

EL VALOR DE LA ALTERIDAD

Gialdino Mariano R.

U.B.A. FFyL

marianogialdino@gmail.com

El espíritu que animó lo que sigue responde al deseo de enmarcar la investigación cualitativa en particular, y las ciencias sociales en general, dentro del horizonte ontológico que las justifica o las vulnera, al que mantienen o al que combaten. La realidad social, en tanto *realidad*, presupone algo *real*, que nunca es explicitado. A esto se debe que en el grueso de los párrafos a venir se articulen, ante todo, cuestiones filosóficas. Vendrá luego una parte centrada en la investigación cualitativa en particular, en la que, como veremos, el paso de la Epistemología del Sujeto Cognoscente a la Epistemología del Sujeto Conocido nos permitirá aunar ambos horizontes. En este tramo predominarán las referencias textuales de investigadoras y epistemólogos, siendo el discurso sociológico (tomado muy en general), más riguroso en sus pasos que el filosófico. La tercera etapa, final del recorrido, debería representárenos como una meta real, como un objetivo, como un hecho, como una vivencia. Como intentaremos *mostrar* (no demostrar), el lenguaje se develará como un lugar ante todo político, humano, cuya modificación se impone si lo que se desea es *revolucionar* en centro de cualquier tipo de conocimiento que permita la opresión.

HORIZONTE FILOSÓFICO

Aristóteles definió, con esos pasos indelebles de gigante, una caracterización de la verdad que, hasta la modernidad, ocupó el trono del imperio del conocimiento humano; en ella, la verdad era manifestada al *decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es* (Metafísica 1011 b 26). Se trata, ante todo, de un juicio ontológico. La verdad o falsedad depende de la adecuación entre lo predicado y el Ser que lo trasciende y justifica. Una mujer dará con la verdad al reproducir en algún tipo de discurso (*logos*) esa armonía, ese sistema, ese ser que la antecede, y ante el cual debe ser fiel testigo. La verdad es anterior al hombre, y por eso se trata de una tarea de *des*-cubrimiento, de correr el velo que cubre este mundo de sombras, para dar cuenta de ese sistema que es lo único que *es*, lo único que se puede genuinamente conocer: el Todo. Nada que quede fuera de él existirá, nada

podrá *ser*. El dominio ontológico, de esta forma, se presentaba como un orden preestablecido y anterior al conocimiento humano, que no podría, en adelante, hablar con verdad a no ser que reproduzca, pasivamente en su discurso, ese sistema que lo envolvía y justificaba; la esencia del hombre debía buscarse por fuera de su razón, que comprendía, al llegar a su perfección, que era finita e imperfecta.

Equivalente a la revolución que la teoría copernicana introdujo en el ámbito de la astronomía, fue el *giro copernicano* que Kant se jactó de haber producido en la tradición filosófica (Kant, 1928). La metáfora era feliz: durante años la humanidad (principalmente occidental) tuvo por cierto que el sol giraba en derredor de nuestra soberbia esfera; era ahora ella quién se sometía a desplazarse en torno del nuevo manantial cósmico. Asimismo, se creía que la verdad antecedió a los hombres, quienes debían buscarla en su fuente, por lo que el entendimiento humano se sometía humildemente a los hechos y regularidades del mundo, para reproduciéndolos, actuar conforme a verdad; y una vez más, fue el esclavizador quién tomó las cadenas dado a que ahora era la coherencia misma de la naturaleza obra del entendimiento humano que, *conociendo*, creaba al mismo tiempo aquello que conocía. La metáfora copernicana puede confundir (Lamanna, 1979:389), y más fiel resultaría la comparación si se lo pensara como un *giro ptoloméico*, debido a que ahora no se trataba de ser fiel y sumiso a lo dado, sino que los hechos, para ser precisamente hechos, para existir, para *ser*, necesitan de un entendimiento humano. Ahora ya no primaba el objeto frente al sujeto, quién abandonaba la tortuosa postura *realista* a que le obligaba el sostener el gran espejo en el que se reflejaba el mundo, en un desesperado intento por no distorsionar lo dado. Comenzó de esta manera el dominio ontológico a ser propiedad de hombres y mujeres, quienes en su intelecto ya podían dar con la fuente de la verdad; quienes dentro suyo ya podían descubrir el manantial ontológico. Ahora, el mundo de afuera de la conciencia abandonaba su predominio, y *la cosa en sí*, aquello que queda por fuera el ámbito del intelecto, era nada, no era: quedaba fuera del Ser. Se podría haber hablado en este párrafo sobre Hegel o Hume, el primero amigo de la metafísica, del empirismo el segundo, por no hablar de otros autores modernos. Mas lo que vale retener es esta característica tan cara a la modernidad que es la del entronamiento del yo, una vez vencido el mundo. En la historia occidental representa una verdadera revolución del espíritu; se trata de la ambición de gloria que arrebató al yo, a ese yo que ya se mide con la naturaleza, le descubre sus leyes secretas, la atraviesa de lado a lado por mar y tierra, la somete a su *cálculo racional*. La filosofía, que nunca quiso quedarse atrás, se apresuró a autobautizar a sus Newtons y sus Darwines, a esos líderes que darían al naufragio y errancia del buque filosófico la carta segura para, por lo menos, no extraviarse ni exponerse a peligros. En el ámbito político, económico, intelectual, tecnológico, etc., Europa entronó el poder del yo como agente de cambio en el mundo

de lo dado, en esa inmanencia que hasta ayer era sagrada. Cayeron reyes y altares, tribus y naciones, ya no había más poder que el de la razón poderosa, la razón que se mide y enfrenta contra el mundo y sus otros ocupantes. La razón que se impone, la razón que teme, se defiende y ataca.

Pueden trazarse, sin embargo y por fortuna, derroteros alternativos para surcar la historia en pos de nuevos horizontes. E. Husserl continuó los pasos de la *crítica* kantiana; la fenomenología supone cierta reconceptualización y profundización del idealismo trascendental. Sin embargo, para exponer su filosofía, Husserl prefiere partir de otro autor de la modernidad, y a esto debemos sus propias *meditaciones cartesianas* (Husserl 2004). Descartes, continuador de la escuela escolástica, seguía bajo el mando de la definición aristotélica, y sus meditaciones buscan, ante todo, la garantía de un Dios bondadoso que nos haya dado la facultad de conocer las cosas tal cual son. Lo que atrae a Husserl de *las meditaciones metafísicas* (Descartes 1975), es, ante todo su punto de partida gnoseológico, la primera certeza, la piedra de toque con la que Descartes intentaba reconstruir el edificio del conocimiento humano. *Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era* (Descartes 1975:99). Aún sin mundo, los hombres y las mujeres *son, existen*. A partir de esta subjetividad trascendental, desde este *yo* que nada necesita fuera de sí mismo para *ser*, se puede comenzar a buscar la verdad, no ya para Husserl como algo exterior a nosotros, sino como algo que surge de nuestra propia actividad de conocer. La ontología pasa a depender aún más de la subjetividad humana, y ya nada puede pensarse, conocerse, si no se parte de este nuevo manantial existencial, que baña a las cosas con su *ser*, y que ya no brota del mundo inmanente, sino de la *subjetividad trascendental constituyente*. Discípulo de Husserl, M. Heidegger continúa la propuesta fenomenológica mas con una orientación marcadamente antropológica (Heidegger 1999). Se trata de comprender la cuestión del Ser partiendo de la vida cotidiana que es, después de todo, su único escenario. El mundo humano se reduce a una colección de útiles, herramientas, que van desde el martillo hasta el sol, y cuya utilización está siempre mediada por el *proyecto* que el *Dasein* se da a sí mismo. Podemos pensar esto junto con la propuesta de J.P. Sartre (Sartre 1997); ¿qué soy yo? Yo no soy más que mis actos, mi vida es lo que yo hago de mi mismo, mi ser es el ser que me doy cuando me rescato de la nada, haciéndome ser. La mujer heideggeriana se encuentra arrojada al mundo falto de todo sentido predeterminado, y para *habitarlo*, para ser en él, deberá darse un proyecto, un sentido, un *ser*, gracias al cual el mundo como conjunto de herramientas obtendrá sentido. El mundo comienza a *ser* cuando el *Dasein* tiene un proyecto con base en el cual lo

interpreta, lo habita, lo bautiza, lo utiliza, etc¹. El mundo es ahora propiedad exclusiva y excluyente de la humanidad que, dentro de su proyecto, aglutina todo lo que *es* precisamente porque el *ser* de algo depende del *ser* que alguien se atribuya. Lo que existe, lo que *es*, lo hace en virtud de su rol de herramienta, que desapareciendo en su uso, se subsume al ser que el hombre se da a sí mismo. De esta forma, el cetro de la ontología ya cambia irremediabilmente de manos: ahora las cosas eran solo porque los hombres y las mujeres se hacían ser; el mundo no *es* otra cosa que lo que un hombre necesite para llevar a cabo su proyecto arbitrario, y todo aquello que caiga fuera de él, sencillamente, no *es*. Como suele decirse, un gran poder conlleva una gran responsabilidad, y una vez encontrados con esta humanidad que imprime en todo el universo el ser que a ella le conviene, puede surgir la pregunta sobre la éticidad. Un esclavo no es menos responsable que un monarca, pero mientras la sabiduría del esclavo no consiste en otra cosa que en obedecer con docilidad aquello que lo supera, la obra del demiurgo, de aquél que hace que las cosas *sean* o *no sean*, por el

¹ Si bien excede los propósitos perseguidos, huelga mencionar que Heidegger rescata la inquietud filosófica de los griegos y que la definición aristotélica con la que iniciamos estas páginas podría ser compartida de buena gana por el pensador alemán. Heidegger define nuestra época actual como la era de la *tecnociencia*, la era en la cual el Ser se encuentra oculto como nunca antes en la historia humana: la nuestra es la *época de la imagen del mundo*. La tarea del filósofo es des-velar el Ser que la modernidad y aún mejor la posmodernidad han ocultado. Sus instrumentos serán ante todo la poesía y el arte, tal como se intenta ilustrar en estas líneas. La sutil diferencia entre discurso científico y artístico no debería buscarse más allá de su realización, de su realidad. El arte muestra, la ciencia *demuestra*. Frente a lo mostrado, toca al sujeto recibir, significar los datos de los sentidos, no sintiéndose obligado más que por la coherencia arbitraria con la que desea ordenar la sensación; frente a una demostración, toca a la razón *juzgar*, pero no ya con independencia, sino atendiendo a la implacable *razón universal* cuya coherencia coercitiva discrimina entre lo *verdadero* y lo *falso*. Frente al arte lo que cuenta es la fuerza de la vivencia, frente a la ciencia, la potencia de la verdad; la vivencia se descubre como lo más originario del hombre, esa experiencia interna original, la razón lógica, que también es patrimonio común a todo el género humano, debe sin embargo ser *cultivada*, motivo por el cual haya quienes, en el terreno de la verdad, sean más que otros (Gialdino 2007). En el arte los juicios de verdad se develan superfluos. El lenguaje cobra de esta manera un lugar primordial. Un lenguaje no es otra cosa que un *juego* (Wittgenstein 1999), ¿Qué quiere decir esta palabra? “Dime como la utilizas y te responderás a ti mismo”. Encontramos una posible comparación con Heidegger, en tanto el *ser* de los entes, lo que las cosas son, se actualiza al insertarse en un mundo de significados signados exclusivamente por el uso que se les da. Lo que un objeto, o una palabra, sean, depende del uso que se les dé. Cuando llevamos este esquema a la ciencias, y lamentablemente también a las sociales, advertimos que la alteridad, los otros hombres y mujeres que son conocid@s, son manifestad@s por los investigadores gracias a un lenguaje técnico, cuya mayor complejidad se confunde con virtuosismo, y que nadie, salvo esa comunidad científica, termina por comprender. De esta forma esa humanidad que se ofrece al investigador obtiene una existencia que ella no puede amparar. Se forja, sobre su sombra, un aparato conceptual, un *juego de lenguaje*, que el supuesto protagonista no puede jugar. Las reglas del denominado “conocimiento científico” al no ser conocidas por aquél o aquella a quién son aplicadas, nunca pueden verse cuestionadas y/o revisadas por quienes ven su identidad, su ser, explicada y definido gracias a ellas (Vasilachis, 2009:§46). Podríamos pensar en una mujer posando desnuda para un artista impresionista, que contempla la desnudez pero sólo para motivar su espontaneidad ilimitada, no haciendo caso más que a sí mismo. Es así como, aún para ser liberados, los humanos somos prisioneros de nuestros libertadores, quienes no confían que podamos liberarnos solos. Tal como se desgrana de todas estas páginas, mal puede concebirse una ruptura ontológica que no contemple una revolución lingüística.

contrario, exige que nos preguntemos, máxime si ese demiurgo somos nosotros, sobre el alcance de nuestros poderes.

También discípulo de Husserl fue el lituano E. Levinas. Su perspectiva filosófica sólo puede ser amparada si comprendemos su crítica a la ontología tradicional (Levinas 1961), la que va de Jonia hasta Jena, desde los griegos hasta Hegel, y cuya impronta continúa vigente en el pensamiento de su colega Heidegger². Tal como vimos, el marco ontológico en el que el *Dasein* se proyecta, otorga un ser a cada objeto, con base en sus propias necesidades. De esta forma el martillo *es* para colgar el cuadro, *es* peligroso en manos de un niño o un demente, *es* estético si un dadaísta gusta de exhibirlo en una sala de museo. Todo obtiene así sentido en y a partir de la razón de cada hombre y cada mujer, que forjan de esta manera totalidades, en las cuales nada sobra, en donde cada componente posee asignado su lugar inamovible de antemano. La ontología es lo fundamental, es la forma que hombres y mujeres tienen de significar la colección de objetos que pueblan el mundo, es el sistema que justifica y orienta la propia existencia. El planteo de Levinas se ubica desde la perspectiva de la alteridad. En efecto, si todo *es*, en y a partir de una conciencia organizadora, ¿qué lugar le queda al otro, en tanto otro? Lo que esta pregunta viene a significar es que cuando un ser humano ocupa en el sistema ontológico de otro el mismo lugar que una herramienta cualquiera, su alteridad, su *ser* otro ser, se violenta y destruye en detrimento de la identidad con la que el Mismo lo significa para insertarlo en el sistema ontológico en el que lo subsume. Es similar a la *fundamentación* kantiana (Kant 1946), en donde lo que se deduce como inmoral es el utilizar al otro como *medio* para cumplir yo con mis propios fines. El otro no puede ser un medio, una herramienta, dado a que cada hombre y cada mujer son un fin en sí mism@s, y cualquier acto o pensamiento que l@s contenga sin preservar esa trascendencia de su alteridad no podrá menos que ser irremediablemente violento. El otro trasciende a quien lo conoce, dado a que quién conoce no hace otra cosa que ampliar su sistema ontológico en donde cada componente encuentra su definición gracias a su utilidad. De esta forma, el otro *será* deseable si lo conozco atendiendo a mi deseo, *será* peligroso, *será* explotado, *será* castigado, *será* explicado, *será* teorizado etc. Una conciencia no puede recibir a la alteridad sin despojarla de ese componente que la excede y no puede amparar: la trascendencia. Lo que trasciende es lo que está *más allá del ser*, y dado a que el ser es el campo de mis poderes, el otro hombre y la otra mujer no podrán ser hallados más que allí donde mi fuerza se abstenga de actuar, *lo humano se ofrece a una relación que no es un poder* (Levinas 1995:24).

² Al respecto puede notarse, más allá de la teoría y más acá de la práctica, invitando a no olvidar que filósofos y conceptos fueron presente, y como ejemplo de que la forma en la que uno conoce al mundo repercute en la comprensión que uno articule sobre él, que mientras Martin Heidegger prestaba juramento al flamante régimen nacional-socialista alemán, Emmanuel Levinas caía prisionero, por fortuna para él que era judío, en un campo de prisioneros de guerra franceses.

HORIZONTE SOCIAL

La investigación en las ciencias sociales, ya sea cualitativa o cuantitativa es una actividad científica que provee los fundamentos para los informes y representaciones del “otro”. Ese deseo de entender al “otro” es el que determina el nacimiento de la investigación cualitativa en antropología y sociología. Este estilo de investigación implica un enfoque interpretativo y naturalista del mundo. Los procesos se estudian en sus escenarios naturales tratando de entender o interpretar a los fenómenos en función de los significados que las personas les atribuyen, y de acuerdo con el supuesto acerca del carácter socialmente construido de la realidad social (Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. 2005:1-3,10). Siguiendo el espíritu de la cita, podemos avanzar gracias a lo ya visto que la investigación cualitativa se concentra en el estudio del ser que cada hombre, y cada mujer, se quieren dar a sí mism@s. También anotaremos, en lo referente a lo construido de la realidad social, que el ámbito de lo político enmarca los métodos cualitativos desde su cimiento. La persona es, pues, el núcleo vital de este tipo de investigación (Vasilachis 2009:§9). Lo que la persona es, precisamente, depende de aquél que lo conoce, y es por eso que los métodos cualitativos representan una ruptura gnoseológica que no puede menos que expandirse al ámbito ontológico, al trocar la espontaneidad de aquél que no conoce sino su propio pensamiento, por la escucha de aquél que desea recibir al otro en su alteridad. Lo que a Levinas preocupaba en el ámbito filosófico se traduce, llevado a las ciencias sociales, en una cuestión epistemológica. Sólo mediante un cambio en la teoría del conocimiento podrá el/la otr@ entregar su identidad a quién desea conocerlo, sin miedo a perderla; la Epistemología del Sujeto Conocido viene a hablar allí donde la Epistemología del Sujeto Cognoscente calla, mutila o limita, e intenta que la voz del sujeto conocido no desaparezca detrás de la del sujeto cognoscente, o sea tergiversada como consecuencia de la necesidad de traducirla de acuerdo con los códigos de las formas de conocer socialmente legitimadas (Vasilachis 2006:51) y, por ende, legitimadoras. El investigador, por lo tanto, no puede sino recapacitar acerca de si su conocimiento contribuye a la reproducción de la sociedad, de sus jerarquizaciones, de sus relaciones, de sus exclusiones o, por el contrario, si intenta mostrar la injusticia de toda violación del principio de igualdad esencial y, por lo tanto, de todas las formas de opresión que nieguen esa igualdad (Vasilachis 2006:55). Así, por ejemplo, si el investigador supone que la realidad social está sometida a alguna suerte de normatividad, de legalidad y que, por tanto, la capacidad de la autonomía de la voluntad de la persona está limitada, determinada, condicionada, ¿Qué valor atribuirá al sentido subjetivo que el actor otorga a su acción? (Vasilachis 2009:§67). Recordemos nuestros apuntes sobre el lenguaje, los objetos y el ser:

podemos amparar ahora la idea de que el proyecto que las personas se otorgan a sí mismas, el ser que le dan a su propia existencia, es negado, mutilado y muchas veces oprimido en pos el despotismo de un sistema ontológico que le es ajeno y que se le impone dado que se autolegitima como saber establecido, como *verdadero*. Como ya vimos, ontología, lenguaje y política se hacen uno en el cuerpo de la mujer, o del hombre, cuando son aplicados mediante las reglas del denominado “conocimiento científico” que, al no *ser compartidas por su interlocutor no pueden ser cuestionadas y/o revisadas por él y, lo que es peor, le impiden, habitualmente, manifestarse, desplegar su identidad* (Vasilachis 2009:§46) en una palabra, le impiden *ser*. Esta amenaza a la ética del conocimiento parece ser sorteada por la investigación cualitativa cuando parte no ya del Sujeto Cognoscente, sino del Conocido. Sin embargo, esta estrategia, con la cual *revolucionamos* el origen del conocimiento, que ya no es obra de uno, sino de al menos dos, no es gratuita: operarla no puede menos que destruir la coherencia ontológica occidental y dominante que hace ya siglos es impuesta en nuestra Tierra e instala un horizonte *trascendente* en el reino de la inmanencia, introduce lo ajeno, lo misterioso, lo desconocido, en el sistema de lo previsible, lo lógico, lo perfecto³.

HORIZONTE HUMANO

Llegados a esta altura del camino, después de haber atravesado ya dos paisajes, en pos del mismo destino, nos detenemos a contemplar el panorama. La verdad, cuando es buscada para los hombres, ha de ser irremediablemente violenta si se inscribe en un marco totalitario, en un sistema ontológico cerrado en el que el otro, para entrar, debe verse despojado de su alteridad. El conocimiento que la humanidad construye acerca de la humanidad será en adelante una tarea comunitaria: *se trata de considerar el resultado del proceso de conocimiento como una*

³ Puede recordarse a quién interese que A. Finkelkraut (Finkelkraut 1999) elabora una interesante teoría en la cual el nazismo es considerado desde la perspectiva filosófica del *Totalitarismo*. Totalidad es, como venimos viendo, lo que hace sistema, y más perfecta será cuanto menos fisuras, más orden, menos cabos sueltos se encuentren en ella. El nazismo era un sistema simbólico, estético, político, religioso, etc. en el que se premiaba la fuerza del instinto, la fortaleza de la raza, el instinto de juventud, la nobleza de los Germanos míticos. No había lugar entonces para el pueblo errante, ni para los enfermos, ni los discapacitados, ni los homosexuales, quienes fueron sistemáticamente destruidos, porque, en la ontología totalitaria que forjó atterradoramente bien el nazismo, esos hombres, y esas mujeres, no *eran*, ni hombres ni mujeres, y la *razón* utilizó la misma *lógica* que aplicaba en su producción capitalista, para aumentar la productividad y el rendimiento de complejos sistemas cuya finalidad no era otra que matar a un tiempo máximo, y a un costo mínimo, mujeres, niños, ancianas, etc. Como eran tiempos de guerra, y había que ser extremadamente *inteligente* para sobrellevar la economía, la grasa, cabello, y otros elementos humanos eran utilizados para elaborar productos mientras, en los laboratorios de Auschwitz, la ciencia *progresaba*.

construcción cooperativa en la que los sujetos esencialmente iguales realizan aportes diferentes. Esos aportes son el resultado del empleo de diferentes formas de conocer, una de las cuales es la propia del conocimiento científico (Vasilachis 2003:30).

Como se observará, no es voluntad nuestra desacreditar la metodología científica como generadora de conocimiento, sino el denunciar sus posibles abusos, imposiciones, monopolios. El conocimiento debe ser buscado incentivando la diferencia de perspectivas, comprendiendo la coexistencia de paradigmas (Vasilachis 1992), aceptando la variedad de opiniones y perspectivas. El conocimiento, el *ser*, que la humanidad se dé a si misma deberá atender a la igualdad que cada un@ tiene para ser diferente. *En la Epistemología del Sujeto Conocido, el que conoce abandona el lugar que le confiere el conocimiento científico y que lo separa de aquellos a quienes conoce, y asume otro lugar que lo identifica con ellos, que los hace iguales. Es a partir de esa igualdad que la distancia se acorta, desaparece, y el que conoce se encuentra en su mismidad con aquél que está conociendo (Vasilachis 2006:59): esa manifestación no sólo es la de cada sujeto, sino que está constituida por la síntesis de ambas en un proceso en el que, por sucesivos pasos, cada uno transforma su identidad al incorporar a ese otro que es esencialmente idéntico a él y existencialmente otro, diverso de él (Vasilachis 2006:56).*

De esta forma podemos anotar una primer característica, que debe poseer aquél que diga servir a hombres y mujeres: la humildad. La identidad de los participantes emergerá paulatinamente, a medida que la humildad en el diálogo vaya siendo la regla, en la medida en que los actores se reconozcan, unos a otros, como colegas igualmente capaces, aunque no de forma idéntica, para buscar el conocimiento (Saukko 2002:254). *Para ser antitotalitaria, la filosofía debe concebir al hombre fuera de la totalidad: no como un ser que hay que liberar sino como un ser libre, independiente, responsable y no sujeto al medio al que pertenece (Finkielkraut 1999:100).* Mas llegados a este punto podemos preguntarnos, *el reconocimiento de la igual capacidad de conocer de todos los seres humanos ¿No pone en riesgo los cimientos del pedestal sobre el que se eleva la llamada “ciencia”?* (Vasilachis 2009:§65). Conociendo de antemano la respuesta, vislumbramos lo antes avanzado: un cambio en la gnoseología, que no puede no manifestarse en el lenguaje, conlleva una revolución de la ontología establecida. La humildad parece ser aquello que permita la transición, *quién no podrá lograrse mientras los estudiosos entiendan que sólo algunos, y, en especial, los creadores de teoría, los científicos, los filósofos, pueden comprender el sentido, el destino de la humanidad en el mundo y de la persona en la sociedad (Vasilachis 2009:§68).*

Dado a que la verdad se confunde con su proceso de búsqueda, si lo anhelado es una verdad para los hombres, su realización debe ser también tarea de las mujeres. El diálogo se instaura de

esta forma como una relación original (Levinas 1995). Conformar un conocimiento cooperativamente no puede menos que debilitar las pretensiones del discurso “científico”, que ahora no es más *verdadero* que otro, sino simplemente una forma de relacionarse con la naturaleza tan válida como cualquiera, que debe encontrar su campo de aplicación lejos de la violencia y cerca del bienestar humano. Si esta brecha llega a generarse, si la “ciencia” se decidiera por la humildad, ya no forjaría totalidades ontológicas cerradas, sino que estaría siempre dispuesta para aprender de los maestros más insospechados. *Esta ruptura ontológica permite evitar los resabios de la ontología realista tan frecuente en la Epistemología del Sujeto Cognoscente* (Vasilachis 2009:§91).

Lo que rompe la ontología, lo que intenta destruir todo totalitarismo, es la diferencia. Lo diferente es aquello que pone en cuestión la espontaneidad de cada un@, lo que limita sus poderes ontológico-apropiadores. Para recibir a la alteridad se debe hacer oídos, dejarse invadir por *una existencia* que no es la nuestra. El otro, es trascendente porque yo no puedo agotar su *ser* así como puedo hacerlo con una herramienta, y si llego a hacerlo pierdo precisamente su alteridad. La otra es trascendente porque me *excede*, porque *excede* al yo, que precisamente por ser yo, no es otro. No es casual que prácticamente todas las religiones contemplen y prescriban lo que el cristianismo denominó como amor al prójimo. El ámbito teológico (Gialdino 2006), lo de lo superior, lo sagrado, se confunde con el otro hombre, con la otra mujer, dado a que la razón queda desplazada del orden moral, siendo su herramienta el cálculo utilitario privado. La razón es cálculo, ontología, sistema, totalidad, y es por eso que, nuevamente, las tradiciones religiosas principales, y el cristianismo en particular, valoran la noción de sacrificio. Sacrificarse es sacrificar-*se*, renunciar a uno mismo como proyecto, como voluntad, para hacer lugar *al otro* en la coherencia de nuestra vida. Hacer un acto *para otro* es *sacrificarse* en tanto uno debe abandonar su coherencia para servir la del prójimo quién, precisamente, es a quién se desea ayudar. Ayudar al otro desde lo que a mí me parece equivale a hacerle un regalo reparando en mis propios gustos; ese pequeño descuido de quién no puede salir de sí mismo (salir-*se*, sacrificar-*se*) llevado a la política implica derramamiento de sangre. De todas formas, sólo traemos las referencias teológicas para mostrar que, cuando uno empieza a perforar la ontología, el lenguaje mismo debe ser reelaborado, y que si hablamos de trascendencia debemos atender a lenguajes que, por ejemplo, están más cerca de la teología y del arte que de la ciencia.

Podemos preguntarnos, con justicia, a qué podría parecerse esta búsqueda de la verdad, que tanto puede agrandar en lo escrito, pero tanto puede distar en lo práctico. Tómese como ejemplo el antiguo concepto de *armonía* (Gialdino 2007). La armonía, esencia del arte, sólo puede darse allí dónde haya diferencia. La armonía de la música es una secuencia temporal en la que distintos

sonidos se ordenan; así, la armonía en el conocimiento sería el concierto de las distintas perspectivas, de las distintas formas de conocer, de los distintos lenguajes, que no pretendiendo ser solistas, contribuyen con la orquesta toda para dedicarse a lo que mejor hacen, y en lo que mejor contribuye al resultado general. El sonido que genere la sinfonía de saberes será armónico cuando, con humildad, aceptemos que nuestra familia de instrumentos, o nuestro instrumento, es tan bello como los otros, y que escucharlo mezclado con otros que le son originalmente ajenos lo hace particularmente *bello*. Dicen los grandes músicos que el momento más hermoso de la producción es cuando, olvidando que están interpretando su *instrumento*, escuchan la música como unidad, y se confunden con la creación que ya no es suma de individualidades, sino manifestación colectiva. La obra de la humanidad son sus actos, nosotr@s, hombres y mujeres, no somos más que lo que hacemos de nuestra existencia. De hacerla con armonía, o con soberbia, somos responsables. Si nos escuchamos tod@s, iremos construyendo cooperativamente, armónicamente, nuestro *ser*, que intentará así hacer justicia al *ser* que cada uno desea darse a sí mismo. De escucharnos sólo a nosotros, no sólo perjudicaremos al conjunto todo, sino que, tristemente, malogramos nuestro instrumento, desconocemos el placer de la trascendencia. Emoción, particularidad, matices, fresca percepción, son, entre otras, características que Eisner (Eisner 2001:137) hace compartir a la buena investigación cualitativa y al arte. La igualdad esencial humana hace que cada un@, con su diferencia existencial propia, pueda desarrollarse en libertad, buscar su *ser* sin miedo a que se lo impongan. De la misma forma, todo lenguaje con el que se desee hacer justicia a “l@s oprimid@s” deberá tener en común con el arte su carácter universal, subjetivo, vivencial, comparable, compartible, y con la teología su aspecto trascendente, humilde, sacrificado.

El conocimiento será bello al ser útil, y sólo será útil al ser bueno. Es bueno al ser buscado en común, y no por unos en detrimento de otros; es útil al responder con justicia e igualdad a las necesidades humanas, y todo esto, por ello mismo, es bello. Lo bueno coronaba el mundo eidético de Platón en la *República*, y algo solo podría ser bello, útil o verdadero, si participaba de la Idea de lo Bueno. Tampoco es casual que Sócrates haga surgir la verdad de *Menón*, quien “a pesar” de ser esclavo tenía la misma capacidad para conocer que un matemático, y sólo necesitaba, para actualizarla, de un buen interlocutor. Si el motor que lleva adelante al conocimiento humano es el compromiso por acabar con la miseria y el dolor, todo lo que arrastre, y que no pueda ser abordado por tod@s, será una traición, y deberá ser combatida en nombre de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA:

- Aristóteles (1970), *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (2005) "Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research", en N. K. Denzin & Y. L. Lincoln (eds.), *The Handbook of qualitative research*, Sage, Londres).
- Descartes, R., (1975), *Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Eisner, E. W. (2001), "Concerns an aspirations for qualitative research in the new millennium", *Qualitative Research*, 1 (2).
- Finkelkraut, A., (1999), *La sabiduría del amor*, Gedisa, Barcelona.
- Gialdino, M., R., (2006), *El conocimiento del otro como cuestión ética*, VIII Congreso de Antropología Social, Salta, Argentina.
- Gialdino, M., R., (2007), *El juego de la libertad*, Congreso Internacional de Filosofía de San Juan, Argentina.
- Heidegger, M., (1999), *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Husserl, E., (2004), *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Kant, E. (1928), *Crítica de la razón pura*, V. Suárez, Madrid.
- Kant, E. (1946), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Lamanna, E. P., (1979), *Historia de la filosofía*, T.III, Hachette, Buenos Aires.
- Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- Levinas, E. (1995) "L'ontologie est-elle fondamentale" en *Entre nous Essais sur le penser -à- l'autre*, Grasset, Paris.
- Sartre, J. P., (1997), *El ser y la nada*, Atalaya, Barcelona.
- Saukko, P. (2002), Studying the self: From the subjective and the social to personal and political dialogues, en *Qualitative Research*, 2 (2).
- Vasilachis de Gialdino, I., (1992) *Métodos cualitativos. Los problemas teórico-epistemológicos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Vasilachis de Gialdino, I., (2003), *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Gedisa, Barcelona.
- Vasilachis de Gialdino, I., (2006), "La investigación cualitativa" en Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de Investigación Cualitativa*, Gedisa, Barcelona.
- Vasilachis de Gialdino, I., (2009), "Ontological and epistemological foundations of qualitative research", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10 (2); <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902307>.
- Wittgenstein, L., (1999), *Investigaciones filosóficas*, Atalaya, Barcelona.