



Estatus Epistemológico de la Conversación y sus Aportes a la Práctica Investigativa

Juan Carlos Aguirre García (juanaguirre@colombia.com) Universidad Nacional de Colombia

Abstract

The present work is centered in the understanding of the conversation like typically human phenomenon and explores the possibility to claim its heuristic paper in the investigation processes in human sciences. The day-to-day of its use has made of the conversation an instrument, a mean, forgetting that, in itself, is the life of the language and this in turn, is the genuinely human being. The structure of the text will have two sections: in the first one an analysis of the conversation is made, highlighting its most important elements; subsequently, we think about the possibility to consider it in itself a source of information and it will be tried to present some code forms supported in the grounded theory.

Keywords: conversation, self, other, speak, listen, code.

Resumen

El presente trabajo se centra en la comprensión de la conversación como fenómeno típicamente humano y explora la posibilidad de reivindicar su papel heurístico en los procesos de investigación en ciencias humanas. La cotidianidad de su uso ha hecho de la conversación un instrumento, un medio, olvidando que ella, en sí misma, es la vivencia del lenguaje y esta, a su vez, es lo auténticamente humano. La estructura del texto tendrá dos secciones: en la primera se hace un análisis de la conversación, destacando de ella sus más importantes elementos; en la segunda, se plantea la posibilidad de considerarla en sí misma una fuente de información y se intentará presentar algunas formas de codificación apoyados en la teoría fundamentada.

Palabras claves: conversación, yo, otro, hablar, escuchar, codificación.

1. Análisis Reflexivo de la Conversación

a) El Problema

Los cálidos momentos en los cuales los niños se reunían alrededor de la voz de la abuela, hacen parte de un pasado romántico y lejano. La posibilidad de maravillarse de sus historias cargadas de pocos detalles verídicos y de innumerables libertades que rayaban con la mentira, era el verdadero pan que alimentaba a la familia y le permitía comprender los “hilos invisibles del tejido social”. Aún a los niños de hoy puede arrojárseles mediante el “Había una vez” o el “Hace mucho tiempo”. Todavía en las mentes de los niños resplandece ese eco impreso en los genes de la especie.

¿Qué ha pasado, entonces, con el poder de la palabra?, ¿por qué con el paso del tiempo, los individuos perdemos esa atracción por la palabra mágica y por la palabra creadora de mundos? Gadamer plantea el problema con la tesis de la “incapacidad para el diálogo” (Gadamer 2002), donde la pregunta fundamental es: ¿está desapareciendo el arte de la conversación? Pareciera que esta pregunta está fuera de lugar pues, precisamente, nos encontramos inmersos en la era de la información, donde una catástrofe que ocurre a kilómetros del lugar donde vivo, se conoce en cuestión de minutos; incluso, es un contrasentido plantear la desaparición de la conversación cuando, desde mi ordenador, puedo establecer cantidad de relaciones con seres de distintas nacionalidades, con la posibilidad de intercambiar texto, imagen y sonido, teniendo la seguridad del tiempo real.



Sin embargo, la intuición gadameriana sigue intacta. El ejemplo que Gadamer utiliza para analizar el problema de la decadencia del arte de conversar es el teléfono. Por ser más cercana a nosotros la maravilla del Internet, podremos plantearlo con este caso. Es habitual para nosotros comunicarnos con otras personas utilizando el “chat”, además de la novedad, esta forma de comunicación ha permitido “liberarnos” del contacto directo, de la interpelación total, de la limitación espacial; podemos, además, objetivar nuestro pensamiento, decir sin restricción, romper la linealidad, explorar distintos espacios mientras el otro responde, imaginar las reacciones del otro. Pero, ¿acaso no es esta una forma de experiencia comunicativa? Siguiendo a Gadamer, podría decirse que sí; sin embargo, esta experiencia resulta “significativa como un negativo fotográfico” (Gadamer 2002: 204), toda vez que “la proximidad artificial creada por el hilo telefónico quiebra imperceptiblemente la esfera del tanteo y de la escucha que permite acercarse a las personas” (Gadamer 2002: 204). El “chatear”, entonces, se convierte en un remedo de conversación que impide conocer cuál es la disposición real del otro para iniciar una conversación, a la vez que priva del juego de entrar tentativamente al diálogo y estar, finalmente, envuelto en él.

Los niños y adolescentes de hoy, más cercanos a las nuevas tecnologías, tendrán la comunicación virtual como la opción habitual de conversación. Actualmente, son muchos los jóvenes y adultos que prefieren entablar relaciones a través de la red; las condiciones de la auténtica conversación parecen diluirse, perderse (2). Estos, sin embargo, no son los únicos enmascaradores del diálogo; la conversación pedagógica también ha perdido su sentido. Los auténticos maestros instruían a través de la conversación con sus estudiantes, los tomaban como seres con capacidad de opinar y criticar, como partícipes en la construcción del conocimiento. Hoy, por el contrario, el enseñante se deja seducir por la tentación del monólogo: “el que tiene que enseñar cree que debe y puede hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina” (Gadamer 2002: 207). Está, por otro lado, el diálogo terapéutico, en el cual el paciente es incapaz de reconocer lo que el otro dice, al no escucharlo entroniza sus ideas delirantes y su curación depende de la posibilidad que tenga para recobrar la capacidad del diálogo, todo este proceso, paradójicamente, se da a través del diálogo.

Pero el problema radical de la conversación se da en la negación que se hace de la incapacidad. Siempre se habla de la incapacidad del otro para el diálogo, expresiones como “contigo no se puede hablar”, son de uso frecuente en cualquier relación; pero, el culpar al otro de esta deficiencia es admitir que también soy responsable de ella, bien sea porque mi capacidad de escucha sólo se reduce a mis voces y por tanto, no puedo escuchar al otro, o porque se da la imposibilidad de hablar los interlocutores un lenguaje común (Gadamer 2002: 209-210).

Esta monologización de la conversación, ha constituido una moda que impregna todas las realidades humanas. La ciencia, en cuanto realidad cultural, no es ajena a esta problemática. El positivismo considera que la verdad, una vez verificada (o falsada), debe admitirse sin más, sin entrar a considerar en ella otros aspectos, sin relacionarla con otros sectores del mundo de la vida. La objetivación es síntoma de exactitud y todo lo que sea especulación es tachado de no científico y, por ende, indigno de discutirse. El esfuerzo por rescatar lo cualitativo ante el tradicional dominio cuantitativo es loable; pero: ¿qué valor da la investigación cualitativa a la conversación? Ningún estudio cualitativo, ninguna técnica osaría desprestigiar la conversación como parte importante en la constitución de sentido; sin embargo, ¿se presta la suficiente atención a la conversación en sí?, es decir, ¿se le ha reconocido su estatus en el proceso de construcción de conocimiento social o, simplemente, se la ha tomado como un supuesto natural, aporético, evidente; y, por tanto, se ha desvalorizado su importancia, reduciéndolo a mero instrumento medial de un instrumento más preciso (entrevista, encuesta, historia de vida...)?

b) Los Actores

Si se toma el análisis como la descomposición del todo en sus partes, podremos decir que el análisis de la conversación lo iniciamos por los actores que la hacen posible. Se define la conversación como: “un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía” (Gadamer 2002:206). Por lo tanto, los actores de la conversación son dos personas: el Otro y Yo.

¿Quién soy yo? Para ninguno es un misterio que el hombre siempre ha sido el objeto más digno de estudio; sin embargo, ninguno se atrevería a admitir que es un simple objeto. Este orgullo de especie se ha ido matizando con



muchas ideas: somos criaturas, somos un compuesto de un elemento divino (daimon) y un cuerpo, somos animales racionales. Por lo general, todo me lleva a concluir con Descartes que soy una cosa que piensa. Pregonamos con orgullo que por encima de nuestros instintos, somos seres libres, racionales, espirituales.

Gracias a nuestra razón, hemos podido explicar la realidad y transformarla; por lo tanto, nuestra razón es lo único que nos diferencia como especie, todo lo material es susceptible de cuantificación, sólo así es posible la ciencia y en ella, todo lo material se ofrece como disponible a nuestras representaciones. Pero: “el mundo material, en este caso, incluye el cuerpo, y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada, dentro de la cual la persona corriente tiende a ver los objetos que la rodean como si en realidad estuvieran clasificados por el color, la dulzura o el calor; tiende a pensar sobre el dolor o las cosquillas como lo hace sobre sus muelas o sus pies. Es necesario objetivar el mundo, incluyendo con ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un desinteresado observador externo” (Taylor 1996:161).

Las ciencias han aprovechado esta objetivación del cuerpo para analizar al hombre desde distintos sectores, fragmentándolo y construyendo a partir de los pedazos una imagen que en nada se parece al hombre. El hombre, a partir de la concepción reductiva de cuerpo, se volvió un tema susceptible de objetivación, al que había que negársele sus pulsiones pues nada de lo valioso para el conocimiento puede encarnarse o manifestarse, sólo entenderse. Toda recurrencia al cuerpo es motivo de falsas visiones, de opiniones erróneas que deben evitarse a toda costa.

La comprensión de quién soy yo, necesariamente debe pasar por la experiencia de reconocermé en el otro. Superar, pues, la anterior definición del yo, insatisfactoria por cierto, que podría denominarse dualista, propia de la actitud natural positivista, exigirá reflexionar sobre la persona del Otro, para, a partir de él, recobrar la originalidad del yo.

¿Quién es el Otro? Acostumbrados como estamos a aplicar nuestra razón a todo lo que esté en frente de nosotros, no es extraño que hayamos tomado al otro como un objeto al que se puede explicar y predecir. Los antropólogos clásicos, por ejemplo, en su contacto con otras culturas, están seguros de su éxito en las investigaciones que realizan sobre culturas ajenas a su estructura. Es así como Malinowski sostiene que “hay ciertos aspectos de la antropología que tienen un carácter científico auténtico en el sentido de que no nos llevan más allá de hechos empíricos para adentrarnos en el reino de las conjeturas incontrolables, sino que ensanchan nuestro conocimiento de la naturaleza humana y pueden llevarnos a una aplicación práctica directa” (Malinowski 1971:13). Acercarse al Otro exige salirse de ese ámbito de la totalidad, en la cual todo es susceptible de demostrar; romper la totalidad mediante el “resplandor de la exterioridad o de la trascendencia del rostro” (Levinas 1977:51); como se ve, el tratamiento del otro exige hasta un lenguaje distinto, mucho más cercano a la experiencia mística del poeta.

El Otro es, entonces, lo que trasciende toda experiencia que de él se pueda tener; por tanto, el término “infinito” es un buen intento por nombrarlo, en tanto que hablar de infinito es separarse de todo contenido dogmático. En otras palabras podríamos decir que la infinitud del otro “se desvanece como el viento cuando el pensamiento la toca” (Levinas 1977:51). La experiencia del Otro se plantea como Deseo que sale de sí en busca de lo invisible; sin embargo, lo Otro “no es ‘otro’ como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este ‘yo’, este ‘otro’” (Levinas 1977:57). Hablar de otro es hablar de absolutamente otro.

Generalmente, cuando el Otro no sale de la totalidad, la reflexión que de él se hace sigue el camino hacia el Mismo, es decir, identifica al Otro con el Mismo. El Otro no es pues el absolutamente otro, sino alguien que es como yo, igual a mí y, por lo tanto, de él nada puedo recibir pues todo lo que el otro tiene, yo ya lo tengo. Todo el pensamiento occidental es una apología al Mismo, es declararlo autosuficiente. La filosofía, generalmente desemboca en una egología. Al decir algo del Otro, pareciera estar afirmándolo; sin embargo, cuando pienso algo del Otro, lo ligo al Mismo, le estoy quitando toda independencia; ese yo pienso se transforma en un yo puedo, el Mismo asesinando al Otro (Levinas 1977:70-71).



De la presencia del Otro, infinitamente Otro, yo destaco su rostro. El rostro del Otro se ofrece a mi mirada pero no como la piedra, la pared, el cuadro. “El rostro está presente en su negación a ser contenido” (Levinas 1977:207), así es como se me manifiesta el otro. Ahora bien, la imagen que tengo del rostro siempre es insatisfactoria, “el rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida” (Levinas 1977:74).

Ahora que se ha reivindicado el papel del rostro, y con él, el papel del cuerpo en la comprensión del hombre, es hora de ir a la realidad misma del yo. Se había dicho que la imagen del yo como “res cogitans” es reductiva, hay que purificarla a partir de la revaluación del cuerpo.

¿Quién soy yo? Soy un ser total, no soy dual; soy un espíritu encarnado, “me identifico con mi cuerpo en cuanto existo mi cuerpo, y en esa medida coexisto con el mundo: sin mi cuerpo no sería nada. Mi cuerpo está situado en el mundo aquí y ahora” (Villamil 2003:32). Así mismo, soy un sujeto corpóreo que aunque creo esquemas conceptuales no me dejo atrapar por ellos. Soy ser en el mundo, lo que implica que soy consciente en el mundo y que estoy en el mundo. Soy cuerpo que percibe, entendiendo mi percepción como una sabiduría cotidiana pues “los objetos que vemos no son puramente vistos, sino vistos y pensados a la vez” (Merlau-Ponty 1977:92). Soy fusión de cuerpo y alma, el punto de encuentro de la existencia biológica y la existencia personal, el punto cero del mundo natural en el mundo cultural (Merlau-Ponty 1975:103). Finalmente, soy un ser que, a través de su cuerpo se inserta en un mundo en el que hay otros-yo, es decir, soy intersubjetividad que se hace posible sólo porque mi cuerpo es una huella parlante de mi existencia: “el comportamiento humano no es un estado solamente interior, sino también la modificación de mis relaciones corporales con los demás. Los estados afectivos, como el amor y el odio, son experiencias que se manifiestan externamente a través de los gestos corporales. Por consiguiente, no son sólo accesibles a quien los experimenta. El amor y el odio son tipos de comportamiento humano perceptibles desde fuera, existen sobre este rostro o sobre estos gestos, y no escondidos detrás de ellos” (Merlau-Ponty 1977:96).

Hemos vuelto a caer en la epifanía del rostro y, ante todo, en la posibilidad de la comunicación entre el Yo y el Otro, actores de la conversación. Se puede concluir que el Otro no se limita al Mismo pues no podría ser llamado rigurosamente Otro; gráficamente podríamos decir que el Otro es un extranjero que llega a nuestra casa. Extranjero significa libre, es decir que “sobre él no puedo poder” (Levinas 1977:63). La relación del Mismo y del Otro es el lenguaje. En este sentido, el lenguaje no es el límite de la experiencia del otro pues en la conversación, el Otro sigue siendo trascendente al Mismo y el yo rompe su ipseidad y sale de sí (Levinas 1977:63).

c) El Discurso

El apartado sobre los actores de la conversación terminó con una sentencia radical: en el lenguaje, lo dicho no agota la infinitud del Otro; queda aún mucho por Decir. La diferencia entre el Decir y lo dicho es la misma que existe entre el devenir y la inmovilidad. Un texto escrito está dicho, pero no ha dicho todo acerca de quien lo escribió. Lo dicho, bien sea escrito o hablado, es susceptible de ser petrificado para posibles interpretaciones; sin embargo, ese pedazo no habla ya del infinito que expresa, pues el río del Decir no se agota en la cubeta.

El discurso se tomará aquí como el Decir que no se agota en lo dicho. Partiremos diciendo que el Decir es exposición al Otro. No se habla aquí de simple liberación de signos, ni siquiera en la simple manifestación de la verdad. La comunicación de la que se habla elude toda identificación con el conocimiento, con la mera información, con lo dicho. El discurso original “reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad” (Levinas 1987:101).

Vamos a pensar en una chaqueta: el acto de aproximación al Otro a través del Decir parecería al acto de voltear una chaqueta, quedando expuesto aquello que estaba reservado al interior. Así, la palabra permite que la conciencia del parlante se exprese. Expresarse aquí toma el sentido literal, es decir salir de todo lugar, no poseer ninguna morada, no pisar ya ningún suelo, vaciarse de todo *esse*, desinteres[se]arse. Las muchas experiencias traumáticas de nuestra existencia, han hecho que a este respecto tengamos prevenciones. Son muy pocos los que



confían en los otros al punto de expresarse sin ningún temor a ser rechazados, de contar sus más íntimas motivaciones, sus más sagradas esperanzas. Sin embargo, sin esta total exposición al Otro, no podría hablarse auténticamente de conversación.

Nadie niega que una conversación auténtica libera y que hay personas con las cuales luego de varias horas de conversación salimos descansados, como si nos hubiéramos vaciado de nosotros mismos y estuviéramos llenos de las vivencias del Otro; pero para que esta experiencia sea la constante, es preciso que la conversación recobre el auténtico sentido del Decir, para lo cual, el uno debe exponerse al Otro “como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea” (Levinas 1987:102). En otras palabras, toda conversación debe llevar al “desnudamiento del desnudamiento”, o lo que es lo mismo, a despojarse de todo vestido, de toda coraza, quedando vulnerable, sin la defensa de los signos o las voces pues todo el ser se vuelve signo, se hace voz.

Aunque paradójico, hay que terminar el apartado sobre el discurso diciendo algo acerca del silencio, máxime, cuando se ha recobrado en los actores del diálogo el papel del cuerpo. ¿Cuántas veces un silencio puede decir más que todas las palabras? Buber expone un ejemplo significativo: habla de dos hombres, uno sentado al lado del otro. Aunque no se dirigen la palabra, ni se han mirado, ni han tenido ningún contacto, uno de ellos se sienta en el mismo banco del otro y ambos cuerpos “dicen” toda su historia: “la comunicación fluye sin reserva y el silencio conduce a su vecino, al que, sin embargo, estaba destinada y que la acepta sin reserva como a todo lo verdadero destino que le encuentra. Ese hombre no podrá contar a nadie, ni siquiera a sí mismo, lo que ha experimentado. ¿Qué “sabe”, ahora del otro? Ya no necesita saber alguno. Pues donde ha imperado la franqueza interhumana, aunque fuese sin palabras, allí ha acontecido, sacramentalmente, la palabra dialógica” (Buber 1997:21).

d) La Técnica

A diferencia de las múltiples técnicas de investigación social, la conversación, siendo su constituyente original, es una práctica simple que sólo involucra dos movimientos: hablar y escuchar. Obviamente, a partir de los análisis precedentes, hablar y escuchar no se ubicarán en el plano meramente fisiológico, tampoco en el psicológico, es preciso, a la luz de lo reflexionado, devolver el sentido a estos dos momentos.

La ciencia define hablar como: “la acción de los órganos de fonación y de audición. Hablar es la expresión fonética y la comunicación de estados de ánimo humanos. Éstos son guiados por pensamientos” (Heidegger 1990). Hablar, por lo tanto, no involucra solamente el emitir sonidos, sino también escucharse y escuchar.

La escucha, por su parte, es la herramienta fundamental del psicoanalista. El mismo Freud dio una serie de consejos a los terapeutas con respecto a sus pacientes, los cuales podríamos traer a colación, para determinar cuáles son útiles en la conversación:

a) En primer lugar recomienda Freud (1995) que frente a la cantidad de datos (nombres, fechas, asociaciones, manifestaciones patológicas) que puede otorgar el paciente, no hay necesidad de anotar todos los detalles, basta con no retener especialmente nada y acogerlo todo con una atención flotante. La máxima es: “Debe escuchar al sujeto sin preocuparse de si retiene o no sus palabras”.

b) No tomar notas puesto que, además de que muchos pacientes se oponen a ello, “al anotar o taquigrafar las comunicaciones del sujeto, realizamos forzosamente una selección perjudicial”.

c) La única justificación que habría para tomar notas es con respecto a la elaboración de una investigación; sin embargo, el presentar en los informes tantos casos, hace la lectura difícil y fatigosa.

d) No es conveniente presentar los resultados de una investigación antes de haber terminado el tratamiento.

e) El analista, en todo momento, debe conservar una actitud fría, que se aleje de la tendencia “afectiva”.



f) El analista debe “orientar hacia lo inconsciente emisor del sujeto su propio inconsciente, como órgano receptor, comportándose con respecto al analizado como el receptor del teléfono con respecto al emisor. Como el receptor transforma de nuevo en ondas sonoras las oscilaciones eléctricas provocadas por las ondas sonoras emitidas, así también el psiquismo inconsciente del médico está capacitado para reconstruir [...] este inconsciente mismo que ha determinado las ocurrencias del sujeto”.

g) Pareciera importante ganarse la confianza del paciente; sin embargo, la recomendación es la misma: “El médico debe permanecer impenetrable para el enfermo y no mostrar, como un espejo, más que aquello que le es mostrado”.

Tanto la concepción del habla como mera fonología, como la concepción de la escucha como una simulación, deben ser reformuladas con miras a extraer de ellas su plenitud. En primer lugar, debemos partir del hecho cotidiano de que el ser humano habla, pero este no es un simple atributo entre otros; “el hombre es hombre en tanto que hablante” (Heidegger 1990). La práctica de la conversación será, entonces, no un simple intercambio de información, sino un momento en el cual el que habla se expone al Otro y deja que las palabras reflejen una vivencia.

Por otro lado, la escucha tal y como la plantea Freud, lejos de presentar una relación real, es un espacio artificial que semeja la conversación, pero donde no se hallan dos interlocutores en igualdad de condiciones, sino una situación manipulada y manipulable en la que los rostros dejan de ser expresivos por sí mismos y se miran con sospecha. No sin razón, Erich Fromm se atrevió a reformular los conceptos psicoanalíticos, haciéndolos más acordes con la relación terapéutica; es así como “interacción”, término cargado de múltiples sentidos, exige reevaluación, toda vez que “lo que importa fundamentalmente en toda relación humana es la relativa libertad y confianza de ambos interlocutores” (Fromm 1993:100).

En el psicoanálisis ortodoxo, la conversación es unidireccional, el terapeuta sólo guía al paciente, este es el que tiene que recobrar su capacidad para conversar. Fromm, por su parte, plantea que la terapia es una conversación normal en la cual ambos aportan: “en mi opinión, eso [hacer que el paciente averigüe todo por sí mismo] no hace más que prolongarlo todo enormemente, y ya es bastante largo de todos modos, ya es bastante difícil de todos modos” (Fromm 1993:102).

El planteamiento de Fromm también destaca algunas condiciones propias del psicoanalista, las cuales podrían resumirse en su propia experiencia y en la comprensión del otro. Estas condiciones exigen que no puede “haber nada humano que nos sea ajeno” (Fromm 1993:103), lo que en otras palabras sería: “no hay nada en el paciente que yo no tenga en mí” (Fromm 1993:103). Lograr este estado permitirá que surja un ambiente en el cual el paciente no tendrá la sensación de que se está hablando del asunto desde una plataforma extraña, sino que se sentirá de una experiencia por ambos compartida.

Es bueno recalcar que este reconocimiento no es, en modo alguno, algo simulado. El analista debe haberse sincerado y haberse descubierto constantemente franco a toda irracionalidad que hay dentro de él. No es que tenga que sumergirse en lo más profundo de su inconsciente, esa realidad está ahí, simplemente tiene que verla, lo que hay que fortalecer es la conciencia despierta y crítica que permita “ver lo que haya detrás de las apariencias, trátase de una persona, de la sociedad, de la situación, del arte o de cualquier otra cosa” (Fromm 1993:105).

La conversación debe incluir un elemento fundamental: la posibilidad de mirar el fenómeno en un conjunto, la urgencia de recobrar aspectos históricos, religiosos, filosóficos, etc., que acompañan la concepción de una persona. Esta visión holística hará que los psicoanalistas y todo el mundo (3) aprendan a ver la diferencia entre lo auténtico, la autenticidad y la fachada. En este sentido es preciso recobrar la fórmula fenomenológica: “ir a las cosas mismas” puesto que “la mayoría toma las palabras por hechos, lo cual es ya una confusión de locos, enfermiza, pero también es verdad que la mayoría sí ve inconscientemente esta diferencia entre la fachada y lo auténtico” (Fromm 1993:107).



Un último elemento que brota de los planteamientos de Fromm, los cuales pueden ayudarnos a recobrar el arte de la conversación, consiste en la posibilidad de que haya confianza al empezar una relación terapéutica. Como se había planteado antes, el Mismo se exterioriza en una total pasividad a la mirada del Otro, se desnuda ante el Otro, dejando a un lado su caparazón. Sólo en la confianza es posible restaurar el clima en el cual el Mismo y el Otro puedan conversar, en un lugar calmado, bajo el aroma de un tinto, las palabras verdaderas que a pesar de ser dichas, anuncian el advenimiento de un Decir que apenas se insinúa.

2. Validez de la Conversación “Sin Más” en la Práctica Investigativa

Una vez hecho el análisis y comprobada no sólo la posibilidad de tomar la conversación “sin más” como un elemento de la práctica investigativa, sino como la auténtica forma de acceder al Otro, queda un último elemento por trabajar: bien sabemos que el interés de toda ciencia es establecer teorías, y para ello es necesario que los datos sean recopilados con cierto orden y sistematización. A simple vista pareciera imposible tomar como dato lo entregado en una conversación tal y como aquí se ha presentado; sin embargo, el relacionar la conversación con procedimientos de codificación típicos de la investigación cualitativa, permitirá definir su validez auténtica en la construcción de conocimientos en ciencias humanas.

Antes de empezar el ejercicio, es preciso advertir que se ha tomado a la Teoría Fundamentada como guía, toda vez que sus presupuestos admiten la ambigüedad; es decir, dan cabida a una ciencia humana auténtica, en la medida en que permiten el acercamiento a los problemas del hombre con la complejidad que estos requieren; a la vez, no se niega la posibilidad de entender las “teorías” como incompletas, aunque dadoras de un lenguaje común (conjunto de conceptos) por medio del cual los participantes en las investigaciones, los profesionales y otras personas pueden reunirse a discutir ideas y hallar solución para los problemas. Una investigación cualitativa que no adopte estos postulados, sería ingenua o sólo estaría haciéndole el juego al, cada vez más inoperante, positivismo.

De los diez procedimientos más comunes utilizados para la codificación de datos (Strauss y Corbin 2002), se extraerán tres modelos representativos, que nos permitirán examinar la posibilidad o no de sistematizar lo dicho en la conversación, sin perder de vista que la esencia de ella está en el Decir.

1) El primer recurso es denominado: “Examen microscópico de los datos”. Pareciera ser que este tipo de análisis convertiría la conversación en algo pasado (“lo dicho”). Su interés fundamental es analizar detalladamente, línea por línea, con el fin de generar las categorías iniciales (con sus propiedades y dimensiones) y para sugerir las relaciones entre ellas. Hay que advertir que este es un recurso para investigaciones en sus fases primeras. Se había mencionado el peligro de tomar la conversación como algo dicho, como algo pasado; es decir, como algo que se puede objetivar. Frente a esta objeción se sostiene que “el análisis *no* es un proceso estructurado, estático o rígido” (Strauss y Corbin 2002:63), sino que es “de flujo libre y creativo” (Strauss y Corbin 2002:64). En la práctica, lo que se haría sería descomponer la codificación hecha por el hablante, romperla artificialmente con el fin de explicar su lógica y, finalmente, volverla a armar.

Las condiciones implicadas en el examen microscópico de los datos serán: el investigador no fuerza los datos, su función es permitir que ellos hablen; el análisis es centrado, guarda especial atención a los detalles en sentido tanto descriptivo como analítico (este último es el que permite la elaboración de un esquema de interpretación); el microanálisis obliga al analista a escuchar bien lo que se dice en la conversación pero también a cómo lo están diciendo. No hay que perder de vista que la riqueza de la conversación es permitir que el Otro se exprese y el Otro no es algo intangible sino que se expresa en su cuerpo.

En su forma práctica, los datos analizados se conceptualizan y se clasifican, es decir, se agrupan en conceptos de acuerdo con sus propiedades sobresalientes, permitiendo el establecimiento de categorías que no son una imposición *ad extra*, sino que se descubren en el mismo entramado de la conversación. El análisis microscópico permitirá identificar aquellas presuposiciones o supuestos con los que se está llevando a cabo y obligará a volver a los datos mismos pues estos hablan por sí solos.



2) “Codificación abierta”: Este procedimiento parte de la premisa de que la ciencia no puede existir sin conceptos; pero estos conceptos no están aislados, sino que forman un sistema. El objetivo de esta codificación será alcanzar los conceptos a partir de los datos recibidos y, mediante ellos, lograr categorías. El camino se compone, pues, de dos fases con sus respectivas subdivisiones, las cuales intentaremos enunciar.

La primera fase de la codificación abierta –y, por ende, del desarrollo de una teoría– corresponde a la “conceptualización”, es decir, la fase en la cual se asigna un concepto, siendo este un “fenómeno al que se le ha puesto una etiqueta” (Strauss y Corbin 2002:112). El concepto dice, por tanto, un fenómeno que provoca un imaginario cultural común. Cuando un hablante expresa en la conversación un concepto, cuando denomina una cosa, podemos asumir que ese fenómeno puede localizarse, colocarse en una clase de objetos, *clasificarse*. Ahora bien, no existe una única taxonomía posible. Si reconocemos que el Otro es infinito, que la realidad que miramos no es unitaria sino que percibimos los escorzos del objeto, tendremos que admitir que las clasificaciones pueden ser variadas, dependiendo de “la manera como uno defina e interprete estos atributos” (Strauss y Corbin 2002:114).

El proceso de conceptualización lleva inmersa la abstracción. Existen los códigos “*in vivo*”, los cuales son conceptos que el analista pone a los objetos cuando los examina comparativamente y en contexto, o cuando son puestos por el mismo hablante. Sigue la investigación y el escucha se encuentra con otros objetos, acontecimientos o actos; de acuerdo con el análisis comparativo se descubre que tales objetos tienen características comunes con el objeto conceptualizado con códigos *in vivo*, entonces, se utiliza en este caso el mismo código (Strauss y Corbin 2002:114). Asignado el código, no se alcanza la plena conceptualización, es preciso que esta sea revisada constantemente a través de un análisis más profundo (podría ser a través del microanálisis), sólo así podremos descubrir algo nuevo.

La segunda fase es descubrir las categorías o categorización. El analista se ha encontrado con muchos conceptos, estos conceptos contienen unas relaciones internas entre sí, el analista tiene la obligación de evidenciar dichas relaciones en términos de categorías. Cabe anotar que las categorías no salen de la mente del analista, este simplemente se encarga de enunciarlas. ¿Qué se ha logrado con las categorías? Una vez hallada una categoría, “se vuelve más fácil recordarla, pensar en ella y (lo que es más importante) desarrollarla en términos de sus propiedades y dimensiones y diferenciarla mejor al descomponerla en sus *subcategorías*” (Strauss y Corbin 2002:125).

3) “Codificación axial” es el proceso por el cual se relacionan las categorías con sus subcategorías. Se denomina así porque “la codificación ocurre alrededor del eje de una categoría y enlaza las categorías en cuanto a sus propiedades y dimensiones” (Strauss y Corbin 2002:134). Como pudo advertirse, en orden a la construcción de la codificación abierta, especialmente en orden al descubrimiento de la categoría, el proceso dejó por fuera las relaciones de esta con los conceptos en los que se apoya, es decir, con sus subcategorías. El objetivo de la codificación axial será recobrar esos datos que se fracturaron durante la codificación axial. Aunque no debe ser secuencial, el uso de la codificación axial resulta ser más provechoso cuando se hace ateniéndose a los descubrimientos de la codificación abierta.

El proceso de la codificación axial implica las siguientes tareas: en primer lugar, acomodar las propiedades de una categoría y sus dimensiones; en segundo lugar, identificar la variedad de condiciones, acciones / interacciones y consecuencias asociadas con un fenómeno; en tercer lugar, relacionar una categoría con sus subcategorías por medio de oraciones que denotan las relaciones de unas con otras; y, finalmente, buscar claves en los datos que denoten cómo se pueden relacionar las categorías principales entre sí (Strauss y Corbin 2002:137).

Un analista que practique la codificación axial, lo que pretende es resolver preguntas del tipo: por qué sucede, dónde, cuándo y con qué resultados. Son estas preguntas las que permiten ir descubriendo las relaciones entre las categorías, toda vez que se van contextualizando los fenómenos o, lo que es lo mismo, localizarlos dentro de una estructura condicional e identificar la manera como una categoría se manifiesta. Captar el proceso y la estructura es asegurar la complejidad de la vida. “Si uno estudia sólo el proceso entonces comprende cómo actúan o



interactúan las personas, pero no el porqué. Para captar la dinámica y la naturaleza evolutiva de los acontecimientos, se debe estudiar tanto la estructura como el proceso” (Strauss y Corbin 2002:139).

Expuestas estos tres procedimientos, puede observarse que la conversación no es un obstáculo a ellos; por el contrario, ella es la que permite alcanzar de una manera más fiel los datos con los que los analistas trabajan. Se objetará que todo ha partido de la conversación, por ejemplo, en una entrevista, los datos son recogidos de lo que el informante ha respondido; sin embargo, ateniéndonos al análisis reflexivo que se hizo sobre la conversación, esta no se reduce a lo que en psicología se denomina “interacción”, es decir, está lejos de la conversación quien llegue a extraer información del otro a partir de unas inquietudes precisas. La conversación rompe todo deseo de saber pues su esencia está en la exposición al otro. Por tanto, decir que la entrevista utiliza la conversación como un presupuesto obvio, es contribuir al desaparecimiento de la conversación como arte, como espacio donde se da originalmente el habla y, por tanto, donde el hombre se da como tal. Reducir la conversación a una acción fingida o inter[esse]ada, en la medida en que busca un fin, es convertirla en lo que no es, es ridiculizar su esencia.

Queda verificado que se puede llegar a un tipo de teoría, aplicando algunos procedimientos de codificación a la conversación. Queda, además, enunciado que ninguna ciencia auténticamente humana puede pretender explicarlo todo; por tanto, los conocimientos que –bien sea desde los conceptos o desde las categorías– se obtengan, son susceptibles de constantes revisiones. No debe asustarnos la imprecisión de los conocimientos humanos, el viejo mito de la posibilidad de extraer leyes inmutables y eternas se ha vuelto un dogma que los mismos científicos duros empezaron a abandonar. Basta con permitir puntos de encuentro con los otros y reevaluar en ellos el auténtico sentido de la palabra en la cual, desde siempre, ha hablado el ser.

Conclusión

En ocasiones, nuestro interés por clasificar y por buscar explicación a todo, nos impide disfrutar de la realidad tal cual es. Se mostró cómo la conversación, lo que nos distingue como humanos, está cayendo en desuso; también se habló de cómo es de importante recobrar el auténtico valor del diálogo y cómo es posible descubrir en él puntos de encuentro para llegar a lugares comunes (que llamamos teorías). Sin embargo, aún queda mucho por rescatar de la conversación y mucho por defenderla frente a los que, en afán de recuperar el orden de las cosas, las fragmentan, asesinando su vitalidad. Para concluir, citaremos el siguiente texto, más cercano a la esencia de la conversación que cualquier discurso:

“Los forasteros habían llegado, y el rabino no tenía nada para ofrecerles. Entonces el rabino fue al huerto y le habló. Habló a las plantas con palabras que venían, como ellas, de la tierra regada. Y las plantas recibieron esas palabras y súbitamente maduraron y dieron frutas y flores. Y así el rabino pudo agasajar a sus huéspedes. Lo cuenta la Cábala. Y la Cábala cuenta que el hijo del rabino quiso repetirlo, pero el huerto fue sordo a sus palabras y ninguna planta creyó ni creció. El hijo del rabino no pudo. Pero, ¿y el rabino? ¿Pudo el rabino repetir su propia hazaña? La Cábala no lo cuenta. ¿Qué pasó con el rabino si nunca más le contestaron ni el naranjo, ni el tomate, ni el jazmín? ¿Sabe callar la palabra cuando ya no se encuentra con el momento que la necesita ni con el lugar que la quiere? Y la boca, ¿sabe morir?” (Galeano 1995:262).

Notas

(1) A este respecto sería bueno revisar la introducción del texto: La importancia de hablar mierda; o los hilos invisibles del tejido social del escritor Nicolás Buenaventura (Bogotá: Magisterio, 1995), donde se establece a partir de la figura del padre cuentero la distinción entre relaciones sociales y relaciones sociables, siendo estas últimas las que permiten el entramado cultural.

(2) Quizás esta afirmación haya que matizarla. Está el riesgo de tal disolución de la conversación en mera apariencia; sin embargo, está también la posibilidad de asumir lo virtual como una nueva forma de interrelación que acorta distancias y permite establecer contactos donde nos es difícil llegar, sin olvidar que está lo real y que lo virtual no es lo real con un estatuto preciso, sino con un estatuto de ausencia. A este respecto dice Michel Serres: “Se dirá que los jóvenes están a toda hora en lo virtual y que van a languidecer... No obstante, todos en nuestra



generación nos enamoramos alguna vez de estrellas de cine que tan sólo abrazábamos en imágenes. Lo virtual es la misma carne del hombre... Desde el siglo VI antes de Cristo, cada vez que un geómetra dibujaba un círculo o un triángulo en el suelo, agregaba lo siguiente: ‘¡Cuidado, esta figura no está allí, no se trata de eso, esa no es la real o verdadera!’”. Serres, Michel. “Lo virtual es la misma carne del hombre”. En: Diario Le Monde, Paris, lunes 18 de junio de 2001.

(3) Es curioso que aquí no se esté refiriendo Fromm sólo a los psicoanalistas, sino que dé unas pautas generales que permitirían una vivencia plena entre personas, lo cual involucra, en primer lugar, la conversación cotidiana.

Bibliografía

BUBER, MARTÍN. 1997. *Diálogo y otros escritos*. Barcelona: Riopiedras.

FREUD, SIGMUND. 1995. *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico*. Obras Completas. Hipertexto, Ediciones Nueva Hélide.

FROMM, ERICH. 1993. *El arte de escuchar*. Barcelona: Paidós.

GADAMER, HANS – GEORGE. 2002. “La incapacidad para el diálogo”. En: *Verdad y Método II*. 5 ed. Salamanca: Sígueme.

GALEANO, EDUARDO. 1995. *Las palabras andantes*. 4 ed. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo.

HEIDEGGER, MARTÍN. 1990. “El habla”. En: *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

LEVINAS, EMMANUEL. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

LEVINAS, EMMANUEL. 1977. *Totalidad e Infinito; ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

MALINOWSKI, B. 1971. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. 3 ed. Barcelona: Ariel.

MERLEAU – PONTY, MAURICE. 1977. *Sentido y sin sentido*. Barcelona: Península.

MERLEAU – PONTY, MAURICE. 1975. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.

STRAUSS, ANCELM Y CORBIN, JULIET. 2002. *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.

TAYLOR, CHARLES. 1996. *Fuentes del yo; la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

VILLAMIL, MIGUEL ÁNGEL. 2003. *Fenomenología del cuerpo y de su mirar*. Bogotá: USTA.

Recibido el 16 Dic 2005