

## *Formas de teorizar en las ciencias sociales desde Argentina y Latinoamérica*

POR EUGENIA FRAGA<sup>1</sup>

### Resumen

El presente trabajo pretende rastrear, en una serie de tradiciones de pensamiento de las ciencias sociales y humanidades, los modos en que distintos referentes latinoamericanos y argentinos de las mismas, han reflexionado sobre el propio quehacer intelectual, académico y/o científico. En este marco, analizaremos obras claves de Carlos Astrada como referente de la tradición culturalista, de Gino Germani como referente de la tradición científicista, de Horacio González como referente de la tradición posestructuralista, y de Arturo Escobar como referente de la tradición decolonial. Así, y a pesar de las diferencias, veremos que la noción de “teoría” es central en todas ellas, y que en todos los casos la teoría es pensada como normativa y como orientadora y transformadora de la práctica social.

**Palabras clave:** teoría, Carlos Astrada, Gino Germani, Horacio González, Arturo Escobar.

### Abstract. “Ways of theorizing in the social sciences from Argentina and Latin America”

The present paper aims to seek, in a series of traditions of thought of the social sciences, the ways in which different Latin American and Argentinean referents have reflected upon their own intellectual, academic and/or scientific activity. In order to do so, we will analyze key works of Carlos Astrada as referent of the culturalist tradition, of Gino Germani as referent of the scientific tradition, of Horacio González as referent of the poststructuralist tradition, and of Arturo Escobar as referent of the decolonial tradition. In this way, despite the differences, we will see that in all cases the notion of “theory” is central, and that in all of them theory is conceived as normative and as orientator and transformator of social practice.

**Key words:** theory, Carlos Astrada, Gino Germani, Horacio González, Arturo Escobar.

### Introducción

Existen múltiples tradiciones en el pensamiento occidental y moderno que han reflexionado sobre la propia tarea teórica, académica, científica, intelectual. En este sentido, resultan especialmente relevantes las postulaciones de Arthur Lovejoy (1948) sobre la “historia de las ideas”, de Quentin Skinner (2000), John Pocock

---

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Gino Germani (FSOC-UBA). Contacto: euge.fraga@hotmail.com.

(2001) y John Dunn (1968) sobre la “historia intelectual”, de Reinhart Koselleck (1993) sobre la “historia conceptual”, y, acercándonos más a las ciencias sociales, las postulaciones de George Ritzer (1988) sobre la “metateoría”, de Wolfgang Schluchter (2008) sobre la “historia de la teoría con un propósito sistemático”, y de Margaret Somers (1995) sobre la “sociología histórica de la formación de conceptos”. Es cierto que sobre todas estas escuelas se ha reflexionado desde la propia Latinoamérica, operando interesantes giros sobre las posturas originales, y en este caso es necesario destacar los escritos de Elías Palti (2006) sobre la “historia de los lenguajes políticos”, de Gina Zabludovsky (2015) sobre las nuevas “subdimensiones de la metateorización latinoamericana”, de Lidia Girola (2011) sobre la “temporalidad de los conceptos sociológicos”, y de Alejandro Bialakowsky (2013) sobre el “abordaje problemático”. Sin embargo, queda aún por analizarse de qué modo han reflexionado nuestros pensadores locales, a lo largo de la historia, sobre su propio quehacer teórico. En el presente trabajo nos interesa entonces rastrear de qué modo distintas escuelas de pensamiento en Latinoamérica, y muy especialmente en Argentina, han conceptualizado desde el siglo XX hasta la actualidad la tarea teorizadora de las ciencias sociales y humanidades.

Para llevar esto a cabo, indagaremos en las reflexiones que en torno de esta cuestión realizaron referentes clave de dichas tradiciones históricas, y dividiremos el escrito dedicando una sección a cada una de ellas. Así, comenzaremos pasando revista a las reflexiones de Carlos Astrada, representante del pensamiento “culturalista” de los años 30-50 del pasado siglo, en torno a la misión “pública” y a la combinación de “pensamiento y acción” propia de la “filosofía”. En segundo lugar, revisaremos los aportes de Floreal Forni y de Gino Germani, representantes del pensamiento “cientificista” de los años 50-70, en torno al lugar asignado a los “estudios empíricos”, a los “tipos ideales” y a los “conceptos abstractos” en las ciencias sociales. En tercer lugar, rastreadremos las lecturas de Horacio González y Beatriz Sarlo, representantes de los estudios culturales “posestructuralistas” de las últimas décadas del siglo XX, en torno al dilema entre “singularidad” y “universalidad”, y al cruce entre ciencia, política y cultura en la “historia intelectual”. Por último, estudiaremos las postulaciones de Arturo Escobar, representante de los estudios “decoloniales” en boga en la transición del siglo XX al XXI, en torno a la “hegemonía”, “subalternidad” y “traducción” de los “discursos”. En todos los casos, como veremos, y más allá de las evidentes diferencias, la clave de la tarea académica, científica, intelectual, sociohistórica y político-cultural parece ser la importancia de elaborar algún tipo de “teoría”, es decir, de conceptualización, de reflexión abstracta y general sobre el mundo tal que permita interpretarlo, explicarlo e incluso transformarlo.

### **Teorizar en la tradición culturalista**

En *La comunidad organizada*, Astrada comienza realizando una afirmación polémica aunque novedosa, cuando homologa el “oficio” de filósofo al de “general” militar: en su mirada, no sólo ambos son oficios, es decir, prácticas mundanas que requieren de largo aprendizaje para alcanzar la experticia, sino que además, y más

importante aún, ambas son llevadas a cabo por “hombres públicos”, es decir, por personas con cierto grado relevante de responsabilidad frente a su pueblo. En este marco, carecería de sentido la noción misma de “filosofía pura”, de verdades “científicas”, fácticas, puesto que en realidad lo que un filósofo hace, en tanto hombre público, es expresar sus “opiniones propias” sobre lo que es mejor para la sociedad para la que escribe. El autor se presenta entonces como filósofo de este tipo, cuyos escritos pueden concebirse como constituyendo los “grandes principios teóricos” de una verdadera “doctrina nacional”. Pero como, por definición, en este tipo de filosofía “no puede existir [...] divorcio alguno entre pensamiento y acción”, dichos principios teóricos doctrinarios son a la vez una “escala de realizaciones” de un “movimiento” también nacional, es decir, parámetros según los cuales orientar la práctica misma de un todo social en función de las ideas (Astrada, 2006, p. 5-7; Klappenbach, 2000)

Sin embargo, esto no quiere decir que la filosofía no trate de todos modos con alguna forma de la verdad. La cuestión es cuál es la concepción de verdad válida para el quehacer filosófico, y cuál la perjudicial. Según Astrada, la verdad concebida como “gran verdad”, como “razón última”, es perjudicial en la medida en que convierte a la filosofía, disciplina “docente por naturaleza”, es decir, didáctica, en un mero “virtuosismo técnico”. Del mismo modo, aunque en el polo opuesto, también es perjudicial abandonar la búsqueda de la verdad por la mera descripción y pugna de “tendencias”, pues la filosofía, una entre varias “fuerzas creadoras” humanas, debería legítimamente consagrarse a satisfacer su “ansia de conocimiento”; así, cuando dejan de crearse “tesis fundamentales”, prevalecen las “pequeñas tesis”, sembradoras de “desconcierto” entre la población. La concepción óptima de la verdad, entonces, es según el autor la de la “sólida verdad”, es decir, la de aquella “verdad demostrable” que responde al “problema” propio de cada “generación”, de cada época histórica. “Armado” de esta sólida verdad histórica, el hombre puede precisamente “desafiar” cualquier dilema histórico (Astrada, 2006, p. 7-8).

En palabras del propio Astrada, la filosofía es entonces una “misión pedagógica” cuya “nobleza” reside en la “síntesis de la verdad” y en su “proyección iluminante”. Nótese, en primer lugar, que la verdad histórica de la que hemos hablado no está ya dada y simplemente hay que descubrirla, sino que hay que “sintetizarla”, es decir, construirla activamente. En segundo lugar, nótese la metáfora lumínica: la filosofía echa luz sobre el mundo, o mejor, sobre la historia, proyectando, como contra una pared, las “formas y objetos antes inadvertidos”, las “relaciones” sociales ocultas. Es por esta misión iluminadora que la filosofía es pedagógica, docente: ella enseña, en el doble sentido de que muestra y de que hace aprender. La verdad histórica “resplandece” en “los elevados espacios” de la razón, y es desde allí que “procede”, que baja, la “norma que articula al cuerpo social y corrige sus desviaciones”. La luz, sinónimo de la verdad y viceversa, es ubicada por el autor en lo alto, es decir que la verdad no la construye el pueblo sino sus filósofos -quizás también sus “generales”-, y en todo caso descende hacia él como la gracia divina hacia los pecadores, como la palabra del maestro a sus alumnos, a quienes hay que corregir, reorientar, mejorar. Y además, la norma que deriva de la razón histórica permite articular el cuerpo

social, es decir, hacer de la multiplicidad de individualidades y de grupos un organismo unificado, que actúe al unísono (Astrada, 2006, p. 9; Buela, 2009).

No es que el pueblo carezca de algún tipo de saber: el “pensamiento humano”, según Astrada, es un “tesoro de conceptos”. Pero ese conocimiento popular, bajo, “precisa luz” de arriba que lo ayude a “enfocar” mejor los objetos, que permita “examinarlos” de manera más cabal. Sólo mediante esta iluminación descendente la filosofía puede realizar su “gran menester”: “acomparar” el “progreso material” con el “espiritual”, armonizar los deseos temporales del pueblo con las necesidades que él no alcanza a vislumbrar, de corte trascendente, para poder llevar ambos a cabo. Es que entre el conocimiento y lo “sobrenatural” existen relaciones importantísimas, aunque no siempre visibles: el conocimiento, en tanto “vocación” de verdad, de “conciencia” sobre la historia, entra en contacto desde el mundo terrenal con un “orden superior” de cosas (Astrada, 2006, p. 9-10). Es justamente por esto que las normas que rijan a la sociedad no pueden fundarse sobre “leyes técnicas”, fáctico-científicas, pues ellas estarían “desconectadas” de las verdades superiores, luminosas. No es que la ciencia no cumpla un rol: ella puede “resolver problemas” abstractos, técnicos, partiendo de “premisas abstractas”, lógicas, pero la “vida de las comunidades” no puede estar atada a sus “oscilaciones”, a sus vaivenes, a sus conclusiones siempre revisables. Si esto ocurriera, las “luces socráticas” y la “esperanza evangélica” -ingredientes esenciales de la “sólida verdad” histórica-, se “desvanecerían” ante el “frío materialismo” de la época moderna (p. 14-16; Williams, 2013).

La modernidad, especialmente a partir del siglo veinte, con su materialismo y su cientificismo, es decir, con su sesgo práctico, estuvo precedida, según el recuento de Astrada, de una “larga etapa teórica”, “preparatoria” de lo que vendría. Se refiere aquí, evidentemente, a la antigüedad y al medioevo, como épocas fuertemente filosóficas, espirituales, o directamente religiosas, que habrían permitido al hombre arribar a la época moderna con herramientas teóricas suficientes como para afrontar de la mejor manera posible su materialismo (Astrada, 2006, p. 19-20). Gracias a esto, se vuelve posible generar un pensamiento filosófico preocupado por la “futura evolución humana” en el sentido antedicho, que armonice lo material y lo espiritual (p. 26). Esto, a diferencia de lo que dictaría el pensamiento científico, que “aleja” a los hombres de las “esencias centrales” humanas (p. 24). Entonces, nuevamente, el autor sugiere evitar las posiciones extremas y ubicarse en una “tercera posición” intermedia. No se trata de volver atrás el tiempo a las eras puramente espiritualistas del pasado, que, en tanto “puramente teóricas”, captaban lo “fundamental” pero dejaban al mundo “obrar por su cuenta”. Tampoco se trata de dejarse llevar por el materialismo práctico y técnico contemporáneo. La clave está en orientar la vida práctica, la acción concreta de los pueblos, y su progreso o evolución material, en función de un saber apoyado, en última instancia, en la verdad, la razón, lo espiritual, lo esencial, lo fundamental (p. 30).

La acción debe derivarse del pensamiento, pero el pensamiento debe a su vez fundarse en “valores”, sobre los cuales es preciso mantener siempre la “fe” y la “confianza”, o como dijo el autor unas páginas antes, la “esperanza” (Astrada, 2006, p. 30-31). Es sólo de este modo que el conocimiento será “moral”, que las normas y leyes serán “reflexivas” y “concientes” (p. 18). El “templo del saber” dicta así ciertas

“revelaciones” en función de las cuales debe conducirse la vida de las comunidades (p. 23). Esas revelaciones, como hemos visto, son históricas, pero “pese al flujo y reflujo de las teorías, el hombre [...] sigue siendo el mismo (p. 25). Es decir, las “colectividades” humanas, más allá de los variantes problemas históricos que afrenten, precisan siempre, como “requisito sustancial”, la búsqueda y el hallazgo de un “camino” a través del cual recorrer su “geografía”; y ese camino es iluminado por la “teoría”, “manantial” de luz y verdad del cual debe “beber” toda práctica (p. 32).

### Teorizar en la tradición científicista

En *Urbanización, desarrollo y modernización*, Germani reflexiona sobre aquel hecho por el cual ciertos conceptos creados por las ciencias sociales comienzan a circular por fuera del ámbito científico, utilizándose en el “lenguaje de la vida cotidiana”. Como bien apunta, esta “difusión” de términos no implica que son usados porque se los comprende de veras, es decir, no es “garantía” ni de “claridad” ni de “univocidad”, sino más bien todo lo contrario. Ya los conceptos científicos suelen contener múltiples definiciones, que dependen de la tradición de pensamiento, de la época histórica y del problema de investigación desde la cual, en la cual y para la cual se construyen. Pero cuando esta plurivocidad ingresa en el habla lega, ella se trastoca de complejidad significante en pura sumatoria de tantos significados superpuestos e incontrolados como hablantes enuncien cada término. Para evitar este problema lo más posible, es preciso, desde las propias ciencias, y especialmente las sociales, construir y utilizar los conceptos en relación con sus “variables condicionamientos” socio-históricos, político-ideológicos, y académico-intelectuales. En este sentido, las “teorizaciones muy generales y de alto nivel de abstracción” resultan contraproducentes, pues por más alejadas que parezcan de la vida cotidiana, más podrán ser utilizadas en ella de maneras aleatorias o directamente incorrectas, por falta de indicios sobre su uso adecuado (Germani, 1976, p. 9-10; Blanco, 2003).

Teorías de generalización intermedia, constituidas por “conceptos más concretos”, es decir, cuya “validez” esté atada a condiciones determinadas, resultan por ello mucho más recomendables. Por supuesto, aclara el autor, el grado de abstracción y generalidad dependerá, en cada caso, de los requisitos concretos de la tarea científica, pero la clave radica en evitar que “se extienda la aplicación de un concepto determinado más allá” del ámbito cultural, del período histórico, y de la posición subjetiva desde la cual y para la cual se elaboró. Ejemplos de estas formas de teorización no “universales”, de límites más claros, son las “tipologías”, los “modelos”, las “generalizaciones empíricas” y las “distinciones” o clasificaciones (Germani, 1976, p. 10-11). Por todo esto, explica Germani, es que no puede hablarse de tal cosa como “una teoría general”, de ninguna ciencia en particular y menos aún de las ciencias en su conjunto. Si tal cosa algún día llegara a existir, ella debería ser, en todo caso, el producto de la adición “complementaria” de las distintintas teorías parciales, culturalmente limitadas, atadas a condiciones y, por ello, “concretas” (p. 40). Ahora bien, como ya había afirmado el autor en *Política y sociedad para una época en transición*, el sinsentido de la idea de una teoría universal no tiene nada que ver con una postura “nacionalista”, ni “de derecha” ni “de izquierda”,

que considere que el conocimiento sólo puede ser válido dentro de fronteras estado-nacionales, y que sólo es “auténtica” la teoría producida dentro de esas fronteras. Tal postura es completamente falaz, en la medida en que todo conocimiento es “cosmopolita” por definición, en que el saber es un valor humano general -y en este sentido sí, un bien universal- y no un rasgo de uno u otro pueblo (Germani, 1963, p. 286; Allub, 1998).

Siguiendo una línea parecida, en una serie de trabajos Forni afirma que el objetivo de las ciencias sociales es lograr construir conocimiento de alcance cada vez más general sobre la “estructura” y el “funcionamiento” de cada porción del mundo bajo investigación, sea ésta una sociedad entera, una institución, un grupo o un individuo, un proceso de larga duración o un hecho puntual (Forni, 1966, p. 11). Para lograr ese objetivo, es necesario llevar a cabo “estudios empíricos”, pero ellos sólo adquieren su sentido en la medida en que refieren a -y pueden ser ubicados en el marco de- teorías que permitan darles entre sí, en su infinitud, “coherencia”, es decir, que logren aunar el conocimiento nuevo al conocimiento ya poseído en un “marco referencial” que los contenga a ambos y los vuelva mutuamente inteligibles (p. 13). Sólo así, los resultados de cada estudio empírico particular podrán constituir -es decir, podrán ser leídos como- verdaderos “aportes” (p. 28). A su vez, las “teorías” mencionadas, aquellas que operan como “marco de referencias” de los estudios empíricos, pueden ser de variado género: explicaciones “estáticas o dinámicas”, modelos lineales, “circulares o en espiral”, etcétera (p. 15). Lo fundamental es que, en cualquiera de los casos, los esquemas eviten caer en “falsas dicotomías”, es decir, en simplificaciones caricaturizadas que eliminen toda complejidad de lo real (Forni y Mármora, 1967, p. 18), y también que los diseños apunten a ser lo más “comparativos” que se pueda (p. 31). En cualquier caso, es preciso tener siempre presente que todas las variantes son ni más ni menos que “instrumentos de medición” de la realidad, constructos científicos que sólo cobran relevancia en la medida en que han explícita y “sistemática” su relación con las “hipótesis” y las tesis teóricas (p. 33; Trovero, 2014). Sólo a partir de conceptualizaciones como estas, sostienen los autores, es factible el desarrollo de las sociedades, en un sentido de democracia política, crecimiento económico, e integración comunitaria.

### **Teorizar en la tradición posestructuralista**

En *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*, González aborda el problema del “autoctonismo” en la producción de saberes sobre lo humano. En su opinión, lo “autóctono” o la “autonomía” de las ideas está, en la mayoría de las discusiones, “mal planteado”, por lo que debe ser abandonado en su enunciación corriente, reemplazándolo por reflexiones en torno al “problema general del conocimiento”, en cuyo seno, en todo caso, podemos evaluar categorías como las de autonomismo o autoctonismo en tanto “imaginaciones”, “proyecciones”, “proclamaciones”, y “fugas” de la producción de saberes. Sólo en el marco de un replanteo de la cuestión es posible “ponerse a la altura de las herencias” del pensamiento, provengan esas herencias de donde provengan. Así, por ejemplo, pareciera ser típico de cierta tradición intelectual argentina la remisión a las “lecturas francesas”.

Pero para que dicha tradición pueda considerarse como argentina, debe entonces no sólo leer a Francia sino “cargar” con su lectura en el intento de crear una “voz propia” (González, 2002, p. 4-5).

Entonces, se trata de hacer valer tanto lecturas locales como foráneas, pues ambos tipos constituyen, en sus combinaciones, la herencia de una determinada cultura intelectual. Esto no significa “proceder a meras readaptaciones”, puesto que el elemento “propio” debe ser suficiente como para darle a la lectura la dignidad de un nuevo original. Menos aún significa “abandonar el tono” que le otorgue a los ensayos locales alguna forma de “singularidad”. En palabras del propio autor, no es suficiente ni un “cosmopolitismo honesto” ni una “veleidad nostálgica” nacionalista. El objetivo es trabajar “junto y no contra” la herencia tanto endógena como exógena, es encontrar un “sabor intelectual propio para los temas más universales” (González, 2002, p. 6-8). Al fin y al cabo, todo autonomismo, en cuanto es “investigado seriamente”, “revela rápido su filiación” en textos de otros lados. Del mismo modo, también debe decirse que “todos somos esos otros”, y así como lo local tiene ecos de lo global, también lo que se presenta como global o universal está teñido por su particularidad de origen. Entonces, la propuesta de González es abogar por la búsqueda incesante de “singulares hallazgos”, de “chispazos de autoreconocimiento”, “en medio del océano cultural heredado”. El pensamiento de cualquier latitud debería intentar crear algún “rasgo” que sea más que la mera “combinación de ingredientes conocidos”, es decir, crear algún tipo de “originalidad”, ese “fabuloso talismán” (p. 10; López, 2016).

En realidad, muestra el autor, lo único que verdaderamente diferencia los distintos textos producidos son los mayores o menores “cuidados” y “vocación” con que llevamos a cabo la tarea intelectual, independientemente de la cultura en que uno se encuentre inmerso. Las ideas deberían medirse, en este sentido, únicamente en el “plano general” de los aportes a los “temas del dominio común”, plano en el que todo escrito es un “oficiante igualitario”, sin importar su origen. Entonces, los temas, los problemas, las inquietudes, son universales, y lo local es, o debería ser, el “tono”, ese “misterioso sabor” que es producto tanto de un cierto “linaje histórico” más o menos “arcaico”, como de un rasgo novedoso. En este marco, las culturas de los espacios periféricos como el argentino, no deben ni contentarse con su “existencia subalterna”, ni tampoco concebir su singularidad como pura “ficción” carente de “autoconciencia” (González, 2002, p. 227-228). Porque los textos no son ni simples “reflejos de las realidades” de su época y lugar -concepción por la que sólo se limitan a “decir” lo que ya “es”-, ni tampoco creaciones onnipotentes carentes de marcas -concepción por la que contarían con el “significado pleno de lo que dicen”, controlando así lo que “ha de ser”-. Los textos no son “literales” ni “dicen todo” lo que de ellos puede extraerse, especialmente teniendo en cuenta sus potenciales efectos. Se trata en cambio de verdaderas “invenciones”, cuya “eficacia social” se relaciona con su mayor -y no con su menor- indeliberada autonomía artística” (p. 235-236; Chama y Tortti, 1999).

De un modo semejante, en *Historia crítica de la sociología argentina*, González señala cómo los discursos disciplinares exceden lo estrictamente cognoscitivo, incluyendo “juicios morales” sobre el presente, el pasado y el futuro: ellos también se encuentran en la estela del “nombre” de cada una de las áreas de saber, la “rodean”,

y sólo una historia de las mismas que tenga este hecho en cuenta merece autodenominarse una “historia crítica”. Por otro lado, todas las formas de conocimiento disciplinar están ligadas a un “territorio”, sea el territorio dentro del cual el saber se produce o el territorio con el cual quien lo produce “se solidariza” (González, 2000, p. 9-11).

En una línea parecida, en *La batalla de las ideas* Sarlo pone en escena el estrechamiento entre las dimensiones política, social, cultural y académica del conocimiento. Dedicarse a estudiar “discursos políticos”, por ejemplo, no implica relevar únicamente los discursos de individuos, grupos o instituciones dedicados a la política como profesión -gobernantes, militantes, etc.-, ni siquiera sólo los discursos de los individuos, grupos o instituciones que no se dedican a la política profesional pero que de una forma muy directa se relacionan con ella -militares, sindicalistas, etc.-: es necesario recabar todo discurso de individuos, grupos o instituciones que intervengan en el “espacio público” -intelectuales, artistas, periodistas, movimientos sociales, estudiantiles, religiosos, entre otros-. Y el mismo ejercicio vale en el caso del estudio de “discursos culturales”: no sólo serán relevantes los discursos de agentes culturales profesionales -artistas, intelectuales, medios de comunicación- sino los de todos los agentes que incidan en la cultura de un lugar y una época dados -políticos, empresarios, y así sucesivamente- (Sarlo, 2004, p. 16). En particular, para el caso del discurso teórico intelectual, éste será tanto estrictamente científico como político, cultural, en una palabra, social en sentido fuerte (Pistacchio Hernández, 2006).

### **Teorizar en la tradición decolonial**

En *Inventar el tercer mundo*, Escobar señala la relación íntima entre movilización colectiva y renovación teórica, afirmando que ésta puede proceder del seno de aquella, así como aquella puede tomar forma a partir de ésta (Escobar, 2007, p. 364). Ésta relación entre mundo social y teoría sobre lo social implica además que los “significados” de lo uno son tales en tanto contruídos por las “herramientas” conceptuales y sus “sentidos”; así, cuanto más novedosas las teorías, más novedoso el significado de lo acontecido. En este marco, el autor sostiene que la “audibilidad” de las distintas “voces” -de los distintos actores sociales- depende del lugar que se les otorgue en esas teorías. Por ejemplo, en muchos discursos “occidentales”, el lugar otorgado a voces “subalternas” es demasiado pequeño. Y en paralelo a la cuestión de la audibilidad, se encuentra también la cuestión de la “traducibilidad”. Desde el punto de vista de un discurso determinado -por ejemplo el occidental-, las voces otras -por ejemplo las del llamado “tercer mundo”-, apenas “leídas, oídas, sentidas o intuitas”, deben traducirse tanto en términos teóricos como prácticos para poder comprenderse cabalmente (p. 373; Restrepo, 2006).

Para poder oír y traducir las voces subalternas, es preciso concebir a la “teoría” como un “conjunto de formas de conocimiento en disputa”, provenientes de “matrices culturales” diversas, y en conexión estrecha con “intervenciones concretas por parte de grupos”. En otras palabras, se trata de concebir a las teorías como no unívocas sino productos de luchas por el sentido, posibles de tener un origen no

hegemónico, y asociadas a los hombres y mujeres históricos que le dan voz. Toda “crisis” geográfica e histórica, en algún punto, requiere como parte de su solución “nuevas teorías de investigación”, que las piensen de modos alternativos a como se lo venía haciendo, los cuales precisamente llevaron a la crisis en cuestión. Porque toda crisis es, como dice Escobar, “un momento coyuntural en la reconstrucción del nexo entre verdad y realidad, entre palabras y cosas, que demanda nuevas prácticas del ver, el saber y el ser”. Es decir, una oportunidad para que nuevas teorías construyan nuevos significados junto a voces novedosamente audibles, dando lugar así a nuevas formas de accionar y de subjetividad que delineen en última instancia un mundo nuevo (Escobar, 2007, p. 374; Botero, 2010).

Según el autor, cada “movimiento” permite “provocar” un “momento teórico”, pero es claro que esto no siempre sucede, al menos de manera inmediata. Así, respecto de lo que Escobar denomina el “movimiento para re-imaginar el tercer mundo”, el autor mismo señala que aún no se ha generado ni el elemento “intelectual” ni el elemento “político” necesarios para que surja ese “momento teórico”. Más allá de que pueda haber habido o haya aún la “intención” de que esto suceda, sea por parte de actores estrictamente intelectuales o de actores sociales en general, la constitución de un verdadero momento teórico del tercer mundo pero con relevancia “global” aún no se ha dado. Y esto, por supuesto, tiene tanto que ver con lo que sucede a nivel local -en las periferias- como con lo que sucede -lo que se oye y se traduce- a nivel mundial, especialmente en los centros hegemónicos (Escobar, 2007, p. 375; Costa y Boatca, 2010).

Como puede deducirse de lo anterior, no se trata de que la teoría producida en un lugar se “aplique” en ese mismo lugar o en otro, porque todo saber tiene algo de local y algo de global. En el mundo contemporáneo, “los teóricos y las teorías viajan por terrenos discontinuos”; lo cual no quita que esos terrenos no sean homogéneos ni estén al mismo nivel, puesto que persisten “centros dominantes” y periferias dominadas en la producción y recepción de conocimientos. Pero las recepciones en las periferias son siempre en realidad “modificaciones”, incluso a veces “subversiones sustanciales” de los saberes hegemónicos. En realidad, sostiene Escobar, más que hablar de “centros y periferias epistemológicas”, convendría hablar de una “red descentralizada de nodos” a través de los cuales los teóricos y las teorías se “mueven, confrontan, comparten y cuestionan” los saberes y las prácticas que se les asocian. Es entonces en esta red de nodos que deberían producirse las traducciones y la emergencia de momentos teóricos nuevos que otorguen su papel universal a toda voz particular (Escobar, 2007, p. 376).

## Conclusiones

Luego de haber repasado los elementos fundamentales de ciertos textos claves de distintas tradiciones de pensamiento latinoamericanas y especialmente argentinas, podemos trazar una serie de conclusiones. En primer lugar, hemos visto que, más allá de las evidentes diferencias entre las distintas posturas, emerge como punto central de todas ellas alguna noción de lo que es una teoría, en el marco de unas reflexiones sobre el quehacer intelectual, científico y/o académico. En segundo lugar,

hemos delineado, junto a los autores, una serie de definiciones interesantes y complejas acerca de lo que esa tarea teorizadora es. Veámoslas con más detalle.

En el marco de una tradición culturalista, particularmente en tanto encarnada en la pluma de Perón, las teorías son definidas como: a) doctrinas nacionales constituidas por ciertos principios de orientación para un pueblo; b) manantiales valorativos de los que debe beber toda vida práctica; y c) conjunto de elementos filosóficos y trascendentes que permiten espiritualizar la vida puramente técnica de la modernidad.

Por otro lado, en el marco de una tradición científicista, particularmente en tanto encarnada en los escritos de Germani, las teorías son definidas como: a) conocimientos sistemáticos de alcance intermedio que implican una validez exclusivamente contextual y, con ello, un uso adecuado por parte incluso del lenguaje cotidiano; b) bienes y valores cosmopolitas y universales que trascienden todas las fronteras nacionales; y c) marcos de referencia dadores de sentido a la multiplicidad de estudios empíricos.

Así también, en el marco de una tradición posestructuralista, particularmente en tanto encarnada en la voz de González, las teorías son definidas como: a) conjuntos de saberes que deben versar sobre temas universales pero haciéndolo con tonos singulares; b) combinaciones con tonalidad propia de herencias autóctonas y lecturas foráneas; y c) invenciones cuya eficacia social se asocia a su libertad creativa.

Finalmente, en el marco de una tradición decolonial, particularmente en tanto encarnada en las sentencias de Escobar, las teorías son definidas como: a) herramientas constructoras y disputadas del significado del mundo; b) espacios de habla y de mayor o menor audibilidad de voces hegemónicas y subalternas; y c) posibilidades de traducción y de transformación del mundo a partir de su reimaginación y reinención.

En tercer lugar, entonces, podemos señalar ciertas convergencias entre los cuatro tipos de planteos. Para empezar, resulta importantísimo el hecho de que las teorías, sean ellas filosóficas, científicas, culturales, etc., son siempre consideradas como normativas, es decir, como impregnadas por valoraciones. Además, esas teorías son siempre consideradas como constructos, síntesis, herramientas o invenciones, es decir, como productos de la actividad eminentemente humana. Y por último, esas teorías tienen siempre la función o el objetivo de orientar, desarrollar, transformar y reinventar el mundo social.

## **Bibliografía**

Allub, Leopoldo (1998). "Biografía y teoría social. El paradigma socio-histórico de Gino Germani", *Estudios Sociológicos*, 16 (48): 731-743.

Astrada, Carlos (2006). *La comunidad organizada*. Buenos Aires, Instituto Nacional Juan Domingo Perón.

Bialakowsky, Alejandro (2013). "Antecedentes y posibilidades de un análisis comparativo en meta-teoría. El abordaje problemático en la teoría sociológica contemporánea", *Documentos de Jóvenes Investigadores*, 38: 1-60.

- Blanco, Alejandro (2003). "Política, modernización y desarrollo. Una revisión de la recepción de Talcott Parsons en la obra de Gino Germani", *Estudios Sociológicos*, 21 (63): 667-699.
- Botero, Patricia (2010). "Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de pensamiento latinoamericano", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8 (1): 151-173.
- Buela, Alberto (2009). "Consecuencias politológicas del congreso de filosofía del 49", en *Congreso Nacional de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo*, Mendoza.
- Chama, Mauricio S. y Tortti, M. Cristina (1999). "Horacio González: por un programa de reconstrucción de las ciencias sociales", *Cuadernos del CISH*, 4 (5): 179-186.
- Costa, Sergio y Boatca, Manuela (2010). "La sociología poscolonial. Estado del arte y perspectivas", *Estudios Sociológicos*, 28 (83): 335-358.
- Dunn, John (1968). "The identity of the history of ideas", *Philosophy*, 43, 85-104.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del tercer mundo*. Caracas, Serie.
- Forni, Floreal (1966). "Un esquema de análisis sobre la estructura de comunidades en el marco de la sociedad nacional", *Anales de Trabajo Social*, 3: 11-36.
- Forni, Floreal y Mármora, Luis (1967). "Migración diferencial en comunidades rurales", *Cuadernos del CEUR*, 10: 1-60.
- Germani, Gino (1963). *Política y sociedad para una época en transición*. Buenos Aires, Paidós.
- Germani, Gino (1976). *Urbanización, desarrollo y modernización*. Buenos Aires, Paidós.
- Girola, Lidia (2011). "Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos", *Sociológica*, 73 (26): 13-46.
- González, Horacio (2000). *Historia crítica de la sociología argentina*. Buenos Aires, Colihue.
- González, Horacio (2002). *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*. Buenos Aires, Colihue.
- Klappenbach, Hugo A. (2000). "Filosofía y política en el primer congreso argentino de filosofía", *Fundamentos en Humanidades*, 1: 22-38.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.
- López, M. Pía (2016). *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Lovejoy, Arthur O. (1948). *Essays in the history of ideas*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Palti, Elías (2006). "De la historia de las 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'", en *Congreso Nacional de Filosofía*, Argentina.
- Pistacchio Hernández, Romina (2006). *Una perspectiva para ver: el intelectual crítico de Beatriz Sarlo*. Santiago, Universidad de Chile.
- Pocock, John G. A. (2001). "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, 5: 145-173.
- Restrepo, Eduardo (2006). "Teoría social, antropología y desarrollo. A propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar", *Boletín de Antropología*, 20 (37): 307-327.
- Ritzer, George (1988). "Sociological metatheory: A defense of a subfield by a delineation of its parameters", *Sociological Theory*, 6 (2): 187-200.
- Sarlo, Beatriz (2004). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires, Ariel.

Schluchter, Wolfgang (2008). *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Buenos Aires, Prometeo.

Skinner, Quentin (2000). "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas*, 4: 149-191.

Somers, Margaret (1995). "What's political or cultural about the political culture concept? Toward an historical sociology of concept formation", *Sociological Theory*, 13 (2): 113-144.

Trovero, Juan I. (2014). "Acerca de las interpretaciones de la obra de Gino Germani. Estado de la cuestión y esbozo de fundamentación de un abordaje teórico, metodológico y epistemológico de su obra", en *VIII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*, La Plata.

Williams, Roy C. (2013). "Democracia, política y comunidad. Consideraciones en torno a la cuestión de la democracia en la axiomática comunitaria del peronismo clásico", *Cuadernos del CIESAL*, 12: 151-166.

Zabludovsky, Gina (2015). "La propuesta metateórica y la validez de los distintos niveles para el estudio de la sociología en México", en *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social*, Buenos Aires.