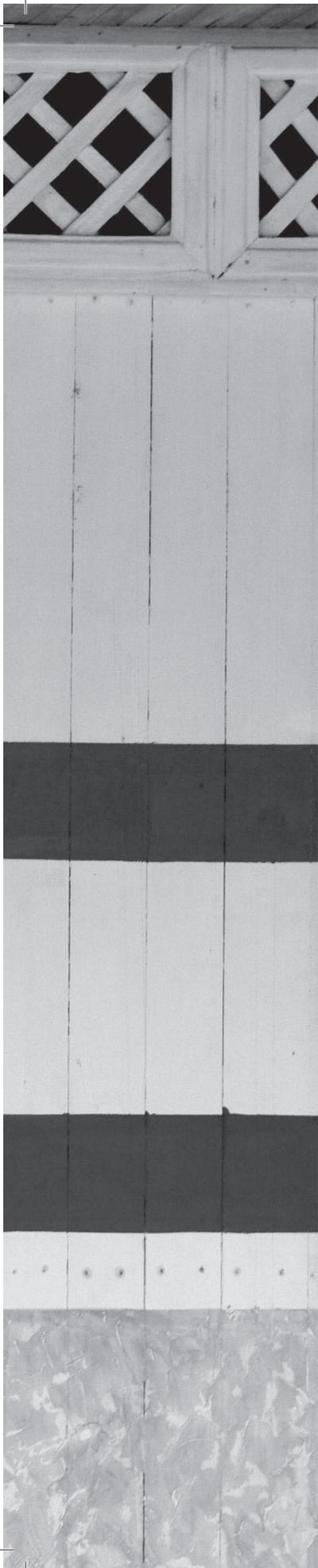


Wittgenstein y Bourdieu.

A PROPÓSITO DEL TRABAJO

DE CAMPO Y LA INVESTIGACIÓN



Eliécer Arenas Monsalve¹

Resumen

Este trabajo apunta a asimilar el aporte crítico de algunas corrientes filosóficas que han asumido como central el problema de la investigación de las prácticas humanas. Tomando aspectos de las obras de Ludwig Wittgenstein y Pierre Bourdieu, el texto llama la atención sobre la necesidad de contar con un marco conceptual esclarecedor, capaz de dar luces sobre cómo pensar una indagación que esté a la altura de las dificultades reales de nuestro trabajo como investigadores. Este trabajo surge de la necesidad de ir construyendo un dispositivo conceptual más personal, riguroso, complejo y sugerente para poder sacar mejor provecho y lograr dinamizar el ineludible y central *trabajo de campo* que implica la investigación de las prácticas artísticas, culturales y pedagógicas de nuestro medio.

PALABRAS CLAVES:

Trabajo de campo, pragmatismo e investigación.

WITTGENSTEIN AND BOURDIEU. CONCERNING RESEARCH AND FIELD WORK

Abstract

The aim of this working paper is to assimilate the critical contribution of some philosophical tendencies which have assumed the issue of investigating human practices as a central problem. When addressing certain aspects in the works of Ludwig Wittgenstein and Pierre Bourdieu, the text draws our attention towards the need of having the right framework, one that may be able to shed some light on how to conceive a quest that fits the real difficulties of our work, as researchers. This work emerges from the need of building a more personal conceptual device, thorough, complex and appealing, in order to bolster and take more profit of the crucial and inevitable *field research* involved in the investigation of artistic, cultural and pedagogical practices in our context.

KEY WORD:

Field research, pragmatism, research.

WITTGENSTEIN E BOURDIEU. A PROPÓSITO DO TRABALHO DE CAMPO E A PESQUISA

Resumo

Este trabalho está orientado a assimilar o aporte crítico de algumas correntes filosóficas que assumiram como central o problema da pesquisa das práticas humanas. Tomando aspectos da obra de Ludwig Wittgenstein e de Pierre Bourdieu, o texto chama a atenção sobre a necessidade de contar com um marco conceitual esclarecedor, capaz de dar luzes sobre a forma de pensar uma indagação que esteja à altura das dificuldades reais de nosso trabalho como pesquisadores. Este trabalho nasce da necessidade de ir construindo um dispositivo conceitual mais pessoal, rigoroso, complexo e proponente para poder ao máximo e lograr dinamizar o ineludível, complexo e central "trabalho de campo" que envolve a pesquisa das práticas artísticas, culturais e pedagógicas de nosso meio.

PALAVRAS CHAVE:

Trabalho de campo, pragmatismo y pesquisa.

¹ Investigador principal del Proyecto *Observatorio de Prácticas Artísticas y Culturales* del grupo de investigación interdisciplinario *Cuestion-arte*.

El compromiso de estar a la altura de la tradición es, para las nuevas generaciones, uno de los retos fundamentales: allí se crean las bases de los procesos de continuidad y cambio. Para la investigación académica, tal compromiso adquiere la dimensión de una necesidad, si se tiene en cuenta que trabajar en y desde una disciplina requiere tanto asimilar unos modos específicos de trabajar, un conocimiento de los conceptos que se suelen utilizar y la incorporación de un "espíritu" de trabajo característico, así como la necesidad de ser crítico respecto de esa misma tradición. Es decir, exige tanto rigurosa cercanía como distancia crítica.

Los autores que poco a poco fueron conformando con sus trabajos las perspectivas investigativas en las que nos basamos cuando queremos atender las prácticas artísticas, pedagógicas o culturales, fueron apuntalando y construyendo, poco a poco, paulatinamente y sobre la marcha, un estilo de trabajo, un ámbito de problemas, unas estrategias de indagación y sistematización, abstracciones y discursos que posicionaron ese nuevo campo como un legítimo ejercicio racional de indagación sobre los mundos humanos. Cada uno, a su modo, trataba de sacar partido de las posibilidades conceptuales que el entorno cultural de su época permitía.

Aunque el panorama es ciertamente complejo, quisiera enfatizar la importancia otorgada por la tradición al *trabajo de campo*. Mucha tinta ha corrido tratando de destacar la importancia, perentoriedad y el carácter ineludible del trabajo sobre el terreno. Desde las más heterogéneas perspectivas se han construido, con mayor o menor fortuna, los más variados discursos sobre las especificidades metodológicas, las dificultades que se presentan, los problemas teóricos que plantea, las ventajas relativas de su utilización como recurso, etc.

Resulta interesante destacar, sin embargo, que siempre se habla de ello; igualmente se enfatiza la necesidad de examinar las redes conceptuales de las que nos servimos para atrapar el complejo espectro de informaciones, sensaciones, datos, vivencias, etc., que arroja la investigación *in situ*. La necesidad de ese examen también la solemos vivir en carne propia cuando nos damos cuenta de que requerimos de cierta claridad para manejar el fárrago de informaciones que se disponen ante nuestros ojos, y que apenas logramos ubicar dubitativamente. La investigación, que siempre es dura y difícil, parece volverse por momentos inmanejable, en gran medida, por falta de claridad conceptual.

Este trabajo apunta a satisfacer esa necesidad, tratando de asimilar el aporte crítico de algunas corrientes filosóficas que, precisamente, han asumido como centralla dilucidación de los conceptos que usamos: las obras de Wittgenstein y Pierre Bourdieu. Dado que el proceso de asimilación de sus inquietudes apenas ha comenzado en nuestra comunidad académica, y que se conocen muy fragmentariamente sus aportes, este trabajo pretende sacar a la luz alguna parte de esas contribuciones, que acaso resulten interesantes y sugerentes para examinar las redes teóricas de las que nos servimos.

El lugar de la indagación

Hay una paradoja inquietante cuando tratamos de situar la investigación en nuestros contextos del arte y la pedagogía: por un lado, sin los instrumentos heredados de su tradición, el investigador social no

puede ser reconocido como tal por una comunidad de pares; pero al mismo tiempo, estos mismos instrumentos nos conducen continuamente al error, ya que, sin saberlo, estamos creyendo hacer algo dotado de validez científica (aunque reconozcamos que la cientificidad en ciencias sociales no tiene que ver con las exigencias de las ciencias exactas), cuando lo único que hacemos, en muchos casos, es sustituir la *doxa* del sentido común por la *doxa* del sentido común científico.

Es claro que, ni la ignorancia ingenua del diletante, ni la aceptación ciega de ciertos conceptos semi científicos nos sirven de refugio. ¿Qué hacer entonces?

El trabajo de Wittgenstein se inscribe en el intento de hacer filosofía desde un lugar distinto, un lugar apartado de los sistemáticamente recurrentes problemas que la tradición filosófica ha consagrado como *emblemáticos, ineludibles e indispensables*. Su trabajo se orientó a dar luces sobre esos asuntos sin llegar a tocarlos, sin aceptar siquiera el modo en que estaban formulados; más bien, vulnerando su legitimidad como *problemas filosóficos* gracias a un disciplinado, sistemático y pormenorizado esfuerzo de pensar los conceptos previos que usamos para tratar de darles respuesta, Wittgenstein logró mostrar que el uso de ciertos conceptos y modos de plantear las preguntas *son* el problema. Por esto, muchos de los problemas *irresolubles* de la filosofía tradicional (y, por que no decirlo, de las ciencias sociales) fueron considerados por Wittgenstein como *falsos problemas*, es decir, problemas contruidos por y para la investigación filosófica (aunque, obviamente, se invoque siempre que son los “problemas reales” de la gente “real”). Deseo indicar, en este sentido, que Wittgenstein ha ejemplificado con su propio modo de actuar frente a la disciplina lo que ha sido un punto de convergencia entre Dewey, Bateson, Bourdieu, entre otros, a saber: la necesidad de una cultura investi-

gativa rigurosa y cierta actitud irreverente y/o crítica hacia dicha cultura. (Bourdieu, 1995).

Tal actitud implica estar dispuestos a que las representaciones del mundo –representaciones pretendidamente asépticas– propia de muchos de los viejos conceptos sobre el arte, la educación, la antropología y la psicología social, sean vigiladas con cuidado, porque al aceptar sin crítica los términos de formulación de esos viejos problemas, se cuegan los entuertos que impiden su esclarecimiento. Por otro lado, implica una exigencia acerca de la necesidad de mezclar rigor con imaginación.

La falta de imaginación, y el sopor y tedio que producen muchas de las investigaciones en los ámbitos universitarios, han abierto las puertas al desenfado metodológico y a la anorexia conceptual de las llamadas corrientes *postmodernas* más radicales, que no ven otra salida que la literaturalización de la investigación social.

Sugiero, luego de acometer con el grupo de Investigación Cuestionarte, la revisión de los archivos de trabajos de grado de las universidades que cuentan con programas de música, someter siempre nuestras investigaciones al incómodo test pragmático: ¿qué puedo aportar?, ¿por qué me interesa el tema?, ¿qué matiz significativo va a añadir mi estudio?, ¿a quién va a servir el resultado de mi trabajo?, ¿qué uso se puede hacer de él?, etc., que puede ser el inicio de una conciencia más clara del papel que puede llegar a cumplir nuestro trabajo en la vida social de las comunidades en que nos movemos. Si bien la situación actual de las ciencias sociales y las artes está lejos de ser buena –en términos de visibilidad, presupuesto, ámbitos de influencia real, etc.– resulta claro que para mejorar su posicionamiento en algún sentido, debemos pasar también por un cuestionamiento serio de cómo hacemos lo que estamos haciendo.

Este enigmático trabalenguas que define bien el carácter recursivo de todo proceso investigativo, recuerda también, sutilmente, las tremendas dificultades de consolidación que ha tenido y sigue teniendo la investigación en nuestros campos de trabajo.

Podría decirse que la dificultad principal ha radicado en que una tradición, hegemónica durante mucho tiempo en la ciencia social, nos ha acostumbrado a pensar que una buena investigación se parece a un buen robo: precisa no dejar huellas, exige –a nombre de la excelencia del objetivismo– borrar los rastros de su realización. No es extraño que por esto, los logros indudables de la sociología de la ciencia, que entre otras cosas ha revelado las formas en que efectivamente se produce el conocimiento científico, haya despertado en unos tanta desconfianza, y en otros, los que se comportan como creyentes decepcionados, la necesidad de asumir como cierta la absurda idea que se resume en la siguiente frase lapidaria: *si no hay dios, entonces todo es posible, no hay límites...* Al decir eso parecen no darse cuenta de que esto es lo mismo que decir que *sin el arbitramento del inefable ojo de dios, no hay forma de establecer diferencias...*; y eso, por supuesto, no es así.

El constructivismo pone en evidencia que somos nosotros quienes construimos los lenguajes para hablar del mundo, es decir, al reconocer que literalmente inventamos los discursos más o menos sofisticados con los que intentamos hacer inteligible lo que (nos) acontece en el mundo, intensificamos la conciencia de nuestro papel de arquitectos del universo en que vivimos. Aunque reconozcamos que esto represente un logro importante en la carrera hacia, si no mejores, por lo menos más variadas, sofisticadas y complejas versiones de lo que somos, hay que cuidarnos de no deslizarnos hacia una visión de mundo que erija los discursos lingüísticos como el lugar en donde todo se cuece, ya que, entre otras cosas, esto sería olvidar que los "ladrillos" con los que construimos el mundo no están hechos sólo de lenguaje. Dicho de otro modo, hacer eso sería olvidar la verdad evidente de que dado un lenguaje, no todo es posible.

En este asunto hay que ir por partes. Los historiadores de la ciencia, especialmente, han mostrado de forma convincente que lejos de estar en un lugar aséptico, lejos de ser un "no lugar" paradójicamente privilegiado, en donde se accede al mundo en su pureza constitutiva, la investigación en ciencias se mueve guiada precisamente por unos intereses que desbordan el pretendido objeto de describir el mundo tal cual es. En una palabra, nos han mostrado dos cosas importantísimas: por una parte, que lo que hace a la investigación interesante es que también es interesada, y por otra, que encontrar el lenguaje del mundo –aquél que le corresponde como suyo, independientemente de la intervención humana– es una falsa ilusión.

Esto tiene varias implicaciones. Hay que aceptar, en primer lugar, lo que parece ser ya un lugar común luego de Wittgenstein, Heidegger y los pragmatistas: que somos nosotros quienes construimos los lenguajes con que aprehendemos el mundo. Lo que no resulta tan claro, es si debemos adoptar la postura que parece sugerir que de esa buena idea se desprende: que dicha construcción es individual, que creamos el mundo *ex nihilo*, de la nada, en un incesante acto original, que tenemos la potestad de construir mundos como construimos pompas de jabón, como viviendo un *big bang* permanente.

Al contrario de esas posiciones, autores como Wittgenstein, Dewey, Rorty, William James, entre otros, sugieren, cada uno a su manera, que los conceptos, categorías y prácticas que explícita o implícitamente operan en el campo de visión y división del mundo de los agentes sociales, son conceptos, categorías y prácticas que no se inventan *ad hoc* ni de manera circunstancial, antes bien, que son conceptos o esquemas de pensamiento que tienen una historia, que cumplen el papel de posicionarnos, de darnos una perspectiva, un horizonte de significación que constriñe lo decible y lo pensable; un punto de vista, es decir, unos esquemas conceptuales que articulados en unas prácticas sociales o unos modos de vida, inciden en la determinación de lo que ha de considerarse relevante en un momento histórico dado.

Dar relevancia al carácter histórico de los conceptos y categorías que usamos, es poner de relieve que cuando usamos un lenguaje, nos insertamos en la historia de una tradición. Por ello, aún cuando estamos avocados al compromiso –que siempre es un compromiso social–, de hacernos cargo de esa historia y de los criterios objetivos que nuestras disciplinas han ido utilizando, podemos introducir creativamente variaciones o cambios en esos sistemas conceptuales, en un diálogo abierto tanto al pasado –horizonte retrospectivo– como a lo que podrá llegar a ser en el futuro, dadas las condiciones presentes –horizonte prospectivo–.

Enfatizar en la pertenencia a tradiciones y al carácter histórico del conocimiento, en cierto modo no es nuevo. Por simple sentido común sabemos, por ejemplo, que no todo puede ser pensado en cualquier época. Pese a ello, solemos olvidar que existe, como ha dicho Bourdieu (1991) una “complicidad ontológica” entre la realidad y los esquemas con que la aprehendemos: dicho rápidamente, el

mundo, en cierto sentido, es creado por la mente, tanto como la propia mente es, en cierto sentido, creada por el modo de ser del mundo.

Es verdad que esto suena raro a la mente “escolástica”, que concibe el conocimiento del mundo como mera contemplación de un espectáculo escenificado para el único propósito de ser interpretado por un ocioso, docto e indiferente intérprete. Por suerte contamos con una larga tradición que, en su formulación moderna, quizás tiene su origen en Kant y que llega hasta Shakira, que nos recuerda que la realidad sin conceptos es ciega, y, parafraseando a la famosa cantante, no sólo ciega sino sordomuda. Los autores anteriormente mencionados han hecho un aporte importante en el proyecto de erosionar estas visiones de mundo tan estériles, rígidas y escleróticas. Sus diagnósticos de los rasgos gangrenosos de la filosofía y la investigación social, presentan un vector común que quisiera destacar: por un lado, todos coinciden en afirmar que hay que hacer un esfuerzo para depurar el que, a su juicio, es un lamentable estado de confusión conceptual. Y por otro lado, su modo de trabajar sugiere que el gran ausente de la tradición interpretativa ha sido la acción, la vida práctica.

Al parecer el viejo temor a mancillar con la práctica la noble tarea contemplativa de la teoría –tradición que proviene de Grecia y que supone una pobre valoración de los asuntos prácticos en beneficio de una exaltación de la autosuficiencia y relevancia intrínseca de la teoría–, ha seguido cubriendo con su manto buena parte de los insumos teóricos con los que contamos los estudiosos de lo social, y que está expresado *filosóficamente* en el miedo a subordinar el pensamiento a la acción. Escribo “filosóficamente” para contrarrestarlo con *ideológicamente*, con los beneficios políticos que puede tener esa suerte de quietismo, ese afán de

teorizarlo todo para dejar las cosas muy bien analizadas pero, en su lugar, como ocurre con el conservadurismo de ciertas corrientes analíticas.

Dejar la acción por fuera del análisis ha impedido reconocer la diferencia entre conceder que el hombre es un ser activo y práctico –gracias a una relación recursiva entre el conocimiento y la praxis que desarrolla en un medio biosocial; prácticas de un hombre que no sólo escruta pacientemente el mundo y sus regularidades en una adaptación pasiva, sino, sobre todo, que actúa interviniendo, manipulando y recreando el mundo según sus cambiantes y móviles necesidades–, y pensar que en la mera práctica se agota su virtualidad.

Una consecuencia que se desprende de lo dicho es, precisamente, que el estudio de las prácticas artísticas y pedagógicas necesita partir del conocimiento de que éstas, las prácticas, no surgen espontáneamente, ni están desligadas de unas circunstancias de producción, unos modos de pensar contingentes, unas instituciones que las corporativizan, unas tensiones sociales en el terreno de las disputas de poder, por ofrecer las versiones más "interesantes" acerca del mundo.

Así las cosas, reconocer que la investigación está plagada de intereses, disputas de poder, acuerdos, etc., tiene una importancia decisiva, siempre y cuando implique, igualmente, apreciar que *nuestros conceptos* y las teorías más o menos sistemáticas que los engloban también obedecen a intereses, fines y demás, en función, entre otras cosas, del posicionamiento que tenemos en un campo o situación determinada. Tener un punto de vista y un lugar de mirada es, también, tener una posición focal, distinguible de otras posiciones, de tal suerte que la valoración que podamos hacer de las ventajas, problemas o particularidades de tal punto de vista, deberá partir de la evaluación y

valoración de su lugar en relación con los demás puntos de vista posibles. Por lo tanto, sobrevalorar la verdad parcial de que en el conocimiento –científico, por ejemplo– están implicados acuerdos, disputas, tensiones, intereses, prejuicios, manipulaciones, etc., dejando de lado o ponderando como poco relevantes los rasgos objetivos –siempre presentes– que constriñen, restringen, limitan y circunscriben las decisiones que se toman en un momento determinado, es tirar el niño junto con el agua sucia de la bañera. Dichos rasgos, como se ha insistido, son los que deben ser objetivados por el lenguaje, los que debemos hacer palpables para que no se cuele la tentación metafísica. Dicho tajantemente, el problema de los discursos que entran en juego en la construcción del conocimiento del mundo, no puede hacernos olvidar de que tales acuerdos, por problemáticos que sean, se dan en una situación que, como sostiene Dewey, aunque es abierta, es objetiva.

Una de las dificultades del análisis de los datos de nuestras investigaciones –sobre todo si se trata de investigación etnográfica– lo constituye, sin duda, el dar cuenta de la vitalidad y la fuerza existencial que el objeto de estudio tiene para los sujetos, o más genéricamente, para la población que estudiamos. Siempre que investigamos nos adentramos en los contextos existenciales, donde los actores sociales se mueven entre un complejo compuesto por intereses diversos, acontecimientos que juzgan emblemáticos, creencias y emociones que responden a diversos registros, historias pasadas y recientes, mitos y leyendas explicativas, teorías acerca del mundo y de ellos mismos, circunstancias contingentes y "necesarias", etc. Al tratar con las prácticas lingüísticas, artísticas o pedagógicas y sus productos, nos vemos obligados a darle coherencia a ese fárrago de información,

necesitamos servirnos de ellos en función de los problemas que nos hemos planteado, que no son siempre, ni necesariamente, los problemas de los actores.

Cualquiera que sea el modelo de investigación que utilicemos, debemos tener en cuenta que sirve para establecer alguna distinción que resulte conveniente dado un problema (nuestro), y que no es un modelo conocido por el actor, conforme al cual actúa y hace suyas sus propias acciones y los eventos de su entorno. Wittgenstein en *Sobre la certeza*, reconocía la necesidad de apreciar el cambio de naturaleza que implicaba la reflexión puramente teórica, señalando que así como no significamos el lenguaje siguiendo normas, sino por virtud del conocimiento práctico de situaciones (que es lo que hace que una palabra adquiera significados distintos según su uso), las acciones que hacemos también obedecen a una lógica que no es formal, no es un sistema previamente diseñado (salvo, naturalmente, los sistemas contruidos explícitamente, como el derecho, o las reglas de la física, es decir, todos los sistemas altamente codificados). El problema al que debemos estar atentos es, dicho rápidamente, la tentación teoricista que invita a considerar la forma de las operaciones sin interesarse en la materia a la cual se aplican.

Establecer relaciones

Ya casi es un lugar común decir que el gran legado que nos ha dejado el estructuralismo, ha sido la introducción en las ciencias sociales del modo de pensamiento *relacional*. Muy brevemente, nos enseñaron a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros elementos, en un sistema del que obtiene su sentido y su función. La verdad estructuralista, como sabemos, sugiere que necesitamos comprender que cada uno de tales rasgos "significa sólo lo que no significan los demás, y que, en sí mismo (parcialmente) indeterminado, no recibe su determinación completa más que de su relación con el conjunto de los demás rasgos, es decir, en tanto que *diferencia* en un *sistema de diferencias*" (Bourdieu, 2000, p. 23).

Este giro implicó reorientar la investigación, dirigir la interrogación de los informantes, no hacia los *símbolos*, sino hacia las *prácticas simbólicas*, ya que al hacer inteligibles unas conductas y mostrar cómo están articuladas entre sí, supone tener una "visión sinóptica" de los problemas. Cuando analizamos prácticas artísticas, pedagógicas o culturales, hay que tener en consideración examinar los instrumentos que usamos con relación a los resultados que arrojan. La intención tiene importantes implicaciones políticas, en el sentido que desea que observemos las connotaciones que tienen los métodos que usamos en la construcción del objeto de estudio. En una clara convergencia entre Wittgenstein y Bourdieu, ambos consideran determinante, aunque quizás invoquen explicaciones distintas, el hecho de examinar los instrumentos por medio de los cuales se construye el objeto de conocimiento. Ambos entienden que los modelos con los que intentamos atrapar la lógica de las prácticas son simplemente unos *modelos lógicos* que nos sirven para mostrar y explicar de manera coherente, económica y sencilla el mayor número de hechos observados. Sin embargo, como ha dicho Bourdieu, "[...] *estos modelos resultan falsos y peligrosos en cuanto son tratados como los principios reales de las prácticas, lo cual supone sobreestimar*



la lógica de las prácticas e, inseparablemente, dejar escapar lo que constituye su verdadero principio". (Bourdieu, 2000, 30).

Un ejemplo emblemático de esto es el uso de los símbolos. Con frecuencia, parece olvidarse que el uso de un sistema simbólico no está regulado según un principio generativo, regulado a su vez por unos pocos "primeros principios"; más bien, los usuarios o agentes conducidos por una comprensión práctica y global, lo aplican sin necesidad de establecer explícitamente la homología, los principios de percepción y de acción en una u otra situación. En otros casos, transfieren las mismas secuencias que han sido usadas previamente. Obedecen, en todo caso, a un sentido del juego, a un *sentido práctico*.

El sentido práctico, aunque ciertamente es difícil de tematizar, está lejos de ser misterioso, ya que es lo que origina ese tipo de acciones que son, al mismo tiempo, sobredeterminadas e indeterminadas. Dado que el dominio de cualquier práctica sólo lo adquiere completamente quien está dominado por ella, por su sentido y su lógica, no hay otro aprendizaje que el práctico en muchas de las actividades que nos son imprescindibles para la vida social, desde reconocer una voz enfadada, apreciar un giro irónico en una conversación, tocar el piano, reconocer un buen vino, etc. En todos estos casos no se nos han dado previamente unos principios de los cuales debemos desgranar las consecuencias y los procedimientos adecuados, más bien hemos adquirido esa *disposición a actuar* así mediante un adiestramiento práctico de los principios de percepción, acción y apreciación, que como dice Bourdieu, son condición de toda práctica sensata. Estos, al ser reforzados reiteradamente mediante acciones y discursos producidos según esos mismos principios, quedan, por tanto, excluidos del

universo de los objetos del pensamiento. Aunque Bourdieu no explica por qué quedan excluidos del pensamiento, esto se puede comprender apelando a algunas nociones de Peirce.

Para Peirce, una creencia es un hábito de acción, y el pensamiento según este autor, se da cuando hay "irritación", es decir, cuando los esquemas de percepción, apreciación y acción por alguna razón no resultan suficientes o convenientes. Ciertas creencias manifiestas en cierto modo de apreciar, percibir y actuar, cuando adquieren el carácter de creencia sólida quedan excluidas de los objetos de pensamiento. La creencia sólida –no problemática– se vuelve una creencia implícita, ignorada quizás por el agente, pero viva y presente gracias al carácter encarnado de toda *disposición-para-la-acción*. La creencia adquiere un estatuto diferente cuando se convierte en estructurante, en el piso sobre el cual advienen las demás creencias, aquellas que necesitamos pensar y, por consiguiente, poner a prueba para resolver la "irritación" que nos provoca el suceso, evento o situación que nos resulta problemático. Es que, como sostuvo Wittgenstein, en el fondo de los juegos de lenguaje subyacen formas de vida, es decir, disposiciones para la acción, acuerdos sobre cómo ser en el mundo.

Cuando intentamos, por ejemplo, sistematizar las observaciones obtenidas en el trabajo de campo, resulta tentador encapsular los datos en un modelo en el que todo se nos aparezca como meras variantes de un juego semiótico: un signo remitiendo a otro, y otro a otro, en una coreografía de cadenas de signos que se entrecruzan con otras cadenas de signos. El embrujo que tiene la búsqueda de cualquier tipo de sistema perfectamente coherente, es precisamente que oculta algo que es consecuencia de la propia aplicación de una teo-

ría del funcionamiento de los sistemas de signos: nos hace creer, o si se quiere, crea la ficción de que la única función de una acción humana (una acción ritual por ejemplo) pareciera consistir en esperar a ser interpretada por un *docto* intérprete. Esto, dicho en otras palabras, es caer en la falacia de imponer *nuestra* disposición hermenéutica como respuesta de la propia acción, como si ésta no tuviera otro sentido que estar escenificando funciones significantes para un privilegiado y docto espectador (Bourdieu, 1995). Pero dado que las acciones no son variantes de un juego semiótico relativamente autónomo, sostener esto es olvidar que tales variantes son, sobre todo, una dimensión de una *estrategia* que adquiere sentido en el interior del espectro de las estrategias posibles. Si de la noción de *juego de lenguaje* se desprende que una jugada debe entenderse como articulada a un sistema más amplio de fines, expectativas, etc., podemos lícitamente suponer que tal jugada, como lúcidamente lo ha sugerido Bourdieu, –quien como buen lector de Wittgenstein habla de *juego social*–, puede ser llamada una *estrategia*, esto es, acción interesada que se tiene que ajustar a unas condiciones objetivas.

La noción de estrategia resulta muy esclarecedora y útil pero presenta una dificultad: lleva implicada la noción de *interés*. La cuestión problemática a este respecto resulta de una tradición muy importante que ha privilegiado como sustancial, ejemplar y central el interés económico. La teoría de la acción racional, por ejemplo, tiene por racionales las prácticas que estén orientadas por la voluntad de obtener al menor coste económico el mayor beneficio (económico), ignorando la existencia de una lógica que no obedece a intereses estrictamente económicos, que hay otra economía de las prácticas. La maximización en términos de

beneficio monetario (que es la única que reconoce el economicismo), es sólo una más, un caso particular en un universo de *economías*, es decir, de campos de luchas que difieren tanto por los intereses que entran en juego y la escasez que en ellos se engendra, como por las especies de capital implicadas (capital simbólico, capital afectivo, capital de poder, etc.) (Bourdieu, 1997).

Mientras tengamos en cuenta que el interés no es reductible al interés económico, y recordemos que las acciones de los agentes no dejan nunca de obedecer a la lógica de los costes y beneficios en muchos otros niveles, estaremos menos expuestos a incurrir en lo que se ha llamado *filologismo*, es decir, en la propensión a tratar las palabras y los textos como si no tuvieran otra razón de ser, que la de ser descifradas por los sabios, es decir *nosotros*, quienes supuestamente hemos adquirido la potestad social del derecho a la indagación como consecuencia de nuestra incursión en la vida académica.

Después de todo lo dicho aquí, se comprende que los investigadores tengamos interés en pensar nuestras palabras, en un mundo social que es el lugar de luchas a propósito de palabras.

No podemos olvidar que las versiones del mundo social que construimos, son producto de un enfoque teórico, de una mirada contemplativa que nada tiene en común con los problemas prácticos y urgentes que precisan resolver quienes viven como contexto existencial inminente los acontecimientos que pretendemos estudiar. Ignorar esto, no poner marcas que indiquen los límites de nuestros informes, señaladores de camino que nos indiquen –e indiquen a otros– las dudas, ambigüedades y conjeturas que se nos aparecen, es caer, de nuevo, en lo que se ha llamado "etnocentrismo del científico".

Finalmente, por estas razones, quizás los esfuerzos conducentes a clarificar la importancia





de pensar la acción y la práctica de los agentes no sean del todo vanos, porque el esfuerzo de aclararnos conceptualmente implica, en último término, llegar a comprender también que:

“Hay cuestiones que no se presentan, que no se pueden presentar, porque tocan a las creencias fundamentales que están en la base de la ciencia y del funcionamiento del campo científico. Es lo que indica Wittgenstein cuando recuerda que la duda radical está tan profundamente identificada con la postura filosófica, que un filósofo bien formado no piensa en poner en duda esta duda.” (Bourdieu, 2000, p. 21).

Bibliografía

- Bateson, G. (1979). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____. (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. En G. Bateson. México.
- Hook, S. (2000). *John Dewey. Semblanza intelectual*. Barcelona: Paidós
- James, W. (1975) (original en inglés: 1907). *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Barcelona: Orbis.
- Peirce, Ch. S. (1955). *Philosophical writings of Peirce*. New York: over publications.
- Peña, J. I. (1994). *Wittgenstein y la crítica a la racionalidad*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: Ecoe
- Wittgenstein, L. (1988) (original en alemán: 1969). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM-Crítica.
- _____. (2000) (original en alemán: 1969). *Sobre la Certeza*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1998). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos

Eliécer Arenas Monsalve

earenasmonsalve@gmail.com

Licenciado en Pedagogía Musical de la Universidad Pedagógica Nacional y Psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana., con estudios de Doctorado en Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Como investigador vinculado al grupo Cuestionarte, ha realizado investigaciones sobre diversas prácticas musicales en el país. Ha sido docente universitario y coordinador de Músicas Tradicionales del Área de Música del Ministerio de Cultura. En la actualidad es profesor de planta de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Pedagógica Nacional.

Artículo recibido en febrero de 2010 y aceptado en mayo de 2010.

