

FEDERICO L. SCHUSTER
(Compilador)

**FILOSOFÍA Y MÉTODOS
DE LAS CIENCIAS SOCIALES**

MANANTIAL
Buenos Aires

LA VÍA HERMENÉUTICA:
LAS CIENCIAS SOCIALES ENTRE
LA EPISTEMOLOGÍA Y LA ONTOLOGÍA

JORGE LULO

EL GIRO LINGÜÍSTICO

Crisis del consenso ortodoxo y resurgimiento de viejas tradiciones

A comienzos de los años sesenta otro escenario se estaba perfilando en la filosofía de las ciencias al compás de la crisis de la idea de racionalidad científica. Una serie de cuestionamientos influyeron en el desarrollo posterior de las ciencias sociales y desplazaron los viejos interrogantes acerca de la “racionalidad de las construcciones científicas” por otros que expresaban una preocupación por recuperar, para las ciencias sociales, la cuestión del sentido de la realidad social.

La crisis del modelo naturalista y el recambio conceptual operado a partir de estos años condujo a la recuperación de otras tradiciones del pensamiento político y social, silenciadas durante el predominio ortodoxo. El regreso de la hermenéutica, entendida como teoría de la interpretación aplicada fundamentalmente a los textos, junto con la renovación del estudio de los pensadores clásicos y la revalorización de las metodologías cualitativas de investigación empírica, contribuyeron a diseñar un nuevo escenario para la filosofía de las ciencias sociales y a resaltar el carácter distintivo de estas ciencias frente a las naturales. La interpretación del mundo social, criticada por los autores naturalistas, quienes la reducían a una operación psicológica o conciencia intuitiva incapaz de ser controlada, es recuperada no sólo como el método a aplicar en el estudio de la realidad social sino como el componente principal de ese mismo mundo. Ya no se tratará solamente de formular grandes teorías explicativas, o de efectuar

observaciones desde una impasible neutralidad valorativa, ahora los científicos sociales deberán tratar con un universo simbólico que se ofrece a la interpretación y que reclama un esfuerzo dialógico: el científico social-*intérprete* es interpelado no por una realidad “externa” sino por alguien semejante a él, y lo que en definitiva interesa es lo que dice esa “realidad social” ya sea como texto, como práctica o, simplemente, como palabra hablada.

Este nuevo *enfoque o perspectiva hermenéutica de las ciencias sociales*, en realidad se alimentó de varias tradiciones de pensamiento: la filosofía de la historia de Dilthey, la fenomenología husserliana, la hermenéutica ontológica desarrollada por Heidegger y continuada por Gadamer, la hermenéutica reflexiva de Paul Ricœur, la filosofía analítica del lenguaje ordinario y la sociología comprensivista de Max Weber fueron algunas de las principales corrientes que inspiraron a los científicos sociales en su búsqueda por encontrar un nuevo lenguaje y una nueva práctica que dieran cuenta de la realidad política y social, de su especificidad entendida a partir del significado del obrar de los agentes sociales.

Si bien es cierto que después de la crisis que afecta la hegemonía de un modelo, en este caso el representado por lo que denominamos “consenso ortodoxo de las ciencias sociales” inspirado en la filosofía empirista y en el prestigio de las ciencias naturales, sobreviene un período de confusión, desde hace aproximadamente treinta años las ciencias sociales vienen experimentando la búsqueda de un nuevo consenso orientado a establecer las ventajas que los planteamientos hermenéuticos presentan para las ciencias sociales. De esa búsqueda trata el presente capítulo.

La búsqueda de nuevos fundamentos para la explicación social

Frente a la imagen naturalista de las ciencias sociales, correspondiente a la de una sociedad asimilada, en términos epistemológicos, a una entidad cuasifísica, se alzó una imagen contrapuesta que hacía hincapié en los rasgos diferenciadores de lo social y que pretendía analizar y entender los fenómenos sociales a partir de un vocabulario conformado por conceptos y categorías que correspondieran, de alguna manera, a esa “realidad diferente”. La imagen hermenéutica de las ciencias sociales destacaba el carácter simbólico de la vida humana y el hecho de que los seres humanos, en su vida cotidiana, se autointerpretaban, y que los contenidos de esta autointerpretación eran lo que realmente debía interesar a las ciencias sociales.

A diferencia de los partidarios de la versión empirista de las ciencias sociales, los representantes de la tradición hermenéutica ponían de manifiesto que esos “rasgos diferenciadores de lo social” no se podían entender como si fuesen partes de una estructura invariante; por el contrario, sostenían que había una diferencia ontológica entre la realidad física y la

realidad social que legitimaba un abordaje “científico” distinto para esta última. En palabras de Max Weber: “[...] mientras que podemos comprender la conducta de los individuos, no podemos comprender la de las células, pongamos por caso. Lo único que podemos hacer en cuanto a las células es entender su conducta en términos funcionales y formular las leyes que la regulan [...]”.¹

Si era cierto que, en última instancia, esos rasgos distintivos de lo social se enmarcaban en un universo simbólico, entonces había que entender las prácticas y las instituciones desde una perspectiva lingüística. El entramado que conformaban las acciones de los hombres, sus relaciones entre sí y con el mundo exterior, estaba constituido por palabras y no cabía duda alguna de que la significatividad de las mismas habilitaba la apertura de una vía de acceso diferente de la propuesta por la versión empirista de las ciencias sociales: la captura del significado no podía provenir de la percepción sensorial. A este escenario, prefigurado ya por la sociología comprensiva y el historicismo alemán, es al que designamos como “giro lingüístico” y en el que se inscribe la corriente hermenéutica de las ciencias sociales. Un escenario en el cual la cuestión metodológica (la discusión sobre los métodos más convenientes para estudiar la realidad social), como veremos más adelante en la exposición de Gadamer, no puede entenderse al margen de la cuestión ontológica. Es la propia realidad social la que reclama nuevos fundamentos para su explicación.

El mundo social como mundo interpretado. La comprensión preteórica de los sujetos sociales

Para los autores pertenecientes a la corriente hermenéutica de las ciencias sociales los actores sociales viven en el mundo social y político como si éste fuese su “hogar”. El mundo de que se trata no les es ajeno sino que constituye una construcción simbólica, la suya propia, un mundo plétórico de significados al que reconstruyen día a día en su cotidianeidad. Pero éste es un mundo heredado: cada actor lo recibe como un conjunto de significados y lo aprende desde un proceso de socialización. La hermenéutica es sensible a esta historicidad del mundo social. El que interpreta, en este caso el científico social, interpreta un pasado que se abre al presente del intérprete de manera elocuente. Con esto queremos decir que el mundo social tiene algo que decir desde su historia. Para la corriente hermenéutica, si el actor otorga un sentido o significado a sus actos, o a los actos del otro o a las instituciones que lo rodean, lo hace porque en su aprendizaje adquirió un hábito que lo distingue de cualquier entidad natural. No obstante, debe quedar establecido que no nos referimos a un aprendizaje formal sino más bien a un proceso de constitución del sujeto social. Vale decir, se es sujeto social cuando se asigna significado, y esto se aprende viviendo en

un mundo heredado, con capas de significado que hunden sus raíces en la historia cultural. Por supuesto que esto no nos tiene que hacer pensar que no existe la "creatividad". Siempre es posible otorgar significados nuevos o descubrir un sentido donde antes no se lo advertía. Pero lo determinante es que esta creación o descubrimiento de sentido (por ahora no nos pronunciaremos sobre la difícil discusión sobre la objetividad o la subjetividad de los "sentidos") es posible por lo que los sociólogos denominan la socialización primaria. Ya desde niños, en el seno de nuestra familia, aprendemos el sentido a partir de la labor de reconocimiento ya hecha por nuestros antecesores. Sin esta memoria no habría hermenéutica posible.

Ahora bien, la formulación de una teoría social de base hermenéutica aparece como una tarea derivada ya que son los actores o agentes sociales los que realizan una primera interpretación de su mundo. Para Alfred Schütz y los autores inspirados en la sociología fenomenológica, es en la cotidianidad, vivida a partir del sentido que los actores adjudican a la realidad cultural que los rodea, en donde se formulan verdaderas pre-teorías inspiradas en el sentido común que constituyen el piso sobre el cual se asentará el edificio de la ciencia social. Ésta es la tesis de la ciencia social como construcción de segundo grado. ¿Qué nos dice esta tesis? Pues bien, que la teoría social es posible como estilización del pensamiento social que construye y reconstruye incesantemente su propio mundo.² Nuevamente tenemos aquí un punto clave para la versión hermenéutica de las ciencias sociales: la continuidad del saber científico social con las prácticas sociales de ese mundo al cual la ciencia toma como objeto. La ciencia social se nos presenta así como interpretación de un mundo que ya se autointerpretó a partir de sus sentidos, sus normas y sus valores.

La polémica "explicación vs. comprensión"

La discusión sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales suscitó varias polémicas entre los filósofos y los investigadores sociales. La continuidad metodológica de las ciencias fue defendida por los positivistas, quienes aducían que la explicación de tipo causal era la misión de todo saber que se precie de científico. A favor de esta postura jugó el hecho, sin duda indiscutible, del progreso evidenciado por las ciencias naturales y su correspondiente aplicación como tecnología. La incorporación del conocimiento científico al campo productivo obró como un factor de prestigio —la ciencia explicaba [...] pero también transformaba el mundo—. Explicar era dar razones de por qué los fenómenos ocurrían y esas razones, en última instancia, provenían de leyes científicas o de hipótesis a partir de las cuales se infería el enunciado que describía el fenómeno a explicar. Las ciencias sociales debían para estos autores dejar atrás cualquier reclamo de especificidad pues el camino crítico a recorrer —la cuestión del método

científico— era el mismo que el de las ciencias naturales. A esta tesis se la denominó monismo metodológico.

Frente a esta postura se alzaron voces que reclamaban para las ciencias sociales —fundamentalmente la historia— otro abordaje epistemológico. Para estos investigadores que dieron vida a la tradición alemana de las *geisteswissenschaften*, Droysen, Dilthey, Max Weber y Collingwood entre otros, el mundo histórico-social se entiende si se comprende su significado. Consideraban que había una discontinuidad entre las ciencias naturales y las sociales y, por tal motivo, sostenían que "explicar" —*erklären*— no era el objetivo de las ciencias sociales sino más bien "comprender" —*verstehen*—. Nació así una polémica entre los defensores de cada metodología, discusión que en cierto modo marcó el desarrollo de la ciencia social durante gran parte del siglo XX.

La crítica del empirismo a la comprensión se potenciaba por el carácter psicologista que ésta había asumido. En realidad, los defensores de la comprensión se habían "autocomprendido" desde una perspectiva que implicaba resonancias psicológicas. La comprensión era entendida como empatía, una suerte de recreación en la mente del investigador de los pensamientos, creencias, sentimientos y motivos de su objeto de estudio. Claro que este tipo de conocimiento no ofrecía sobradas garantías para los empiristas pues estos sólo confiaban en la percepción sensorial, en el carácter público, y por ende en su controlabilidad. La pregunta que se formulaban los empiristas era ¿cómo podemos estar seguros de lo que ocurre en la mente de otra persona? Y por cierto que los partidarios de la comprensión no daban una respuesta segura. La puesta en foco de la intencionalidad, de los motivos y los fines del actor social, del sentido que la comunidad da a sus instituciones y rituales, reforzaba el convencimiento psicologista de estos autores pero no otorgaba credenciales seguras para su aceptación por parte de la comunidad científica. Los comprensivistas tenían dificultades cuando enfrentaban el reclamo de objetividad, característica irrenunciable de todo conocimiento científico.

Pero habrá otra manera de entender la comprensión. Con el desarrollo de la filosofía del lenguaje analítica y con el aporte de la hermenéutica, heredera de aquel viejo arte de la interpretación de textos, se hizo posible captar la dimensión intencional como dimensión semántica. Ahora se podía hacer frente al positivismo desde la idea de lenguaje, y entonces toda intencionalidad y comprensión refería al componente lingüístico presente en las acciones humanas. Si aceptamos la tesis de la hermenéutica que dice que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje", no habrá ningún misterio encerrado en la comprensión ni será necesario entonces recurrir a la "genialidad" del intérprete, ya que los significados se nos ofrecen al igual que las palabras en un diálogo. La semántica y no la psicología sería la llave que permitiría a los defensores de la comprensión alcanzar un nuevo

entendimiento de la objetividad. Incluso autores como Gadamer y Ricœur, los principales exponentes del pensamiento hermenéutico que luego analizaremos, afirmarán que la comprensión no es en sí un método sino el polo no metódico que junto con la explicación está presente en toda construcción teórica social. Una manera de evitar la polémica entre explicación y comprensión para algunos filósofos será establecer una distinción de niveles entre ambas: mientras que la explicación es un recurso de la ciencia, la comprensión es una posibilidad siempre presente en la praxis, es, en definitiva, un rasgo ontológico o la forma de existir de los hombres en sociedad.

La polémica entre explicar y comprender fue perdiendo intensidad justamente a partir de planteamientos integradores como los del mismo Ricœur o Giddens, quienes rechazaron el dualismo epistemológico, derivado del dualismo fundamental entre las cosas de la naturaleza y los asuntos humanos, e intentaron modificar la relación de exclusión por una de integración. También hay continuidad entre lo natural y lo social; no siempre la intencionalidad o la significatividad del obrar humano nos permite entender por qué sucedieron los acontecimientos. La crítica a la inmediatez de la conciencia, inaugurada por Marx y Freud, junto con la reivindicación de la materialidad de los procesos sociales, actuaron como fuerzas equilibrantes del "idealismo hermenéutico" que creía que se podía acceder al significado de los fenómenos sociales, prestando atención exclusivamente a las motivaciones de los actores sociales. No obstante, quedó en pie también la idea de una discontinuidad entre lo natural y lo social fundada en el irrecusable carácter simbólico de toda praxis. El mayor o menor énfasis puesto en la continuidad o discontinuidad entre ambos mundos marcará los distintos tipos de ciencia social hermenéutica que veremos.

El significado del giro hermenéutico de las ciencias sociales

Hasta ahora hemos utilizado el término "hermenéutica" con un significado demasiado abarcador. A veces suele empleárselo en la filosofía de las ciencias sociales como un término que se aplica tanto a la sociología comprensivista, como a la etnometodología o a algunos enfoques relacionados con la filosofía analítica del "segundo" Wittgenstein. Sin embargo, el origen histórico de la hermenéutica se encuentra en la interpretación de las manifestaciones textuales. La interpretación de los textos bíblicos, de las leyes y de la jurisprudencia, así como la de los textos de la antigüedad clásica fueron el campo inicial de estudio al que se abocó la hermenéutica entendida como "arte de la interpretación textual", que tuvo sus comienzos durante los albores de la modernidad. Posteriormente, en el siglo XX, autores como Gadamer, Apel, Habermas, y Ricœur, entre otros, darán forma a un pensamiento que implicará nuevas bases de sustentación y nuevas

contribuciones al debate filosófico y metodológico en torno de las ciencias sociales. Incluso autores provenientes de tradiciones de pensamiento diferentes verán en la hermenéutica la posibilidad para una renovación de la epistemología. Tal es el caso de Richard Rorty, quien contraponen explícitamente la hermenéutica con la epistemología. Rorty, cuyos orígenes intelectuales se sitúan en la confluencia de la filosofía analítica y el pragmatismo norteamericano, afirma que "[...] la idea de que la epistemología, o alguna disciplina que la suceda adecuadamente, es necesaria para la cultura confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo. El primero es el del intermediario socrático entre varios discursos [...] el segundo papel es el de supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno —el rey— filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben *ellos* como si no, pues tiene conocimiento del contexto último [...] dentro del que se están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología".³ En esta diferencia, entre el discurso "normal" de la epistemología y el "anormal" de la hermenéutica, también desempeña un papel relevante el lenguaje, ya que al primero corresponderán demostraciones y explicaciones mientras que el segundo hará uso de la persuasión, esto es, de la retórica.

Ese rol de intermediario entre los discursos que Rorty asignaba al filósofo hermenéutico responde en cierto modo a la imagen que la hermenéutica edificó para sí misma. La autocomprensión de la hermenéutica como arte de la interpretación de textos, junto con la consideración del lenguaje no como medio de comunicación sino como "materia prima del mundo social" será lo que dará inicio al llamado "giro lingüístico" de las ciencias sociales. Para la hermenéutica es el lenguaje el que hace posible que hablemos de intencionalidad y no a la inversa, pues éste es el horizonte último de la inteligibilidad de los procesos históricos y sociales.

¿Cuál ha sido el significado de este giro lingüístico para las ciencias sociales? En primer lugar, el de una reformulación de las bases conceptuales del saber de las ciencias sociales. Hay una reeducación de la mirada del científico social que debe desplazarse desde la manifestación visible del fenómeno social —el "hecho social" de los positivistas— a su manifestación como "objeto textual", para después dirigirse a los procesos de construcción de tales objetos, procesos en los cuales el lenguaje desempeña un papel vital. Coincidentemente con este proceso, la ciencia social gana en reflexividad, lo que equivale a una mayor conciencia de su participación y contribución al saber que se genera en el ámbito del mundo de la vida (al respecto, es ilustrativo de este proceso el concepto de "doble hermenéutica" desarrollado por Anthony Giddens). La ciencia social misma se convierte en una institución más entre las instituciones sociales y validará su emergencia en ese espacio, no sólo aportando "conocimiento verdadero" sobre los fenómenos que estudia sino dándose la misión de operar como

factor de autoesclarecimiento para los miembros de la sociedad a la cual ella dirige su mirada. Agnes Heller, en *De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales*,⁴ dirá que este factor de esclarecimiento se destila del carácter moral de las ciencias sociales. Que las ciencias sociales cumplan una función moral equivale a decir que interactúan con los miembros de la sociedad, que son capaces de influir en el comportamiento de los agentes sociales. Pero, ¿cómo se da esta influencia del saber de las ciencias sociales en los miembros de la sociedad? ¿Acaso la gente espera de los científicos sociales que puedan decir algo importante para su vida? La respuesta de la hermenéutica supondrá el siguiente razonamiento: si la sociedad se constituye a partir de su autointerpretación, desde sus creencias, entonces la interpretación que realizan los científicos sociales —una interpretación técnica, más depurada— contribuirá sin duda a sostener, afianzar o bien modificar esa misma comprensión. La ciencia social perderá así la inocencia que los positivistas, al amparo de la neutralidad valorativa, otorgaban a sus observaciones.

GADAMER: LA HERMENÉUTICA COMO CONVERSACIÓN

El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir”.

HANS-GEORG GADAMER
El giro hermenéutico

Heidegger y la “autocomprensión” de la comprensión. El círculo hermenéutico

Hans-Georg Gadamer, filósofo alemán nacido en 1900 y discípulo de Martín Heidegger, en su obra principal, *Verdad y método*, publicada en 1960, expuso una teoría filosófica sobre la comprensión que tuvo un poderoso influjo en el ambiente de las ciencias sociales. Las tesis de Gadamer influyeron en varios autores vinculados directa o indirectamente a las ciencias sociales, tales como Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Charles Taylor, Paul Ricœur, Richard Bernstein y William Outhwaite entre otros, y convergieron con otras tradiciones de la teoría social como las ejemplificadas en la sociología de Weber, la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, el interaccionismo simbólico y los desarrollos de Peter Winch inspirados en la filosofía del último Wittgenstein.

Gadamer, quien recupera la concepción hermenéutica tradicional, considera que el proceso de entendimiento (de un texto, de lo que nos dice

una persona, de una conducta significativa o forma de vida, de una obra de arte, etc.) debe concebirse en forma holística, esto es, no como una simple sumatoria de partes sino como totalidad a partir de la cual cada una de éstas cobra su sentido. Para él este proceso no se reduce a una técnica o metodología que se pueda aprender ya que la comprensión se emparenta con la idea de “encuentro existencial”, con la confrontación con alguien radicalmente diferente de nosotros.

Para conocer apropiadamente la idea de hermenéutica de Gadamer tenemos que entender que él no nos ofrece, en primer lugar, una metodología general de la interpretación sino que su intención es mostrarnos lo que hay de común en las formas del entendimiento. A Gadamer le interesa señalar aquellos aspectos por los cuales la comprensión es una forma de ser que nos caracteriza como humanos y no una forma de conocer entre otras. Estamos así ante una concepción ontológica de la comprensión, previa a cualquier discusión epistemológica.

El que había planteado esto con anterioridad fue Heidegger, quien en *Ser y tiempo* se preguntaba sobre cómo debíamos comprender la “comprensión”. Esta pregunta fundamental planteaba la cuestión de cuál era la estructura o la condición de posibilidad de la comprensión, sobre qué suelo ésta se asentaba. Para Heidegger era necesario resolver previamente esta cuestión para después abocarse a la discusión de cuál era el mejor método que debía adoptarse en las ciencias humanas. ¿En dónde había que situar la comprensión? En la vida misma. No había ningún proceso psicológico misterioso detrás de la comprensión pues ésta caracterizaba integralmente la conducta humana. La estructura de la comprensión era circular: el que quería comprender algo, por ejemplo un texto, realizaba una proyección sobre el todo, arrojaba un sentido global y luego confirmaba, avanzando en su lectura, que ese sentido de la totalidad del texto era el adecuado. Había un juego de ida y vuelta entre las partes y el todo, sin primacía absoluta de ninguna de ellas, que posibilitaba que el intérprete entendiera. Siempre se lee desde determinadas expectativas, y esto es algo que fácilmente reconocemos cuando abordamos, por ejemplo, una novela. Siempre aventuramos —proyectamos— un significado pero siempre debemos revisarlo porque el texto no se deja imponer porque sí un significado, hay algo en el texto (para Heidegger se trata de “la cosa del texto”) que resiste la arbitrariedad del intérprete. Por ejemplo, si comenzamos la lectura de una novela policial ya desde el comienzo tendremos ciertas expectativas sobre lo que va a ocurrir, presuponemos un enigma y, mientras vamos avanzando con cada capítulo, anticipamos lo que vendrá. Puede ocurrir, y esto es bastante normal, que nos equivoquemos, que la lectura no siempre confirme nuestras presunciones, y entonces, en función del desajuste entre nuestro primer sentido arrojado y lo que efectivamente ocurrió (“la cosa del texto”), debemos re proyectar un nuevo sentido más adecuado. Sobre

la base del concepto de "proyecto", la comprensión se entenderá a sí misma como aquel "poder-ser" peculiar que distingue al hombre frente a los demás seres. La *Verstehen* ya no es en primer lugar, como en el historicismo del siglo pasado, asunto de la psicología o el nombre de una singular metodología, sino la designación de una forma del ser. A esta estructura de la comprensión, prefigurada por las reglas de la antigua retórica, Heidegger y los autores hermenéuticos le dieron el nombre de "círculo hermenéutico". Un círculo que no es vicioso porque brinda la posibilidad de conocer, un círculo que está inscripto en la vida misma, en nuestra forma de relacionarnos con el mundo.

Como "comprender" es elaborar proyectos correctos y adecuados a las cosas, tenemos que tener en claro que siempre corremos el riesgo de que exista un choque entre el texto y nosotros. ¿Cuándo ocurre esto? Cuando no le encontramos sentido, cuando no nos dice nada. Esta experiencia del choque con un texto (en realidad con cualquier manifestación de sentido) es la experiencia hermenéutica fundamental, por la cual cobramos conciencia de la alteridad del texto. Chocamos con la opinión de otro y no estamos exentos del malentendido. ¿Cómo alcanzamos entonces la correcta comprensión? Pues bien, en principio estando abiertos al texto, siendo capaces de dejarnos decir algo por él. El que quiere comprender un texto tiene que ser consciente de sus propias opiniones previas, no para eliminarlas pues veremos que esto es imposible, sino para ejercer un control de esas anticipaciones tal que permita la receptividad del mensaje del texto. Esas opiniones previas, que están enraizadas en la biografía del intérprete, son las que como pre-judicio convalidan el carácter histórico de toda comprensión. La comprensión no se da fuera del tiempo pues es continua mediación de pasado y presente abierta a futuras comprensiones.⁵ En definitiva, la estructura de la comprensión, que adquiere la figura de un círculo hermenéutico, lo que nos dice es que toda comprensión es situada, se hace desde una determinada perspectiva (la del intérprete) que comporta tanto un límite (esas anticipaciones u opiniones previas) como la posibilidad misma de que se ilumine el sentido del texto (en el continuo reprojectar del intérprete).

Apoyado en el análisis heideggeriano, Gadamer dirá en *Verdad y método* que la hermenéutica, entendida a partir de esta idea de circularidad, no es primariamente una reflexión sobre las ciencias sociales sino una explicación del suelo sobre el cual se edifican estas ciencias.

Ciencias sociales y ciencias naturales: más allá de la concepción naturalista del método científico. La crítica a la idea de progreso

En su afán por diferenciar las ciencias del espíritu de lo que denomina "la abstracción metódica" de las ciencias naturales, Gadamer recurre a la

noción de historia como un componente esencial que permitirá medir la distancia entre unas y otras. Según Jean Grondin, en esta diferenciación entre los dos tipos de ciencias se observa que para Gadamer, preocupado por la autocomprensión positivista de las ciencias sociales, las "ciencias del espíritu en el fondo tienen mucho más que ver con el uso del tacto que con la aplicación de cualquier tipo de métodos".⁶ Ciertamente las ciencias naturales también tienen una historia de la cual cada investigador extraerá las experiencias y conocimientos que lo ayudarán a desarrollar su trabajo. Pero esta historia se escribirá desde el estado actual de cada disciplina y, el científico natural, no se detendrá en el examen de las viejas teorías ni en el análisis de los extravíos y bifurcaciones que se produjeron en el pasado pues su patrón de investigación está dado por la idea de progreso, un progreso en principio a-histórico que viene determinado por el interés en la clarificación metódica. Lo habitual es que el científico natural considere la historia de su disciplina como un inmenso depósito de conocimiento sedimentado a lo largo de los años, o siglos, acreditado por la comunidad científica; en todo caso podrá como curiosidad consultar la obra de un Aristóteles o Newton pero con toda seguridad no obtendrá de ellas la orientación inmediata que le permitirá encauzar su actual investigación.⁷

Por el contrario, el investigador de las ciencias sociales acude a la historia con una actitud diferente. El científico social puede entrar en diálogo con sus objetos a fin de comprenderlos, mientras que el científico natural no. Aquí el objeto de estudio es significativo a la luz de su tratamiento en distintos momentos históricos. En las ciencias sociales, tributarias de las humanidades, cada uno de estos momentos existe por su lado y converge en el presente de la investigación. Para Gadamer, cuyo pensamiento suele inspirarse a veces en motivos románticos, en la conciencia del científico social resuenan una pluralidad de voces del pasado que vienen de la tradición histórica a la cual pertenece y por la cual, a través de la mediación de pasado y presente, es posible la investigación que realiza en la actualidad. Esto se advierte claramente si tomamos como modelo la investigación historiográfica, ya que aquí no se puede hablar de un "objeto idéntico", aislado del tiempo. Si las ciencias naturales ven los fenómenos como si el tiempo no los corroyera, las ciencias sociales, por el contrario, se hacen cargo de la densidad temporal de sus objetos la cual, justamente, impide el conocimiento completo de la historia: no hay un objeto estable, que repose en sí mismo, al cual dirigirse; sólo hay un devenir en el que está inscripta, incluso, la propia investigación histórica. Y la comprensión del objeto histórico es posible gracias al lenguaje que, como medio de la intersubjetividad, nos permite ingresar a otras formas de vida, a otras tradiciones. Si, en última instancia, toda comprensión supone un diálogo, no será factible entonces aplicar la noción de "progreso" a las ciencias sociales pues no puede haber un progreso definido en la conversación mantenida con el pasa-

do. La conversación o diálogo sólo admite momentos que no se superan unidireccionalmente hacia ninguna meta en especial.

Indudablemente las raíces románticas del pensamiento gadameriano, coincidentes en este aspecto con la desconfianza de su maestro Heidegger hacia el "progresismo" de la ciencia y la técnica modernas, son las que están presentes en esta diferenciación. Para la época en que se publicaba *Verdad y método*, ya se estaba preparando en la epistemología anglosajona un cambio de perspectivas que dio origen al escenario postempirista y que, en cierta medida da un nuevo marco a las críticas de Gadamer hacia la concepción naturalista de las ciencias sociales. La convergencia, alrededor de los años sesenta, entre la tradición de las *geisteswissenschaften* del siglo XIX y la crítica surgida al interior del empirismo lógico, preparará el camino para el resurgimiento de la hermenéutica como nuevo paradigma de las ciencias sociales.

La crítica de la hermenéutica romántica. La rehabilitación de las nociones de prejuicio, autoridad y tradición. El sentido normativo de lo clásico

Para el movimiento ilustrado la fuente de autoridad es la Razón y no la Tradición; lo que está escrito no necesariamente es verdad por más eminente que sea su autor y, mientras que el presente del intérprete goza de una posición de superioridad en cuanto a las posibilidades de comprensión del texto, la tradición se convierte en blanco de la crítica del mismo modo que los testimonios de los sentidos son puestos en duda por la racionalidad de la ciencia natural. A esta certeza iluminista se enfrentó la crítica romántica pero, nos dice Gadamer, en su confrontación utilizó recursos extraídos del mismo modelo criticado. La común ceguera ante los "prejuicios" sirvió de telón de fondo para la ilusión del historicismo, de raíces románticas, sobre un conocimiento objetivo de la historia. El esfuerzo de Dilthey por dotar de objetividad a las ciencias del espíritu no hizo más que ratificar el origen ilustrado de ese "prejuicio contra todos los prejuicios", si bien invirtiendo la valoración que la Ilustración hacía del pasado.

Gadamer, apoyándose en el análisis existencial de Heidegger, polemizará a favor de la noción de prejuicio destacando el carácter finito, esto es, limitado de la capacidad humana de comprensión y argumentará el carácter irrebalsable de los prejuicios en el proceso de interpretación. No hay racionalidad fuera de la historia, todo intérprete está encarnado en su tiempo y, por lo tanto, "la autorreflexión de un individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser".⁸ Con toda claridad, Gadamer nos dice en esta cita que sin prejuicio

no hay juicio que valga. Esta rehabilitación del prejuicio es solidaria con la noción de "estructura (o preestructura) de la comprensión" desde la que se establece ese movimiento circular entre el texto y el intérprete que posibilita la comprensión. Pero ¿de qué clase de intérprete hablamos? ¿No es acaso desde el imperio del sentido común que procedemos, en nuestra habitualidad, al trato con lo significativo? Ciertamente que el intérprete-científico deberá asegurarse de que ninguna ocurrencia suya (aspecto negativo del prejuicio) desfigure la correcta interpretación del texto, y para eso deberá recurrir al indispensable aparato crítico y al saber metodológico de su disciplina, pero, y esto es lo que quiere señalar Gadamer, ese saber crítico es posterior a ese "saber de fondo" que nos caracteriza como seres humanos. Ese saber de fondo (que en realidad, como ya vimos, es más una forma de ser que de conocer) no es otro que la comprensión que proyectamos desde nuestro lugar definido históricamente. Los prejuicios son como "hábitos o costumbres" que hacen posible la lectura (aspecto positivo del prejuicio); como expectativas de sentido, abren el proceso de entendimiento después del cual, y sólo después, se aplicará el arsenal crítico que permitirá validar las interpretaciones. Por esto decimos que en Gadamer hay una subordinación de la epistemología a la ontología.

La finitud o limitación del potencial interpretativo, encerrada en la noción de prejuicio, se conecta con otras dos ideas: la de autoridad y la de tradición. La confusión que rodea a la idea de autoridad reside en que, desde la Ilustración, se la asoció a las ideas de violencia y autoritarismo. Pero para Gadamer la autoridad puede ser una fuente de verdad si se la entiende como reconocimiento del juicio o la opinión que está, por razones de mejor perspectiva o conocimiento, por encima del nuestro. La autoridad se adquiere y se reconoce a partir de la razón o la credibilidad de los juicios que expresa, por este motivo no puede haber autoridad sin la consiguiente legitimidad de su fuente. Pues bien, ¿cuál es la principal fuente de autoridad a la que apela el intérprete en su búsqueda de sentido? Esta autoridad es la que representa la tradición. Etimológicamente "tradición" quiere decir "acción de entregar, de transmitir entrega". La tradición es transmisión de conocimientos, hechos, doctrinas, textos y costumbres de generación en generación, que atestigua no sólo el paso del tiempo, sino, lo que es más importante, el envío de un mensaje significativo proveniente del pasado. Pero no es sólo eso, dirá Gadamer, además es el fundamento de la validez de las instituciones y costumbres. Costumbres, agreguemos, que no se crean por libre determinación. Lo cierto es que siempre estamos inmersos en tradiciones, siempre las experimentamos y nos movemos en un horizonte signado por ellas; lo cual significa que la investigación histórico-social no puede prescindir de las tradiciones en la medida en que éstas operan ya en la misma construcción del objeto histórico-social y desde el momento en que son el soporte para la investigación.

Si el análisis de la tradición se detuviera aquí aún nos faltaría entender por qué la tradición está unida a la idea de autoridad, es decir, cómo es que la tradición tiene un carácter prescriptivo para la investigación. Si la normatividad de la tradición es crucial lo es porque para Gadamer la ligazón entre ésta y la autoridad viene dada por la categoría estética de lo clásico. Clásico, como decía Hegel, “es lo que se significa y en consecuencia se interpreta a sí mismo”.⁹ No es una categoría que se aplique a aquello a lo que no le pasa el tiempo sino, por el contrario, es inescindible del curso de la historia, de la vigencia (nuevamente la etimología nos ayuda: “vigente” es lo que está lleno de vigor, de fuerza, y también significa tener buena memoria) o permanencia de un texto o de una obra, de lo que se conserva en la ruina del tiempo; en fin, clásico es un modo privilegiado del ser histórico. No obstante, es conveniente aclarar desde ahora que se debe evitar el malentendido, incentivado por el racionalismo abstracto y a-histórico, de considerar la tradición como una simple transmisión de conocimientos sin solución de continuidad. También habrá interferencias y rupturas en el tejido que la tradición comporta. Justamente por ello la hermenéutica, ese esfuerzo por recuperar el sentido extraviado y recrear la tradición, hará su presentación en el pensamiento contemporáneo como testimonio de una herencia en crisis. Una crisis acelerada hasta el vértigo por los procesos de modernización que conformaron a nuestras actuales sociedades y que hicieron posible la llegada del “arte de la interpretación” a las ciencias sociales.

Objetividad y distancia histórica. La comprensión como fusión de horizontes. El principio de la historia efectual

Hemos visto ya que la posición de Gadamer respecto a la comprensión histórica implica una superación del punto de vista psicologista de la hermenéutica romántica, para la cual la captación de sentido se resolvía, en última instancia, a través de la intuición empática, esa suerte de identificación emocional por la que el intérprete revivía lo pensado por el autor. Gadamer criticará este subjetivismo apoyándose en las ideas de lenguaje y tradición. Cuando comprendemos participamos en un sentido comunitario, la comprensión acontece como un momento de la tradición, integrada a ella, y no como el acto puro de una subjetividad despojada de tiempo. Pero, sin embargo, todavía persisten (¿o aumentan?) las dudas sobre la objetividad de lo comprendido. ¿Cómo será posible distinguir las buenas de las malas interpretaciones? En este punto, Gadamer reafirmará que siempre se comprende desde “una comunidad de prejuicios sustentadores”, y que comprender es entenderse con el texto; con lo que dice el texto, y sólo secundariamente destacar la opinión del otro (del autor). No es la intención del autor, lo que él tenía en mente en el momento en que escribió, lo

que importa sino el significado de la obra vehiculizado por la tradición. Entre la extrañeza y la familiaridad que representa la tradición para el intérprete hay un punto medio, y es en ese punto en el que se ubica la hermenéutica. Si bien pertenecemos a una tradición que nos es familiar, también es cierto que hay algo en el texto que nos obliga a un esfuerzo. Sin este esfuerzo al que obliga la extrañeza, la hermenéutica sería superflua. Justamente, la hermenéutica es el puente para llegar a hacer inteligible aquello que se volvió extraño, lejano, pero que sospechamos tiene algún sentido, tiene todavía capacidad para decirnos algo significativo aún hoy a nosotros. ¿Cómo es que algo del pasado se vuelve extraño, obligando así al esfuerzo interpretativo? Obviamente, en la distancia temporal está la respuesta. Lo insuprimible de esta distancia es también lo que posibilita hablar de “productividad de la comprensión”, de su carácter productivo y no meramente re-productivo.

Gadamer nos dice que en esa distancia histórica no es un abismo que imposibilita la comprensión, sino que por el contrario es la puerta que la abre; sin esa distancia el juicio se tornaría imposible. Paradójicamente esta distancia, que es en otro sentido la continuidad del acontecer de la tradición, es la condición para juzgar “objetivamente”. Es la distancia en el tiempo la que establece los necesarios filtros que posibilitan descartar los prejuicios falsos que impiden una correcta comprensión de los verdaderos que la habilitan. Honestamente, ésta es la única indicación “metodológica” que nos da Gadamer en *Verdad y método*. Con la distancia el intérprete gana en perspectiva en la medida que se desconecta de los intereses inmediatos del presente para sí poder advertir en sus “justas proporciones” el fenómeno estudiado; sólo el que tiene horizonte puede observar con plenitud. Para la reflexión hermenéutica la distancia temporal es un reaseguro pues permite la expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas, aunque sabemos que este proceso de la reconstrucción o recreación del sentido, no tiene en sí un final ya que es un proceso abierto. Como el conocimiento histórico está hecho más de olvidos que de recuerdos —y éste sería el aspecto negativo de este distanciamiento— siempre será necesario el esfuerzo hermenéutico del intérprete.

Finalmente, la objetividad del comprender será posible porque la distancia temporales el criterio que permite distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos. Esta distinción opera en un plano previo al técnico o metodológico, ya que está trascendentalmente asentada en la estructura ontológica de comprensión. Que la conciencia del intérprete es radicalmente histórica significa que los prejuicios determinan su interpretación, pero éstos pueden volverse conscientes, transparentes para el intérprete en la medida que confronten con la tradición. Olvidar esto es olvidar el carácter anticipativo, de continuo proyectar del comprender. En este respecto, se puede afirmar que tanto para Heidegger como para Gadamer el co-

mienzo de la tarea crítico-hermenéutica reside en la elaboración de los proyectos previos del intérprete, de sus prejuicios. Si no hacemos conscientes nuestros prejuicios, ¿cómo los controlamos?; si bien es imposible eliminarlos del todo —lo que significaría un despegarse por completo del intérprete de la tradición—, tenemos la chance de ejercer algún control sobre ellos. Pero malinterpretaremos la hermenéutica filosófica si creyéramos que la comprensión es “cosa nuestra”, que depende de “nuestro interés, gusto o preferencia”. Aquí no se aplica el todo vale del anarquismo epistemológico. Lo determinante será el choque con la tradición, ya que es la experiencia que estimula la conciencia del intérprete a iluminar, aunque parcialmente debido a la constitución finita del sujeto, sus propios prejuicios para luego poder descartar aquellos que se revelan como falsos (nuestras opiniones infundadas). Este choque con la tradición se experimenta desde el momento en que se formulan las preguntas sobre el texto, cuando sentimos que somos interpelados por él porque creemos que aún tiene algo para decirnos. La pregunta, esencial para el establecimiento de la lógica hermenéutica, abrirá la posibilidad no sólo de conocer al texto sino de conocernos a nosotros mismos, de saber que somos constituidos en y por la historia.

A esta constitución en y por la historia, a la influencia de la tradición en el proceso de la comprensión, Gadamer le da el nombre de “historia efectual”. Esta historia se relaciona con los efectos generados por los textos y las acciones del pasado, que son transmitidos, casi imperceptiblemente, al intérprete actual. Esta historia efectual es un principio de nuestra situacionalidad histórica y, por ende, de nuestra limitada conciencia determinada por la tradición. Los efectos de la historia operan en toda comprensión, seamos o no conscientes de ella, nadie puede escapar a la historia. Lo que este principio establece, el carácter irrebasable de la historia, es de especial utilidad para las ciencias sociales porque representa otro factor de diferenciación con el objetivismo positivista que pretendía asimilarlas a las ciencias naturales. No se trata solamente de que no podemos afrontar la investigación histórico-social desde una ortodoxa neutralidad valorativa, la historia efectual va más allá de cualquier objeción metodológica al señalar el terreno sobre el que se sustenta toda comprensión. La situación del intérprete no es algo que se pueda iluminar por completo, aquí está vedada cualquier forma de reflexión total. A lo sumo es posible elaborar las coordenadas de nuestra posición histórica, pero esto no significa que podamos observarla “desde afuera”: “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”.¹⁰ La peculiaridad de esta conciencia de la historia efectual reside en que es más ser que conciencia.

Ahora bien, si la situación significa una limitación para la perspectiva del intérprete debemos saber que no hay situación sin horizonte. El horizonte es el ámbito de visión que abarca todo lo visible para la perspectiva

del intérprete. No hay situación “cerrada” porque siempre hay un horizonte que confiere la apertura. Gracias a él es posible “ubicar” los fenómenos históricos, “medirlos” como cercanos o lejanos, grandes o pequeños. La elaboración de la situación hermenéutica significará obtener el horizonte correcto para las cuestiones relacionadas con la tradición. Pero no hay solamente horizonte para el intérprete, también el texto tiene su horizonte, todo fenómeno histórico tiene un horizonte que no es otro que la tradición, un horizonte móvil que se desplaza al igual que el del intérprete. En Gadamer la comprensión aparecerá, en un registro semántico distinto del historicismo, como el desplazamiento del horizonte del intérprete hacia la alteridad del horizonte del pasado con el fin de integrar el objeto histórico, trátase de un texto o de un suceso histórico, en un horizonte más vasto; yendo más allá de las particularidades del intérprete y del interpretado. Pero este movimiento no es el de una subjetividad aislada, separada del horizonte del pasado por algún tipo de muralla, nada de eso; en realidad se trata del desplazamiento de la tradición que opera tanto en el intérprete como en la obra del pasado, “comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’ [...] la fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición”.¹¹ No obstante, debe quedar claro que la comprensión, entendida como fusión de horizontes, es encuentro con lo otro pero no su asimilación. No podrá haber asimilación debido a las condiciones ontológicas que hacen factible la comprensión. El sujeto que interpreta no puede absorber completamente lo otro, el sentido que se expresa en la alteridad del texto. Su finitud se revela por la imposibilidad de tomar conciencia de todos sus prejuicios. De este modo, la empresa gadameriana se presenta más como una metacrítica, orientada a establecer los consensos previos a toda investigación científico-social (el acuerdo de fondo con la tradición, “ese diálogo que somos”) que como un planteamiento crítico-epistemológico preocupado por asegurar la objetividad del conocimiento. No habría que pedirle al pensamiento de Gadamer lo que expresamente no ofrece.¹²

La determinación de la historia efectual sobre la conciencia del intérprete es lo que asegura la “creatividad” de toda interpretación, la imposibilidad de reiterar la producción originaria del sentido del texto persiguiendo la intencionalidad de su autor. Esto mismo es lo que ilustra Borges en *Pierre Menard, autor del Quijote*. Este cuento relata el descomunal esfuerzo del escritor Pierre Menard, “quien dedicó sus escrúpulos y vigiliias a repetir en un idioma ajeno un libro preexistente”,¹³ tratando de reeditar la obra de Cervantes, no en el modo de la copia, sino en el imposible de revivir la experiencia del autor original para componer un “nuevo” Quijote que se correspondiera punto por punto con el anterior. Pero Menard no ignoraba que para salvar ese abismo de casi trescientos años que lo separaba de Cervantes debía ser casi inmortal. El gesto de Menard, la

ambición de que todo hombre sea capaz de todas las ideas, su intento de reactualizar con toda la pureza el proceso de creación del Quijote, es lo que se esconde en la antihermenéutica de una intertextualidad sin tiempo, ajena a la influencia de la historia.

Aunque a veces puedan parecer difíciles de entender o se expongan a la crítica epistemológica, fundamentalmente por las posibles implicancias relativistas del planteo, estas formulaciones de Gadamer tienen el mérito de hacernos conscientes del poder de la tradición, de su operatividad en el proceso de la comprensión. Pero si comprender es instalarse en la historia de lo transmitido, uno podría preguntarse con toda legitimidad cómo es posible entonces, si es posible, la novedad interpretativa y cómo podemos estar seguros de que en la comprensión funcionaron, por así decir, los prejuicios verdaderos, esos que hacen posible hablar de una comprensión acertada. Ante la tentación de un "saber absoluto", producto de la conformación de un único horizonte que como totalidad integra perfectamente al intérprete con lo otro simbolizado por el texto, Gadamer recuerda el carácter finito de este proceso. Nunca hay cierre, nunca hay saber absoluto porque nunca hay posibilidad de iluminar por completo las precondiciones de nuestra situación. Pero esto se percibe más claramente si entendemos, como Gadamer, la comprensión como diálogo. Tendríamos que saber, de este modo, que en el trato con la tradición, con sus textos, el intérprete inicia el proceso de la búsqueda de sentido, tratando de formularse las preguntas que están en el origen del texto —preguntas que hacen de él una respuesta—, indagando sobre la motivación de cada enunciado. Esta elaboración de las preguntas a la que apunta la tarea hermenéutica tampoco estará desprovista de sentido crítico ya que "la reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende no adopta una posición de superioridad sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia".¹⁴ Éste sería el único criterio admitido por Gadamer para poder hablar de "progreso", o más apropiadamente, de capacidad de perfeccionamiento de nuestra conciencia histórico-efectual.

La hermenéutica como praxis. ¿Una hermenéutica de la continuidad? Reiteración y recreación en el pensamiento hermenéutico

Para la racionalidad del positivismo, el entendimiento hermenéutico encierra una paradoja. El intérprete se abre al texto, se deja decir algo por él pero sitúa el mensaje en un pliegue de la lengua determinado por su propia historicidad, y es justamente por esto que toda interpretación genuina siempre es diferente. ¿Pero cuándo habla el texto por sí mismo y cuándo habla solamente el intérprete? La respuesta de Gadamer nos lleva a ver que el interrogante quizá no esté bien formulado. Con el título de "Recu-

peración del problema hermenéutico fundamental" Gadamer aborda en *Verdad y método* la cuestión de la aplicación, que será entendida como un momento esencial del proceso hermenéutico. Ya en las hermenéuticas filológica, jurídica y teológica, la aplicación desempeñaba un papel relevante. Tan importante es la problemática de la aplicación para la hermenéutica que ella decidirá la pertenencia o cercanía de este pensamiento con la filosofía práctica, esto es, con la ética y la política.

¿Qué se quiere decir con el término "aplicación"? En primer lugar, "aplicación" designa una forma de praxis. La comprensión es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta. Con el auxilio de Aristóteles, quien en la *Ética a Nicómaco* estableció las características que distinguen al saber práctico del teórico, Gadamer argumentará a favor del carácter moral de la hermenéutica. Entender es aplicar un sentido a nuestra situación, y es por eso que cuando entendemos el significado de un texto también nos estamos conociendo a nosotros mismos. El intérprete se incluye a sí mismo en la comprensión porque, como ya dijimos anteriormente, cuando ésta es genuina siempre es productiva y siempre está sostenida en el acontecer mismo de la tradición. Sabido es que por influjo de la historia efectual toda interpretación es diferente: el paso de la historia no deja intacto al intérprete quien siempre (aunque se trate de la misma persona) es otro por obra del tiempo. Asimismo, como la tradición es algo así como un "diálogo a lo largo de la historia", el intérprete entenderá el texto si lo traduce a su situación y si escucha en él las respuestas para sus interrogantes. Las posibilidades que depara el pasado no son anecdóticas para el presente del intérprete. La aplicación nos vuelve nuevamente a la cuestión de la historicidad del comprender, a su carácter móvil: no hay un lugar fuera de nuestro presente desde el cual podamos comprender una obra significativa.

No obstante, la principal consecuencia del problema hermenéutico de la aplicación, de acuerdo con Richard Bernstein,¹⁵ consiste en la enseñanza de que las ciencias sociales implican un tipo de conocimiento radicalmente distinto del de las ciencias naturales. Se trata de disciplinas morales que contribuyen, como diría Agnes Heller, al autoesclarecimiento del intérprete. Cuando "aplicamos" un texto a nuestra situación para comprenderlo, y debe quedar claro que esto no es una operación posterior a una comprensión de tipo intelectual, en realidad lo que estamos haciendo es apropiarnos de un sentido que en cierta manera nos transforma. En el diálogo con la tradición nos vemos confrontados continuamente con textos que nos interpelan, con significados cuya asimilación supone no un agregado de conocimiento, como si después de la lectura fuésemos más cultos, sino un impacto en nuestra existencia en el sentido de que nos ayudan a conocernos mejor, más ampliamente, a nosotros mismos. Esta referencia a la *praxis* es posible porque la comprensión supone una *frónesis*, un cono-

cimiento que no es técnico y que se expresa como saber social en el trato con nuestros semejantes. La *frónesis* o prudencia implica una mediación entre lo universal y lo particular —el caso que tenemos ante nosotros— realizada en el marco de una comunidad. Es una ponderación (no un juicio exacto) sobre los asuntos humanos hecha desde la óptica no del experto (o del filósofo) sino del hombre común. O sea, un saber que no es objetivo pero que afecta inmediatamente al que conoce. En palabras de Gadamer “[...] la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la comprensión, cuando se logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso.”¹⁶ De este modo, Gadamer sella el parentesco entre la hermenéutica, entendida como teoría de la interpretación, y la propia praxis de la comprensión que, dada su vinculación con los usos y costumbres de la comunidad en la cual está inserto el intérprete, es un fenómeno de índole moral en sí mismo. De este modo, el acontecer de la tradición representa para Gadamer un fenómeno de raíces éticas.

La insistencia de Gadamer en el carácter moral de las ciencias humanas y el acercamiento de la hermenéutica a la praxis ha suscitado innumerables debates en el ámbito de las ciencias sociales. Algunos críticos de Gadamer han manifestado sus dudas respecto a cómo la hermenéutica de las tradiciones hace frente a la cuestión de la comparación entre las diversas lecturas, tanto aquellas provenientes de la misma tradición como las que resultan de tradiciones contrarias. Probablemente éste sea uno de los principales problemas que deba afrontar el pensamiento hermenéutico, cuya resolución es de especial interés para la autocomprensión de las ciencias sociales, fundamentalmente para saber cuál es su papel en nuestras “sociedades del conocimiento”. ¿Hay una única tradición? ¿La tradición es una pura continuidad, sin fisuras ni rupturas, en el tejido temporal? ¿Puede ser norma la tradición desde el momento en que vivimos en un mundo que todo lo cuestiona, cuando, así parece, dejan de ser vinculante las prescripciones de la tradición? La propia desconfianza de Gadamer hacia la idea de “método” alimentó estos interrogantes. Pero no menos cierto es que *Verdad y método* se proponía otro tipo de abordaje de la comprensión; allí se trataba de analizar la estructura general que soportaba toda comprensión y se dejaban de lado, no por considerarlas superfluas, las cuestiones propiamente metodológicas. Con posterioridad, Gadamer dará algunas indicaciones sobre el rol de la hermenéutica entendida ya como puente entre el saber de los expertos y el saber del sentido común, ese *logos* que sostiene a toda sociedad. La hermenéutica, como mediadora entre ambos tipos de saber, encontrará contenidos dentro de la tradición que servirán para poner

freno a las pretensiones hegemónicas del saber técnico. De la tradición extraerá la fuerza, encerrada en aquellos contenidos “verdaderos” que aún siguen estando vigentes, que le permitirá ejercer la crítica a los poderes del presente. Además, la parálisis del impulso crítico, ejemplificada en el carácter “inalterable” de la tradición, se contradice con el énfasis gadameriano en la recreación del sentido que toda lectura de la tradición establece. Recreación no es reiteración, no hay reproducción de un “sentido originario” como quería la hermenéutica romántica. En la actualización de la tradición el sentido adviene siempre distinto: la tradición tolera las innovaciones. Por otra parte, la idea de historia efectual nos enseñó que la transmisión de los contenidos de la tradición se da independientemente de la conciencia de los intérpretes, existiendo en todo caso una relación de implicación bajo la forma de continuidad ideal, que se alcanzaría gracias a la labor del intérprete. Creer que la tradición es discontinua, o que se cierra sobre sí misma impidiendo así el reconocimiento de las generaciones venideras, es desconocer su esencia —si se nos permite el término— de mensaje. En su “ser-mensaje” radica su apertura y el sentido de su continuidad.

Sin embargo, hay una cuestión no resuelta aún, para la cual, creemos, que la letra gadameriana es insuficiente. Debemos estar alertas respecto a un falso sentido de la idea de continuidad que la asocia a eternidad, como lo contrario del tiempo. La finitud, nombre filosófico de la mortalidad, afecta las tradiciones como a cualquier forma cultural. Sin lectores atentos y voluntariosos no hay tradición que resista, y así como se habla de “lenguas muertas” podría plantearse el caso de tradiciones agotadas, sin vida. Acudir a la tradición como si se visitara un archivo en busca de materiales informativos, no es la manera de cultivar o continuar el “diálogo que somos”. Sobre este particular, las ciencias sociales deberían rescatar la idea de que la exhumación de los pensadores clásicos en el modo de la reiteración, sin auténtica aplicación, puede ser un indicador no de que se haya interpretado mal sino de que esa tradición, tal vez, ya no nos transmita un sentido para afrontar los problemas de nuestro tiempo.

Conciencia hermenéutica y conciencia crítica en Gadamer

La problemática de la aplicación da un especial relieve a la cuestión del carácter productivo del comprender. Pero con ella vuelve a plantearse con mayor fuerza la cuestión anexa del relativismo.¹⁷ Algunos críticos de la hermenéutica han sostenido que ante la pluralidad de las interpretaciones que se dan en una tradición, incluso ante la divergencia previsible de las interpretaciones actuales, se requieren criterios que permitan establecer la legitimidad de cada una de ellas. Habermas, Giddens y Bernstein, entre otros, han mostrado de diferentes maneras que Gadamer, pese a sostener

que no puede haber exactitud interpretativa y que se debe evitar el nihilismo hermenéutico del "todo vale", distinguiendo entre prejuicios verdaderos y falsos, no ofrece una solución rigurosa, en términos metodológicos, al problema de la arbitrariedad interpretativa. Que la interpretación sea conforme a la tradición no ayuda, dice Giddens, a descartar las interpretaciones engañosas. Como en toda crítica se supone que hay una instancia normativa a partir de la cual se examina y fundamenta la validez de cada interpretación, la mirada que la hermenéutica arroja a la tradición corre el peligro de confundirse con una mirada estética. Posiblemente lo que esté en juego en esta crítica sea el carácter esencialista de la tradición. Al respecto, Bernstein señala que "la propia tradición no es un todo inconsútil, y lo más característico de nuestra situación hermenéutica es que existen tradiciones en conflicto que nos hacen reclamaciones conflictivas. Necesitamos lograr alguna claridad acerca de lo que son y lo que deberían ser las normas para un desafío crítico a la tradición". Bernstein no pone en discusión que la tradición nos provee de normas o de leyes cuya aplicación permitiría la comprensión, pero nos dice que "la tradición no entrega una "ley" sino una pluralidad de normas "en conflicto". Por tal motivo, debemos argumentar a favor de una instancia superadora de la tradición como, por ejemplo, la racionalidad comunicativa de la que hablan Apel y Habermas. Ejercer la *frónesis* sin duda es atractivo pero, ¿no hará falta restablecer el contexto de la *polis* para ello? El énfasis de Gadamer en destacar lo común, lo que aún perdura pese a la distancia en el tiempo, no parece despear las dudas; la reflexión hermenéutica debería ser más sensible a las rupturas del tejido histórico.

En su crítica Habermas acusa a Gadamer de haber hipostatizado la tradición, esto es, de conferirle características ontológicas que la "blindan" contra toda crítica. Entender la tradición a partir de la ideología del *Ur-text* —el "texto originario", como dirá Ricœur— la inmunizaría contra toda pretensión crítica. A la tradición, compuesta por los textos y sus "contratextos", le corresponde una continuidad conflictiva. Su fisonomía se ve alterada por las rupturas del registro de conocimientos de una época respecto a la anterior, que impiden que la interpretación pueda ser absorbida o reintegrada sin fisuras. Al decir que la tradición pertenece al terreno del ser más que al del conocer, se estaría inhibiendo el potencial de la reflexión, perdiéndose de este modo el alcance crítico de la razón sobre las acciones y textos históricos. Gadamer, al identificar las cuestiones del significado y las cuestiones de la validez, no estaría haciendo justicia al poder de la crítica, ignorando por lo tanto que el proceso comunicativo entre el intérprete y lo interpretado está distorsionado. La violencia o la ideología impedirían hablar de un acuerdo previo que vincule a ambas partes a través de la copertenencia a una misma tradición.

Probablemente, y esto no lo podemos abordar aquí con el rigor necesari-

rio, de lo que se trata es de un enfrentamiento entre visiones opuestas o, irónicamente, entre tradiciones alternativas; mientras en Gadamer prevalece la perspectiva de la hermenéutica de la facticidad abierta por Heidegger, en Habermas se da la continuidad del proyecto de la Ilustración dentro de cuyas premisas filosóficas y antropológicas, bien diferentes de aquella, figura la exaltación de la subjetividad y la racionalidad. Mientras que para Gadamer la conciencia del intérprete está irremediabilmente atravesada por su finitud, en Habermas la autorreflexión del sujeto parece escapar de su limitación histórica orientándose hacia una ampliación de la razón en términos de comunicación. De todos modos, autores como Bernstein han creído que no hay razones para sostener la intensidad de la polémica y han señalado los puntos de coincidencias entre ambos autores. Cuando, a propósito de Ricœur, nos refiramos específicamente a la confrontación entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías veremos hasta dónde es posible trazar una vía de complementación entre ambas posiciones.

"El diálogo que somos": la dialéctica pregunta-respuesta. Universalidad del planteamiento hermenéutico: la reserva hermenéutica

Hemos visto que la reflexión hermenéutica se sostiene como experiencia, como encuentro del intérprete con la tradición en la que está incorporado el texto. En toda experiencia se da un preguntar. Para dejarse decir algo por el texto, el intérprete debe preguntar y no imponer su saber *a priori*. Preguntar al texto para que éste nos dirija una respuesta: he aquí la lógica de la hermenéutica, la comprobación de que el modelo que mejor da cuenta de ella es la conversación o diálogo. En la dialéctica de pregunta y respuesta el texto es entendido como respuesta a una pregunta; una respuesta por la que aflora la "cosa del texto", y no en primer lugar la "opinión" o intención del autor ni tampoco la voluntad del intérprete por dotarlo de contenidos propios. El lenguaje, por el que habla un texto, no es propiedad de nadie en particular. La conversación con el texto es la forma que reviste la comprensión, que como ya vimos, es profundamente solidaria con la idea de aplicación que realiza el intérprete. En este diálogo los interlocutores alcanzan el acuerdo sobre la base de la formación de un lenguaje común.

Con esta idea de la primacía del diálogo, cuyo origen se rastrea en la retórica de la antigüedad clásica, Gadamer nos da a entender que el lenguaje no se realiza como un simple encadenamiento de enunciados sino que cada uno de éstos debe verse motivado por el otro. Que la lengua se muestre como diálogo es también un índice de su finitud. Del mismo modo que ocurre con la finitud del intérprete —nunca plenamente dueño de su situación—, el lenguaje aparece en Gadamer como un proceso en constante

devenir. Siempre está “haciéndose” en la historia gracias a nuestro aporte, a nuestra experiencia que volcamos en él, a las huellas que dejamos en la tradición. Esta “larga marcha del lenguaje” nos habla también de la universalidad de la hermenéutica.

¿Qué es lo que realmente se quiere decir con “universalidad de la hermenéutica”? ¿Acaso que toda la realidad es igual al lenguaje que la significa? ¿Qué no hay otra cosa que palabras? Aunque a veces Gadamer parece suscribir una versión metafísico-idealista de la hermenéutica, la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, emblemática de *Verdad y método*, no debe ser entendida como una concesión al idealismo lingüístico, como si la realidad misma adquiriese, por medio de alguna operación mental del intérprete, el formato del lenguaje o como si, más allá de las frases, no hubiera nada hacia lo que dirigimos. La universalidad de la dimensión hermenéutica significa que el lenguaje no es un hecho cultural más sino el principio de nuestro mundo. La mediación lingüística está siempre presente en nuestro abordaje del mundo, en nuestra aspiración a entender las cosas que hay en él.

Ahora bien, si la tesis sobre la universalidad de la hermenéutica recogiera solamente esta característica lingüística del conocimiento humano sería una tesis superficial. No agregaría nada que no conociéramos ya sobre el lenguaje. Pero la tesis gana en profundidad si la entendemos, de acuerdo con Jean Grondin,¹⁸ de otro modo. La universalidad de la hermenéutica es la universalidad de la experiencia del *verbum interius*¹⁹ de la que hablaba San Agustín. Ésta es una experiencia que nos enseña que nunca se puede decir todo sobre algo, que siempre hay una “reserva hermenéutica” o potencial que jamás puede ser expresado en la palabra. Esta “palabra interior”, rasgo tanto de la finitud del sujeto como del propio lenguaje, es la reserva de la propia tradición que marca un límite para nuestro decir: las palabras que usamos “proviene” del diálogo que somos pero nunca lo agotan, lo que decimos se recorta del inmenso conjunto de lo no-dicho. La palabra interior no necesariamente es “mi” palabra que quiere ser expresada por completo, más bien se trata de la reserva de sentido contenida “silenciosamente” en nosotros y que hace referencia al potencial semántico de la tradición “dentro de nosotros”, a la continuidad del diálogo histórico que mantenemos con ella. Captar esto significa que la hermenéutica tiene su punto de partida, paradójicamente, en la idea de límite del lenguaje. La experiencia que podemos tener sobre el mundo no se deja traslucir, por completo, en nuestras expresiones. Lo no dicho, la palabra interior, representa el excedente de la tradición sobre lo dicho aquí y ahora por el intérprete. Si la realidad fuese lenguaje, que es lo que afirma la tesis del idealismo lingüístico, entonces no habría ningún residuo en el decir, la palabra interior se exteriorizaría por completo. Por el contrario, lo que se señala es la imposibilidad de que esto ocurra: “El

carácter esencialmente lingüístico del entender no se manifiesta tanto en nuestros enunciados, sino más bien en nuestra búsqueda de un lenguaje para lo que tenemos en el alma y queremos exteriorizar [...] el entender se constituye en el incesante proceso de la integración de la palabra y de la búsqueda de un lenguaje comunicable, y que debe ser concebido como este proceso. Porque en este proceso –del tener siempre presente también la palabra interior– se basa la universalidad de la hermenéutica”.²⁰ La universalidad de la hermenéutica adquiere un significado distinto al de la generalidad de un método particular para las ciencias sociales o de una filosofía de la cultura para la cual todo fuese decible y entendible, como si no hubiese fracasos en la comunicación (hermenéuticamente hablando, esto es lo más habitual).

Invirtiendo los términos por los que la hermenéutica devino en lugar común de la filosofía y de las ciencias sociales contemporáneas, diremos provocativamente que su punto de partida no es la experiencia de lo comprensible sino la abundancia, constatada tanto en los textos y en las acciones del pasado como en los de nuestra actualidad, de lo incomprensible. Aunque sea cierto que toda comprensión acontece en y por medio del lenguaje, en su universo, no menos universal es la experiencia de que lo que queremos decir nunca coincide plenamente con lo que decimos. En definitiva, esta universalidad es la del deseo, imposible de colmar, de encontrar la palabra adecuada a nuestro querer-decir. También es otra manera de referirnos a la finitud.

Recapitulando lo expuesto hasta aquí, las principales tesis sobre la hermenéutica de Gadamer las podríamos resumir en los siguientes puntos:

1. La trilogía prejuicio-autoridad-tradición, sustentada en una concepción existencial e historicista del comprender entendido como relación primaria con el mundo histórico-social, da relieve a una teoría hermenéutica en la que el intérprete se destaca menos por una conciencia reflexiva superadora del pasado (que implicaría “progreso de la investigación”) que por su radical limitación. Los prejuicios, que son la irrupción de la tradición en la propia figura del intérprete, le dan a cada interpretación su carácter situado.
2. La distancia en el tiempo es productiva porque posibilita que toda interpretación sea diferente y porque es condición de su objetividad.
3. No hay relativismo en la medida en que se trasciende el marco epistemológico “sujeto vs. objeto”. Toda interpretación acontece como momento de la tradición y de ahí extrae su verdad.
4. La historia efectual es el reaseguro de la tradición, es el indicador de la finitud del intérprete.
5. Del modelo del diálogo aplicado al lenguaje y a la tradición, se desprende que la lógica de la hermenéutica es la de pregunta-respuesta.
6. Como la aplicación es un componente esencial de la comprensión, toda

hermenéutica es praxis y supone una relación de tipo ético con lo interpretado: la alteridad del texto solicita la *frónesis* del intérprete.

7. La universalidad de la hermenéutica no significa que "todo es lenguaje", su universalidad es la de la experiencia de una búsqueda –siempre infructuosa– de la palabra adecuada para aquello que se presume tiene un sentido.

PAUL RICŒUR: EL PARADIGMA DEL TEXTO

Las bases del modelo del texto para la interpretación de la acción social. El "diálogo" escritura-lectura

Si se sigue el itinerario de la obra de Paul Ricœur se observaría que el tratamiento de la cuestión hermenéutica está segmentado a lo largo de tres etapas, cada una de las cuales coincide con un modo distinto de abordaje diferente. Si hay una unidad en la obra de este filósofo francés, ésta está dada por su preocupación por la temática de la recolección y la explicitación del significado del ser que se oculta en la existencia humana; es la tarea hermenéutica de encontrar, por vía de la reflexión, el sentido disperso en la historia cuya apropiación dará finalmente al intérprete las claves para interpretarse a sí mismo. La primera etapa de la hermenéutica de Ricœur se refiere al pensamiento de los símbolos, del sentido escondido en las manifestaciones simbólicas de los mitos y la religión; por lo tanto es una hermenéutica estructurada como análisis en torno de las expresiones de doble sentido.²¹

Posteriormente, del encuentro de Ricœur con los pensamientos de Freud, de Marx y de Nietzsche, surgirá un nuevo ejercicio hermenéutico, conocido como la "hermenéutica de la sospecha", que propondrá la lectura de las obras de la cultura como símbolos que apuntan a una realidad originaria que no se recupera ya por la vía de la analogía –como en la primera hermenéutica– sino a través de la labor crítica-interpretativa que pretende de-construir el montaje de sentido. La hermenéutica es acá el ejercicio de mediación que permite al sujeto reconocerse en sus obras, como partícipe de la articulación de sentido que se da en la historia. El sujeto sabe de sí mismo sólo cuando sabe de las obras en las que se objetiva, cuando analiza el lenguaje en el que se expone el sentido de su pensar y su obrar. Por tal motivo, no puede haber prioridad del yo en cualquier filosofía que se reclame hermenéutica: la reflexión siempre es derivada porque la originaria participación en el mundo es la que posibilita preguntarnos por su sentido. Esto significa que nos está vedada la intuición del yo pues la comprensión de nosotros mismos siempre estará mediatizada por signos.

Finalmente, el pensamiento de Ricœur da un nuevo giro a partir de la

aplicación del modelo del texto a la consideración de la historia y la cultura como textos, pasándose así de una hermenéutica del doble sentido –correspondiente a las dos etapas anteriores– a una hermenéutica textual, cuyo espíritu es más "amigable" para las ciencias sociales que el de las filosofías de Heidegger y Gadamer.

Esta hermenéutica centrada en la categoría del texto es la que abrirá las puertas de las ciencias sociales, habilitando un diálogo que había quedado en cierto modo interrumpido cuando la ontología de la comprensión había expresamente manifestado su desinterés por la cuestión del método. Con la hermenéutica del texto, como se verá, Ricœur abre un espacio para la discusión epistemológica. En polémica con Gadamer, dirá que es la noción de distanciamiento la que permite fundamentar desde un punto de vista científico el saber de lo humano. En "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey",²² Ricœur confiesa que su principal problema en la hermenéutica es "¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?".²³ La tensión entre lo propio y lo ajeno, manifestada en la polaridad pertenencia-distanciamiento, puede hacer naufragar la vocación crítica de la hermenéutica: "[...] o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas".²⁴ De este dilema se sale, según Ricœur, adoptando un nuevo punto de partida para la interpretación, un nuevo modelo que haga justicia a ambos polos, a la "verdad" y al "método". El texto servirá como paradigma del distanciamiento, en el que se revelará un rasgo fundamental del diálogo histórico que mantenemos con la tradición, "que es una comunicación en y por la distancia".²⁵ En lo que sigue, haremos una exposición del esquema teórico propuesto por Ricœur tomando como eje de lectura "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto",²⁶ y haremos referencias complementarias a otros dos trabajos íntimamente conectados con esta problemática como son "Explicar y comprender" y "¿Qué es un texto?".²⁷ El hilo conductor de nuestra interpretación será la idea de distanciamiento que Ricœur elaborará y aplicará progresivamente en la construcción de su teoría.

Para el abordaje hermenéutico de las ciencias sociales, Ricœur parte de la idea de que la hermenéutica es, en primer lugar, un arte de la interpretación de los documentos escritos de la cultura. Interpretar textos, pues de eso se trata, reclamará la aplicación de reglas que, por analogía con el campo de estudio de lo social –la conducta significativa, en la tradición inaugurada por Weber– serán también aplicadas en las ciencias sociales. Como el objeto social presenta características que lo asemejan al texto, la ciencia social podrá entenderse como una "lectura de lo social", una her-

menéutica de la acción entendida como texto. Si esto puede ser probado, entonces será legítimo utilizar las metodologías de la interpretación de textos para la interpretación de las acciones sociales.

La elaboración del modelo requiere que primero se establezcan las características que distinguen a los textos. Partiendo de la idea de discurso como acontecimiento lingüístico, Ricœur especificará sus condiciones:

- a) Por su carácter de acontecimiento, el discurso está en el tiempo, su terreno es el de la historia.
- b) Pertenece a un sujeto.
- c) Tiene una referencia, siempre habla acerca de algo.
- d) Está dirigido a alguien.

Pero, ¿de qué discurso se trata, del oral o del escrito? Ricœur nos dirá que, de un modo u otro —y aquí es donde será absolutamente relevante la idea de distanciamiento— estos rasgos estarán presentes en ambos tipos de discurso.

La escritura fija lo dicho en el decir. Posibilita el recuerdo del acontecimiento oral pero, por obra de un primer distanciamiento, sólo permite la inscripción del significado. En segundo lugar, en lo escrito dejan de coincidir la intención del autor y el significado del texto. Por supuesto que al texto corresponde una autoría, pero, a diferencia del lenguaje hablado, el autor está ausente. El texto funda una autonomía semántica, su horizonte no coincide con el horizonte de su autor, es por eso que decimos que lo que un texto dice ahora (lo que dice al lector) es más importante que lo que quiso decir el autor. De esto último no tenemos, ni tendremos jamás, noticia: ya no podemos estar cara-a-cara con el autor como si se tratase de un diálogo vivo. Tenemos entonces un nuevo distanciamiento. En tercer lugar, en el texto no compartimos un mundo como sucede cuando hablamos con nuestro interlocutor. Sin embargo, el texto habla acerca de algo. Para Ricœur “el mundo es el conjunto de referencias abierto por los textos. Por ejemplo, hablamos acerca del ‘mundo’ de Grecia, no ya para designar qué eran las situaciones para quienes las vivieron, sino para designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de esas situaciones, y que en lo sucesivo son ofrecidas como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo”.²⁸ Así entendido, el mundo será el horizonte bajo el cual se muestran las cosas de las que habla el texto, un conjunto articulado de significaciones con las que nos topamos en la lectura, no ya situaciones para revivir sino —por obra del distanciamiento— símbolos que se entregan a la labor hermenéutica. El que interpreta una obra, interpreta su propuesta de un mundo y allí proyecta, como decía Heidegger, sus posibilidades más propias para habitarlo. Por último, el texto también se funda en una comunicación pero, en

contraposición al diálogo oral, el destinatario es alguien “distante”. El texto —si la fortuna lo acompaña— crea a su propio público, a la comunidad de sus lectores que se sucederán a lo largo de la historia.

Ahora quedan despejadas las dudas de cómo opera en el pensamiento hermenéutico de Ricœur la idea de distanciamiento: “la relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder. No es ni una relación de interlocución ni un caso de diálogo. No basta con decir que la lectura es un diálogo con el autor a través de su obra; hay que decir que la relación del lector con el libro es de índole totalmente distinta. El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, no hay intercambio de este tipo entre el escritor y el lector”.²⁹ Con este énfasis Ricœur llega al punto más lejano en su separación de la hermenéutica de Gadamer. La escritura no es un diálogo cara-a-cara. Ricœur dirá, con una frase que resulta un tanto inquietante para aquellos que exhiben voluntad escrituraria, que “sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra”.³⁰

Una vez formuladas las bases del modelo del texto, queda por averiguar si se pueden trasladar las características del discurso escrito a la acción significativa. Las “condiciones de legibilidad” de las acciones se tendrán que inferir de los cuatro rasgos que hemos visto más arriba:

- a) La acción social es un acontecimiento, está inserta en la historia, pero tiene un componente discursivo —su significado— que, del mismo modo que ocurría con la escritura respecto al habla, puede ser fijado. La fijación del significado, su separación de la acción, se realiza por medio de una abstracción. Distinguimos el material simbólico de la acción para poder interpretarlo. La hermenéutica de la acción procede al igual que la escritura, observa e interpreta los significados que, como huellas, quedarán escritos en el papel de la historia.
- b) También la acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias propias. Lo que hacemos aquí y ahora no siempre (casi nunca) refleja nuestros verdaderos propósitos. La autonomía de la acción es simétrica de la autonomía del texto. Si éste se entendía a partir de la interpretación distanciada que realizaba el lector, del mismo modo la acción, que revestirá institucionalmente la forma de un documento de la historia, será entregada a la lectura de los intérpretes venideros, quienes podrán extraer un significado que trascienda la intención del agente, un significado madurado en y por el tiempo.
- c) La acción significativa es aquella que rompe el cerco de su situación espaciotemporal. Trascendiendo la pertinencia de la situación inicial, esta acción se parece a los textos en cuanto a que nos abre un mundo, es portadora de un significado que excede el marco social de su producción;

un significado que puede ser reidentificado y apropiado por otros destinatarios —no los contemporáneos a los cuales la acción se dirige— distantes en el tiempo. La referencia de la acción, su mundo, no es lo que el agente tiene en mente sino la configuración significativa que exhibe.

- d) El significado de la acción humana se vincula al texto en su no disponer de lectores privilegiados. La acción es como una obra abierta al juicio de los intérpretes venideros. Nuevamente es la distancia la que permitirá decidir sobre la suerte, ya sea de los textos o de la acción.

Esta transferencia de las características del texto a la acción, orientada conceptualmente como vimos por la idea de distanciamiento, fue decisiva no sólo en cuanto otorgó estabilidad al paradigma del texto sino porque, como se verá a continuación, promueve una serie de ventajas metodológicas.

La presencia de la historia en el pensamiento hermenéutico de Ricœur. Objetividad e interpretación

La historia en Ricœur es el registro de las acciones significativas que hicimos pero que ya no son nuestras, ese “papel” en el que se inscriben como documentos las acciones que logran saltar el cerco de la inmediatez. Apelando a la fuerza expresiva de las metáforas, Ricœur dirá que “la historia es esta cuasiosa sobre la cual la acción deja una *huella*, pone su *marca*. De allí la posibilidad de los archivos. Antes de que los memorialistas asienten intencionalmente por escrito los archivos hay un continuo proceso de registro de la acción humana, que es la historia misma como suma de las *marcas*, cuyo destino escapa al control de los actores individuales”.³¹ La cita, que corrobora el carácter historicista de esta hermenéutica de la acción inspirada en la noción de texto, nos da una medida de la cercanía del pensamiento de Ricœur al de Gadamer. Una cercanía que testimonia que para toda hermenéutica —y por ende para cualquier ciencia social que se reclame hermenéutica— la historia cumple un papel vital. De ella inferimos que la inscripción de la acción en el tejido histórico-cultural no debe ser vista como un capricho de la memoria de los intérpretes; más bien se trata aquí de la influencia de esa “historia efectiva” de la que hablaba Gadamer, una historia que se gesta a las espaldas de nuestra intencionalidad y que, trascendiendo la distancia en el tiempo, nos habla de nuestra pertenencia a una tradición.

No obstante, debemos retener que Ricœur cuando se refiere a la inscripción de las acciones en la historia no está pensando en cualquier tipo de acción sino en las “relevantes”, en aquellas que le dan el tono a una época. Es necesario decir esto porque éste será un punto a tener en cuenta cuando se haga el balance sobre la utilidad de esta hermenéutica para las ciencias sociales. Probablemente la aplicación de esta hermenéutica será

fructífera en la historiografía, pero es dudoso que pueda aplicarse directamente, sin las mediaciones necesarias, a la ciencia política o a la sociología de la vida cotidiana.

Aunque puedan mantenerse reservas en cuanto a la aplicabilidad del modelo del texto a cualquier disciplina social, éste resulta atractivo para enfocar la cuestión de la objetividad de las ciencias sociales. Efectivamente, la utilización del modelo del texto nos ofrece un nuevo enfoque sobre la relación entre explicar y comprender en las ciencias sociales. Ya no hay dos ámbitos irreductibles que haya que oponer sino una complementación estratégica de ambas perspectivas. Según Ricœur, las objeciones suscitadas, en el ámbito de la epistemología empirista, en torno a la objetividad del conocimiento generado comprensivamente serán salvadas si recurrimos a la idea de la objetivación del discurso por medio de la escritura. Esta es la clave que permitirá entender la objetividad de las ciencias sociales. Si se parte de la hipótesis de que la acción puede ser considerada como un libro, resultará natural entonces que los investigadores sociales procedan a una lectura de lo social para develar su comportamiento. El estudio de lo social desde el paradigma de la lectura es lo que se sigue lógicamente de adoptar el modelo del texto para el análisis de la acción. Por efecto del distanciamiento entre autor e intérprete, la relación entre escritura y lectura es irreductible a la situación dialogal que se da en el hablar y escuchar, y desarrolla una problemática propia que implicará la superación del dualismo epistemológico “explicación *vs.* comprensión”. El paradigma de la lectura, a diferencia de la hermenéutica del romanticismo que se había autocomprendido en términos psicologistas, propiciará una síntesis por la cual el polo metodológico de la explicación vendrá en auxilio de la comprensión, permitiendo el despliegue analítico del sentido del texto-acción. Y ello es factible porque no hay significados ocultos que se deban revivir, escondidos en la mente del autor-agente; los rasgos principales del texto-acción: la fijación del significado, su disociación de la intención mental del autor-agente, el exhibir un mundo (la referencia de la obra-acción) y su apertura universal a múltiples destinatarios confluirán en la objetividad del texto-acción. Porque hay objetividad hay posibilidad de un tratamiento científico especial, ya sea para los textos como para la acción. Las ciencias sociales, consideradas como ciencias de los signos, requerirán de una metodología sintética que Ricœur denominará “dialéctica de la explicación y comprensión”.

La ampliación de la labor hermenéutica: la dialéctica explicación-comprensión como propuesta metodológica. De la comprensión a la interpretación

La propuesta metodológica de Ricœur toma la forma de una dialéctica entre comprensión y explicación compuesta por dos movimientos, uno que

va de la comprensión a la explicación y el inverso, que va de la explicación a la comprensión.

El primer camino nos mostrará cuán importante es la explicación para las ciencias del signo. Ricœur hará la conjetura “de que en la explicación nosotros explicamos o desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis”.³² Como ya sabemos, las particularidades de ese “diálogo” entre la escritura y la lectura, determinado por la relación a distancia entre autor y lector, permiten la separación entre el significado de un texto y la intención del autor posibilitando así el inicio de un recorrido crítico. Justamente, es en este recorrido crítico en donde se inscribe el uso de la explicación. Como no se puede revivir empáticamente el sentido, habrá que interpretar. Ahora bien, ¿qué significa “interpretar” un texto? Que el texto es inabordable sin una perspectiva, sin que arriesguemos una conjetura sobre su sentido. “El texto como un todo, y como una totalidad singular, se puede comparar con un objeto que puede ser visto desde distintos lados, pero nunca desde todos los lados a la vez”.³³ Toda lectura entraña una cierta unilateralidad, una perspectiva sobre el todo que se nos presenta como conjetura, con todo lo riesgoso —para nuestra aspiración a la verdad— que implica el término. Sin embargo, la conjetura que hagamos se debe validar. Tiene que haber una justificación para nuestra hipótesis de lectura. La validación de la conjetura, al igual que lo que sucedía con el criterio falsacionista popperiano, permitirá discernir entre las buenas y las malas interpretaciones. No se admitirán interpretaciones fundadas en juicios de preferencia sino aquellas establecidas a partir de la argumentación. La argumentación a favor o en contra de la conjetura o interpretación dictará, como ocurre con los procesos judiciales, la sentencia sobre el sentido de la obra; aunque nunca podremos emitir un juicio definitivo o concluyente sobre un texto —prohibición que se asienta ontológicamente en la finitud del intérprete— sí podremos argumentar a favor del carácter probable de nuestra interpretación.

Si trasladamos este análisis a las ciencias sociales veremos que aquí también hay significados múltiples para la acción social: ni dogmatismo ni escepticismo sino una lógica de la probabilidad que domina el campo de la interpretación. Se interpretan los motivos de la acción en forma similar a cómo interpretamos el sentido de un texto, de acuerdo con un esquema en el que la comprensión vendría representada por el acto de conjeturar el sentido, mientras que la explicación estaría dada por el necesario proceso de validación que restringe —en función de las argumentaciones efectuadas— las múltiples interpretaciones. Para llegar a interpretaciones aceptables será necesario explicar.

En este primer movimiento de la dialéctica explicación-comprensión que describe Ricœur observamos que la explicación, entendida no como la

aplicación del modelo nomológico-deductivo en las ciencias sociales ni como obsesión por la búsqueda de leyes científicas sino como validación argumentativa, es fundamental para alcanzar la objetividad de la interpretación. La función de los buenos argumentos, inspirada en la vieja retórica, será la única posibilidad de control —débil, fundado en la probabilidad y no en la certeza, pero control al fin— sobre las hipótesis interpretativas.

Para el segundo movimiento de la dialéctica Ricœur invertirá el razonamiento expuesto en el primer recorrido. Ante los textos, nosotros como lectores tenemos dos posibilidades: tratarlo como si fuese un artefacto o leerlo de forma tal que nos apropiemos del mundo que nos muestra. La primera posibilidad está ejemplificada por el análisis estructural. Podemos ver el texto como texto, recurriendo a los procedimientos explicativos de la semiología. El tratamiento de los mitos realizado por Levi Strauss en la antropología estructural es un buen ejemplo de esta posibilidad. Pese a que ésta es una actitud lícita, Ricœur dirá que esta explicación estructural no nos dirá nada sobre el sentido del texto o del mito. Recordemos que hay hermenéutica si hay preocupación por el sentido, si hay interpretación. La virtud de la explicación será aportarnos el conocimiento adicional que una visión superficial sobre los textos ignora.

La explicación transformará la interpretación superficial, nuestra primera aproximación al texto como lectores “ingenuos”, en una interpretación profunda, en una interpretación crítica. Pero la explicación es sólo un momento de nuestra interpretación, es un recurso indispensable pero limitado del complejo proceso de la interpretación. Ya al poner entre paréntesis la cuestión del sentido, la explicación demuestra su carácter limitado. Entonces es cuando nos volvemos hacia la otra posibilidad que habíamos mencionado. Comprendemos el mundo que el texto nos impone. Comprender no es intuir la psiquis del autor sino saber orientarse dentro de ese conjunto de significaciones que apuntan a una referencia, al mundo abierto por el texto. Nos apropiamos de eso que el texto “pone de manifiesto”, de su entramado, de ese mundo que nos pinta. La enseñanza que nos queda para las ciencias sociales es que podemos analizar los fenómenos sociales por medio de procedimientos explicativos. La explicación es el puente que nos lleva de comprensiones superficiales a comprensiones más profundas. En *Explicar y comprender*, Ricœur dirá que la explicación es válida cuando ya no hay situación de diálogo, cuando ya no podamos “seguir el relato”.³⁴ En ese momento, cuando el hilo de la narración que seguimos atentamente (y la comprensión es ese seguimiento atento que experimentamos cuando alguien nos cuenta algo) se corta y dejamos de entender, cuando preguntamos “¿por qué?”, viene en nuestro auxilio la explicación para que podamos retomar el curso de la historia.

“En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y viceversa, entre comprensión y explicación, constituye el círculo hermenéuti-

co".³⁵ La síntesis metodológica de Ricœur presentó la interpretación como una dinámica integradora en la que la comprensión, mediada por la totalidad de los métodos explicativos que la acompañan, por un lado deviene más profunda en la medida que la explicación contribuye al esclarecimiento del sentido, y por el otro se alcanza la objetividad en virtud de que esos mismos recursos explicativos obraron como factor correctivo ante las eventuales desviaciones subjetivas del intérprete. Estrictamente hablando, no hay dos métodos que se complementen. Sólo la explicación es metódica. La comprensión, como en la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer, es el modo por el cual los hombres se relacionan con la cultura, no es un método sino la condición de posibilidad para que podamos apropiarnos y reconocernos en los sentidos diseminados en la historia, nuestra historia. La cuestión de la continuidad o discontinuidad entre las ciencias sociales y las naturales no puede resolverse dogmáticamente: en la utilización de la explicación ambos tipos de ciencias se asemejan. Pero hay un inequívoco componente moral en las ciencias sociales, un "compromiso personal" dirá Ricœur, porque ellas son el relato, en última instancia, de nuestras vidas.

Tradición e ideología

La polémica entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías, que dio lugar a un importante debate en el seno de las ciencias sociales durante la década del setenta, fue tratada por Paul Ricœur en su artículo "Hermenéutica y crítica de las ideologías" aparecido en año 1973.³⁶ La intención que animaba a Ricœur era la de encontrar alguna síntesis entre ambas posiciones que hiciera justicia tanto a la incuestionable influencia de la tradición y los acuerdos previos sostenidos por ella, y la potencialidad no menos importante de una crítica que, ligada a una teoría de la dominación, resaltaba el papel enmascarador, la violencia simbólica de las ideologías que distorsionaban la comunicación con los textos y, por extensión, con todos aquellos fenómenos culturales cuyo verdadero sentido quedaba opacado por obra de la "falsa conciencia" que implicaba la ideología.

Ricœur se apoyará alternativamente en una y otra posición para iluminar así, en este entrecruzamiento, la unilateralidad de cada una de ellas. El primer paso consistirá en buscar una instancia crítica en la hermenéutica, lo que será posible gracias a la aplicación del modelo del texto. Con posterioridad, Ricœur analizará la teoría de la ideología para hallar en ella los componentes hermenéuticos con el objeto de encontrar un posible denominador común. Así, por ejemplo, encontrará analogías, o bien diferencias de énfasis, entre las nociones de "prejuicio" (Gadamer) e "interés" (Habermas), "malcomprensión" y "obstáculo ideológico", y entre "el diálogo

que somos" (la tradición) y ese ideal regulativo de la comunicación ilimitada orientado al futuro. El balance de estas reflexiones apunta a disolver las oposiciones engañosas mostrando a cada oponente como la encarnación de distintos, pero igualmente válidos, componentes de nuestra actitud hacia la historia: mientras la hermenéutica se encamina a la reinterpretación del legado cultural heredado, la teoría crítica de las ideologías se interesa por la proyección en el futuro de una comunicación libre que sirva para inspirar un modelo justo de sociedad. Que una mire al pasado y la otra al futuro no es razón suficiente para oponerlas de manera irreductible. El interés emancipador de las ciencias sociales críticas no podría anticipar una sociedad libre salvo que lo haga desde una tradición que recuerde sus gestas de liberación, inscriptas en los relatos míticos, religiosos, poéticos e históricos. La fuerza de la crítica proviene de las herencias culturales —ésta sería la crítica hermenéutica a la "crítica"— pero la pertenencia a una tradición tiene que ser revisada a la luz de la idea de distancia histórica. En tal sentido, la crítica a la "ideología hermenéutica" nos dice que, si bien no puede haber una reflexión perfecta o absoluta sobre nuestro pasado, esto no significa que no exista autonomía en el intérprete —el fondo de toda crítica— y que no se pueda recurrir a una instancia normativa —el recurso del procedimiento argumentativo— que hagan posible el cuestionamiento a la tradición.

Aunque a veces tengamos la impresión de que navega por las aguas fáciles del eclecticismo, no podemos dudar del esfuerzo filosófico de Ricœur por suavizar las aristas conflictivas entre hermenéutica y crítica. La estrategia de la argumentación del pensador francés se dirigió, en primer lugar, a revisar el estatuto de la crítica de las ideologías mostrando que ésta se debe entender como proyección en y desde la tradición; al mismo tiempo, la limitación de la hermenéutica se mostró en que el "acuerdo originario" no está exento de revisión, dado que la pertenencia a la tradición no excluye, sino que más bien solicita, un distanciamiento para su juzgamiento. Así como a cada texto le correspondería un "contratexto", la idea de pertenencia no anula la capacidad de despegue que exhibe toda crítica. En la línea de Michael Walzer,³⁷ quien habla de una "crítica conectada", Ricœur nos estaría proponiendo una ciencia social hermenéutica y crítica a la vez, capaz de dar cuenta tanto del sentido de los textos y las acciones como de la materialidad que, revistiendo las máscaras del poder, lo transfigura.

A modo de resumen del pensamiento hermenéutico de Paul Ricœur, concluiremos este apartado con una presentación de sus principales tesis:

1. La hermenéutica no procura una comprensión inmediata. La interpretación, tanto de una expresión oral o escrita como la de nosotros mismos, supone un complejo proceso de mediaciones.
2. La distancia en el tiempo tiene un efecto positivo para la interpretación.
3. El modelo del texto para el análisis de la acción social es la consecuencia de lo establecido en el punto anterior: en efecto, la fijación del significado, la separación de la intención mental del autor respecto al significado de la obra, la apertura de un mundo a partir de la obra y los múltiples destinatarios son aspectos que se configuran a partir de distanciamientos sucesivos, presentes tanto en el texto como en la acción.
4. La objetividad de la interpretación se funda en esos cuatro rasgos mencionados en el punto anterior.
5. La propuesta metodológica para las ciencias sociales será la de una dialéctica entre explicación y comprensión.
6. La hermenéutica de la acción, apoyada en el modelo del texto, reafirma el carácter no-definitivo de la interpretación y al mismo tiempo recupera la idea de crítica como un ingrediente esencial de las ciencias sociales.

¿CONSENSO HERMENÉUTICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES?

Usos y abusos de la interpretación

A la preocupación por el sentido, la hermenéutica le agregó una especial sensibilidad para con la historicidad, no sólo de sus objetos de estudio sino del propio comprender o interpretar. La reflexión hermenéutica enseñó que toda idea o acción no podía entenderse sin referencia a su contexto histórico o a la tradición de la cual provenía y, especialmente, nos recordó que toda interpretación o narrativa aceptable³⁸ debía hacerse cargo de su propio contexto. El tiempo del intérprete también tenía que ser problematizado ya que no hay un "lugar a-histórico" desde el cual contemplar la tradición. Esta idea de los horizontes móviles del pasado y del presente fue sin duda una de las ideas más productivas de la filosofía hermenéutica de las ciencias sociales pero, de igual manera, fue también origen de controversias que afectaron la propia credibilidad de la hermenéutica como "saber objetivo".

La visión de Gadamer de la comprensión como fusión de horizontes, un acontecimiento que ocurre sin que exista un denominador común o instancia superior a la cual recurrir para garantizar la corrección de la interpretación, según algunos comentaristas no podía convertirse en un canon aceptable para la objetividad de las ciencias sociales. El modelo del texto propuesto por Ricœur, yendo más allá del objetivismo empirista, intentaba sortear esta dificultad a través de una dialéctica entre explicación y comprensión que estableciera las condiciones que hacen posible el control

de las interpretaciones científicas. Cómo hemos tenido oportunidad de ver, éste no ha sido un tema menor para la filosofía hermenéutica de las ciencias sociales pues lo que está en juego aquí es la cuestión de los usos y abusos de la interpretación, cuáles son sus límites y desde dónde se pueden establecer.

La solución de Ricœur había consistido en instalar la interpretación en el medio de un proceso argumentativo, que legitimara su alcance y que diera cuenta de su carácter persuasivo. ¿Pero es esto suficiente para alejar los fantasmas del relativismo? La confrontación entre objetividad y relativismo, a propósito de la interpretación, ha sido uno de los problemas epistemológicos de las ciencias sociales sobre los que seguramente más se ha escrito. Si bien no podemos tratar aquí con profundidad este problema, digamos que para la mayoría de los autores que se reivindican como hermenéuticos, el enfrentamiento entre objetivismo y relativismo sólo es posible en el marco de una ontología cuyo punto de partida es la bipartición entre sujeto-objeto. La filosofía cartesiana, prolongada en las ciencias de la naturaleza, proyectó su sombra sobre las ciencias sociales y perdió de vista que la relación de los sujetos con su mundo (y con su historia) es previa a esa bipartición. Objetividad y relativismo son, de acuerdo con este punto de vista, términos que se asocian a la herencia naturalista de las ciencias sociales. Ésta fue la respuesta de la hermenéutica que sigue el surco abierto por Heidegger y Gadamer. Pero aún subsiste para nosotros la preocupación en torno a los alcances de la interpretación. Aceptado que no hay posibilidades de un objetivismo que nos asegure la certeza respecto a lo comprendido en las ciencias sociales, aún podemos preguntarnos por la cuestión a la que hacíamos referencia en el párrafo anterior: ¿cómo distinguimos una buena interpretación de un simple abuso?

Desde la perspectiva de los estudios semiológicos, Umberto Eco señala que en todo proceso de interpretación de textos tenemos tres intenciones: la intención del autor, la intención del intérprete y la intención del texto. El problema, para Eco, surge cuando pensamos que "un texto es sólo un picnic en el que el autor lleva las palabras, y los lectores, el sentido".³⁹ Admitida la imposibilidad de acceder a la mente del autor para indagar acerca de su intención, sólo nos quedan la intención del lector y la intención del texto. Eco dirá que cuando se hacen valer los derechos del intérprete por sobre los del texto, se deja abierta la puerta para la infinitud de interpretaciones. ¿Cuáles son los límites, más allá de sus deseos, de una interpretación sostenida únicamente en el lector? Por suerte los textos resisten a cualquier lectura desaprensiva. Al igual que ocurriera con Ricœur, Eco nos dirá que hay que evitar los extremos de la "única interpretación" y la "infinitud de interpretaciones": "Por una parte, se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia, una esencia que, como tal, es inde-

pendiente de nuestra interpretación. Por la otra se admite, en cambio, que los textos pueden interpretarse indefinidamente".⁴⁰ Ambas posiciones son fruto de un "fanatismo epistemológico", el primero correspondiente a la tesis representacionista de la que hablamos al comienzo del capítulo, mientras que el segundo respondería a un nihilismo hermenéutico para el cual todo signo está en lugar de otro signo, y así sucesivamente hasta el infinito, como ocurría con el pensamiento hermético de la Edad Media. Como ya viéramos con Ricœur, no hay "una" interpretación inviolable pero tampoco un proceso sin control que nos conduzca a una infinitud de interpretaciones. El texto exhibe un mundo –intención del texto–, tiene un orden más o menos explícito, que se ofrece al lector para que éste lo desoculte –sin la contribución del lector no habrá sentido del texto–, pero no para que lo tergiverse.

La superación de la reducción comprensivista de la hermenéutica. El giro interpretativo de las ciencias sociales: un balance

A esta altura de nuestra exposición, luego de haber analizado los enfoques hermenéuticos de Gadamer y Ricœur, estamos en condiciones de enunciar una tesis sobre el lugar que la hermenéutica ocupa en la filosofía de las ciencias sociales de la actualidad: hay hermenéutica si hay potencial conflictividad en la recepción de los mensajes, es decir, si hay posibilidades de interpretaciones divergentes. Si la recepción de un texto o de una acción significativa viniese dada por una transparencia absoluta no habría necesidad del esfuerzo interpretativo, su significado se capturaría inmediatamente; por el contrario, si hubiese una radicalización de la distancia entre el saber expresado en el texto o en la acción y el intérprete, sería imposible su recepción, tampoco aquí habría necesidad de la hermenéutica pues ésta sería superflua. De este modo, la hermenéutica se nos presenta en un espacio dominado por la ambigüedad, como un imaginario punto de equilibrio entre la cercanía absoluta y la distancia infinita. Por tal motivo, el potencial hermenéutico se desarrolla a mitad de camino entre la intuición del significado –determinada por la plenitud de su inmediatez– y su desaparición, ocasionada por una distancia insalvable.

Esta función de mediación y la desconfianza hacia la impronta metodológica de las ciencias naturales, en cuya entronización como saber supremo e indiscutible está el origen de la sensación de extrañeza de los sujetos sociales, hicieron de la ciencia social hermenéutica una "ciencia moral", más preocupada por suturar las heridas abiertas en el tejido social de la modernidad que en suministrarse a sí misma un antídoto metodológico que le permitiera hacer frente a los reclamos de la epistemología positivista. Ya habíamos visto con Gadamer que la hermenéutica no es, en primer lugar, una metodología de las ciencias humanas, sino el intento de comprender a

estas ciencias más allá de su autoconcepción metodológica, en lo que las relaciona con la experiencia que los agentes sociales hacen de su mundo. De acuerdo con esta consideración, que amplía la noción de hermenéutica a favor de la puesta en foco de su problematicidad histórica, la hermenéutica excede la noción de "arte de la interpretación de textos" en dirección a un objetivo de mayor escala, como lo es la búsqueda de un esquema teórico que permita resolver los problemas de mediación de los marcos de significados, ya sea dentro de una sociedad en particular como entre diferentes sociedades. Mediación que involucra no sólo la distancia temporal – la relación entre el pasado y el presente– sino también las diferencias culturales que se dan en un plano sincrónico. Pero al anteponer esta labor de mediación histórica, la hermenéutica nos está indicando que no es en la comprensión del "sentido subjetivo" (¡como si éste fuese una "posesión" del sujeto!), donde se resuelve la cuestión de la significatividad. Si damos por demostrado que todo sentido subjetivo emerge al final de una transmisión que lo precede –la tradición– entonces se advertirá el reduccionismo de la sociología fenomenológica que depositaba en la conciencia del agente la clave del significado de la vida social.

Claro que también no debemos cerrar los ojos ante algunas dificultades originadas por el giro lingüístico. La consideración del lenguaje por encima de la materialidad de los procesos políticos, económicos y sociales, sobreestimar la fuerza del discurso frente a esta "muda materialidad", corre el riesgo de arrojar la hermenéutica en los bordes de la clausura del lenguaje. Y éste no es un riesgo menor, un mero episodio en la aventura hermenéutica de las ciencias sociales. De lo que se trata, ni más ni menos, es de no perder de vista al referente. El precio que se paga por el encierro del lenguaje en sí mismo –una postura ontológica para la cual el mundo social es sólo una cadena infinita de signos que se remiten unos a otros– es la pérdida del sentido de la realidad, un completo abandono del realismo. Esta vuelta del lenguaje sobre sí mismo, correlativa a la autotematización de la ciencia social como "problema epistemológico", en algunos momentos pudo hacer olvidar a los representantes del giro lingüístico su compromiso pragmático –al menos el compromiso de procurar la adecuación descriptiva de su discurso a lo que, pragmáticamente, denominamos "realidad"–, ya que su focalización en lo lingüístico obturaba lo que estaba más allá de él. Éste es el peligro, advertido por algunos autores, de que la conciencia, ya sea de los propios agentes sociales, ya sea del intérprete, prevalezca en forma absoluta sobre aquello que está más allá de ella y de las palabras. La consecuencia de este planteo se observa en la tendencia a la autorreferencialidad que afecta a las ciencias sociales del "consenso hermenéutico". ¿Qué queremos decir con el término "autorreferencialidad"? Con él apuntamos a la situación en la que se encuentran las ciencias sociales cuando sólo tienen ojos para su contexto de emergencia institucional; constituyen-

dose, a partir de un espiral de reflexividad creciente, en metadiscurso, y pagando así el precio de una pérdida, también creciente, de su interés por la realidad política y social concreta. Este “olvido del referente”, que resulta de considerar la textualidad con independencia de los sistemas de prácticas y de la “materialidad” que rodea el obrar humano, se podrá superar si somos capaces de problematizar la operatividad del contexto, que es condición tanto del texto como de la posibilidad de su lectura. Sin descuidar la premisa hermenéutica que nos habla de la indiscutible prioridad del sentido, de su búsqueda como tarea interminable, la discusión sobre si hay o no una instancia exterior a los textos, un “más allá del texto” que pueda ser relevante para su interpretación, quizá constituya uno de los puntos centrales del debate post-hermenéutico, a través del cual se haría el “ajuste de cuentas” del giro lingüístico.⁴¹

Racionalidad hermenéutica. La funcionalidad de las ciencias sociales: La tesis del efecto compensatorio

Como vimos en nuestro desarrollo, para los autores de esta corriente no se trataba solamente de hallar nuevos fundamentos que permitan explicar más acabadamente los fenómenos sociales. En el fondo, de lo que se trataba era de brindar una nueva aproximación conceptual que echara luz sobre el uso de las ciencias sociales por parte de los sujetos. El conocimiento que aportaban las matemáticas o la física, por ejemplo, sin duda es importante para los miembros de la sociedad ya que no sólo incide en su mejor comprensión del universo que los rodea sino porque también contribuye a alterar su entorno. El desarrollo de la sociedad es inconcebible sin el aporte científico que, como tecnología incorporada a los procesos productivos, dinamiza la transformación social. Pero con las ciencias sociales ocurre algo diferente. Sin excluir la posibilidad de un “uso tecnológico” del saber social (la famosa ingeniería social de Popper), las ciencias sociales, al igual que las humanidades del pasado, aportan un conocimiento que es aprovechado por los actores sociales en la realización de sus proyectos. La hermenéutica, como filosofía de las ciencias sociales, representa entonces una continuidad “natural” de la búsqueda de sentido que desde siempre realizan los sujetos sociales. La búsqueda de la significatividad del obrar, presente en la actitud habitual de las personas, en su trato cotidiano, es retomada por estas ciencias pero en un escalón más alto, con un grado mayor de exigencias en la elaboración de las respuestas. Las ciencias sociales marcan así una continuidad con las preocupaciones propias del mundo de la vida aunque, como dijimos, con una mayor elaboración conceptual en sus interpretaciones que las que realiza el sentido común. Esta frase, “mayor elaboración conceptual”, nos deja en el umbral de la cuestión acerca de si hay o no una racionalidad de la hermenéutica.

La pregunta por la racionalidad de la hermenéutica exige una respuesta acerca de su capacidad de argumentar a favor de sí misma —de su propia validez como filosofía de las ciencias sociales—. Cuando preguntamos por su racionalidad queremos saber si la hermenéutica está en condiciones de darnos motivos para que creamos en su pretensión de ofrecerse como modelo teórico de las ciencias sociales. Las respuestas han sido variadas pero aquí sólo haremos una breve referencia a los puntos de vista de A. Heller, J. Habermas y G. Vattimo, pues creemos que sintetizan las distintas posiciones que se han dado en el debate:

- a) “Las ciencias sociales nunca pueden proporcionar un tipo de conocimiento que sea cierto, porque ningún autoconocimiento es cierto, y sin embargo proporcionan un tipo de conocimiento con el que podemos transformar nuestra contingencia en destino”.⁴² Esta frase de Agnes Heller, que bien podría servir de epígrafe para caracterizar la función de la hermenéutica en las ciencias sociales contemporáneas, nos da una pista sobre la pretendida racionalidad de la hermenéutica. Las ciencias sociales, que siempre han oscilado entre la certeza, característica del modelo naturalista, y el autoconocimiento como búsqueda de significado, descubren en el espacio abierto por este último la eventualidad de un reencuentro de la sociedad consigo misma para “que transforme su contingencia en destino”. Los conocimientos ganados en esa búsqueda del significado, valen como argumentos que sirven de punto de apoyo para esta transformación. De esta manera, puede concluirse que para Heller la racionalidad de la ciencia social hermenéutica no difiere sustancialmente de la racionalidad práctica que ya habíamos visto en Gadamer.
- b) Habermas dirá que la hermenéutica encuentra su estándar racional en el marco de una abarcadora racionalidad de tipo comunicativo. A la reconstrucción de dicha racionalidad, tarea a la cual está abocado el propio Habermas, la hermenéutica contribuirá con sus ideas sobre la participación del intérprete en el proceso de entendimiento, el uso reflexivo de la competencia de juicio, la puesta en relación entre los mundos de la vida del autor y del intérprete, y la conexión interna entre las cuestiones de significado y las cuestiones de validez.⁴³ La lectura habermasiana de la hermenéutica atribuye a ésta una racionalidad comunicativa, una potencia argumentativa a favor del esclarecimiento del sentido que brota de la interacción simbólica entre el emisor y el intérprete.
- c) Vattimo, siguiendo el hilo conductor de una hermenéutica inspirada en Nietzsche y Heidegger, se diferencia de estas reflexiones puesto que considera que corren el riesgo de la abstracción al olvidar las causas de la aparición de la hermenéutica en la época moderna. Radicalizando las premisas planteadas en *Verdad y método*, para Vattimo la racionalidad

hermenéutica –el problema de su legitimidad como teoría– se resuelve aplicándole a la hermenéutica su propia medicina: “[...] ella misma no es otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que proviene del pasado”.⁴⁴ Para hallar la fuente de su legitimidad la hermenéutica debe ser fiel a sí misma; debe realizar la exploración de acuerdo con su propio estilo de pensamiento: “De un modo más bien paradójico, únicamente es la radical conciencia del propio carácter interpretativo, y no descriptivo ni objetivo, lo que garantiza a la hermenéutica la posibilidad de argumentarse racionalmente. Las ‘razones’ que la hermenéutica ofrece para mostrar su propia validez como teoría son una reconstrucción interpretativa de la historia de la filosofía moderna [...]”.⁴⁵ Hay, entonces, una narración que nos persuade sobre la conveniencia de “aceptar” la hermenéutica. No hay una justificación “lógica” o prueba que demuestre la necesidad de la hermenéutica para el pensamiento y para las ciencias sociales contemporáneas, ni tampoco la prefiguración del horizonte de una razón omniabarcadora como en Habermas, sino simplemente un uso retórico de la historia que nos habla de un momento dentro de un “destino”.⁴⁶ Sin embargo, a diferencia también de Heller, el destino del que se trata aquí no es el resultado de una elección sino la consecuencia del irreversible despliegue de la modernidad.

Ya podemos intuir que, con estas respuestas en torno a la problemática de la racionalidad, se enlaza otro tema: ¿cuál será el papel que la hermenéutica asigne a las ciencias sociales en nuestras sociedades? Uno de los principales problemas que debe sortear la modernidad es cómo reintegrar a la experiencia del mundo de la vida los desarrollos de la ciencia y la técnica que revolucionaron, a través de los procesos de modernización, la percepción del mundo. Ante el surgimiento de un mundo dual, de doble velocidad, moldeado por el saber de los expertos, la hermenéutica se planteó como tarea resguardar el movimiento inercial de las instituciones y prácticas forjadas al calor de las tradiciones. La hermenéutica se propuso como una reflexión integradora, como un puente entre ese saber de especialistas, cada vez más alejado del mundo de la vida, y el saber común encarnado en los actores sociales. A medida que la hermenéutica se asumía como mediadora, y retomaba para sí la función normativa que anteriormente cumpliera la filosofía proponiendo la “devolución” del saber experto al cuerpo de conocimientos del mundo de la vida, se iba perfilando su función dentro de la sociedad.

En el apartado que dedicamos a Gadamer, tuvimos oportunidad de registrar la vocación práctica de esta hermenéutica, especialmente cuando hicimos referencia a la “aplicación” y a la tensión frónética que se da en la comprensión. Gadamer, en todo el trayecto hermenéutico de su obra, re-

calcó que la vinculación de las ciencias humanísticas con el saber práctico, heredado de la ética aristotélica, deriva en una decisiva influencia de estas ciencias en la sociedad, en el sentido de que promocionan el bien común de ésta.

Por su carácter práctico,⁴⁷ la ciencia social hermenéutica apoya su accionar en la continua labor de traducción de los conocimientos técnicos, generados por cada una de las disciplinas científicas, al lenguaje ordinario; un reenvío al consenso previo expresado en el saber de aquellos que comparten un determinado *ethos*. A esta protección de lo “común”, que es la dimensión vinculante de los miembros de una sociedad, se encomiendan las ciencias humanas cuando, en la reelaboración de los significados de la tradición, se proponen el anclaje de las sociedades de la actualidad –sumergidas en el océano de la innovación e información técnico-científica– en la historia o, dicho más apropiadamente, en *su* historia.

La justificación socio-histórica del conocimiento aportado por las ciencias hermenéuticas definirá su funcionalidad en el marco de las sociedades modernas. Este será el eje del análisis de la teoría del efecto compensatorio, elaborada por la escuela neoaristotélica de J. Ritter y H. Lübke.⁴⁸ En línea con la preocupación de Gadamer por recuperar el sentido práctico de las ciencias del espíritu, esta corriente se preguntará por el status de éstas justamente en una época en la cual la ciencia y la tecnología transforman e imponen el ritmo a los órdenes vitales de la sociedad. ¿Por qué en la sociedad industrial, después de que se han arrasado las instituciones tradicionales, alcanza “validez científica” el sentido histórico? La escisión que introdujera la modernidad entre el ordenamiento social –moldeado por el conocimiento científico– y el espacio de las experiencias vitales de los grupos e individuos, una modernidad conducida por la dinámica de la diferenciación de las esferas de valor descripta por Weber, hace necesario que se recuperen los nexos éticos e históricos. En tal sentido, las ciencias sociales serían el medio por el cual la sociedad moderna –abstracta en cuanto separada de sus orígenes históricos– compensaría el déficit de su memoria. Las ciencias sociales hermenéuticas actualizarían aquello que, en el inevitable proceso de modernización industrial, quedaría relegado como ruina. Compensar el carácter abstracto de la sociedad requiere de un órgano encargado de promover los esfuerzos interpretativos en pos del sentido refugiado en el pasado. Esta tarea de anclaje, que recuerda la propuesta gadameriana, cobra significado en la medida en que desde una visión antropológica, por cierto cuestionada como esencialista por Habermas y los representantes de la Teoría Crítica, se asume la necesidad de orientación práctica para los sujetos que se ven sometidos a complejidades y desequilibrios emocionales crecientes.

Criticada como “ideología conservadora”, Habermas cuestiona que esta teoría del efecto compensatorio pueda hacerse cargo de su propio esta-

tuto teórico. ¿Cómo es posible que de la función o “lugar” que estas ciencias ocupan en la sociedad, se pueda extraer la validez de sus contenidos teóricos? Para Habermas éste es un “tradicionalismo ilustrado en términos historicistas” que resuelve de manera externa el problema de la descompensación de las sociedades modernas; por un lado se admite el carácter ineluctable del moderno desarrollo tecnocrático, pero por el otro no se reconocen los valores democráticos que impulsan la autonomía política y social. El resultado será entonces apelar a la fuerza de la tradición contra el despliegue de la racionalidad instrumental, perdiendo de vista el potencial crítico –no tradicionalista– de las ideas políticas y sociales contenidas en el proyecto ilustrado. La reconciliación consigo misma de esa sociedad dividida no se alcanzará solamente construyendo museos, sino devolviéndoles a las ciencias sociales su poder crítico para que puedan emprender la tarea de disolver las contradicciones que aquejan a dicha sociedad.

Una réplica a esta crítica habermasiana perfectamente podría partir de la distinción, que ya hemos visto con Heller, entre “certeza” y “búsqueda de significado”. Si la pretensión de conocimiento de la ciencia social hermenéutica no sobrepasa el límite de la búsqueda de sentido, conformándose entonces con un conocimiento sólo verosímil, entonces sería válido el quehacer narrativo de estas ciencias y, consecuentemente, el efecto compensatorio de la actualización narrativa de la historia no cumpliría otro propósito que “corresponder” al impulso de toda hermenéutica: tornar familiar lo extraño y contribuir a nuestro autoconocimiento. Cuando, a propósito de nuestra exposición de la filosofía de Gadamer nos referimos a la reserva hermenéutica, vimos que ésta estaba asociada al potencial semántico de la tradición, retenido tanto en la imposibilidad de que lo dicho en cada expresión agote la virtualidad del decir como en la propia finitud de los intérpretes. En esa “palabra interior”, inabarcable, radicaba la universalidad de la hermenéutica. La teoría del efecto compensatorio no sería otra cosa que la institucionalización de esta reserva hermenéutica en las ciencias sociales modernas: una sensibilidad hacia el pasado, reflejada en la permanente recreación de su sentido, que sirve tanto de amarre ante al efecto desnaturalizador de la modernización como de recordatorio de los límites para cualquier saber que se asuma como totalizador. Obviamente, toda compensación implica un reconocimiento de los excesos y no su utópica supresión. Pero justamente en esta devaluación de la creencia en un poder absoluto y transformador de la teoría residiría una de las principales enseñanzas de la hermenéutica para las ciencias sociales contemporáneas.

En “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”⁴⁹ Scott Lash analiza la estructura de las sociedades modernas y señala que, a pesar del dato insoslayable del incremento de la reflexividad social en las sociedades tardomodernas, existen condiciones estructurales que explican, con independencia de la noción de “agencia”, el fenómeno. En todo su

análisis hay ciertamente una defensa de la hermenéutica, a la que entiende como un ejercicio reflexivo de recuperación del yo sobre la base de un comunitarismo crítico. La hermenéutica hasta ahora ha descansado en una pacífica idea del consenso que ha obviado la cuestión del poder; por lo tanto debe ser radicalizada, aunque en un sentido diferente al esbozado por Habermas en la teoría crítica. Apoyándose en la obra de Bourdieu, fundamentalmente en su noción de *habitus*, Lash abogará por una visión “política” de la hermenéutica. Nosotros, sin negar los presupuestos clásicos del pensamiento hermenéutico, nos preguntaremos si hay alguna conexión profunda entre hermenéutica y política, una zona de entrecruzamientos desde la cual sea posible visualizar nuevas perspectivas para la ciencia política que, a su vez, permitan vislumbrar algo así como un “examen político” de la problemática de la comprensión. En el próximo apartado daremos unas breves indicaciones cuyo valor no será otro que el de una incitación, un camino a recorrer.

Reflexión hermenéutica y política: acerca de las posibles aplicaciones de la teoría hermenéutica en la ciencia política

*Que el Estado se haya convertido en un infierno
proviene de que el hombre quiso hacer de él su cielo.*

HOLDERLIN
Hyperion

Pocas dudas caben, en el ambiente académico de las ciencias sociales, acerca del provecho que se pueda obtener de la utilización de modelos hermenéuticos. Pero tal vez debiéramos preguntarnos qué significa realmente este consenso específicamente en el terreno de la ciencia política. Una primera aproximación al tema de la influencia de la hermenéutica en la politología, quizá la más atendida en los manuales y en los libros de teoría política, consiste en resaltar, y aprobar, la aparición de un pluralismo teórico y metodológico que rompe con la unicidad del modelo empirista-sistémico anglosajón. Para algunos científicos políticos “[...] la ciencia social quizá se haya tomado demasiado en serio su papel de ciencia al servicio del *system management* en vez de orientarse hacia una ‘comprensión’ más profunda de la realidad en que vivimos. Ha devenido fundamentalmente en puro *Fachwissen*, conocimiento experto, tecnología social. Esto es particularmente perturbador en el caso concreto de la ciencia política, ya que ésta no es sólo una técnica, una ciencia aplicada encargada de generar el conocimiento necesario para el funcionamiento del sistema político [...]. La racionalidad de la política trasciende la mera aplicación del conocimiento medio-fines para convertirse en el titular de la definición de esos fines y de su gestión”.⁵⁰

Seguramente, podríamos multiplicar las citas de este estilo, que hablan a favor de una diversidad de “perspectivas teóricas”⁵¹ como distintos modos de hacer ciencia política, cada uno con su propio nivel de análisis, método y visión del mundo. Lo cierto es que hay una “nueva” sensibilidad, en el ambiente politológico, para asumir que la disciplina no está ajena a ese proceso de “doble hermenéutica” del que hablara Giddens. La recomendación que siempre emana de estos planteos es que los científicos políticos deben estar alertas respecto a las premisas teóricas de sus investigaciones. La variedad de enfoques teóricos, la apertura a otras disciplinas y la disposición de los científicos a no confiar en la eficacia totémica de algunos métodos y técnicas de investigación es hoy casi moneda corriente en la ciencia política.⁵² Pero nuestra preocupación transita por otros andari-veles. Por supuesto que es saludable esta multiplicación de marcos teóricos para la ciencia política ya que constituye un enriquecimiento para la disciplina; aunque esto no nos debe hacer perder de vista el hecho de que, si no hay una sincera disposición al diálogo –no solamente una declaración de intención– se corre el riesgo de celebrar un retorno al tribalismo. Que exista una multiplicidad de “tribus teóricas” puede ser provechoso sólo si algún día éstas deciden “conocerse” en vista a una futura “asociación”. Es decir, si se da una propensión a elaborar marcos teóricos extensos que no sean el resultado de “tomar de aquí y tomar de allá”, como dicen Marsh y Stoker al referirse a la posibilidad (que desgraciadamente algunos científicos sociales no advierten) de emplear conceptos, que funcionan en una determinada teoría, para explicar fenómenos particulares, olvidando las relaciones que esos conceptos guardaban con otros en el marco teórico originario. No estaría de más evocar nuevamente una de las enseñanzas básicas del postempirismo: las teorías son redes semánticas, entramados de metáforas, y no un amontonamiento de enunciados de distinto tipo. Justamente por ello es que el eclecticismo en realidad no resuelve las dificultades que se plantean en la convergencia de teorías, sólo las pospone.

Hasta acá sólo hemos visto la hermenéutica como una reflexión sobre la ciencia política, como un aporte que culmina en el reconocimiento de que en el quehacer politológico, como ocurre en realidad con cualquier otra ciencia, hay también un componente interpretativo. Por supuesto que este reconocimiento no es poca cosa, pero a nosotros nos interesa saber si, además de esta hermenéutica de la ciencia política, hay una hermenéutica de lo político, es decir, si se puede dar una ciencia o teoría política hermenéutica, entendida a partir de una hipotética configuración hermenéutica del campo político. De ser ello factible, surgirán inmediatamente interrogantes del siguiente tipo: ¿cuáles serían las principales características de esta “política hermenéutica”? ¿En dónde habría que encontrarla? ¿Cuáles serían sus vínculos con la teoría política clásica o con la filosofía política? Y, ya en otra matriz de preocupaciones, ¿hasta qué punto conceptos tales

como decisión, soberanía y conflictividad de intereses, todos ellos conectados con la temática del poder, podrían denegar el pensamiento hermenéutico?

Una de las más importantes consecuencias que se desprenderán de la aplicación de los modelos hermenéuticos a la ciencia política tendrán que ver con los intentos por volver a acercar ética y política. Esta rehabilitación de la filosofía práctica –en la que incluimos también los análisis más sociológicos de la disciplina–, contemporánea de lo que se ha denominado el “retorno de los clásicos en el campo politológico”, junto con la contextualización política del giro lingüístico de las ciencias sociales, serán dos importantes vertientes para la posibilidad de una teoría política hermenéutica.

Hermenéutica y política: filosofía práctica para la reparación de la modernidad

1. En Ricœur, si bien no hay un desarrollo sistemático de una filosofía política, sí hay en sus obras valiosas indicaciones sobre cómo abordar la política en tanto práctica. La intersección entre ética y política⁵³ sugiere una reflexión sobre la participación del ciudadano en la vida pública que supone enfocar la política como prolongación de la ética, en tanto esta actividad de los sujetos significa una afirmación de la libertad de cada participante, la materialización de espacios de libertad en el seno de una sociedad. Como en todo poder político, según Ricœur, coexisten dos dimensiones, una vertical ligada a la dominación y otra horizontal vinculada a los consensos de base que se expresan en aquello que Hanna Arendt denominaba “querer vivir juntos”, es necesario una hermenéutica de la política entendida como el esfuerzo interpretativo por recuperar lo más próximo a nosotros –el poder que surge de lo común y que nos solicita el ejercicio virtuoso de la prudencia– pero que permanece olvidado, y que a su vez se traduce en la necesidad de contar con un estado de derecho que asuma su función educadora sin recurrir a la violencia (sólo aceptable cuando es monopolizada por el estado en el marco de la dimensión vertical de la dominación).
2. Para Gadamer la relación entre hermenéutica y política venía mediada por la tarea que las ciencias sociales llevaban a cabo en torno a la recolección y posterior aplicación del sentido disperso en los textos de la tradición, y en general, en toda producción científica, al saber común. Esta hermenéutica de la política apunta al establecimiento de los límites del saber de los expertos. Para este cometido acude a la noción de frónesis, cuyo historial se remonta a la filosofía práctica de Aristóteles, que le permitirá entender el ejercicio de la política no exclusivamente como puesta en práctica de la recomendación del especialista o del asesor, sino como una tarea indelegable a cargo de cada ciudadano, quien

se verá auxiliado por este saber de la contingencia, siempre al borde del fracaso, intermediario entre los principios generales y la diversidad de las situaciones particulares. La enseñanza política de esta hermenéutica, una hermenéutica preocupada por devolver a los sujetos aquello que les es sustraído por el saber de la técnica, consiste en que debemos ser capaces de aceptar el mal menor y no en esperar de ella, de su supuesto conocimiento de la universalidad, la producción de un orden social y político perfecto. La teoría política hermenéutica, alejada de toda intencionalidad arquitectónica, y al amparo de este saber práctico reflejado en la noción de frónesis, seguramente no nos proporcionará las medidas que deberá tener nuestra casa, pero limitará la responsabilidad de los “constructores” al recordar que todo ordenamiento simbólico se nutre de su propia historia.⁵⁴

3. Los enfoques comunitaristas de MacIntyre, Charles Taylor o Sandel, por citar algunos de los autores más destacados de esta corriente, también guardan relación con la posible aplicación de modelos hermenéuticos en la ciencia política. El rescate de la virtud y la pervivencia de tradiciones apuntan en una dirección hermenéutica. Asimismo, el florecimiento de lo “identitario”, junto con la problemática descrita por el multiculturalismo, que implica la lucha por el reconocimiento de las particularidades, ya sean de género, étnicas, religiosas o culturales, reivindicadas por grupos que se perciben como diferentes, constituyen temáticas aptas para el tratamiento hermenéutico. En la captación de este sentido de la diferencia, en la comprensión de la percepción subjetiva de estos grupos, una teoría hermenéutica tendría mucho para decir.
4. Aunque existan sobradas razones para considerarla una pensadora atípica, no encasillable bajo etiquetas “comunitaristas” ni defensora de una hermenéutica de las tradiciones como Gadamer, Hanna Arendt,⁵⁵ sin embargo, ha contribuido decisivamente a renovar la mirada acerca de la política, gracias a un pensamiento en el cual se pueden hallar resonancias hermenéuticas.⁵⁶ ¿Cuáles serían estas señales hermenéuticas del pensamiento de Arendt? Posiblemente residan en el nexo entre comprensión y política que se establece a partir de la cercanía entre la palabra y la acción política; no hay mundo en común (el sustento de la vida política) sin el discurso que lo dice, que lo expone como tal. Pese a que la tradición, para Arendt, pareciera que ya no nos da respuestas para los interrogantes políticos de la actualidad —la de un siglo que entregó los mayores horrores de la historia de la humanidad—, quedan aún chances “de esperar milagros”, de renovar la política, porque en cada acción política se inicia algo nuevo, se da el nacimiento de lo inesperado. Si bien es cierto que la comprensión es el reverso de la acción, hay en Arendt una tensión no resuelta del todo entre comprensión y acción política, porque sólo a partir del juicio de la imaginación que Kant

llamaba reflexivo, fundado no en la privacidad del gusto individual sino en la existencia de un “sentido de comunidad”, se puede sostener la esperanza de un consenso. De la libertad, fuente de la cual proviene lo inesperado y, por lo tanto, la política, únicamente se pueden tener noticias si pensamos hermenéuticamente: es en el carácter público de la palabra que “dice” la política, en su exigencia de interlocutores más que en los textos del pasado, donde la comprensión se legitima como componente de la política.

Aunque lo apretado de la síntesis no nos permita una ponderación justa de cada posición, de todos modos podemos establecer un balance provisorio. Las respuestas analizadas, que abogan por el reencuentro de los antiguos valores morales o que identifican la emergencia de nuevos sujetos en el espacio público, quizá deberían matizarse aún más en términos políticos. Por lo general, temáticas tales como la incidencia de las elecciones morales del agente en la constitución de lo político, la estructuración de los poderes colectivos, la influencia de la cultura y el lenguaje en las prácticas políticas o la rejerarquización de lo popular como categoría de análisis político, corren el riesgo de deslizarse a posiciones moralistas o sociologistas. En tales casos, una inadecuada problematización de las causas de separación de lo ético y lo político a partir de la modernidad, o el recurso exclusivo de la sociología comprensiva, sin duda de utilidad para entender el espesor semántico de dichas prácticas, desplazan la consideración específicamente política de los fenómenos en cuestión. Con “consideración específicamente política”, estamos aludiendo a la necesidad de que la comprensión política tome en cuenta categorías tales como el poder, el Estado, los factores de ordenamiento de la sociedad y, en general, la constante, de naturaleza agonística, bajo la que se desenvuelven las relaciones políticas, todas ellas categorías que refieren a la perspectiva realista de la política. La disolución de lo político en la sociología sucede cuando los teóricos descubren la racionalidad política fuera del ámbito de la acción política —ya sea en las prácticas sociales, en las preferencias del individuo o en el acatamiento jurídico de las normas— y no en la especificidad ordenadora de las decisiones y de las acciones políticas. Una teoría hermenéutica de lo político, que preste atención a esta capacidad ordenadora, en tanto recreadora de sentido, de la acción política, podría fundar la preeminencia de la política por encima de cualquier planteamiento moral-intencionalista o sociologista. Efectivamente, el primado de lo político —que supone la aceptación del conflicto como origen de la política—, habilitará dos opciones interpretativas: la escenificación de una guerra civil hermenéutica en la que cada contendiente pugnará por imponer su significado, o la aceptación tolerante de la pluralidad de interpretaciones, siendo ambas distintas formas de contextualizar políticamente el giro lingüístico.

Hermenéutica y política: contextualización política del giro lingüístico

1. En el enfoque que Marsh y Stoker caracterizan como “teoría del discurso”, asociado a la obra de Ernesto Laclau, se combinan una serie de tópicos postestructuralistas con algunas de las intuiciones del decisionismo y de la interpretación marxista de la historia. Para esta novedosa corriente⁵⁷ de la ciencia política, los discursos –entendidos como estructuras de significado– son en última instancia responsables de la realización de las acciones políticas y, según la coyuntura, la fuente de creatividad que explica los cambios o variaciones del antagonismo en el escenario de la política. La articulación discursiva de las prácticas, que es una noción central en el esquema teórico de esta corriente, funda una peculiar “hermenéutica” de la política. No hay objeto político sin remisión a un “texto” o discurso que le dé sentido; si ello es así, solamente dentro de los márgenes lingüísticos fijados para cada discurso los sujetos encontrarán relacionalmente su identidad, la cual no está fijada de antemano sino que es el resultado de una articulación. Con este término, Laclau da a entender que hay un momento, propiamente político, de decisión o proyección, por el cual los sujetos unifican lo disperso –los distintos significados que componen el escenario cultural definido en un sentido amplio– en torno de sí.
- A diferencia de la hermenéutica basada en la continuidad de las tradiciones, la teoría del discurso, haciéndose eco de algunos de los desarrollos de la filosofía post-estructuralista (específicamente del deconstructivismo de Derrida), señala que la asignación de sentido que realizan los actores sociales es puramente contingente, arbitraria, no habiendo por lo tanto lugar para asignaciones fijas del sentido pues, en realidad, todo significado está en posición de significante. ¿Qué significa esto? Que en las atribuciones de sentido que los sujetos efectúan, no hay posibilidades de clausura, no hay un último significado a partir del cual la voluntad del intérprete pueda descansar pues siempre se reiniciará el proceso de interpretación. Ahora bien, si esto fuese así ¿cómo podría haber sociedad? Pues es obvio que nuestra experiencia social necesita de una cierta estabilidad, si hoy llamamos a alguien “Juan”, mañana, por el bienestar de nuestra salud, deberíamos llamarlo de la misma manera. Por supuesto, se trate de “Juan” o del que fuere, sabemos que su identidad no es fija, ella varía con el tiempo, pero también sabemos, gracias a las hermenéuticas de Gadamer y Ricœur, que si bien la identidad no es cuestión de sustancias eternas tampoco es algo completamente entregado al azar. Son las biografías, los relatos de sí mismo que se encadenan en el tiempo y que permanecen en tanto sedimentación de significados, los medios por los cuales se configura hermenéuticamente

la identidad. Sin embargo, para la teoría de Laclau es el primado de lo político lo que configura identidades y lo que, por extensión, resuelve el problema de la atribución del sentido. Al igual que la distinción política de Carl Schmitt entre “amigo” y “enemigo”, este predominio surge del antagonismo constitutivo de la política a través del cual se demarca cada identidad. En razón de este predominio, la política establece la prioridad del conflicto sobre el consenso.

Lo que sí comparte la teoría del discurso con la tradición hermenéutica es la idea de la universalidad del *medium* lingüístico en el que se asienta toda comprensión, aunque esta universalidad no se compone como un *continuum* sino como recomposición de la fragmentación discursiva de la realidad social y política. Por otra parte, si hay acá una hermenéutica específicamente política, se trata de una hermenéutica que afirma la soberanía del actor-intérprete. El antifundacionismo de esta teoría se revela en que no se admiten, como en la hermenéutica de Gadamer y Ricœur, consensos previos en los que se apoyaría la interpretación. Independientemente de la crítica que apunta al antirrealista olvido de los contextos extradiscursivos, crítica que como vimos en otro momento se hace extensiva a todas las posiciones que suscriben el giro lingüístico, la teoría del discurso no parece dar pie a una resolución “pacífica” de los disensos interpretativos, no hay en ella indicaciones que sugieran una fusión de los horizontes de los contendientes que luchan por hegemonizar el significado ni tampoco un modelo que, como el del texto en Ricœur, se preocupe por la objetividad de la interpretación que rivalizan.

El neodecisionismo de la teoría de Laclau se revela, más que en la fuerza extranormativa de la decisión, en la asunción del diagnóstico de Schmitt acerca del proceso de despolitización por el cual, con intensidad creciente, la teoría política moderna abandona las genuinas categorías de lo político –las que suponen un antagonismo existencial irreductible– a favor de una neutralización que, aunque no suprime la lucha, sucesivamente la va desplazando hacia nuevos territorios, hasta desembocar en el actual cono de sombras de nuestra época dominada por la técnica. Pero cuando ya parece que no quedan en la sociedad campos para el ejercicio de la dominación, imprevistamente todo se vuelve político en la medida que la decisión ahora se impone sobre el lenguaje. Si el decisionismo es un pensamiento atractivo para emprender la renovación de la teoría política, lo es porque en él se asiste a la revalorización de lo político, concebido como el ámbito de la creación de sentido para una sociedad; pero el significado hermenéutico de esta renovación quedaría atrapado en el voluntarismo del actor-intérprete si a los derechos de la lectura no se le contraponen –como lo hicimos en otro pasaje del capítulo cuando hablábamos de los límites de la interpretación– los derechos correspondientes a aquello que hay que in-

terpretar. Dando otra vuelta de tuerca al tema, diremos que la exterioridad de los textos presume una organización de los significantes que limita la soberanía del intérprete. En definitiva, esta limitación, representada por el poder instituyente de los textos, restablece el equilibrio hermenéutico sin el cual toda acción política corre el riesgo de encapsularse, deviniendo tan soberana como ineficaz.

2. Otra opción teórica para una hermenéutica de la política, en la línea de lo que dimos en llamar la contextualización política del giro lingüístico, la insinúa Vattimo en su trabajo "Hermenéutica, democracia, emancipación".⁵⁸ ¿Abre la hermenéutica alguna vía que conduzca a una política democrática? Y si fuese así, ¿tendría connotaciones "progresistas" o sólo reeditaría las consignas "conservadoras" que se expresan en la rehabilitación del prejuicio y la tradición? Hasta ahora, la hermenéutica ha demostrado una insuficiencia política, una falta de compromiso con los problemas políticos de la actualidad. Sin embargo, para Vattimo es posible remediar esta situación si se parte de dos preceptos: a) la crisis de la idea de fundamentación, y b) la existencia de una rivalidad de las interpretaciones del mundo. Esta última cualidad, que parece afectar las condiciones para la emergencia de un proyecto político compartido y, lo que es peor aún, que desata las ortodoxias fundamentalistas, es positiva en tanto sepamos leer en el fenómeno disolutivo los signos para una nueva política. La neutralidad política de la hermenéutica es consecuencia de pensar a ésta como una tesis metafísica más, como una teoría de la pluralidad de interpretaciones; pero si hacemos una "hermenéutica de la hermenéutica", contextualizándola en el devenir de la modernidad, es decir, si narramos su origen y desarrollo, veremos que ella ofrece el marco de pensamiento que se "adecua" (aunque Vattimo nunca aclara del todo el sentido de esta "adecuación" no metafísica) al nihilismo, a la época de la disolución de los fundamentos y de los "significados fuertes". En esta defensa de la "debilidad", correlativa al debilitamiento de las estructuras que sostienen el mundo moderno, se enuncian algunos de los rasgos que configurarán la nueva política: el desplazamiento de la metafísica idea de igualdad por el ideal de la reducción de la violencia, un ecologismo entendido como relación amigable con la naturaleza, el establecimiento de barreras a la competitividad capitalista, la defensa de las riquezas culturales en términos no consumistas y la resistencia al comunitarismo de raíces metafísicas.

Sin duda, esta lectura política de la hermenéutica —hecha desde un análisis interpretativo que focaliza los signos políticos de la disolución de los esquemas políticos fuertes— se ordena más como programa político que como argumentación de la que puedan esperarse recomendaciones prácticas

para la investigación politológica. Pero esto, en sí mismo, no constituye una crítica. Lo realmente crítico en estas tesis, que hablan de ausencia de fundamentos y que nos recuerdan la caída de los "grandes relatos" mencionada por Lyotard en *La condición posmoderna*, aparece cuando pretendemos comprender de la experiencia concreta de los sujetos políticos.

El examen de esta vertiente, en la que incluimos a Laclau y a Vattimo, desnuda el hecho de que adolecen de una caracterización precisa que aclare cómo pueden vivenciar los sujetos sociales la experiencia nihilista de la falta de fundamentos.⁵⁹ ¿Se puede esbozar una experiencia colectiva que encarne esta nueva política? A veces se tiene la sensación de que estas teorías están pensadas como interpretación del obrar político de élites, no aplicables al vasto conjunto social. Objetar las identidades fuertes en nombre de la contingencia o de la debilitación del ser, no parece darnos indicaciones precisas sobre cómo se orientan los individuos en la sociedad. Sin necesidad de creer en la absolutización de los discursos particulares ni apostar por la violencia de un fundamento indiscutible, se puede defender la exigencia de la previsibilidad del obrar —que, pragmáticamente, sigue siendo una condición del orden político— como medio de reducción de la incertidumbre.

Una teoría política hermenéutica no autoriza —más bien penaliza— el traslado de categorías exclusivamente teóricas al ámbito de la praxis. La contradicción se manifiesta en que, si la reflexión en torno de la indeterminación del significado, asociada a un convencionalismo extremo, fuese trasladada al plano del obrar, a la conciencia de todos aquellos que puedan ser considerados como agentes políticos, directamente no habría prácticas que sostuvieran el orden simbólico que define a cada sociedad. Para una hermenéutica de la política, sensible al plano de la experiencia, la ceguera respecto a los fundamentos de la práctica —expresada como ignorancia de los sujetos acerca de la radical contingencia de su constitución— es insuperable por dos motivos interrelacionados: a) si, pese a todo, se creyese posible alcanzar una iluminación total sobre los fundamentos de la práctica, esta experiencia iluminista sólo podría darse en un plano individual, no colectivo, de lo contrario la fractura de las certezas —que induce a la disolución del orden social— sería tolerable a partir de una nueva ontología, cuyos perfiles son hoy indiscernibles, y b) si la aparición del sentido, a cuya búsqueda toda hermenéutica se dirige, fuese sólo el resultado del capricho humano se anularía incluso la posibilidad de la hermenéutica pues ésta se sostiene como el esfuerzo por tornar inteligible al mundo, no desde la soledad del actor-intérprete sino desde el diálogo que mantiene con otros.

En última instancia, en la relación entre hermenéutica y política también está implicada una concepción acerca de cómo entender la aproximación al sentido: o bien se trata de un encuentro —nunca pleno, pues siempre hay un excedente del cual el sujeto nunca se apropia— o bien de una

invención sustentada en la libre creatividad del intérprete. Ambas formas de relacionarnos con el sentido apuntan a una búsqueda de lo político. Pero, ¿se puede buscar algo que se inventa? Llámese creencia o llámese fe, sin la apuesta por un sentido preexistente, del cual nunca somos dueños, toda teoría hermenéutica de la política se convertiría en una metáfora de esa "pasión inútil" con la que Jean Paul Sartre definía, en las últimas páginas de *El ser y la nada*, al hombre. Si hay una perspectiva hermenéutica de la política, en ella también estaría cifrada la finitud.

NOTAS

1. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, pág. 28.
2. La tesis que refiere a la ciencia social como construcción de segundo grado planteó no pocas dificultades a los epistemólogos en lo que respecta a la objetividad del *constructo teórico* y a la corrección o adecuación de los llamados tipos ideales al comportamiento "real" de los agentes sociales.
3. Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, pág. 289.
4. Publicado en Heller, Agnes y Ferenc Feher, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1990.
5. Esta idea de que la interpretación es un proceso inacabado, abierto al futuro, Gadamer la expresa justamente en la última frase de *Verdad y método* cuando dice que es "mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra".
6. Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, pág. 159.
7. Con el postempirismo se acentuará la visión historicista de la ciencia, y la historia de cada disciplina estará, de algún modo, incorporada a la práctica del científico, quien cobra conciencia del carácter contingente de cada programa de investigación.
8. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, pág. 344.
9. *Ibid.*, pág. 359.
10. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, *op. cit.*, pág. 372.
11. *Ibid.*, pág. 377.
12. Un buen resumen de lo que significa esta fusión de horizontes lo da el mismo Gadamer en el artículo "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", publicado en *Verdad y método II*, págs. 111 y sigs.
13. Borges, Jorge L., "Pierre Menard, autor del Quijote", en *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, pág. 55.
14. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, página 117.
15. Bernstein, Richard, "De la hermenéutica a la praxis", en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991, págs. 111-137.
16. Gadamer, Hans-Georg, "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, págs. 78-79.

17. Somos conscientes de que una discusión sobre el relativismo no debería dejar de lado la cuestión acerca de cómo la hermenéutica discute la idea de verdad y cómo afronta, sin renunciar a la situacionalidad del intérprete, el problema de la fundamentación de las interpretaciones. Pero por razones expositivas sólo podemos dar algunas indicaciones al respecto.
18. Grondin, Jean, *op. cit.*, págs. 15-16 y 172 y sigs.
19. Gadamer hace referencia a esta doctrina en el capítulo 13 de *Verdad y método*, págs. 504-506.
20. Grondin, Jean, *op. cit.*, pág. 174.
21. Como ejemplo de esta etapa puede consultarse la *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megalópolis, 1976.
22. Incluida en *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, págs. 71-94.
23. Ricœur, Paul, *Del texto a la acción*, *op. cit.*, pág. 93.
24. *Ibid.*, pág. 95.
25. *Ibid.*, pág. 95.
26. También traducido en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1988.
27. "Explicar y comprender" también aparece en las dos obras mencionadas: *Del texto a la acción* y *Hermenéutica de la acción*.
28. Ricœur, Paul, "El modelo del texto", en *Del texto a la acción*, pág. 174.
29. Ricœur, Paul, "¿Qué es un texto?", en *Del texto a la acción*, pág. 128.
30. *Ibid.*, pág. 129.
31. Ricœur, Paul, "El modelo del texto", en *op. cit.*, pág. 180.
32. Ricœur, Paul, "La explicación y la comprensión", en *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1995, pág. 84.
33. *Ibid.*, pág. 89. Esta misma idea de perspectivismo la expresa Ricœur en el "Modelo del texto", *op. cit.*, pág. 185 y sigs.
34. "Seguir un relato" es la actividad que define la comprensión en el terreno de las ciencias históricas. Para Ricœur, cuando esta competencia se ve obstaculizada por dificultades de tipo semántico, aparece la explicación como posibilidad de mediación, con lo cual se restablece el circuito narrativo que se extiende entre el texto -lo que éste nos cuenta- y el lector u oyente. Para más detalles consultar "Explicar y comprender", en *Del texto a la acción*, págs. 163-168.
35. Ricœur, Paul, "El modelo del texto", en *op. cit.*, pág. 195.
36. Ricœur, Paul, "Hermenéutica y crítica de las ideologías", en *Del texto a la acción*, págs. 307-347.
37. Walzer, Michael, *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
38. La aceptabilidad de una interpretación, que remite a la cuestión de si hay o no una normatividad a la que toda comprensión debe ajustarse fue, como ya vimos en el apartado dedicado a Gadamer, uno de los principales problemas que dividió las aguas dentro del campo de los especialistas en hermenéutica. La polémica entre Betti y Gadamer da testimonio de ello. Para una discusión más profunda de este punto se puede consultar Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, págs. 180-185.
39. Eco, Humberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cam-

bridge University Press (edición española), 1995, pág. 26. La frase en realidad corresponde a una cita del crítico literario Z. Todorov.

40. Eco, Humberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, pág. 357.

41. Para un análisis de las distintas posiciones en torno al debate sobre el giro lingüístico puede consultarse Palti, Elías, "*Giro lingüístico*" e *historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, págs. 19-167.

42. Heller, Agnes, "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales", en *Políticas de la postmodernidad*, pag. 97.

43. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, págs. 188-189.

44. Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 155.

45. *Ibid.*, pág. 156.

46. Esta idea de "destino" –*Geschick*–, entendida como envío, deriva su sentido de la heideggeriana noción de "Historia del Ser".

47. Conviene recordar la definición de "práctica" que da Gadamer: "Práctica no significa precisamente obrar según las reglas y el empleo del saber, sino la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social". Con el término "posición" Gadamer alude a la experiencia del obrar sustentada en la solidaridad de los que conviven. Para más detalles consultar "Ciudadano de dos mundos", incluido en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, pág. 113.

48. Véase Ritter, Joachim, *Subjetividad*, Barcelona, Alfa, 1986, especialmente "La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna", págs. 93-123 y Lübbecke, Hermann, "Pérdida de experiencia y compensaciones. Acerca del problema filosófico de la experiencia en el mundo actual", en *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983, págs. 155-172. Para una crítica de esta posición ver Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, páginas 90-98, y del mismo autor "La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces", en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, págs. 172 y sigs.

49. Incluido en Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997, págs. 137-208.

50. Vallespín, Fernando, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000, págs. 23-24.

51. Sobre el significado de esta diversidad de perspectivas teóricas para la ciencia política puede consultarse Robert Aldford y Roger Friedland, *Los poderes de la teoría*, Buenos Aires, Manantial, 1991.

52. Véase al respecto la excelente introducción a la ciencia política de Marsh, David y Gerry Stoker (comps.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza, 1997.

53. Véase "Ética y política", en *Del texto a la acción*, págs. 361-373.

54. Más allá de la diferenciación teórica respecto a sus premisas, el diagnóstico de Habermas sobre las patologías de la modernidad presenta coincidencias con los planteamientos hermenéuticos de Gadamer. Ante la colonización de un mundo de la vida amenazado por los poderes sistémicos de la política y la economía, Haber-

mas propone una defensa de la integridad comunicativa del ámbito de la interacción social.

55. Para un acercamiento a la obra de Hanna Arendt pueden consultarse *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, y *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

56. En estas "resonancias hermenéuticas" se deja escuchar, sin duda, el influjo de Martin Heidegger en su formación académica.

57. Para los que no están familiarizados con esta perspectiva politológica, se recomienda la lectura de Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987; Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, y Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

58. Vattimo, Gianni, "Hermenéutica, democracia, emancipación", en G. Vattimo y otros, *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*, Oviedo, Nobel, 1996, págs. 47-64.

59. Para este tema consúltese Crespi, Franco, "Ausencia de fundamento y proyecto social", en G. Vattimo y P. Rovatti, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, págs. 357 y sigs.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agís Villaverde, Marcelo (edit.): *Horizontes de la hermenéutica*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1998.

Alford, Robert y Friedland, Roger: *Los poderes de la teoría*, Buenos Aires, Manantial, 1991.

Apel, Karl Otto: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.

Arendt, Hanna: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

Arendt, Hanna: *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

Bengoa Ruiz de Azúa, Javier: *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992.

Bernstein, Richard: *La reestructuración de la teoría política y social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Bernstein, Richard: *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991.

Bernstein, Richard: *The new constellation*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

Beyme, Klaus von: *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994.

Bubner, Rüdiger: *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984.

Crespi, Franco: "Ausencia de fundamento y proyecto social", en G. Vattimo y P. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.

Eco, Humberto: *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992.

- Eco, Humberto: *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press (edición española), 1995.
- Ferraris, Maurizio: *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.
- Fish, Stanley: "¿Hay un texto en esta clase?", en E. Palti, "*Giro lingüístico*" e historia intelectual, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.
- Gadamer, Hans-Georg: *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1995.
- Giddens, Anthony: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- Giddens, Anthony; Turner, Jonathan, y otros: *La Teoría Social, hoy*, México, Alianza, 1991.
- Greisch, Jean: *El cogito herido*, Buenos Aires, UNSAM, 2001.
- Grondin, Jean: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.
- Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Barcelona, Herder, 2000.
- Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Habermas, Jürgen: *El pensamiento post-metafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Heller, Agnes: "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales", en A. Heller y F. Feher, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1990.
- Kosselleck, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Laclau, Ernesto: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Laclau, Ernesto: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

- Lash, Scott: "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad", en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.
- Lübbe, Hermann: *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983.
- Outhwaite, William: "Hans-Georg Gadamer", en Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988.
- Palti, Elías: "*Giro lingüístico*" e historia intelectual, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- Ricœur, Paul: *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1988.
- Ricœur, Paul: *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1995.
- Ricœur, Paul: *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1984.
- Ricœur, Paul: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, Paul: *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megalópolis, 1975.
- Ricœur, Paul: *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megalópolis, 1976.
- Ritter, Joachim: *Subjetividad*, Barcelona, Alfa, 1986.
- Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Schmitt, Carl: "*La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*", en C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984.
- Scrivano, Adrián: *Teoría social y hermenéutica*, Buenos Aires, CEAL, 1994.
- Valleppín, Fernando: *El futuro de la política*, Madrid, Alianza, 2000.
- Vattimo, Gianni (comp.): *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.
- Vattimo, Gianni: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Vattimo, Gianni: *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Vattimo, Gianni: "Hermenéutica, democracia, emancipación", en G. Vattimo y otros, *Filosofía, Política, Religión. Más allá del "pensamiento débil"*, Oviedo, Nobel, 1996.
- Walzer, Michael: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Weber, Max: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Wright, Georg Henrik von: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1987.
- Zizek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Zolo, Danilo: *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.