

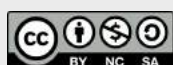
Bertucci, Alejandra; Ferrari, María Luján

Hermenéutica filosófica y ciencias sociales

EN: A. Camou (Coord.). (2023). Cuestiones de teoría social contemporánea. La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP. pp. 644-666

Bertucci, A., Ferrari, M. (2023). Hermenéutica filosófica y ciencias sociales. EN: A. Camou (Coord.). Cuestiones de teoría social contemporánea. La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP. pp. 644-666. En Memoria Académica. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5851/pm.5851.pdf>

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Libros de **Cátedra**

Cuestiones de teoría social contemporánea

Antonio Camou (coordinador)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales

 **Edulp**
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CUESTIONES DE TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Antonio Camou
(coordinador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

CAPÍTULO 18

Hermenéutica filosófica y ciencias sociales

Alejandra Bertucci y María Luján Ferrari

Durante muchos siglos el término hermenéutica fue conocido solo por especialistas que se dedicaban a disciplinas concretas. En la actualidad el término se ha ampliado de tal manera que Vattimo designa a la hermenéutica como la lengua común de nuestro tiempo; así se etiquetan como hermeneutas a pensadores tan disímiles como Hans Georg Gadamer, Umberto Eco o Georg Steiner y, dentro de la “hermenéutica de la sospecha”, a los miembros de la Escuela de Frankfurt y Michel Foucault. En este capítulo intentaremos hacer un repaso histórico de la hermenéutica que da cuenta del momento erudito y de la ampliación que menciona Vattimo.

Cuando un término abarca con su designación muchas cosas distintas deja en algún punto de ser una categoría fructífera para describir el objeto de estudio. Por ello, nos concentramos en un sentido restringido del término hermenéutica que podríamos calificar, para delimitarla, como filosófica. La hermenéutica filosófica es una filosofía general de la interpretación que pone el acento en la naturaleza lingüística e histórica de nuestra experiencia en el mundo. Este es el sentido que adquirió la hermenéutica en el siglo XX. Sin embargo, la historia del término permite identificar tres grandes acepciones de la hermenéutica que se han desplegado a través de la historia (Grondin, 2008).

- Un primer sentido considera a la hermenéutica como el arte de interpretar textos. Este arte de interpretar se desarrollaba en las disciplinas relacionadas con la interpretación de textos canónicos: la filología, la teología y las ciencias jurídicas. En ese marco, la hermenéutica se piensa como una subdisciplina auxiliar que propone reglas para interpretar ciertos textos. Por ejemplo, servía a los fines de distinguir las versiones auténticas de los textos canónicos de las atribuciones espúreas, guiar la aplicación de una ley general a un caso particular por parte de un jurista o determinar el correcto sentido de los pasajes ambiguos de los textos clásicos.
- El segundo sentido remite al carácter metodológico que adquiere la hermenéutica en el siglo XVIII y XIX, cuando las ciencias del espíritu disputen por el estatuto de ciencia frente al desarrollo indiscutible de las ciencias naturales que se habían normalizado en el siglo XVII.
- El tercer sentido identifica a la hermenéutica con una filosofía universal de la interpretación. Según esta concepción la comprensión y la interpretación no son sólo métodos sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida humana misma.

El presente capítulo está dividido en dos secciones. La primera describe las tres acepciones arriba mencionadas que se corresponden con tres momentos históricos definidos. La segunda sección está dedicada a la hermenéutica heredera de Heidegger: en particular a Gadamer y Ricoeur. En razón de que este capítulo se ocupa de la relación entre hermenéutica y ciencias sociales nos detendremos en el debate Gadamer - Habermas que enfrentó a la hermenéutica con la crítica de la ideología. Al final del capítulo se ofrecen actividades a desarrollar, material audiovisual disponible en la web y recorridos de lecturas posibles para ahondar en puntos de interés.

Las tres acepciones de la hermenéutica

Las raíces de la palabra hermenéutica están en el verbo griego *hermeneúein* (interpretar) y en el sustantivo *hermenéia* (interpretación). El uso antiguo, que se proyecta hasta nuestros días, tiene tres dimensiones. 1) Hermenéutica como **decir**: expresar en voz alta en palabras. Por ejemplo, en la antigüedad, el Aedo que recitaba a Homero lo interpretaba; hoy en día decimos que una actriz interpreta un rol o que una directora de orquesta interpreta una sinfonía. En todos estos casos se trata de un caso de elocución. 2) Hermenéutica como **explicar**, como explicación de una situación o aclaración de un pasaje confuso. Esto implicaría darle orden y racionalidad a algo que parece no tenerlo y 3) Hermenéutica como **traducir**, como en la traducción de un idioma extranjero a otro. Las tres dimensiones serían modificaciones del sentido fundamental de “llevar a la comprensión” (Ferraris, 2000, p. 10) (Palmer, 2002, p. 31).

Este recuento etimológico ya implica un ejercicio de hermenéutica ligado al sentido universal mencionado, dado que explicita la importancia del lenguaje en nuestra comprensión del mundo y la continuidad histórica que cargan las palabras, donde en el presente resuena el pasado aunque no seamos plenamente conscientes.

Dejaremos de lado la historia de la hermenéutica en el contexto del mundo grecolatino y medieval, a excepción de esta breve explicación del origen etimológico, para concentrarnos en una periodización de la hermenéutica como disciplina a partir de la modernidad.

Concepción clásica de la hermenéutica

El origen del uso moderno del término hermenéutica podemos encontrarlo en el siglo XVII cuando el teólogo Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) entiende que la interpretación es el método o la operación que permite llegar a la comprensión del sentido.

No es casual que sea un teólogo quien establece este primer sentido de la hermenéutica moderna, la Reforma y el subsiguiente debate católico – protestante pone el foco en la correcta

interpretación de los textos bíblicos, que pasa de ser un problema meramente técnico a una necesidad práctica; lo que colocó a la hermenéutica en el centro de las humanidades tal cual se las entendía en ese momento histórico. En este punto es preciso aclarar que desde su origen la hermenéutica moderna estuvo ligada a dominios de saberes que, desde la mirada contemporánea, llamamos ciencias humanas y sociales. La progresión *Humanitas*, ciencias del espíritu, ciencias sociales y humanas puede servir como hilo conductor a las discusiones en torno a la hermenéutica en cada momento histórico.

Para entender este primer momento de la hermenéutica debemos remontarnos a la Edad Media y ver con qué criterio se dividían los saberes. La Edad Media separa las artes liberales de las artes serviles, es decir las disciplinas y oficios que realizaban las personas libres en oposición a la servidumbre. Las siete artes liberales se dividían en el *Trivium* y el *Quadrivium*, que durante siglos organizaron el curriculum académico. Mientras el *Trivium* incluía: la gramática, la dialéctica (lógica) y la retórica, el *Quadrivium* incluía: la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Esta distinción sería la precursora de nuestra distinción entre las ciencias humanas y sociales y las ciencias exactas y naturales.

Como afirma Emilio Estiú

Esas siete artes liberales eran formas desinteresadas o especulativas. En ellas intervenía el espíritu y no el cuerpo. No eran actividades manuales o “groseras”. Eran fruto del ocio y sólo podían dedicarse a ellas los hombres libres, no los siervos, que debían dedicarse a otros trabajos. El *trivium* y el *quadrivium* eran el reino de lo intelectual, el saber trasladable a libros (1963, p.20).

En este primer periodo la hermenéutica se reduce, entonces, al arte de interpretar textos y por ello mismo se trata de una *techné* que requiere de reglas, preceptos y cánones. En el fondo, la hermenéutica cumple una función normativa y auxiliar de otra disciplina. De allí, que a la hermenéutica clásica se la identifica con las hermenéuticas regionales, tradicionalmente: 1) la hermenéutica religiosa o sacra, 2) la hermenéutica jurídica o *juris* y 3) la hermenéutica filológica o profana.

La hermenéutica religiosa involucra las disputas sobre la correcta interpretación del mensaje bíblico y la autenticidad de los textos canónicos; la hermenéutica jurídica se ocupa de establecer reglas para la interpretación de las leyes; la hermenéutica profana es el dominio de la filología y se ocupa de la interpretación de los textos clásicos griegos y romanos que llegaron hasta nuestros días.

La hermenéutica, en resumen, es un arte, técnica o herramienta parasitaria de ciertos dominios de saber. Este primer período, dominado por las hermenéuticas regionales, se cierra con Friedrich Schleiermacher (1768-1834) quien postula una teoría general de la interpretación cuyas especificidades se tratarán en la siguiente sección.

La hermenéutica como método

Friedrich Schleiermacher constituye una bisagra en el desarrollo histórico de la hermenéutica dado que es el último representante de la hermenéutica clásica y al mismo tiempo su obra promueve una ampliación de la hermenéutica que prefigura la teoría posterior de Dilthey. Schleiermacher postuló un arte general de la interpretación que intentó abarcar todas las hermenéuticas regionales. Las categorías centrales que dan forma a su teoría son las de interpretación y comprensión.

La interpretación es el reverso del proceso de creación por el cual comprender un texto es reproducir el proceso creativo, la experiencia mental de la persona que produjo el texto. ¿Cómo se logra esto? Para Schleiermacher debemos ocuparnos de los textos en dos dimensiones: 1) la interpretación gramatical que abarca todo discurso a partir de una lengua dada y su sintaxis, esto significa un estudio minucioso del estilo mediante el análisis del vocabulario utilizado en el texto para precisar el sentido correcto en que son usadas las palabras. 2) la interpretación técnica o psicológica que ve en el discurso la expresión de un alma individual. Esta última dimensión es considerada el aporte más original de Schleiermacher puesto que se trata de comprender la técnica particular de una autora/autor, su virtuosidad característica. Para llevar a cabo la interpretación psicológica hay que conocer la biografía de la persona que produjo el texto en cuestión y su contexto histórico.

Una vez que se completa el proceso de interpretación, por un acto adivinatorio genial es posible ponerse en contacto con la mente o alma de la autora/autor. No se trata de un alma común y corriente puesto que se trata del genio. Resumiendo, es la intención de la autora/autor la clave del sentido del texto, del cual podemos apropiarnos mediante el proceso hermenéutico realizando una reconstrucción de sus elementos como si fuésemos sus autoras.

La hermenéutica general de Schleiermacher implica cierta abstracción metódica en tanto se aplica a distintos tipos de textos por igual, pero al ser dependiente de la tradición bíblica cristiana presenta obstáculos a una concepción histórica del mundo. Será con la filosofía de Dilthey (1833-1911) cuando la hermenéutica adquiere un sentido metodológico más marcado.

[...] el interés que motivaba en Schleiermacher esta abstracción metodológica no era la del historiador sino la del teólogo. Intentaba enseñar cómo debe entenderse el hablar y la tradición escrita porque su interés estaba en una tradición, la de la biblia, que es la que interesa a la doctrina de la fe. Por eso su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiese servir de *organon* metodológico a las ciencias del espíritu (Gadamer, 1996, p. 252).

Con Wilhem Dilthey la hermenéutica se eleva a metodología de las ciencias del espíritu. La metodología es una reflexión sobre los métodos constitutivos de un tipo de ciencia. En la segunda mitad del siglo XIX esto representó un problema para las ciencias del espíritu (derecho, religión,

arte, filología) ante el éxito de las ciencias exactas y naturales. Pero el siglo XIX también es testigo de importantes avances dentro del ámbito de disciplinas como la filología y la historia.

Así, el mayor problema de estas últimas va a ser el de la fundamentación de sus logros, es decir el problema de la verdad. En palabras de Dilthey, nos enfrentamos con un obstáculo cuando el objeto de estudio, el objeto del conocimiento científico son las personas individuales y las grandes formas de la existencia humana. La clave será cómo elevar la comprensión de lo singular a la validez de lo universal; para que el conocimiento del pasado sea objetivo debe ser de algún modo universal. Esto significa que no puede modificarse desde la interpretación del presente a riesgo de caer en el relativismo.

Para comprender el pasado, dirá Dilthey, debemos despojarnos de nuestro propio presente y revivir, es decir, tener la vivencia que estuvo detrás de una cierta manifestación cultural del pasado; esto es lo que permitiría que el conocimiento del pasado sea objetivo. El método que permite lograrlo es la hermenéutica: “el arte de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito” (Grondin, 2008, p. 40). Así, los textos del pasado, los monumentos, las obras de arte son cristalizaciones de una manifestación vital.

Si para Schleiermacher tenemos que acceder a la intención del autor, para Dilthey tenemos que recrear el sentimiento vivido por el autor, la vivencia (*Erlebnis*) a partir de sus expresiones escritas o fijadas en un soporte similar.

Según Dilthey, la hermenéutica es el método que caracteriza y garantiza el conocimiento verdadero de las ciencias del espíritu que requiere una metodología distinta a la de las ciencias naturales. Para aclarar este punto Dilthey se valió de la distinción entre explicación y comprensión que formulara el historiador Johann Gustav Droysen (1808-1884).

La explicación sería el método que caracteriza a las ciencias naturales. Para explicar un fenómeno natural debemos subsumir un fenómeno particular bajo una ley causal universal. La explicación responde a la pregunta ¿cómo?, ¿cómo sucedió eso? Una vez que tenemos la explicación, al apropiarnos de la ley causal, podemos predecir lo que va a suceder y esto permite dar cuenta de la capacidad de control de las ciencias naturales sobre la naturaleza; con sus aspectos positivos o negativos según las distintas valoraciones teóricas. En cambio, la comprensión es la metodología que caracteriza a las ciencias del espíritu. Para comprender hay que interpretar a otros sujetos, otras mentes, mediante los signos que han dejado (escritos, monumentos, obras de arte, etc.). La comprensión responde a la pregunta ¿por qué?, es decir pregunta por el sentido de aquello que estamos interpretando.

Tanto la explicación como la comprensión representan un preciso e irreductible modo de inteligibilidad, cada uno llega a la verdad por métodos distintos porque corresponden a dos esferas de la realidad distintas. Dice Ricoeur: “la dicotomía entre la comprensión y la explicación en la hermenéutica del romanticismo es tanto epistemológica como ontológica. Opone dos metodologías y dos esferas de la realidad, la naturaleza y la mente” (Ricoeur, 1995, p. 85).

Explicación	Comprensión
Método de las ciencias naturales y exactas	Método de las ciencias del espíritu
Responde a la pregunta ¿Cómo?	Responde a la pregunta ¿Por qué?
Para explicar debemos subsumir un caso particular bajo una ley universal	Para comprender debemos interpretar a otros sujetos, otras mentes y los signos que han dejado (textos, obras de artes, monumentos)
Su ámbito es la naturaleza	Su ámbito es la historia

El proyecto de Dilthey concede que el método de la explicación es el método correcto para conocer la naturaleza, pero afirma que el conocimiento de la historia reclama un método diferente: la comprensión hermenéutica. Dilthey se enfrentó a dos teorías rivales: 1) El positivismo empírico de August Comte (1798-1857) y de John Stuart Mill (1806-1873) quienes sostienen que no hay un método específico para las ciencias del espíritu sino que deben utilizar el mismo de las ciencias naturales; 2) La filosofía idealista de la historia de Hegel (1770-1831) que pretendía reconstruir a priori el curso de la historia a partir de las exigencias de su propio sistema filosófico.

Frente al monismo metodológico y la filosofía metafísica de la historia, Dilthey media con una crítica de la razón histórica; quiere hacer para la historia lo que Kant hizo para la física newtoniana: darle una fundamentación filosófica a la verdad de su método. A diferencia de Hegel para quien la filosofía representa la máxima expresión del espíritu absoluto, Dilthey se queda en el nivel de las objetivaciones del Espíritu.

Dilthey lleva a su culminación la polémica de la escuela histórica contra la filosofía hegeliana. Es la historia y no la filosofía, la que constituye la estructura última de validación, no hay forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, y por lo tanto no hay conocimiento superior al historiográfico (Ferraris, 2000, p.155).

Repasemos lo que se ha dicho hasta aquí. En las hermenéuticas regionales o clásicas se establecen reglas, cánones y preceptos para interpretar unos tipos (región) de texto particular (bíblicos, jurídicos, clásicos). Con Schleiermacher, la hermenéutica se amplía hasta ser entendida como un arte general de la interpretación que engloba a todo texto que tenga un grado de extrañeza. Con Dilthey, la interpretación y la comprensión designan un método, son operaciones de conocimiento en ámbitos específicos: las ciencias históricas o del espíritu. Y en tanto que método es algo que podemos hacer o dejar de hacer.

La hermenéutica como filosofía universal de la interpretación

Si la hermenéutica en el siglo XVIII era el arte de la interpretación de los textos (Schleiermacher) y en el Siglo XIX una metodología de las ciencias del espíritu (Dilthey), en el siglo XX se convierte en un término de moda, al punto que Vattimo (1936-) la denomina la *Koiné* de nuestro tiempo. Este sentido amplio de hermenéutica se remite a la famosa afirmación de Nietzsche “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” e implica una visión escéptica y relativista en torno a la noción de verdad.

No obstante, la historia de la hermenéutica que estamos reconstruyendo está en las antípodas de esa posición, dado que la hermenéutica es una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. Lo que aparece ahora es una nueva concepción de la verdad opuesta a la de la ciencia y la filosofía moderna. La verdad a partir de la modernidad es entendida como universal, necesaria y ahistórica; el sujeto que debe apropiarse de esa verdad es un sujeto sin cuerpo, sin género, sin cultura; es decir, un sujeto universal anónimo cabalmente representado en el sujeto trascendental kantiano. La nueva concepción de la verdad que aparece ligada a la hermenéutica será la de una búsqueda de la comprensión de la vida misma. El modelo de cientificidad de los siglos anteriores se concibe como una abstracción que olvida su inserción en un mundo práctico, vital e histórico.

Esta preocupación ya está presente en un autor como Edmund Husserl (1859- 1938) para quien el mundo de la vida tiene un carácter fundante en relación a la ciencia como producto fundado (Walton, 1993, p. 140). Dicho en palabras más simples, un científico no puede comprender el concepto físico de fuerza sin haber experimentado previamente la fuerza en su experiencia vital, la fuerza del agua, del viento, del perro que tira de la correa. A este problema de la ciencia y su vínculo con el mundo de la vida, la hermenéutica del siglo XX incorpora la tematización del carácter lingüístico de la vida humana. Husserl todavía tiene una concepción instrumental del lenguaje, según la cual el lenguaje es sólo la exteriorización del pensamiento. En el siglo XX surge la conciencia de la preeminencia del lenguaje sobre el pensamiento: lo que podemos decir está condicionado por las reglas del lenguaje que habitamos. Esta toma de conciencia de la importancia del lenguaje en nuestra relación con el mundo será central en la hermenéutica del siglo XX que coincide con el giro lingüístico de la filosofía anglosajona (Gadamer, 1994, p. 366).

En resumen, el tercer sentido de la hermenéutica como filosofía universal de la interpretación se asienta en la idea fundamental, ya prefigurada en el último Dilthey, que la comprensión y la interpretación no son sólo métodos sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma. El filósofo más importante, aunque no el único, que seguirá esta línea será Martin Heidegger.

El punto de partida decisivo implicado en la aproximación de Heidegger a la comprensión expresada por sí misma es el descubrimiento de que la comprensión es un modo de ser, más que un modo de conocimiento; en consecuencia, el misterio de la comprensión es un problema ontológico y

no epistemológico. Para Heidegger, la actividad de la comprensión es un modo de ser, en cuanto esencia de la existencia (Bauman, 2002, p.143).

Para decirlo de otra manera, la interpretación hermenéutica no es algo que podemos hacer o dejar de hacer porque para Heidegger somos seres hermenéuticos, la interpretación no es un método o una actividad sino la manera de ser fundamental del *Dasein* (*Ser-ahí*).

Incluso la percepción sensorial está teñida de interpretación. Nunca escuchamos sonidos puros. Escuchamos, por ejemplo, una bocina o el canto de un pájaro. No es que primero escuchamos un sonido y luego mediante un acto interpretativo decimos “bocina” o “canto de pájaro”. Según una concepción más positivista, la base del conocimiento científico se fundamenta en la prioridad de los datos observacionales y, sobre ellos, se construye y se corrobora la teoría. Los datos observacionales se conciben como una apropiación directa, inmediata y objetiva de la realidad. Frente a esto, la hermenéutica sostiene que la percepción ya implica actos interpretativos, es decir siempre percibimos “sentidos”. Esto es así porque, contrariamente a lo que dice la tradición de la filosofía, la relación primaria del hombre con el mundo no es teórica sino práctica.

Heidegger se inspira en los estudios fenomenológicos sobre la percepción de Husserl para quien la percepción del mundo está siempre orientada en redes significativas de carácter práctico vital. Por ejemplo, nunca percibimos meramente un trapo blanco: en la cocina vemos un repasador, en el baño una toalla y jamás se nos ocurriría secar los platos con el trapo de piso. En un contexto puede ser un barbijo, en otro una bandera de rendición, pero en todos los sentidos de lo que percibimos depende de actividades prácticas vitales orientadas. En el único contexto en que podemos hablar de “objetividad” es cuando nos ponemos en actitud intelectual o teórica, por ejemplo, si alguien solicita “describame este objeto”. Esto supone una abstracción de la vida práctica que fomenta la creencia que la ciencia está independizada de la vida cotidiana.

Para Heidegger siempre hay una pre-comprensión, una comprensión previa, no intelectual, que puede ser tematizada parcialmente sobre el fondo de otras creencias e interpretaciones, pero que no puede ser reducida a un conocimiento “puro”. No es que haya una conciencia aislada que se enfrenta con un objeto individual y absolutamente exterior a ella, que luego pasa de un objeto a otro. Toda referencia a una cosa particular se encuentra conectada a la totalidad de las cosas que ya tienen un sentido determinado, que ya están interpretadas en prácticas vitales.

Heidegger decía que cada gran pensador piensa sólo un único pensamiento o problema. Cualquiera persona que haya hecho algún curso de Introducción a la Filosofía sabe que la pregunta filosófica fundamental para Heidegger es “¿por qué es el ser y no más bien la nada?”

¿Cómo se relaciona esto con la hermenéutica? La pregunta por el ser, es una pregunta por el sentido del ser y el único ente que puede hacerse esa pregunta es el existente humano, por eso dirá Heidegger que sólo el *Dasein* existe mientras que las cosas son. Para Husserl lo maravilloso no era que existieran las cosas sino que existiera la conciencia de las cosas. Heidegger, en cambio, en *¿Qué es metafísica?* afirma que “De entre todos los entes, el hombre es el único que, [...] experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es” (2009, p. 53).

El problema del ser se encuentra oculto en la vida cotidiana dado que nos perdemos en los ajetreos, en la banalidad, en la impersonalidad del sentido común, lo que será para Heidegger la vida inauténtica. En esa vida, el *Dasein* olvida el problema fundamental y que hay ser se presenta como evidente (no problemático). Sólo ciertos estados de ánimo o temples (el júbilo, el tedio, la desesperación) revelan lo extraordinario de lo ordinario (que haya cosas). Por eso la filosofía es la revelación de lo extraordinario.

Al identificar la filosofía con la hermenéutica y a ésta con la existencia humana Heidegger se pronuncia contra la interpretación metodológica de Dilthey. Es absurdo intentar alcanzar un conocimiento objetivo de la historia, Dilthey creía posible desprender al intérprete de sus históricas limitaciones existenciales para poder comprender.

Para Heidegger somos seres finitos, históricamente situados, la comprensión es posible solamente como una actividad inconclusa orientada hacia el futuro. Los prejuicios de la tradición, en lugar de ser impedimentos a la comprensión son las únicas herramientas mediante las cuales podemos alcanzar la comprensión (Bauman, 2002, p. 163).

Con Heidegger llegamos al tercer sentido de la hermenéutica como una filosofía universal de la interpretación, el problema no es aquí el conocimiento histórico sino el conocimiento en general: ¿cómo nos relacionamos con el mundo? ¿Cuál es el lugar de la ciencia moderna, cuyo modelo es la física? Con Heidegger aprendemos que la propia concepción de la naturaleza que surge en los albores de la modernidad y que posibilita sus desarrollos es también histórica, producto de prejuicios que no podían ser tematizados por Descartes o Kant pero que pueden ser llevados a la conciencia siglos después.

El giro ontológico de la hermenéutica que realiza Heidegger (Gadamer, 1996, p. 367) implicó una ruptura con la tradición hermenéutica de los siglos anteriores. El desarrollo de la filosofía de Heidegger lo irá alejando cada vez más de discusiones de tipo metodológicas para identificar el trabajo de la filosofía con el pensamiento más que con el conocimiento y ve al pensamiento más cerca de la poesía que de la ciencia. No será esta la actitud de los herederos de Heidegger en la segunda mitad del siglo XX.

La hermenéutica después de Heidegger

Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002)

Si bien Gadamer fue alumno de Heidegger y, en gran medida, se inspira en él, puede decirse que la transición de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer implica rupturas y desvíos. Gadamer no ha continuado la «hermenéutica de la existencia» de su maestro; más bien, ha intentado repensar a partir de ella la problemática, más diltheyana, de una hermenéutica de las ciencias del espíritu (Grondin, 2008, p. 70).

Jurgen Habermas publicó en *Perfiles filosóficos políticos* un capítulo titulado “Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”. Su propósito ahí es dar cuenta de los aportes más importantes que contiene a su entender *Verdad y método*

El ataque se dirige aquí contra un concepto de conocimiento objetivo y de método que otorga a las ciencias modernas de la naturaleza un monopolio sobre la capacidad humana de conocer. Frente a esto, Gadamer quiere hacer valer la legitimidad de una comprensión que antecede al pensamiento objetivante y que pone en conexión las formas de experiencia de la práctica comunicativa cotidiana con la experiencia del arte, de la filosofía, de las ciencias del espíritu y de la historia (Habermas, 1975, p. 350).

El problema es la relación de interdependencia que la Ilustración establece entre verdad y método. Según Gadamer, Dilthey en su intento por validar a las ciencias del espíritu presenta un método que asegura la interpretación objetiva dentro de ellas. Pero lo que sucede es que es imposible la objetividad cuando tenemos que entender el pasado o las obras de arte porque no hay ninguna posibilidad de ser espectadores imparciales. La clave no será imponer un método particular para las ciencias del espíritu sino ampliar la noción de verdad para que incluya las experiencias de verdad que estas disciplinas posibilitan.

En sus orígenes la ciencia moderna se enfrentó con la iglesia, a partir de ese enfrentamiento la Ilustración asoció a la ciencia con la razón y la ausencia de prejuicios y a la iglesia con la tradición y los prejuicios. Gadamer va a marcar los problemas de esta fe ciega en la razón, en particular su autoritarismo y, al mismo tiempo, va a revalorizar la tradición y los prejuicios. Como seres históricamente situados siempre estamos en el seno de una tradición, esto implica conocimientos no explicitados o fundamentados, es decir prejuicios. Algunos de ellos podrán ser tematizados pero otros son imposibles de llevar a la conciencia. Para Gadamer, la hermenéutica no implica una subordinación ciega a los prejuicios y a la tradición, sino una toma de conciencia del carácter históricamente situado de las personas en tanto seres finitos y con una capacidad limitada de reflexión y crítica, por lo que sería inevitable que haya presupuestos no tematizados.

Aquí la historia muestra los mismos rasgos que el arte. Como en este último, el objeto no se escoge casualmente, sino que una tradición nos lo transmite con autoridad, de forma que en la historia no somos libres frente al pasado, sino que este nos condiciona y nos orienta en el momento mismo en el que lo tematizamos científicamente. Y por otra parte, tanto en el arte como en la historia, el objeto resulta activamente modificado por nuestro conocer, determinado texto o determinado acontecimiento histórico acrecientan su propio significado por obra de la tradición exegética que se ejerce sobre ellos (Ferraris, 2000, p. 243).

Toda interpretación histórica, filosófica o literaria está mediada por las pre-comprensiones que acarreamos y por las interpretaciones pasadas. Gadamer llama a esta orientación que las

interpretaciones pasadas dan a las interpretaciones actuales *Wirkungsgeschichte*, expresión de difícil traducción que en español es traducida como ‘conciencia de estar afectados por la historia’, ‘conciencia de efectos’ o ‘historia efectual’.

Vamos a detenernos en una sección de *Verdad y Método* llamada “El principio de la historia efectual”. Cuando hablamos de interés histórico, dice Gadamer, no nos referimos solamente a los fenómenos históricos y a las obras transmitidas sino también a los efectos de los mismos en la historia, lo que implica a la propia historia de la investigación.

La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que estamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual, esto significa, en primer lugar, ser consciente de la situación hermenéutica. Si estamos situados en un lugar esto determina y limita lo que podemos ver. Aquí aparece la noción de horizonte. “Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 1996, p. 372). Cuando lo usamos aplicado a la conciencia pensante, hablamos de estrechez de horizontes, de ampliar horizontes, de la apertura de nuevos horizontes. La persona que no tiene horizonte valora lo que tiene más cerca, la que tiene horizontes puede ver por encima de lo cercano. ¿Qué significa esto en términos históricos? Comprender el pasado para Gadamer no es salirse del horizonte del propio presente y de sus prejuicios para situarse en el horizonte del pasado, sino más bien traducir el pasado en el lenguaje del presente, donde se fusionan ambos horizontes. Las ciencias del espíritu no deben perseguir un ideal metódico de objetivación como el que pretendía Dilthey, sino, más bien, un comprender ligado al modelo de la integración. La integración entendida como una “fusión de horizonte” es más una experiencia que un “conocimiento”, una experiencia que transforma al mismo tiempo al sujeto cognoscente y al objeto conocido.

Ilustremos esto con una obra de teatro argentina, *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro estrenada en 1986. *Antígona* es uno de los grandes clásicos de la literatura universal, esta obra escrita por Sófocles en el siglo V AC relata el dilema que enfrenta Antígona ante la muerte de su hermano Polinices quien muere a manos de Eteocles, otro de sus hermanos, al rebelarse contra su tío el rey Creonte. Ante el edicto que prohíbe la sepultura de los traidores, Antígona debe elegir entre respetar la ley de la ciudad (a su tío el rey) o la ley divina que ordena la sepultura de los restos mortales y enterrar a su hermano. Cabe resaltar la importancia de la sepultura para el horizonte histórico de los griegos, basta sino recordar el canto XXIV de la *Iliada* donde Príamo se postra frente a Aquiles para que le devuelva los restos de su hijo Hector. Gambaro logra una apropiación estética, una fusión de horizontes, al ubicar la trama en el contexto del terrorismo de estado en Argentina, sabemos lo que significa para nosotras la lucha de los familiares y los organismos de derechos humanos por conocer el paradero de las personas desaparecidas durante la última dictadura civico-militar. Gambaro alcanza así una verdadera comprensión hermenéutica al lograr traducir el pasado al lenguaje del presente.

La idea más importante de la hermenéutica gadameriana es quizá la de historia efectual o, si se prefiere, la conciencia del trabajo de la historia, con ella Gadamer se enfrenta a la visión racionalista ilustrada en dos ideas centrales. 1) La creencia de que la conciencia humana está definida por una racionalidad universal y ahistórica; por el contrario, Gadamer sostiene que la

conciencia está cincelada y trabajada por la historia; 2) Que el *ego cogito* es transparente a sí mismo, sabemos ahora que la conciencia tiene puntos oscuros y que el autoconocimiento está mediatizado por nuestra situación histórica. La esperanza de Gadamer es que el reconocimiento de la esencial finitud de nuestra conciencia nos abra a la alteridad, al diálogo con otras tradiciones y culturas. (Grondin, 2008, p. 82).

Hermenéutica y crítica de las ideologías

La hermenéutica filosófica de Gadamer generó diferentes reacciones que han ayudado a mostrar sus límites y alcances. Una de las más importantes es la que se conoció como el debate Gadamer -Habermas.

El debate se desencadena en 1967 por la crítica que lanza Habermas (1929-), en la *Lógica de las ciencias sociales*, a la sección de *Verdad y Método* que trata de la rehabilitación del prejuicio, de la autoridad, de la tradición y de la teoría de la historia efectual. El interés de Habermas es justificar la aportación específica de verdad de las ciencias sociales tal como Gadamer lo había hecho para las ciencias del espíritu. Así, podemos decir, en líneas generales, que el foco del debate entre ambos autores se sitúa en torno a los fundamentos de las ciencias del espíritu y las ciencias sociales críticas.

Tanto la hermenéutica filosófica como la Escuela de Frankfurt coinciden en la crítica al cientificismo ilustrado, al idealismo de la filosofía moderna y, por último, en el rechazo a la concepción tradicional del lenguaje entendida como una descripción desvinculada del mundo real, concordando en que se trata de una actividad práctica e intersubjetiva. Pero hay algo más importante respecto de este punto, tanto Habermas como Gadamer entienden que el lenguaje tiene la capacidad de trascenderse a sí mismo. Esto no debe confundirse con la idea de que los seres humanos podamos alcanzar un punto de vista por fuera del lenguaje sino que el lenguaje puede abrirse a otros horizontes de sentido posibles y sobrepasar un marco lingüístico dado. Por ejemplo, siempre podemos traducir el sentido de una palabra extranjera o podemos hallar expresiones nuevas para decir lo que queremos comunicar.

Pero aún establecidos estos puntos en común, Habermas mantiene una actitud crítica respecto de la hermenéutica gadameriana. En una conferencia pronunciada en la Universidad de Frankfurt en 1965, Habermas introduce el concepto de interés para oponerse a la pretensión del sujeto teórico de situarse más allá de la esfera del deseo, pretensión que puede adjudicarse a autores como Platón, Kant, Hegel o Husserl. Asimismo, el acento puesto en el concepto de interés permite trascender la ingenuidad de una concepción metodológica cientificista que se supone perfectamente autónoma. La tarea crítica de la filosofía debe consistir en desenmascarar los intereses que subyacen a toda empresa de conocimiento. Por ello, Habermas distingue tres intereses básicos que se corresponden con tres esferas de investigación y, por tanto, con tres grupos de ciencias.

En primer lugar está el interés técnico instrumental que regula las ciencias empíricas-analíticas, decimos que las regula porque la significación de los enunciados empíricos reside en su capacidad de aprovechamiento técnico, lo que establece una correlación entre conocimiento empírico e interés técnico. El segundo tipo de interés es el práctico, es la esfera de la comunicación interhumana y le corresponde el dominio de las ciencias histórico - hermenéuticas; en tercer lugar, Habermas ubica a las ciencias sociales críticas cuyo interés principal es la emancipación, es decir, buscan discernir bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas formas de dependencia ideológicas.

La significación de las proposiciones producidas en el dominio de la hermenéutica no depende de la capacidad del aprovechamiento técnico como en las ciencias analíticas, sino como hemos visto en secciones anteriores, de la comprensión del sentido. Esta comprensión se puede llevar a cabo por medio de: 1) el intercambio de mensajes en el lenguaje ordinario, 2) la interiorización de las normas que institucionalizan los roles sociales, 3) y sobre todo por la interpretación de los textos transmitidos por la tradición. En el dominio de la hermenéutica, quien comprende, afirma Habermas, “mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez aplica la tradición y a sí mismo, a su situación.” (1994, p. 139).

En consecuencia, la hermenéutica de Gadamer estaría ligada a un tipo de ciencias que se inclinan a luchar contra el distanciamiento de la conciencia estética, histórica y lingüística. Al hacer esto, impiden ubicar la instancia crítica por encima de la autoridad de la tradición y aunque incluyan un momento crítico éste también terminaría dependiendo de las figuras de la precomprensión que siempre preceden a toda empresa interpretativa. Por ello, carecen de medios para descubrir o criticar las distorsiones socialmente determinadas por la comunicación que pueden producir un consenso irracional o ilegítimo.

En resumen, la crítica ideológica sería imposible sobre la base de las premisas gadamerianas porque no puede distinguir entre autoridad y razón. Careciendo de esta pauta es demasiado tolerante con las voces del pasado, perdiéndose de vista el impulso emancipador de la Ilustración, el interés por la liberación de las estructuras de autoridad ilegítimas. La hermenéutica, a lo sumo, puede paliar los problemas de incompreensión o malos entendidos puntuales pero no puede afrontar aquellos ligados a la deformación sistemática de la comunicación.

Habermas ubica por encima de la conciencia hermenéutica a las ciencias sociales críticas cuyo interés principal es la emancipación; en otras palabras, cuestionar la ideología dominante de una sociedad comprendida como forma sistemáticamente distorsionada de comunicación. Para superar las debilidades de la hermenéutica, Habermas recurre a una teoría lingüística vinculada a las posibilidades del futuro más que a la comprensión del pasado. Sostiene lo que él llama una pragmática universal basada en la norma implícita de la comunicación perfecta, exenta de toda coacción, contenida en toda emisión intersubjetiva. En otros términos, la crítica de las ideologías se lleva a cabo en nombre de una situación de comunicación ideal, supone la aceptación de ciertos requisitos de validez por parte de las/ los interlocutoras/es, que se antepone a todo acto de discurso si es verdad que este último está animado por una voluntad de comunicación (Grondin, 2008).

Así como el psicoanalista está preparado para diagnosticar un bloqueo comunicacional en un paciente, para Habermas el científico social puede desenmascarar el pseudo-consenso que hay en una sociedad dada como una forma de falsa conciencia. En escritos posteriores a *Conocimiento e interés*, Habermas se ha inclinado a revisar las teorías del desarrollo de Piaget y Kohlberg o la teoría de los sistemas de Parsons para proporcionar los criterios extra-hermenéuticos por los cuales puede medirse la distorsión social y lingüística. Lo que es claro es que al poner en cuestión los acuerdos preexistentes en una comunidad Habermas cree abandonar el terreno hermenéutico para entrar en el terreno de las ciencias sociales capaces de elaborar un sistema de referencia normativo que le permita liberarse de la pertenencia irreflexiva a la tradición.

Como hemos visto más arriba, hay razones para entender que la posición de Gadamer no implica una subordinación ciega a los prejuicios y a la autoridad de la tradición sino un acto de aceptación y reconocimiento de nuestro carácter históricamente situado. En realidad, el punto que deberíamos pensar es si es posible para Habermas mantener su crítica desde un sistema de referencias por fuera del trabajo de la historia y, por tanto, de las tradiciones. Es cierto, que a partir de la reflexión y la toma de conciencia de los prejuicios de que somos víctimas esos prejuicios dejan de paralizarnos, sin embargo, es dudoso que la reflexión por sí sola disuelva la tradición.

Sobre este punto casi ciego del debate entre Gadamer y Habermas, el filósofo Paul Ricoeur busca una salida y se pregunta en qué medida una filosofía hermenéutica debe incluir los objetivos de una crítica de las ideologías y si es posible una crítica de las ideologías sin presupuestos hermenéuticos.

Paul Ricoeur (1913-2005)

Ricoeur ya se había ocupado del problema de la crítica de las ideologías antes del debate en varios artículos que fueron recopilados en *El conflicto de las interpretaciones* (1969). A diferencia de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, la filosofía de Ricoeur se sitúa en el campo intelectual francés dominado por las discusiones en torno a las “ciencias del lenguaje” dentro del estructuralismo y el posestructuralismo. Inserto en la tradición fenomenológica - hermenéutica, Ricoeur deberá responder a los desafíos epistemológicos que presentan a su teoría dichas corrientes.

En este contexto, piensa el conflicto entre hermenéutica y crítica de las ideologías como la distinción entre dos tipos de hermenéuticas: la de la confianza y la de la sospecha. Mientras la primera se basa en una “recolección del sentido”, es decir, acepta el sentido tal como se ofrece a la comprensión y orienta la conciencia hacia una búsqueda de la verdad detrás de las expresiones; la segunda, implica una toma de distancia de la experiencia inmediata del sentido mediante una explicación de los fenómenos de la conciencia para sacar a la luz las ilusiones, los errores y los engaños.

Hermenéutica de la sospecha	Hermenéutica de la recolección del sentido
Actitud de desconfianza frente al sentido tal como se da	Actitud de confianza en el sentido
La verdad es una mentira, un error útil o una deformación	La verdad es revelación del sentido profundo
Interpretación reductora del sentido (que no es “nada más que”)	Interpretación abierta a las posibilidades del sentido
Enfoque arqueológico (mediante una genealogía de la conciencia)	Enfoque teleológico (insiste en aquello que puede guiar a la conciencia)
Modelos: Freud, Nietzsche, Feuerbach, Marx, La escuela de Frankfurt y el estructuralismo	Paradigmas: la exégesis bíblica, la fenomenología abierta a la intencionalidad de la conciencia

Para Ricoeur es necesario pensar juntas ambos tipos de hermenéuticas como dos operaciones de la conciencia complementarias y con igual derecho que pertenecen a un mismo arco hermenéutico de la interpretación. Antes de presentar los principales puntos de la hermenéutica ricoeuriana que tiene que ver con este intento de reconciliación entre la hermenéutica de la recolección del sentido y de la sospecha, nos detendremos en las críticas que presenta a las posiciones post-heideggerianas de Gadamer y Habermas.

Señalemos primero las críticas a Heidegger. Ricoeur valora el intento de la hermenéutica existencial pero considera que su visión ontológica del comprender deja de lado los retos epistemológicos e incluso los disuelve (2006, pp. 9-27). La hermenéutica no puede desentenderse de los problemas epistemológicos del comprender ¿cómo fundar las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales? ¿Cómo arbitrar en el conflicto de las interpretaciones rivales? A la vez, cuestiona a Heidegger el pasar por alto las cuestiones relativas al lenguaje y las disciplinas que tratan de ella (Grondin, 2019, p. 69).

Las críticas a Gadamer serán otras. Recordarán, que para este último, la clave de la comprensión era la fusión de horizontes; es decir, comprender no es estar frente a una objetivación que se precisa decodificar sino una experiencia de integración o fusión entre el sujeto y el objeto. Ricoeur sostiene, al igual que Habermas, que la distancia crítica es necesaria en tanto que como sujetos sociales y políticos es imperativo que seamos capaces de distinguir entre formas de conciencia legítimas e ilegítimas.

A Habermas, por su parte, le señala el olvido de los presupuestos hermenéuticos de su teoría. El primer cuestionamiento se centra en el estatus del concepto de interés relacionado, como ya vimos, con cada uno de los tres tipos de ciencias. Para Ricoeur la tipología de intereses elaborada por Habermas no se justifica ni por una descripción empírica ni por ser entidades teóricas.

Dependen de una antropología filosófica de corte hermenéutico en tanto los intereses pueden entenderse como exigencias o maneras de orientarnos que determinan un tipo de relación entre los sujetos y los objetos y fijan los modos en que podemos aprehender las cosas en el mundo. (2001, p. 342).

De igual modo, le reprocha reducir el interés por la emancipación sólo a las ciencias sociales críticas y de ocultar, de esta manera, la dimensión emancipatoria que también anima a las ciencias hermenéuticas. Si para Habermas, el interés por la emancipación no tiene otro contenido que la comunicación sin trabas y sin límites, es necesario que lo contextualicemos sobre el fondo de las herencias culturales, puesto que sin ninguna experiencia de comunicación no podríamos considerarla deseable para todos los seres humanos y en todos los niveles del vínculo social. En otras palabras, no podemos criticar las distorsiones a partir de una idea abstracta de comunicación, desde el no lugar de un sujeto universal y anónimo. También Habermas habla desde una tradición, tal vez no sea la tradición de Gadamer pero sigue siendo la tradición de la emancipación que se remonta a la Ilustración, a Marx, a Freud. A pesar del intento de Habermas por sustraerse a los efectos más coercitivos de la tradición, la crítica también tendría una tradición.

Como mencionamos, la oposición Gadamer-Habermas, hermenéutica y crítica de las ideologías, es entendida por Ricoeur como una oposición entre pertenencia y distanciamiento. No podemos desconocer que como seres históricamente situados pertenecemos a una tradición, pero al mismo tiempo no podemos renunciar a la capacidad crítica de la razón que nos permite distanciamos de nuestra situación para analizarla y cuestionarla.

La hermenéutica gadameriana que hace foco en la **comprensión** del sentido nos ayuda a dar cuenta de la importancia de la tradición, de los prejuicios, de los efectos del trabajo de la historia; mientras que la crítica de las ideologías no está entregada a la comprensión del sentido sino a la **explicación** de los fenómenos de la conciencia, reconducidos a una economía secreta y reprimida, que se inspira más en los modelos de explicación de las ciencias naturales (Grondin, 2008, p.113).

Hermenéutica de la sospecha	Hermenéutica de la recolección del sentido
Explicación	Comprensión
Distanciamiento	Pertenencia
Habermas	Gadamer

Como anunciamos más arriba la propuesta hermenéutica de Ricoeur apuesta a una reconciliación entre la hermenéutica de la recolección del sentido y la de la sospecha. Para ello se remontará “río arriba de la hermenéutica”, según la expresión de Grondin, a la hermenéutica metodológica romántica. Ricoeur propondrá una reapropiación de Dilthey a partir de los

términos de explicación y comprensión pero en una nueva formulación “explicar más es comprender mejor”.

Para Dilthey la explicación era el método de las ciencias naturales y la comprensión el método de las ciencias del espíritu, Ricoeur no sigue esta distinción, para él “la comprensión y la explicación son dos operaciones complementarias de la conciencia dentro del arco hermenéutico de la interpretación” (Grondin, 2008, p. 115).

Si volvemos a la definición de la hermenéutica clásica, que vimos al principio de este capítulo, recordaremos que la hermenéutica se identificaba con la interpretación de textos. Ricoeur recupera esta dimensión para anclar su hermenéutica en la cuestión del texto. Sin embargo, no puede dejar de lado todos los avances que las ciencias en torno al lenguaje realizaron durante el siglo XX como, por ejemplo, la lingüística de Saussure, Jakobson y Benveniste, el estructuralismo de Lévy- Strauss, la semiología de Greimas, la narratología de Propp, entre otras.

A los efectos de entender mejor la hermenéutica ricoeuriana seguiremos de cerca el capítulo cuatro de *La teoría de la Interpretación* titulado “La explicación y la comprensión”.

Si para la hermenéutica romántica la interpretación sólo correspondía al ámbito de la comprensión y las ciencias del espíritu, para Ricoeur, en cambio, la interpretación engloba a la explicación y a la comprensión. Todo acto lingüístico supone una dialéctica implícita entre explicación y comprensión, incluso el diálogo. La explicación es un acto de análisis mediante el cual nosotros desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que la comprensión es un acto de síntesis por el cual entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales (Ricoeur, 1995, p.84).

Frente a las críticas de la hermenéutica de la sospecha que sostiene que el sentido comunicado en la vida mundana siempre es una distorsión que la crítica de las ideologías desenmascara, Ricoeur cree que podemos alcanzar el sentido y comunicarlo en los actos concretos de discurso. Por ejemplo, charlamos con nuestras amigas y generalmente nos entendemos o escribimos este capítulo con la esperanza de que entiendan el sentido de los conceptos principales que estamos presentando.

Si bien es cierto que las palabras son polisémicas, en los actos de habla esa polisemia se ve reducida por el mismo contexto en que se producen. Así, en el caso de que haya una falla en la comunicación en el diálogo, siempre se puede volver a preguntar por aquello que se quiso decir. Pero, cuando el acto de discurso que queremos entender es un texto escrito nos enfrentamos con el problema de la autonomía semántica. Con este concepto, Ricoeur se refiere a la autonomía respecto de la intención del autor, de la situación cultural y social y, por último, respecto de los destinatarios originales. Acá vemos cómo Ricoeur se opone a la hermenéutica romántica de Schellermacher y Dilthey quienes creían posible acceder a las intenciones de la autora/ autor o recrear las condiciones históricas del momento de la creación.

La autonomía semántica implica la pérdida de la situación histórica concreta del acto creativo pero posibilita múltiples apropiaciones y resignificaciones que se realizan en el acto de lectura. Este juego de pertenencia y distanciamiento, es ejemplificado por Ricoeur con la imagen de una partitura musical que para poder ser apropiada necesita de la ejecución, por parte de una persona

o una orquesta, que se da en una nueva situación concreta. De igual manera, en el acto de lectura la lectora o el lector al actualizar el texto le confiere con su experiencia vital un anclaje referencial históricamente situado.

El acto interpretativo reformula el círculo hermenéutico heideggeriano; interpretar es pasar de una comprensión ingenua y conjetural a una explicación que intenta validar nuestras conjeturas, y de allí a una nueva comprensión que ya no es una conjetura sino una apropiación.

comprensión 1°	explicación	comprensión 2°
comprensión ingenua	validación	apropiación

Este círculo puede darse de manera infinita, esta comprensión 2° puede iniciar un nuevo acto interpretativo, con una nueva explicación y una nueva apropiación. Esto da cuenta de cómo podemos dedicar toda una vida al estudio de una sola obra y siempre encontrar nuevos sentidos.

Comprender no es repetir el acontecimiento de habla sino generar uno nuevo, empezando desde el texto en el que el acontecimiento inicial se ha objetivado. Como la intención del autor está más allá de nuestro alcance debemos hacer conjeturas, ahora nuestras conjeturas no son sobre la psiquis del autor sino sobre el espacio semántico (no psicológico) que es el texto.

¿Qué es un texto? Los textos son obras complejas del discurso, donde el lenguaje ha sido trabajado. Esto le otorga ciertas características particulares. Para explicar un texto debemos primero entenderlo en su totalidad, el sentido del texto es plurívoco. Privadas del contexto de elocución las palabras son polisémicas, las oraciones ambiguas y los textos plurívocos “Esta plurivocidad textual es típica de las obras complejas del discurso y las abre a una pluralidad de explicaciones” (Ricoeur, 1995, p. 89).

La explicación es la mediación entre dos comprensiones, si se la separa del proceso es sólo una abstracción, un instrumento metodológico. Los textos pueden generar una pluralidad de explicaciones, sin embargo no toda interpretación es posible, el límite es lo textual, y habrá algunas interpretaciones más válidas que otras.

Si la comprensión está ligada a la pertenencia y la explicación al distanciamiento, el problema que surge es el de no quedar atrapadas en alguno de los dos polos. La famosa frase “explicar más para comprender mejor” pone de relieve la relación dialéctica entre ambas. Ricoeur ilustra esto al resaltar la importancia del análisis estructural como un momento de explicación para la correcta comprensión de ciertos temas.

Lévi-Strauss en “La estructura de los mitos” analiza el mito de Edipo y Antígona a partir de las unidades mínimas de sentido o mitemas, aquí se llama sentido no a lo que el mito significa en relación a su contenido o intuición filosófica y existencial sino al arreglo o disposición de los mitemas mismos, es decir la estructura lógica del mito. Al analizar el mito de Edipo, Lévi-Strauss divide los mitemas en cuatro columnas. En la primera columna encontramos las relaciones de parentesco que se caracterizan por ser sobreestimadas “Edipo se casa con Yocasta”, “Antígona entierra a Polinices”; en la segunda columna encontramos las relaciones de parentesco

subestimadas “Edipo mata a Layo”, “Eteocles mata a Polinices”; en la tercera columna aparecen los monstruos y su destrucción y en la cuarta columna encontramos los vocablos que marcan la dificultad de caminar erguido: “cojo”, “torpe”, “pie hinchado”. Entre las columnas hay correlaciones de afirmación y negación. La columna uno y dos, afirman y niegan relaciones de parentesco respectivamente; las columnas tres y cuatro, afirman la autonomía y la potencia del hombre y su negación o impotencia.

Ricoeur entiende que este análisis es fecundo dado que establece una distancia que nos permite ver aspectos que de otra manera hubieran quedado ocultos. Pero considera que esta explicación depende de una comprensión previa; puesto que sin nuestra experiencia vivencial en torno a los conflictos existenciales, por ejemplo familiares, no habría una contradicción que la función lógica del mito intente resolver. El análisis estructural nos lleva de una semántica superficial del mito narrado a una semántica profunda de las situaciones límites que es el referente último del mito (Ricoeur, 1995, p. 99).

“El texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo. El discurso es en el lenguaje escrito equivalente a la referencia aparente del lenguaje hablado. Va más allá de la mera función de señalar y mostrar lo que ya existe y, en este sentido, trasciende la función de la referencia aparente vinculada al lenguaje hablado, aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser” (Ricoeur, 1995, p. 100).

En resumen, los textos para Ricoeur son redefiniciones de la realidad, variaciones imaginativas del mundo. Por ello, por ficcionales que sean, siempre despliegan un mundo que podemos habitar. El encuentro con esas variaciones imaginarias de nuestro mundo desplegadas en los textos tienen un potencial crítico transformador como puede apreciarse en las distintas apropiaciones del mito de Antígona que hemos visto en este capítulo.

Conclusión

La toma de conciencia del carácter histórico de la comprensión humana, de los objetos de estudio y de las ciencias, se pone en evidencia cuando se tematizan las concepciones en torno a las ciencias sociales en el marco de tradiciones distintas. En el presente capítulo hemos tratado la tradición alemana, pero podemos mencionar, por lo menos, otra corriente dentro de las ciencias sociales que proviene de una tradición diferente. De manera esquemática puede hablarse de la tradición romántica alemana frente a la tradición ilustrada francesa.

Zygmunt Bauman en la introducción a *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales* describe esta situación de la siguiente manera: a partir de la modernidad la hermenéutica tiene como principal problema justificar que las ciencias sociales están a la altura de los estándares de autoridad de las ciencias naturales y exactas. Si las ciencias sociales querían afirmar su estatuto científico

debían probar que sus reglas para alcanzar el consenso y su estándar de verdad en la comprensión del sentido poseían un grado comparable al de las ciencias naturales.

Las ciencias sociales tal como se desarrollaron en Francia durante el siglo XIX y parte del siglo XX, no ven una diferencia significativa en el modo en que operan las ciencias naturales y las ciencias sociales. Esta suposición es defendida a partir de dos argumentos distintos: o bien, se considera que los significados subjetivos, intenciones y motivos, así como las experiencias interiores, no son observables y por lo tanto quedan fuera del campo de estudio científico; o se afirma que los factores subjetivos no representan un problema metodológico en sí mismos puesto que pueden reducirse a fenómenos externos susceptibles de un estudio científico normal.

Los padres de las ciencias sociales francesas tuvieron muy poco en cuenta el carácter subjetivo de la acción social. En el desarrollo de la sociología francesa (Saint-Simon, Comte, Durkheim, Halbwachs e incluso Mauss) no está presente el interés por debatir con las corrientes del otro lado del Rin. Ni ellos ni sus herederos se preocuparon por el daño que la relatividad podía producir en el estudio de las ciencias sociales. Para esta corriente los hechos sociales son “cosas” que existen con derecho propio, como entidades reales fuera de la esfera de la experiencia individual; por lo que concluían que es posible estudiar la realidad social sin tener en cuenta el “proceso” que caracteriza a los productos sociales. Fieles a la tradición francesa, el verdadero conocimiento es una cuestión de método y aplicación sistemática del mismo. La razón cognoscitiva no forma parte de la realidad social y por ello no es objeto de estudio. Esta fue justamente la suposición cuestionada por la tradición alemana para quienes el relativismo constituía un verdadero peligro en relación a las ciencias sociales.

Si bien la corriente francesa en este periodo no estaba interesada en los estudios hermenéuticos que se desarrollaban en Alemania; en cambio, los hermeneutas alemanes eran conscientes de las diferencias existentes entre su mundo y el racionalismo científico ilustrado que dominaba del otro lado del Rin. Bauman especula que esta situación se debe a las propias vicisitudes de la historia de Alemania que se remontan a la Reforma y a su atraso en las reformas sociales y políticas en comparación con otros países de Europa. En la misma línea, Marcuse en *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* sostendrá que la teoría social hegeliana sólo se explica por el retraso de Alemania a nivel de su desarrollo económico, social y político. El idealismo alemán en oposición a lo que pasaba en Francia se limitaba a ocuparse sólo de la idea de la libertad, los esfuerzos por establecer una forma racional de sociedad eran trasladados al plano filosófico (2010, p. 11).

En este punto es necesario resaltar cómo la concepción de la razón y la historia de Hegel impactaron en la tradición alemana. Para Hegel la razón adquiere una comprensión de sí misma a lo largo de las distintas etapas de la historia. De algún modo, la historia y la comprensión de ella se cumple en el mismo proceso: la comprensión del pasado y el esfuerzo por comprender los hechos humanos es por sí mismo historia. La/el historiadora/or al actuar como agente de comprensión está sujeto a la lógica de la historia; no tiene un campo desde donde contemplar el proceso del cual es parte. La/el científica/o social puede ver lo que puede ser visto desde su ubicación en el proceso.

Esta intuición de Hegel es reformulada, posteriormente, en la noción de círculo hermenéutico: la comprensión ahora se caracteriza por proceder por círculos más que por un proceso unilineal; consiste en una interminable recapitulación y revalorización de las memorias colectivas. La clave acá está en la palabra “interminable”, el carácter situado, finito e histórico de los seres humanos vuelve difícil, incluso imposible, asumir que una de las recapitulaciones puede ser la final, como había creído posible Hegel.

Actividades

1. Rastrear las distintas inflexiones que han tomado los conceptos de explicación, comprensión e interpretación a lo largo de la historia de la hermenéutica.
2. Identificar cuál es el problema o los problemas a los que intenta dar respuesta la hermenéutica.
3. Una vez identificados dichos problemas reflexione sobre la importancia que los mismos representan para sus respectivos campos disciplinares (sociología, historia, antropología, filosofía etc.)
4. Ver el capítulo 6 de *La filosofía contada por Gadamer* donde explica qué es la hermenéutica y marcar las diferencias con el presente capítulo. <https://www.youtube.com/watch?v=sSsph7h67gs>
5. A partir de los puntos anteriores pensar a qué dominios, saberes o ámbitos puede extenderse la aplicación de la hermenéutica.

Recursos web

Gadamer: Capítulo 6 de *La filosofía contada por Gadamer* donde explica qué es la hermenéutica.

<https://www.youtube.com/watch?v=sSsph7h67gs>

Grondin: Entrevista “Fenomenología existencia, sensibilidad y hermenéutica” Universidad de la Frontera (Chile) 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=9-hzQIVmGkY>

Habermas: El debate Gadamer- Habermas, Voces del pensamiento III, La actualidad de la Hermenéutica, UNED, 2003. <https://canal.uned.es/video/5a6f959ab1111fc5248b47b4>

Heidegger: Documental sobre “Heidegger” de *La aventura del pensamiento* de Savater <https://www.youtube.com/watch?v=gYnP7ALGI8A&t=1s>

Hegel: Documental sobre Hegel de *La aventura del pensamiento* de Savater <https://www.youtube.com/watch?v=0Zol4CnxZ8U>

Husserl: capítulo sobre Husserl de la serie Grandes filósofos del canal A <https://www.youtube.com/watch?v=o2geKX1y1Tg> y el Capítulo “la fenomenología de Husserl” de la serie video-filosofía Tuercas y tornillos <https://www.youtube.com/watch?v=4QYaO3u1GGU>

Ricoeur: Capítulo sobre “Ricoeur” de canal a sobre *Los grandes filósofos*
https://www.youtube.com/watch?v=rmF_iz2x8Xo

Vattimo: Vattimo hablando de su filosofía. Video de la UNED
<https://www.youtube.com/watch?v=MKYhKtqPrT4>

Recorridos de lectura

Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva visión. Primera edición en inglés de 1978. Se ocupa del desafío que significó la hermenéutica para las ciencias sociales haciendo hincapié en la tradición alemana. Se ocupa de los siguientes autores: Marx, Weber, Mannheim, Husserl, Parsons, Heidegger, Schutz y la etnometodología.

Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal. Primera edición en italiano de 1998. Una de las historias más completas de la hermenéutica que abarca desde la antigüedad y el medioevo, el humanismo y la Reforma, Ilustración, romanticismo, positivismo. Todos los autores vistos en este capítulo. Recomendamos especialmente la conclusión “Hermenéutica y crítica de la ideología”.

Grondin, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona. Herder. Edición de Kindle. Primera edición en francés de 2006. Recomendamos su completa lectura dado que es un manual accesible y breve realizado por un especialista en el tema discípulo de Gadamer.

Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros. Primera edición en inglés de 1969. El libro está centrado fundamentalmente en la crítica literaria con especial atención a Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Von Wright, G.H. (1979) *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza. Este libro clásico de la teoría social postula que habría dos tradiciones contrapuestas en torno al método científico en la tradición de la ciencia y la filosofía: la **explicación** causal y la **comprensión** teleológica representadas en Galileo y Aristóteles respectivamente. Recomendamos la lectura del capítulo uno para un análisis de la corriente hermenéutica como reacción al monismo metodológico del positivismo.

Referencias

Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva visión.

Estiú, E. (1963). *Temas de Estética*. [Apuntes tomados por Elena Barroso y Jaime Bauzá de las clases de Estética dictadas por el profesor Emilio Estiú en los años 1962 y 1963] La Plata.

Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.

Gadamer, H-G. (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme

Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona. Herder. Edición de Kindle
 -----(2019). *Paul Ricoeur* (Spanish edition). Barcelona, Herder. Edición de Kindle.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
 -----(1993). *La lógica de las Ciencias Sociales*. México: Rei.
 -----(1994). *Conocimiento e Interés en Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
 -----(2000). *¿Qué es metafísica?*. Madrid: Alianza.
- Kant, E. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. España. Paidós.
- Marcuse, H. (2010). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Palmer, R. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros.
- Ricoeur, P. (2001) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica I*. Buenos Aires: FCE
 -----(2006). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI.
 -----(2006). *El Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE
- Vattimo, G., (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Walton, R., (1993). *Husserl: Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.