, la intencionalidad está muy influida por la facticidad del cuerpo-sujeto. Los humanos tienen hambre, necesitan comida y del ambiente que los rodea (figura del fondo) toman las oportunidades para satisfacer las necesidades o deseos del cuerpo-sujeto. Si no se tiene hambre, oler la comida sería fondo y no figura. Si se tiene hambre, sucede lo contrario. El poder de nuestro aparato sensorial ha aprovechado nuestras necesidades corporales. Y lo mismo se aplica para las necesidades intelectuales. Tomamos la figura a partir del fondo de acuerdo con intereses cambiantes pero un tanto estables. Si uno es administrador público, la Revisión Nacional del Desempeño del vicepresidente sería la figura, mientras que los arreglos jerárquicos para presentar informes seguirían siendo el fondo. Y, de hecho, no se puede tener figura sin fondo. No todo puede ser figura en un tiempo. Toda una vida no puede estar en el centro al mismo tiempo. La figura requiere fondo para ser figura. La implicación para la progresión del conocien-

to y la verdad en una comunidad particular de conocedores es que sólo algunos aspectos de un campo del conocimiento pueden llevarse a ser figura en cualquier momento, y sin importar lo que se lleva a figura se necesita que gran parte de ello siga siendo necesariamente fondo. No se puede cuestionar todo a la vez.

Un punto similar se asocia con la hermenéutica interpretativa de Hans Georg Gadamer, que hace hincapié en la conexión entre la interpretación y la tradición de la cual surge y a la cual debe necesariamente retornar. Para Gadamer, la hermenéutica (1996), los particulares singulares de la experiencia (figura) y la generalidad comunal-histórica (fondo) se reúnen como lo parcial y el todo, la situación parcial y el todo imparcial. (Gadamer llamaría a este todo imparcial “la verdad”, atento a que se trata de una verdad interpretada y potencialmente revisable.) Los particulares de la experiencia deben incluir los deseos individuales, las preferencias personales, los intereses privados; una base particular para interpretar los acontecimientos. Así, el intérprete parcial, centrado en la figura de acuerdo con su proyecto, encuentra algo más grande: el interés común, la añeja tradición social, la historia misma. La parte (figura) y el todo (fondo) son mutuamente constituyentes pues cada uno necesita del otro. La comunalidad, la tradición y la historia comprometen al particular. Esta especie de interacción figura-fondo permite que los hábitos particulares se conviertan en prácticas sociales e históricas en el proceso de la vida social. El mundo de vida no es un objeto (como lo es en la perspectiva científica), sino el fondo de toda la experiencia, el todo en el que vivimos como criaturas históricas. Es un mundo de personas poseídas por la subjetividad y la perspectiva, cuyas prácticas se acomodan a final de cuentas en la historia. Por lo tanto, generamos historia y tradición a través de situaciones concretas. Los antecedentes histórico-sociales no pueden erigirse solos; los humanos son cómplices de su creación. Los humanos son capaces de romper con la tradición, criticarla, disolverla y, de hecho, rehacer lo real de acuerdo con nuestros propósitos. De alguna manera, la figura y el fondo cultivan una dinámica social mutuamente constituyente. Ésta es una cosecha mejor que tan sólo criticar la tradición: es crear la tradición. Proyectamos nuestro entendimiento hacia el futuro actuando nuestros propósitos y nuestras intenciones, incluso si nuestras acciones conducen a consecuencias que no habíamos previsto.

Una teoría elaborada a partir de la de Gadamer es la del sociólogo Anthony Giddens (1984). Consideramos que su contribución principal es el concepto de las prácticas recursivas. Al igual que el entendimiento

del *Das ein*, la sociología de Giddens resalta al hábito. Somos, mayormente, criaturas de hábitos. La manera de caminar, la manera de hablar, las rutinas que dominan el flujo e influjo de nuestra vida cotidiana no son, en general, sujetos de reflexión crítica. No se llega a una conciencia dubitativa pura para responder o no al llanto de un bebé, ante la necesidad de ir a trabajar puntualmente o ante los imperativos que acarrea contestar una carta, un correo electrónico o una llamada telefónica. Nuestras vidas están llenas de reacciones a situaciones sobredeterminadas en las que nos encontramos y en las que se encuentran nuestros yos. Para los otros somos nuestros comportamientos corporales habituales. Somos —hasta un punto muy subestimado en vista de nuestro apego al *cogito*— aquello a lo que reaccionamos. Nos da forma el contexto en donde la reacción es un desempeño adecuado y competente. Como enseña tan poderosamente Foucault (*e.g.*, 1979), la sociedad estructura y delimita a sus “inquilinos”. Piénsese: ¿enviamos a nuestros hijos a la escuela para que aprendan sólo cosas sustantivas como leer y escribir? ¿Acaso no aprendemos también a hacer cola para entrar al baño, sentarnos en filas y escuchar callados a una figura de autoridad, adaptarnos al sistema industrial del tiempo para salir “rebanados y en cuadritos” de acuerdo con los imperativos de una lógica burocrática de control y limitación de impulsos (de otro modo) animales? Como señala Foucault, el aprendizaje y las limitaciones sociales nos convierten en dóciles cuerpos modernos. Nótese: cuerpos, no mentes.

Giddens llama a estos hábitos imperativos socialmente aprendidos con el nombre de prácticas recursivas. Vienen en muchas variedades, y lo que las une es que no son puramente mentales, sino que son corpóreas. Se establecen en las sinapsis del cerebro y los nervios. No se puede, como nos permitiría el *cogito*, desaprender los trucos del equilibrio que se necesitan para andar en bicicleta. Una vez que se ha aprendido a esquivar al contrincante con una pelota de basquetbol, no se puede erradicar tan sólo cambiando de opinión. Una vez que se ha aprendido una gramática (o una cultura), dicha gramática (o cultura) no puede reemplazarse de un solo golpe con otra. Ahora bien, algunas prácticas recursivas son más fundamentales que otras. Es posible, digamos, cambiar nuestra dieta con relativa facilidad; tan sólo hay que decidir que dos comidas al día son suficientes y ya está, en un par de semanas se ha ajustado un comportamiento habitual. La figura, no el fondo, puede manipularse. En cambio, los modos habituales de tratar con otros, por ejemplo el quitar la palabra al conversar, nos están tan

ocultos que sólo rara vez se traen a la conciencia para ser considerados o ajustados. (La irritación causada cuando los agentes de teléfonos hacen sus ventas puede ser una ocasión así.) Desde el punto de vista de Giddens, los tipos de prácticas recursivas que raramente son traídos a la conciencia tienen una “larga duración” y pueden, una vez agregados, pensarse como una estructura social. La mayor parte de la vida social es de este tipo, pues ha evolucionado a través del aprendizaje y la cultura. Las convenciones sociales —aquellos patrones de conducta que hacen que la interacción social sea estable— toman tiempo en desarrollarse. Las convenciones sociales se producen y reproducen gracias a su práctica repetida en una cultura. La estabilidad perceptual y emocional implícita dentro de nuestras rutinas irreflexivas nos aligera la desorientación que conlleva cambiar todo a la vez. Podemos renegociar sólo una pequeña parte de la totalidad de hábitos y normas que hemos desarrollado con el tiempo. Por supuesto, las prácticas actuales no eran empresas habituales antes; tuvieron que ser aprendidas y asimiladas en la rutina. Pero ahora, las prácticas recursivas se llevan a cabo habitualmente y sin reflexión o discurso.

El término para la teoría de Giddens es una teoría de la estructuración. Las propiedades estructuradas de las prácticas recursivas y las relaciones sociales resisten más allá del control de un agente humano individual. Están construidas sobre intangibles (códigos de significado, elementos normativos) que se basan en la experiencia colectiva. Ni el agente humano que actúa dentro de un contexto o situación (figura) ni la estructura (fondo) son preeminentes. Ambos están constituidos por medio de prácticas sociales. Por lo tanto, la estructura, en la teoría de Giddens, es llevada dentro de los individuos y expresada (y a veces alterada) en sus interacciones con otros. Es decir, las estructuras sociales son *practicadas* primero y, ante todo, discutidas —llevadas a la conciencia— sólo cuando la situación lo demanda.

Puesto que las prácticas recursivas no son inmutables, las culturas y las sociedades cambian y evolucionan. Una de las principales funciones de la teoría y la erudición es, por tanto, hacer precisamente eso: convertir una práctica recursiva en figura. Pero incluso la teoría social más brillante y completa (por ejemplo, la de Foucault, 1976, que explora la transformación del *ancien régime* en modernidad) se escribe de acuerdo con los protocolos de la lectura ordinaria (verbos, capítulos, el movimiento de izquierda a derecha de los ojos del lector). Seguimos las reglas del juego que hemos aprendido, aun si cuestionamos su establecimiento más fundamental. No escribimos mal las palabras a propósito

(sin hablar de Joyce) incluso si quisiéramos rebelarnos contra las rigideces del lenguaje.

Otro punto importante de Giddens para nuestro proyecto (explicar las normas de investigación en los asuntos públicos) es que existe una estructuración inevitable extendida sobre el grupo de humanos que practica la investigación en el campo de los asuntos públicos. Esto es, la práctica erudita está abierta a la inspiración sociológica. En otro lado nos hemos referido a nuestra estructuración particular (administradores públicos involucrados en investigación, tesis de doctorado, revisión de manuscritos de los colegas) como un “gremio” (Fox y Miller, 1998). Un título así es en parte metafórico, pues se refiere a una formación histórico-social particular del Medievo, pese a que las prácticas recursivas medievales de considerable duración persisten en la administración pública académica de la actualidad. Por qué persisten y cómo se mantienen es un asunto de la sociología del conocimiento. Dicho de manera sencilla, los integrantes del gremio son socializados para ser en quienes se convierten y quienes son.

La última tradición de la que queremos consignar es la de Ludwig Wittgenstein (1953), quien fue considerado un genio por sus colegas y alumnos. En los inicios de su carrera se dedicó a la lógica y al proyecto relacionado con Bertrand Russell, para descubrir o desarrollar una lógica de todas las lógicas o, para decir lo mismo, un lenguaje universal de explicación científica. Después de elaborar un sistema lógico que era internamente congruente, se percató de que sin importar cuán bello y parsimonioso fuera dicho sistema, no sería el sistema trascendental de todos los sistemas, la gramática de todas las gramáticas o la lógica de todas las lógicas. Posteriormente, Wittgenstein se dedicó a explorar el “lenguaje en uso”. En una serie de enigmáticas observaciones reunidas en *Philosophic Investigations* (1953) propuso el concepto de los juegos de lenguaje. Este concepto se dirigía en contra del punto de vista (analizado antes) de que las palabras tenían una relación isomórfica con lo que denotaban esas palabras. No, él replicaba que las palabras eran jugadas en los juegos de lenguaje y no representaciones de la realidad.

Ahora bien, esas palabras no eran expresiones arbitrarias, sino que estaban amarradas a las reglas de juego de lenguajes particulares y sus participantes humanos. Esas palabras no se amarraban a objetos externos de alguna realidad externa. Las palabras no existen fuera del significado que le dan los participantes en una comunidad. En un ejemplo famoso, Wittgenstein se refirió al juego de palabras o de

lenguaje entre un maestro albañil y su aprendiz. Cuando el maestro gritó "losa" no estaba denotando —haciendo espejo con un signo— un objeto real como si él fuera el observador abstracto de fama *cogito*. Más bien, el maestro estaba pidiendo una acción corporal y fenomenológica. El significado era "Lánzame una de esas 'losas' para ponerla en esta pared". Este juego de palabras se refería a la acción, no a una descripción *cogito* de alguna realidad externa estática.

La explicación wittgensteiniana de los juegos de lenguaje tienen un corolario importante: el parecido familiar. Wittgenstein, especialmente según lo interpreta Lyotard, sostiene que los juegos, lingüísticos o de otro tipo, tienen reglas. De este modo, los jugadores de dichos juegos deben ajustarse a las reglas para hacer que un juego sea tal. Un jugador hace jugadas, como en un juego de ajedrez, que influyen en la siguiente jugada del otro jugador. A diferencia del ajedrez (y también de la manera en que Lyotard describe a Wittgenstein) los juegos de lenguaje no son tan fijos. En éstos, a diferencia del ajedrez, pueden iniciarse nuevas jugadas más allá de las reglas estáticas. Pero nuevamente (recuérdese la figura y el fondo), como sucede con las prácticas recursivas consideradas y las interpretaciones que retornan a las tradiciones de las que surgieron, las jugadas tan sólo pueden innovar un poco. Wittgenstein ajusta esta limitación al concepto del parecido familiar. Las palabras mutan como el proceso de variación al azar propuesto por Darwin. Pero no lo hacen de buen o mal grado y existe un proceso de selección. Las palabras, las metáforas, los símiles, las sinécdoques, los tropos, en general, son amarrados y controlados. No pueden simplemente ir a donde quieran, pues los signos necesitan lo que Wittgenstein llamó "parecido familiar". El signo "O.J." puede ser un jugador de fútbol, un actor en una película, una estrella comercial o un asesino, pero la transformación mágica final del logo reúne a todos los signos previos. Y éste no puede entenderse sin el peso mismo de las interpretaciones previas. Después de todo, ningún asesino normal habría atraído tanta atención. Por lo tanto, los signos, pese a estar diseminados, tendrán un parecido familiar con los signos con los que tienen raíces comunes.

La teoría de los juegos de lenguaje, reunida con el corolario del parecido familiar, quiere decir que las jugadas que se permiten en un juego de lenguaje permiten el cambio: pueden legitimarse nuevas jugadas. Sin embargo, no es probable un juego de signos totalmente libre. Los signos propuestos, pese a que pueden mutar, requieren el parecido familiar para que se interpreten de manera útil. Esto es lo que se necesita para reconocer cualquier signo en particular y para adquirir

su nuevo significado. Para decir básicamente lo mismo: un juego de lenguaje con sus reglas es fondo; las nuevas jugadas, los nuevos significados para la misma palabra, son figura. Para ser figura, la figura necesita del fondo.

Normas de investigación y elaboración de significado

¿Qué dicen la figura y el fondo acerca de las normas de investigación en los asuntos públicos? Nuestro argumento de la existencia de normas de investigación en los asuntos públicos radica en la teoría de los juegos de lenguaje tal como la articuló Wittgenstein y la interpretó Lyotard, en la hermenéutica interpretativa de Hans-George Gadamer y en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. Al aceptar las críticas de La Verdad fundamental, nos encontramos en el enrejado social de subjetividad-objetividad que hemos apreciado mediante esos autores. El enrejado es un tejido de figura y fondo, de lo parcial y el todo, de la práctica recursiva y de la estructura social.

Todo esto implica que puede construirse una sociología —no epistemologías ni ontologías inmutables— del conocimiento en asuntos públicos. La investigación, aun la del físico equipado con costosa tecnología científica, es siempre una investigación acerca de qué se siente estar situado en algún lugar del mundo. Es decir, la ciencia es una sociología que está cultural e históricamente situada. Los aceleradores de partículas atómicas son una rúbrica de nuestra época, pero incluso los resultados de los experimentos que utilizan colisiones con superconductores deben presentarse a la comunidad como una propuesta sujeta a revisión. La voluntad de desarrollar un significado común implica una apertura a otros puntos de vista adicionales y, por lo tanto, menos parciales. En ningún lugar nuestras prácticas se vuelven tan grandes y distantes para trascender a la comunidad humana. Pero en la comunidad de eruditos, cuestionar e investigar puede lograr lo que la objetividad no puede: significado.

La construcción de conocimiento en los asuntos públicos no puede funcionar de la misma manera. La ventaja disciplinaria de la administración pública es su plétora de momentos situacionales (figura) que exigen la atención del todo potencialmente maleable (historia, sociedad, tradición). Los administradores públicos se interesan en situaciones porque el contenido de nuestro campo está imbuido en proyectos, intenciones, energías colectivas dirigidas a problemas (figura). Al mis-

mo tiempo, la cultura y las estructuras que nos aprisionan/capacitan (fondo) delimitan lo que es factible, lo que es posible y lo que es pertinente.

Cuando buscamos significado, inevitablemente incorporamos la subjetividad: no como una apología, sino como una parte integral del trabajo de enrejado. Además, la subjetividad no es tan "subjetiva" como se cree comúnmente, si leemos bien a Gadamer. El sabor, el gusto y la estética no son fenómenos enteramente subjetivos, pese a que el precepto moderno así nos lo indica. Gadamer (1996) se quejó a gritos de que estética se había vuelto sinónimo de subjetividad. Este uso peyorativo del término "subjetivo" para descartar la experiencia estética, el sabor y el gusto condujo a Gadamer a defender el "prejuicio" que también había desacreditado el precepto occidental. El prejuicio que se manifestó en la interpretación dogmática de la Biblia fue desafiado por los pensadores de la Ilustración, y nosotros nos encontramos entre los que están agradecidos por ello. Sin embargo, Gadamer dice que el prejuicio es una condición del entendimiento. Nos entendemos a nosotros mismos de una manera autoevidente a medida que nos aculturizamos en la familia, la sociedad y la cultura. Somos en el mundo de vida antes de que nos entendamos a nosotros mismos mediante el proceso del autoexamen. Nuestros antecedentes no son más que los hábitos que hemos recogido en nuestra socialización: es decir, nuestros antecedentes están completamente imbuidos de prejuicios. El punto es que si quisiéramos hacerle justicia a nuestro modo de ser histórico-social en el mundo, *Das ein*, deberíamos reconocer que llevamos prejuicios legítimos a cada momento.

Los prejuicios se basan en la tradición, así como las normas de investigación en asuntos públicos se basan en la tradición. Ésta determina en gran medida nuestras instituciones y actitudes, nuestras prácticas eruditas y nuestros estándares de prueba. Siempre estamos situados dentro de tradiciones.

Los largos aprendizajes socializan a los miembros de cualquier gremio académico en particular, incluido el nuestro. Y puede pensarse que las "jugadas" dentro de los juegos de lenguaje del gremio dan significado. Pueden incorporarse nuevas jugadas innovadoras. Aunque tal vez no a su gusto, los eruditos y los científicos hacen y rehacen los significados, en concierto con el otro, y de este modo generan conocimiento.

Referencias bibliográficas

- Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish*, trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Vintage Books.
- Fox, Charles J. y Hugh T. Miller (1998, en prensa), "Practices of the Guild: A Declaration of Independence", *Administrative Theory and Practice*, junio.
- Gadamer, Hans-George (1996), *Truth and Method*, 2a. ed. rev., trad. rev. por Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, Nueva York, Continuum.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, Berkeley, University of California Press.
- Heidegger, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. de William Lovett, Nueva York, Harper and Row.
- Husserl, Edmund (1962), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trad. de Boyce Gibson, Londres, Collier Books.
- Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed., Chicago, University of Chicago Press.
- Levi-Strauss, Claude (1968), *The Raw and the Cooked*, Nueva York, Harper and Row.
- Liotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. de Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962), *The Phenomenology of Perception*, trad. de Colin Smith, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1956), *Being and Nothingness*, Nueva York, Philosophical Library.
- Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophical Investigations*, Nueva York, Macmillan.