

HERMENÉUTICA Y CIENCIAS SOCIALES*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS), MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0465-7619>

INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos distintivos de la modernidad ha sido el surgimiento, desarrollo y consolidación de una idea de racionalidad teórica basada en cierto lenguaje privilegiado y en métodos algorítmicos y concluyentes que garantizan con certeza la verdad del conocimiento. Esta idea de racionalidad se manifiesta principalmente en el ámbito de las ciencias formales y naturales a partir del siglo XVII y paulatinamente se extienden a las ciencias sociales hasta llegar a convertirse en el siglo XIX en el modelo hegemónico de toda ciencia. Llamaremos a este modelo de racionalidad científica “monismo naturalista”, siguiendo el análisis que Bhaskar y Von Wright realizan sobre el tema.

El racionalismo moderno no sólo se convirtió en un modelo o paradigma de científicidad para todas las disciplinas, sino que también estableció el criterio de racionalidad para el ámbito práctico, especialmente en el de la política. El conocimiento racional y objetivo debería de constituirse en base y fundamento de los proyectos, programas y acciones políticas más allá de cualquier ideología. Si bien el racionalismo en política está presente desde la utopía de Bacon y la ciencia civil de Hobbes, su consolidación se da en la segunda mitad del siglo XIX en teorías tan diferentes como el materialismo histórico de Marx y los diversos positivismos. Todos ellos postulan la necesidad de una política científica, ya fuese para consolidar la sociedad capitalista o construir el socialismo y la utopía comunista. Así, el surgimiento y consolidación de las principales tradiciones de las ciencias sociales, más allá de las diferencias que pudieran existir entre ellas, asumen el presupuesto del racionalismo moderno bajo el modelo naturalista-científico.

La hegemonía del monismo naturalista se extendió durante el siglo XX paralelamente al fortalecimiento de una concepción alternativa de las ciencias sociales, que si bien asumió una idea de racionalidad metodológicamente fundada, considera al método y los fines epistémicos de las ciencias sociales —o de las

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

ciencias de la cultura— diferentes de los de las ciencias naturales. Esta propuesta surgida desde mediados del siglo XIX ha dado origen a un intenso debate en la filosofía de las ciencias sociales, mismo que se ha desarrollado desde principios del siglo XX hasta nuestros días, sin que éste se haya resuelto o se atizben posibilidades de acuerdos o consensos. En su libro *Understanding and explanation*,¹ que recuerda el título del ya clásico libro de Von Wright *Explicación y comprensión*,² Karl-Otto Apel ha evidenciado que esta polémica aún persiste. Dicho autor distingue tres etapas o fases de la disputa entre explicación y comprensión. La primera se refiere al surgimiento de la hermenéutica alemana en el campo de las ciencias del espíritu o de la cultura (*Geisteswissenschaften*) con Humboldt y Herder; pero articulada principalmente por Dilthey contra las concepciones positivistas de las ciencias sociales. La segunda etapa se constituye por las discusiones en el seno de la filosofía analítica de la ciencia, donde las figuras centrales son Hempel y Popper; quienes cuestionan desde diferentes ángulos las interpretaciones hermenéuticas de las ciencias sociales; aunque como veremos Popper es defensor de lo que denomina “hermenéutica objetiva”. En la tercera fase destacan las controversias entre hermeneutas neowittgenstenianos como Peter Winch, con defensores del monismo naturalista y presta especial atención a la mediación que hace Von Wright de la polémica. Desde luego el propio Apel se ubica en una fase más reciente de la polémica, en la que intervienen filósofos como Gadamer y Habermas. Más allá de los desacuerdos que puedan formularse con respecto a la periodización propuesta por Apel, lo interesante de su libro es que muestra la persistencia de los debates a lo largo del siglo XX.

La polémica se ha complicado porque al interior de cada una de las orientaciones naturalistas y hermenéuticas se han desarrollado también controversias internas tan profundas como las ocurridas entre el naturalismo y la hermenéutica. Así dentro de la orientación naturalista podemos observar grandes diferencias entre el positivismo lógico y Popper, o entre Popper y Kuhn, o entre Feyerabend y el empirismo lógico en general. Las diferencias y los debates son tan fuertes al interior de las orientaciones naturalistas que algunos de sus más destacados representantes llegan a negar rotundamente el carácter racional de la concepción de la ciencia que tienen sus oponentes. Así por ejemplo, Otto Neurath considera la concepción cartesiana de la ciencia o la popperiana como “seudorracionalista”; del mismo modo, Popper afirma que la concepción kuhniana, si bien puede encontrar sustento histórico, es filosóficamente “patológica”. Las polémicas al interior de la filosofía de las ciencias naturales han redundado en la integración de perspectivas y concepciones más incluyentes y esclarecedoras, especialmente en trabajos como los de Imre Lakatos y Larry Laudan, quienes han integrado perspectivas históricas y filo-

¹ Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge, 1984.

² Georg Henrik von Wright, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1973.

sóficas para la comprensión del cambio racional de las ciencias y han adoptado, sorprendentemente, tesis propias de la tradición hermenéutica.

La intensidad de los debates que se da entre la filosofía de las ciencias naturales, también ocurre en el ámbito de la hermenéutica. Por ejemplo, Max Weber cuestiona a fondo la hermenéutica empática, refiriéndose sin mencionarlo a Dilthey; de manera análoga, Gadamer cuestiona profundamente las pretensiones de objetividad de la metodología de Dilthey; y Habermas censura a Gadamer por su olvido de la cuestión metodológica, su idealismo y conservadurismo.

Desde mi punto de vista, para contribuir al esclarecimiento de estos temas y al progreso del diálogo entre las diferentes posiciones hermenéuticas y naturalistas, resulta indispensable esclarecer los debates internos en cada una de estas tradiciones y mostrar la pluralidad de las posiciones en disputa, mismas que lejos de constituir una dicotomía, conforman más bien una polifonía que podría dar lugar a un espectro o escala de posiciones que corren desde la hermenéutica ontológica hasta los naturalismos metodológicos, pasando por diferentes tipos de hermenéuticas y naturalismos donde caben perfectamente los traslapes y convergencias entre las diferentes orientaciones.

Sin embargo, lo más relevante de los debates entre concepciones hermenéuticas y naturalistas es el descubrimiento de problemas de fondo con el concepto de racionalidad del conocimiento que subyace a las distintas posiciones en disputa. Lo que se pone en juego es ante todo la noción de racionalidad basada exclusivamente en un lenguaje y métodos privilegiados capaces de decidir, sin duda alguna, la verdad o falsedad de las proposiciones. Esta disputa surge originalmente en la tradición naturalista, concretamente en la vertiente del positivismo lógico desarrollada por Neurath; pero también se desenvuelve desde otros presupuestos en la hermenéutica filosófica, principalmente en las propuestas de Gadamer. El debate sobre la racionalidad del conocimiento en general y de las ciencias de la cultura en particular, evidencia la necesidad de integrar una dimensión práctica, en especial de carácter ético y político al interior del concepto mismo de racionalidad, junto con las tradicionales cuestiones semánticas, lógicas y metodológicas. Esta nueva propuesta de racionalidad ha dado origen a lo que denominamos “filosofía política de la ciencia”, dentro de la tradición analítica y la politización de la hermenéutica en el ámbito continental.³

Este trabajo tiene el propósito de exponer la diversidad de posiciones hermenéuticas que se han generado desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, que ha vuelto todavía más complejo el debate con otras orientaciones, principalmente con versiones marxistas de las ciencias sociales. En segundo lugar, busca elucidar los presupuestos epistémicos de los debates entre algunos autores clásicos de la hermenéutica con destacados representantes de diferentes versiones del

³ En relación con la filosofía política de la ciencia, véase mi artículo “Towards a Political Philosophy of Science”, *Philosophy Today*, invierno, *Special Issue on Philosophy of Science*, 2004, pp. 116-122.

marxismo que asumen posiciones naturalistas. En especial, se analizarán las controversias entre Max Weber y Otto Neurath, Peter Wynch y MacIntyre y, finalmente, entre Gadamer y Habermas. En tales debates entre diferentes hermenéuticas y diferentes naturalismos marxistas, se pone en evidencia la urgente necesidad de redefinir el concepto de racionalidad de las ciencias sociales, de manera que se integren cuestiones éticas y políticas con las semánticas y metodológicas. No sólo se plantea la posibilidad de integración entre posiciones naturalistas y hermenéuticas, como es el caso de Ricœur, sino que se formula también un concepto de racionalidad en las ciencias sociales en las que pueden convergir las diferentes posiciones hermenéuticas y naturalistas.

Acorde con los objetivos anteriores, en el primer apartado se hace un planteamiento general de las posiciones naturalistas y hermenéuticas en disputa como marco contextual de la evolución y diversificación de las concepciones hermenéuticas del siglo xx. En la segunda sección analizamos las hermenéuticas de orientación metodológica en las ciencias sociales, tanto las de inspiración analítica, como las de raigambre fenomenológica. En el tercer punto, nos centramos en el desarrollo de la hermenéutica ontológica o filosófica propuesta originalmente por Heidegger y desarrollada sustantivamente por Gadamer, quienes cuestionan radicalmente a las hermenéuticas metodológicas. En el cuarto inciso nos centramos en los debates entre los representantes de la hermenéutica y del marxismo a los que nos hemos referido. Finalmente en el último apartado presentamos las conclusiones más relevantes del trabajo.

GIRO LINGÜÍSTICO, NATURALISMO Y HERMENÉUTICA

La filosofía del siglo xx se ha caracterizado por un creciente interés en el lenguaje, a grado tal que esclarecer sus diferentes manifestaciones culturales se ha tornado en su tarea principal. A esto se le ha llamado *giro lingüístico*, dentro del cual se destacan dos grandes vertientes. Por un lado, la tradición analítica centrada en el estudio de la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales; por otro, la fenomenológica interesada principalmente por las relaciones entre lenguaje, sociedad e historia.⁴ En cada una de ellas ha predominado cierta concepción del lenguaje. En la vertiente analítica, se le concibe como un sistema de representación que sirve para designar objetos y relaciones de diferente índole: formales, físicos, etc.; y, en general, se asume cierto dualismo metafísico: por un lado el lenguaje como sistema de representación y, por otro, la realidad o el mundo fenoménico. Bajo esta perspectiva se busca constituir un lenguaje universal, unívoco, eminentemente denotativo, preferentemente cuantitativo y formalizable. Charles Taylor le llama “designativa” a esta

⁴ “Lo que se denominará posteriormente *giro lingüístico* se consumó de dos formas distintas: una hermenéutica y otra analítica”, *cfr.* Jürgen Habermas, “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico”, *Validez y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 66.

concepción, que tiene su origen moderno en Descartes y ha sido impulsada en el siglo XX por G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein, los positivistas lógicos y los filósofos analíticos de la ciencia, en general.

En contraste, en la tradición fenomenológica se asume que el lenguaje tiene una función constitutiva de mundos, que vincula la existencia de fenómenos, cosas o acontecimientos que pueden connotarse y referirse con nuestro lenguaje y, a su vez, el lenguaje expresa las características del mundo histórico en que se vive. Así, se reconoce una diversidad de lenguajes, cada uno específico de una determinada sociedad, que varían conforme cambian los mundos en que se vive. Por eso resulta impropio aspirar a un lenguaje universal que soslaye las especificidades históricas y culturales de cada sociedad. A esta otra concepción del lenguaje Charles Taylor le denomina “expresiva”,⁵ pero considero que es más claro llamarle “constitutiva”. Esta concepción se desarrolla desde el siglo XIX con autores como Herder, Humboldt, Droysen, Dilthey, quienes buscaron impulsar un modelo específico para la historia y, en general, para las ciencias de la cultura o ciencias del espíritu, en oposición a las pretensiones hegemónicas de los positivistas que asumían como universalmente válido el modelo de las ciencias naturales, orientadas hacia la universalidad de conceptos y teorías (monismo epistemológico), modelo que ha sido predominante durante la modernidad. Frente al modelo naturalista de las ciencias, que aspiran al descubrimiento de leyes para explicar y predecir los eventos, ya sean naturales o sociales, estos historiadores alemanes proponen un modelo alternativo enfocado hacia la interpretación de los acontecimientos sociohistóricos, a través de la comprensión de sus significados. Así, las ciencias de la cultura no se proponen explicar y predecir los acontecimientos sociales con base en leyes o teorías universales, sino que buscan comprender su significado específico por medio de interpretaciones objetivas. Por eso se le llama a este modelo como comprensivo o “hermenéutico”.⁶ Como bien señalan Dilthey y posteriormente Ricoeur: con esta propuesta historiográfica, la hermenéutica se “desregionaliza”,⁷ pues deja de ser una práctica y una técnica de interpretación de textos clásicos y religiosos circunscrita al ámbito de la filología y la teología, para convertirse en un modelo epistemológico y metodológico de las ciencias sociohistóricas y de las humanidades en general.

A partir de las propuestas de la historiografía alemana del siglo XIX, se desarrolla en el ámbito de la sociología una influyente orientación hermenéutica, donde la figura principal es Max Weber. La sociología comprensiva por él propuesta provocó fuertes críticas, especialmente de los neopositivistas, como Otto Neurath, fundador junto con Carnap y Schlick del positivismo

⁵ Cfr. Charles Taylor, “Language and Human Nature”, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 216-247.

⁶ Sobre las propuestas naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales véase Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía las ciencias sociales*, UNAM, México, 1999.

⁷ Cfr. Wilhelm Dilthey, “The Rise of Hermeneutics”, *New Literary History*, 1973 [“Orígenes de la hermenéutica”, en W. Dilthey, *El mundo histórico*, FCE, México, 1994, pp. 321-342].

lógico, quienes defendían una concepción monista basada en las ciencias naturales. Desde entonces se han desarrollado debates epistemológicos y metodológicos en torno al modelo de cientificidad que han de seguir las ciencias sociales. En estas controversias han participado científicos y filósofos de la talla de Karl R. Popper, Carl Hempel, Peter Winch, Alasdair MacIntyre, Thomas S. Kuhn, Charles Taylor, Hans G. Gadamer, Jürgen Habermas y Paul Ricœur, entre otros. No obstante, en el ámbito institucional de las ciencias sociales predominó la orientación naturalista y es hasta años recientes que las concepciones hermenéuticas de las ciencias sociales han cobrado relevancia en las escuelas y facultades de ciencias sociales. Pero la hermenéutica no sólo se ha desarrollado recientemente como una concepción epistemológica y metodológica de las ciencias sociales, sino que también ha tenido una fuerte presencia en la filosofía del siglo xx, donde ciertamente su reconocimiento e influencia ha sido mayor.

La hermenéutica filosófica surge a partir de las contribuciones y propuestas hermenéuticas de las ciencias del espíritu, especialmente de Herder y Dilthey; pero, al mismo tiempo, cuestiona de raíz las pretensiones de objetividad y rigor de la hermenéutica metodológica. Más que considerar la comprensión como un modo alternativo de conocimiento científico en el campo de la sociedad y de la historia, la hermenéutica filosófica de raigambre fenomenológica, especialmente a partir de Heidegger, concibe la comprensión como el modo primordial de la existencia humana. Para este autor, la hermenéutica más que una epistemología o una metodología es una ontología. A partir de esta propuesta ontológica, Hans Georg Gadamer ha desarrollado una concepción hermenéutica más amplia, sobre todo en el ámbito de la estética, la ética y la filosofía de la historia, que da fundamento a una idea de las humanidades que enfatiza su historicidad esencial. Pero en relación con las ciencias sociales, la hermenéutica filosófica de Gadamer plantea un cuestionamiento a la excesiva preocupación por aspectos metodológicos. Desafortunadamente, esta visión crítica a las ciencias sociales no ha redundado en un diálogo fructífero entre hermenéutica filosófica y hermenéutica metodológica, sino por el contrario, ha habido alejamiento entre las dos orientaciones hermenéuticas y peor aún entre humanidades y ciencias sociales. Quizá una de las pocas excepciones que han procurado profundizar en el debate es Paul Ricœur. Por otro lado la hermenéutica filosófica ha sido cuestionada en sus presupuestos teóricos y consecuencias políticas desde la filosofía alemana, principalmente por Jürgen Habermas. Aquí la crítica ha sido más afortunada pues sí ha logrado un debate intenso, del cual ha emergido una nueva línea de investigación hermenéutica que pone énfasis en sus presupuestos y consecuencias políticas. También en este ámbito Paul Ricœur ha tenido un papel destacado al mediar y desarrollar los argumentos y tesis en debate.

De este modo, en el desarrollo de la hermenéutica en la segunda mitad del siglo xx podemos distinguir al menos tres grandes líneas o tendencias: la hermenéutica metodológica en el ámbito de las ciencias sociales y la historia;

la hermenéutica filosófica, de raigambre fenomenológica, cuyo exponente más destacado es H.-G. Gadamer —que se ubica ante todo en las humanidades— y, finalmente, la hermenéutica política, que surge de la teoría crítica, especialmente en la obra de Habermas. Las controversias continúan no sólo entre estas diferentes tradiciones sino también al interior de cada una de ellas. Pero como se verá a continuación, el pluralismo de tradiciones y enfoques en las ciencias sociales, además de ser inherentes e inevitables, lejos de convertirlas en disciplinas preparadigmáticas o subdesarrolladas, como lo llegaría a plantear Kuhn en su discusión con Taylor,⁸ constituyen una condición fundamental para la discusión constante y edificante que promueve la revisión continua de presupuestos teóricos, metodológicos y epistémicos al interior de cada tradición y buscan su desarrollo progresivo.⁹

HERMENÉUTICAS METODOLÓGICAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Si bien Schleiermacher fue el primero en formular una teoría hermenéutica general, limitó ésta a la interpretación de textos. Según el mismo Dilthey, correspondió a Wilhelm Humboldt y a otros historiadores y filósofos alemanes ampliar el ámbito de la hermenéutica “de la producción literaria a la comprensión del mundo histórico”,¹⁰ para ofrecer una fundamentación hermenéutica de la historia y, en general, de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Para Dilthey la teoría hermenéutica constituye un “vínculo esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas y, en general, un componente esencial de la fundamentación de las ciencias humanas mismas”, en cuanto que su propósito es “asegurar la validez general de la interpretación en contra de las intromisiones de los caprichos románticos y la subjetividad escéptica, y brindar justificación teórica de esa validez, sobre la cual toda certeza del conocimiento histórico está fundada”.¹¹ Dilthey considera así a la hermenéutica tanto como proceso metodológico que como teoría filosófica que da fundamento epistemológico a las ciencias sociales. Siguiendo a Schleiermacher y a los historiadores románticos alemanes (Humboldt, Droysen, Herder), Dilthey considera que la metodología propia de las ciencias humanas es la comprensión (*Verstehen*), entendida ésta como “el proceso a través del cual, a partir del signo dado a los sentidos, el intérprete tiene acceso a esa realidad

⁸ Cfr. Thomas S. Kuhn, “Las ciencias naturales y las ciencias humanas”, *Acta Sociológica*, núm. 19, enero-abril, UNAM, México, 1997, pp. 11-19.

⁹ Al respecto, Alexander señala que: “A causa de la existencia de un desacuerdo persistente y extendido, los supuestos de fondo más generales que quedan implícitos y relativamente invisibles en la ciencia natural, entran activamente en juego en la ciencia social. Las condiciones en que según Kuhn se producen las crisis de paradigmas en las ciencias naturales, son habituales en las ciencias sociales”, J. Alexander, “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, Conaculta/Tecnos, México, 1991, p. 33.

¹⁰ W. Dilthey, “The Rise of Hermeneutics”, *op. cit.*, p. 241.

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

psíquica cuya expresión es el signo dado”.¹² Como puede observarse, Dilthey concibe la tarea de la historia y las disciplinas humanas de manera análoga a la interpretación de textos: a partir de ciertos signos se busca esclarecer el significado correspondiente. En este ámbito los signos son “expresiones” de las “experiencias de vida” del autor. Dilthey incluye entre las “expresiones de vida” no sólo los conceptos, juicios y en general los discursos que intentan significar algo de manera explícita, sino también aquellas expresiones, como las acciones “que hacen inteligible un contenido mental sin proponérselo”.¹³ Al considerar las acciones como expresiones de vida análogas a los discursos, Dilthey justifica el carácter hermenéutico de la historia y de las ciencias sociales, ya que tanto los textos como las acciones son expresiones con significado; por eso es que su estudio riguroso ha de buscar su interpretación a través de la comprensión (*verstehen*) de la experiencia vital (significado) contenida en las expresiones de vida del autor o agente (significante).

Dilthey considera que para recobrar “la experiencia de vida” contenida en una “expresión de vida” es necesario que el intérprete se “transporte” mentalmente al contexto y a las situaciones específicas donde se originó esa expresión y “reviva” la experiencia de vida de su autor. Así el proceso de comprensión sigue una dirección inversa al de la generación de la obra, pero la comprensión completa de ella involucra también que el intérprete re-experimente ese proceso de generación.¹⁴ El conjunto de inferencias a través del cual se desarrolla la comprensión, no llega jamás a alcanzar una interpretación final y totalmente verdadera. Más bien, este proceso constituye un “círculo hermenéutico” en el que las interpretaciones pueden progresar en la recuperación del significado original de las acciones y las obras humanas. La teoría de la comprensión de Dilthey ha sido así de una importancia determinante en las principales propuestas de fundamentación hermenéutica de las ciencias sociohistóricas en la época contemporánea. En especial, sus tesis sobre la naturaleza significativa de las acciones humanas (análogas a los textos), y por ende la idea de que su estudio debe proponerse interpretar su significado y no tanto explicar sus causas, se ha convertido en principio fundamental de las teorías hermenéuticas de las ciencias sociales del siglo xx. Sin embargo, los historiadores, sociólogos y filósofos que continuaron desarrollando una visión hermenéutica de las ciencias sociales cuestionaron otras de las premisas fundamentales de Dilthey.

Rickert puso en tela de juicio el fundamento ontológico que había establecido entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Según él, “para los fines

¹² W. Dilthey, *El mundo histórico*, op. cit., p. 232.

¹³ W. Dilthey, “The Understanding of other Persons and their Life-Expressions”, en K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutical Reader*, Continuum, Nueva York, 1988, p. 153.

¹⁴ “Sobre la base de esta empatía o transportación se eleva la forma más alta de comprensión en la que la totalidad de la vida mental se pone en actividad, a través de la recreación o revivencia. La comprensión como tal se mueve al revés del orden de los eventos. Pero la empatía completa depende de que la comprensión se mueva según el orden de los eventos, de manera tal que acompañe el curso de vida del autor.” *Ibid.*, p. 159.

de la clasificación de las ciencias particulares, no es posible encontrar dos grupos de objetos que se distingan uno del otro por su ser” y, por lo tanto, “no hay nada en la realidad inmediatamente accesible que pueda sustraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural”.¹⁵ Rickert, consecuente con su visión neokantiana, considera que la distinción ha de hacerse desde el punto de vista del sujeto y no buscarla en la naturaleza del objeto. Así, el interés cognoscitivo determina el tipo de objeto (diferencia material) y por ende la metodología (diferencia formal): “La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual y en consonancia con ello quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural, el proceder individualizador de la historia”.¹⁶ Siguiendo a Rickert, Max Weber considera que la definición del objeto de investigación social “estará determinada por las ideas de valor que dominen al investigador y su época”.¹⁷ Es a partir de estas ideas que el investigador le da significación cultural a cierta parte del acontecer empírico que en sí mismo carece de sentido. Por esta razón los objetos y problemas de estudio de las ciencias sociohistóricas no son fijos ni inmutables y, por ende, no es posible que exista una teoría universalmente válida que explique a partir de leyes invariables las acciones sociales y los acontecimientos históricos. Max Weber no veía como orientaciones incompatibles la búsqueda de leyes generales, propia de las ciencias naturales, y el interés por comprender la especificidad de las acciones sociales, propio de las ciencias culturales. Más bien, consideró que la primera orientación generalizadora es un medio heurístico en la búsqueda de interpretación del significado particular de las acciones.¹⁸ Gracias a este saber teórico y nomológico es posible imputar hipotéticamente significado a las acciones sociales, esto es, formular hipótesis con cierto grado de adecuación empírica acerca de los fines o motivos de dichas acciones, de acuerdo con reglas sociales. Se trata claramente de un sentido o significado intersubjetivo, en cuanto que es algo (valores, fines, intereses) que el agente busca realizar, bajo un esquema medio (acción)-fin (sentido), tomando en consideración las normas, costumbres y creencias compartidas por los miembros de una comunidad particular. Al dar prioridad a las reglas sociales intersubjetivas sobre los motivos o intenciones subjetivas del individuo, Weber le da un giro importante de sociologización de la hermenéutica, apartándose del enfoque más psicologista de Dilthey. Además,

¹⁵ H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ M. Weber, “Objetividad en ciencia y política social”, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 73.

¹⁸ “En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno la pregunta por la causa no inquiriere por leyes, sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación. Siempre que entra en consideración la imputación causal de un fenómeno de la cultura, el conocimiento de leyes de causación no puede ser el fin de la investigación es sólo un medio.” *Ibid.*, p. 68.

su propuesta de tomar en cuenta las reglas intersubjetivas de una comunidad para interpretar el significado de las acciones¹⁹ constituye un antecedente muy importante de la concepción wittgensteiniana del significado de las expresiones en función de las reglas lingüísticas que norman el uso del lenguaje.

Weber insiste en que la imputación de sentido a las conductas sociales desde modelos teóricos (tipos ideales) tiene un carácter heurístico y no debe confundirse con las intenciones que de hecho el agente tuvo al realizar una acción particular. La comprensión teórica (típico-ideal) del sentido de las acciones “describe la manera en que un determinado tipo de acción humana se desenvolvería si el agente estuviese actuando de un modo completamente racional en la realización de sus propósitos, sin errores ni distorsiones de impulsos emocionales”.²⁰ Así por ejemplo bajo el tipo ideal de una economía capitalista, los agentes actuarán buscando maximizar sus beneficios económicos y esta motivación dota de sentido y racionalidad a sus acciones.

Weber observa que este tipo ideal de acciones no suceden tal cual en el mundo real. Confundir la reconstrucción típico-ideal de una acción y la comprensión hipotética de su significado con la acción real y su significado original, implica tratar de deducir la realidad a partir de la teoría, lo cual es el error básico del monismo naturalista. Por eso, para Weber “en las ciencias de la cultura el conocimiento de lo general nunca es valioso por sí mismo”,²¹ sino que tiene un valor heurístico sólo para la comprensión específica de las acciones sociales particulares. De esta forma, Weber reformula la distinción metodológica establecida por Rickert entre la construcción de conceptos, leyes y teorías generales, y la comprensión del significado singular de las acciones particulares. Para Weber estos dos tipos de metodologías se complementan recíprocamente en lo que podríamos considerar como círculo hermenéutico explicación-comprensión: el saber teórico contenido en los tipos ideales orienta la comprensión del sentido de las acciones que la investigación histórica busca establecer de manera específica. Como resultado de la investigación, las hipótesis comprensivas originales seguramente serán refutadas y revisadas en la medida en que se avance en la comprensión de la acción en el mundo real. A su vez, la investigación histórica permitirá no falsar, pero sí enriquecer y corregir los tipos ideales y, de esta manera aumentar su valor heurístico. Obsérvese que Max Weber, a diferencia de Dilthey, no concibe a la comprensión como un proceso empático de revivencia, sino más bien como un proceso de construcción teórica en el que no se reexperimentan los motivos del agente, sino que hipotéticamente el investigador imputa al agente ciertos motivos o intenciones que son teóricamente probables en un contexto típico-ideal. Con este giro Weber enfatiza su rechazo al psicologismo de Dilthey, que aún está presente

¹⁹ Al respecto, véase el artículo de Max Weber, “The Concept of Following a Rule”, en W. G. Runciman (ed.), *Weber Selection in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 99-110.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ M. Weber, “Objetividad en ciencia y política social”, *op. cit.*, p. 69.

en Rickert. El giro hacia la dimensión social de la comprensión de las acciones será también retomado y desarrollado por la mayoría de lo hermeneutas en las ciencias sociales, tanto en la vertiente fenomenológica (Schütz, etnometodología) como en la vertiente analítica (Peter Winch, Karl R. Popper).

A partir de la concepción weberiana podemos distinguir dos grandes orientaciones hermenéuticas en las ciencias sociales. Por una parte, una vertiente que integra la fenomenología de Husserl con la sociología weberiana. Esta perspectiva fue desarrollada originalmente por Alfred Schütz y luego por Harold Garfinkel con su propuesta etnometodológica que aún tiene relevancia en nuestros días. Por otra parte, en la década de los sesenta, Peter Winch propuso una idea hermenéutica de las ciencias sociales a partir de la integración de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la sociología weberiana. Si bien ambas vertientes hermenéuticas se oponen a las concepciones naturalistas de las ciencias sociales —al defender la comprensión del significado de las acciones frente a la mera explicación nomológica—, entre ellas hay importantes diferencias, tanto respecto a la concepción del significado de las acciones, como de los procedimientos metodológicos que proponen. En términos generales las diferencias se originan en las concepciones filosóficas que asumen. En el caso de Schütz y la etnometodología, la influencia fenomenológica orienta la investigación social hacia la relación entre el mundo de la vida en que se piensa y actúa, y la conciencia intencional de los actores. En el caso de Winch, las reglas intersubjetivas de los juegos lingüísticos, además de definir los significados específicos de las acciones, constituyen el recurso metodológico fundamental para su interpretación en cada contexto particular. Pero en ambas perspectivas resulta determinante el punto de vista de los propios actores que definen el sentido y la racionalidad misma de las acciones, sea por medio del sentido común (Schütz y Garfinkel), o por medio de las reglas y los criterios específicos de las formas de vida (Winch). En este sentido, como lo ha señalado Charles Taylor, las perspectivas hermenéuticas de las ciencias sociales son afines a la concepción multiculturalista de la sociedad, pues reconocen que la racionalidad de las creencias y acciones dependen de criterios específicos de cada sociedad.

*Hermenéutica metodológica fenomenológica:
Alfred Schütz y la etnometodología*

Alfred Schütz pertenece a una generación posterior a Husserl, de quien, sin ser su discípulo directo, retomó algunas ideas fenomenológicas para desarrollar y profundizar la metodología comprensiva de Max Weber. Aquí podemos ver claramente las fructíferas influencias cruzadas entre filosofía y ciencias sociales. Si bien originalmente el concepto diltheyano de espíritu objetivo tuvo una importante influencia en el concepto fenomenológico del mundo de la vida (*Lebenswelt*), el desarrollo husserliano de este concepto en relación con

la conciencia intencional es fundamental para la propuesta hermenéutica de Schütz y después de Garfinkel.

Schütz considera que la conciencia intencional de las personas constituye el significado de las acciones, que tienen siempre un sentido proyectivo (“con el fin de”). La acción es el proceso de formación de ese sentido proyectivo que se realiza en el acto. Pero ese proceso incluye conocimientos, razonamientos, valores que los individuos comparten con los miembros de su comunidad y que constituyen un sentido o conocimiento común. El sentido común se forma históricamente, es específico de cada sociedad y conforma el mundo de la vida que define el significado objetivo de las acciones. La finalidad de las ciencias sociales consiste precisamente en interpretar ese significado constituido desde el sentido común de la sociedad a la que pertenece el actor. Se trata pues de una hermenéutica de segundo grado que parte de las interpretaciones primarias de los propios actores en su mundo de vida. Esto marca una diferencia fundamental con las ciencias naturales:

...la realidad social tiene una estructura específica de significado y relevancia para los seres humanos que viven, actúan y piensan en su interior: Son éstos sus objetos de pensamiento, los que determinan su comportamiento al motivarlo. Para captar esta realidad social, los objetos del pensamiento construidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento construidos por el sentido común de los hombres [...] así pues, las construcciones de las ciencias sociales son por decirlo así, construcciones de segundo grado.²²

Schütz considera, en tal sentido, que las interpretaciones de las ciencias sociales son objetivas en la medida en que se adecuan a la comprensión que los actores tienen de sus acciones en situaciones específicas.

Por otra parte, siguiendo a Max Weber, Schütz retoma la metodología de los tipos ideales para imputar significado a las acciones. En este punto considera que Weber se distancia de otras metodologías comprensivas que carecen de objetividad como la propuesta empática de Dilthey, basada en la revivencia de la experiencia de vida del actor:

Nunca debemos dejar de reiterar que el método de la sociología de Weber es racional y que la posición de la sociología interpretativa de ninguna manera debería confundirse con la Dilthey [...] fue Weber el primero en elevar la sociología interpretativa a la categoría de ciencia.²³

Para Schütz, lo mismo que para Weber, los tipos ideales son construcciones teóricas con funciones eminentemente heurísticas que tienen que adecuarse

²² Alfred Schütz, citado por Richard Berstein, *La reconstrucción de la teoría social y política*, FCE, México, 1982, p. 181.

²³ Alfred Schütz, “Problemas de la sociología interpretativa”, en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 1976, p. 328.

empíricamente a los motivos y razonamientos que tuvo el actor en la situación original. A través de este método se busca exponer la racionalidad de la acción en función de los conocimientos, intenciones y valores del propio actor, y no en función de los criterios y conocimientos del intérprete. Esta será una idea básica que posteriormente desarrollara Garfinkel en su propuesta etnometodológica en contra de la concepción dominante en los años sesenta de Talcott Parsons, que se asocia con la tradición naturalista y que antepone el conocimiento y los criterios científicos de racionalidad al sentido común del actor. Este problema será también central en el debate que sostuvo Peter Winch con Alasdair MacIntyre en esos años.

En esta línea, Garfinkel sostiene que la comprensión racional de las acciones debe partir de la observación del razonamiento práctico de los agentes, en situaciones específicas, haciendo a un lado el juicio valorativo desde los criterios del científico sobre la racionalidad o eficacia de la acción. Esto implica una interpretación “naturalizada” de la racionalidad de los actores, que puede ser conocida gracias al carácter intersubjetivo y público de la racionalidad derivada del sentido común.

El sentido común proporciona a los actores normas (flexibles) para interpretar las situaciones y problemas que enfrenta, así como alternativas de cursos de acción para responder adecuada y racionalmente. Garfinkel señala que las acciones y situaciones se condicionan recíprocamente. En la etnometodología de Garfinkel, “la situación de la acción se considera un contexto de actividad esencialmente transformable, que se mantiene altera o se restaura en y mediante las acciones”.²⁴ Esta relación transformadora entre situación y acción constituye una premisa fundamental del método hermenéutico propuesto por Popper, que denomina “análisis situacional” o “lógica de la situación”. Pero ciertamente Popper no reconoce influencia fenomenológica alguna, ni se ubica dentro de la etnometodología. Pero si analizamos su propuesta se verán coincidencias con dicha vertiente.

Hermenéuticas metodológicas analíticas: Popper y Winch

Considerar a Popper y a Winch como representantes de una orientación analítica en la hermenéutica requiere una aclaración acerca del sentido conferido al término “analítica”. No se trata de una idea del análisis lógico del lenguaje como una tarea previa y profiláctica de la investigación a fin de eliminar elementos metafísicos y asegurar claridad y precisión en los conceptos y enunciados básicos como lo propone Wittgenstein en el *Tractatus...*, o Carnap o Neurath. Más bien, nos referimos al análisis como despliegue o descomposición

²⁴ John C. Heritage, “La etnometodología”, en Anthony Giddens y J. Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, *op. cit.*, p. 318.

metodológica de los elementos constitutivos del significado de una acción social o evento histórico, con el propósito de esclarecer su racionalidad. En este sentido, la racionalidad de una acción está definida en ambos casos por la pertinencia de una acción para alcanzar un fin determinado, y tiene que ver con reglas o normas intersubjetivas y con la objetividad de las creencias del actor. Desde luego los criterios de pertinencia de las reglas medio-fin, y de la objetividad de las creencias varían radicalmente, pues mientras en Popper se tiene una pretensión de universalidad, en Winch por el contrario son siempre locales. En todo caso lo que tienen en común la hermenéutica de Popper y la de Winch es la articulación del significado de las acciones con la racionalidad medio-fin y la objetividad de las creencias que sustentan a la acción. Para captar esta conexión ambos consideran indispensable el recurso a una determinada metodología de análisis inspirada de diversas maneras en Max Weber. Así, por ejemplo, como veremos en el caso de Popper se propone un análisis de la situación en la que se ubica el actor, a fin de comprender el significado y la racionalidad de sus acciones; por eso llama a su método “análisis situacional”. Al respecto nos dice Popper: “Este método de análisis de la situación se puede considerar como una aplicación del principio de racionalidad”.²⁵

En el caso de Winch, que sigue de cerca a Weber y a Wittgenstein, se concibe la tarea de las ciencias sociales de manera análoga a la de la filosofía, que consiste principalmente en el esclarecimiento del significado y la racionalidad de las acciones según reglas intersubjetivamente reconocibles en contexto específicos, de manera análoga a como se interpretan las expresiones lingüísticas. En ambos casos la comprensión busca identificar la racionalidad de las acciones a través del análisis o el despliegue de los elementos constitutivos y normativos del significado de las acciones sociales, como si fueran actos lingüísticos.

Popper desarrolló su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar *La lógica de la investigación científica*, a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, a diferencia de las interpretaciones hermenéuticas de las ciencias sociohistóricas, como la de Dilthey y Collingwood, sostiene que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino que también es un objetivo de toda ciencia.²⁶ Popper critica a los positivistas, tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermeneutas porque “aceptan acríticamente que el positivismo o cientificismo es la única filosofía adecuada de las ciencias naturales”.²⁷

²⁵ Karl R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 169.

²⁶ “Estoy totalmente dispuesto a aceptar la tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo claro que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales.” Karl R. Popper, “Sobre la teoría de la mente objetiva”, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 173.

²⁷ *Ibid.*, p. 174.

La teoría popperiana se ubica en un contexto que distingue tres mundos.²⁸ En dicho contexto se considera que la comprensión de una obra o acción no es meramente un proceso psicológico que acontece en la mente del sujeto (segundo mundo). La comprensión como proceso subjetivo tiene como resultado un producto objetivo susceptible de crítica y análisis por diferentes personas: la interpretación.²⁹ Las interpretaciones son para Popper una especie de teorías que, como tales, pertenecen al tercer mundo y son independientes de los sujetos que las producen.³⁰ Como toda teoría, las interpretaciones pueden ser usadas por sujetos diferentes de sus productores originales, constituyendo así el punto de partida para nuevas interpretaciones de los acontecimientos. Esto ocurre de manera análoga a la forma en que sucede en las teorías de las ciencias naturales, que constituyen el punto de partida de todo conocimiento sobre el mundo natural (primer mundo), las interpretaciones son así el punto de partida de todo conocimiento, de toda comprensión del ámbito social y cultural, del mismo tercer mundo. De este modo, para Popper las interpretaciones no sólo son productos del tercer mundo, sino además, y a diferencia de las teorías naturales, versan sobre éste. Los méritos de las teorías interpretativas de las ciencias humanas residen en su capacidad no tanto para explicar o predecir, sino para mejorar la comprensión de algunas acciones u obras del tercer mundo. En este contexto, una nueva comprensión es satisfactoria si la interpretación que resulta arroja “nueva luz sobre nuevos problemas” involucrados en la comprensión de una acción.³¹ Esa forma de evaluar las teorías interpretativas enfatiza más el carácter heurístico de la interpretación que su contenido empíricamente confirmable y responde al criterio de verosimilitud que propone Popper tanto para las ciencias sociales como para las naturales.

Este proceso de desarrollo de las teorías interpretativas a través de la comprensión de problemas cada vez más complejos devela el mismo esquema de conjeturas y refutaciones (crítica racional) con el que Popper caracteriza el desarrollo de las ciencias naturales. Y además de reconocer este esquema común,³² propone una metodología comprensiva que da sustento a su visión del progreso de las interpretaciones. Esta metodología se denomina “análisis

²⁸ Popper distingue el mundo físico (primer mundo), el de lo mental o de los estados mentales (segundo mundo) y el de las ideas, teorías, tradiciones, argumentos y problemas en sí mismos (tercer mundo). Cfr. Karl R. Popper, *Conocimiento objetivo*, op. cit., p. 148.

²⁹ “Es evidente que los procesos o actividades abarcados por el concepto-sombrilla ‘comprensión’ son actividades subjetivas personales o psicológicas. Pero han de distinguirse del ‘resultado’ (más o menos fecundo) de estas actividades, de lo que de ellas se deriva: el resultado final (por el momento) de la comprensión, es la ‘interpretación’. Aunque esto pueda constituir un estado de comprensión subjetivo, también puede ser un objeto del tercer mundo, especialmente una teoría. La interpretación, en cuanto objeto del tercer mundo, será siempre una teoría”, *ibid.*, p. 155.

³⁰ “... se puede admitir que el tercer mundo es un producto humano a la vez que sobrehumano en un sentido muy claro: trasciende a su productor”, *ibid.*, p. 152.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 157.

³² Cfr. *Loc. cit.*

situacional”,³³ y busca analizar el significado de una acción como respuesta o solución tentativa que enfrenta el autor a problemas específicos, de acuerdo con el conocimiento y trasfondo cultural propios del actor. Se trata de un método objetivo que no alude a revivencia de experiencias del actor sino, más bien, a la reconstrucción de la situación y el trasfondo del agente.

La propuesta hermenéutica de Popper ha tenido influencias importantes en autores como H. von Wright cuya obra *Explicación y comprensión* es más conocida que la del mismo Popper; pero ciertamente dentro de una perspectiva analítica Peter Winch ha sido el hermeneuta de mayor reconocimiento e influencia en las ciencias sociales.

A partir de Max Weber, Winch elabora la idea de que las ciencias sociales se proponen comprender en su especificidad la acción social significativa. Para ello, es necesario elucidar las concepciones que los actores sociales pudieron objetivamente tener acerca de su entorno social y los fines que probablemente pudieron proponerse al realizar la acción cuyo significado se quiere comprender. Sólo de esta manera es posible imputar racional y objetivamente el o los motivos que el actor tuvo al realizar la acción en cuestión. La comprensión de la acción en función de la imputación objetiva de motivos requiere reconstruir las reglas sociales existentes en el contexto específico del agente. Estas reglas no han de considerarse como algo externo al agente, sino como un patrón de conducta que el agente ha interiorizado como miembro de la comunidad específica a la que pertenece. Winch subraya la tesis central de Weber de que toda conducta significativa está regida por reglas; por eso considera que la comprensión de la acción es un trabajo de elucidación o esclarecimiento —semejante al que Wittgenstein asigna a la filosofía para elucidar y comprender el significado de las palabras en función del uso que una comunidad determinada hace de ellas—.³⁴ Al enfatizar la importancia de las reglas o normas sociales para comprender la acción social, Peter Winch se aleja de las orientaciones empáticas de la hermenéutica (Dilthey), al mismo tiempo que rechaza las pretensiones positivistas de explicación causal de la conducta. Retomando a Weber, Winch insiste en que una regla no es una mera creencia subjetiva,³⁵ ni tampoco una ley causal externa; ciertamente

³³ Para un análisis detallado de la metodología hermenéutica que propone Popper, véase James Farr, “Popper’s Hermeneutics”, *Philosophy of Social Science*, núm. 13, 1983, pp. 157-170. Ver en esta misma revista los comentarios de Karl O. Apel sobre el artículo de J. Farr, “Some Critical Remarks on Popper’s hermeneutics”, pp. 183-193. Véase también Ambrosio Velasco Gómez, “The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl R. Popper”, en E. Suárez Íñiguez (ed.), *The Power of Argumentation*, Rodopi, Poznan Studies in the Philosophy of Science and Humanities, Ámsterdam, 2007, pp. 129-142.

³⁴ En este sentido, Peter Winch afirma que “el problema central de esta disciplina [la sociología...] pertenece en sí misma a la filosofía”. Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 44.

³⁵ “El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con ellos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida”, *ibid.*, p. 35.

seguir una regla implica una regularidad en términos de “actuar del mismo modo en la misma clase de situaciones”,³⁶ pero establece además una prescripción que permite evaluar las acciones. En este sentido, la violación a una regla social no representa una instancia de posible refutación, como si se tratase de una ley natural, sino que indica que se está actuando incorrectamente. Por eso afirma Winch que “la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de cometer un error”.³⁷ Esta diferencia fundamental entre regla y ley excluye, según él, la compatibilidad entre explicación con base en leyes causales y comprensión con base en normas que orientan la acción.

En su función evaluadora las reglas sociales permiten apreciar qué tan racional es una determinada acción en relación con la finalidad que se propone alcanzar. Aún más, las reglas determinan el tipo de fines que es posible proponerse en determinadas circunstancias.³⁸ Por esta razón, Winch también se aparta de reconstrucciones analíticas de la comprensión de la acción que toman al individuo y sus intenciones como los aspectos fundamentales de la comprensión (Anscombe, Dray y Von Wright).³⁹ En suma, la comprensión de la acción social, según Winch, implica relacionar una determinada acción con las reglas sociales pertinentes propias de la tradición y la cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente, con el fin de interpretar los posibles motivos de la acción. Las reglas sociales como regularidades normativas e intersubjetivas constituyen el factor fundamental de la comprensión de la acción misma. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de las acciones y la evaluación objetiva de cuán racional pueden ser dichas acciones se tienen que hacer desde el punto de vista interno de la comunidad de los agentes, y no desde una perspectiva externa.

Filósofos asociados al marxismo, como MacIntyre,⁴⁰ Habermas o Apel critican la perspectiva de Winch basada en Wittgenstein, como una perspectiva ahistórica que encierra a las comunidades en formas de vida autosuficientes, cuyas creencias, reglas y estándares resultan incontrastables con los de otras culturas. En esta línea, Apel señala:

Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede

³⁶ *Ibid.*, p. 32. Esta noción de regla la toma Winch de Weber. Véase también el ensayo de Max Weber, “The Concept of Following a Rule”, en W. G. Runciman, *op. cit.*

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ “En general los fines buscados y los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen para su misma existencia en esas formas”, *ibid.*, p. 54.

³⁹ Von Wright parte del silogismo práctico que Anscombe reconstruye formalmente como un argumento deductivo análogo a la explicación, con la variante de que no intervienen leyes como reflejo de normas prácticas que establecen la conexión entre cierta acción y el fin que se propone alcanzar el agente. Esta peculiaridad hace que la comprensión sea teleológica y no causal.

⁴⁰ Véase por ejemplo, A. MacIntyre, “La idea de una ciencia social”, en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 1976.

mantenerse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico, llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y un relativismo radical de la filosofía traducida como ciencia social).⁴¹

Como veremos más adelante, Winch ciertamente no niega la posibilidad de comunicación entre diferentes lenguajes, ni tampoco la dinámica de las reglas y formas de vida social.

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Es importante señalar que pese a las diferencias entre Dilthey, por un lado, y Weber, Popper y Winch por otro, todos ellos están preocupados por desarrollar una metodología hermenéutica para garantizar la objetividad y promover el desarrollo racional de las ciencias sociales. Mas a diferencia de ellos Gadamer desarrolla una hermenéutica filosófica que pone más énfasis en los aspectos ontológicos y éticos que en los metodológicos. El giro de Gadamer hacia una hermenéutica ontológica se base en buena medida en Heidegger, cuyo libro *Ser y tiempo* (1927), contiene los fundamentos de una hermenéutica ontológica que tendrá una influencia significativa en Gadamer. La idea ontológica de la comprensión es desarrollada por Heidegger en la sección 31, denominada “Ser ahí como comprensión”, donde afirma que: “La comprensión es el Ser existencial de las propias potencialidades para Ser del *Dasein* y de esta manera devela en sí mismo de lo que es capaz el Ser”.⁴² El carácter ontológico de la comprensión implica que el intérprete pertenece ante todo a un momento del “ser ahí en el mundo” (*Dasein*): “auténtico”, si surge del ser de “uno mismo o inauténtica” si simplemente se repiten las interpretaciones públicamente dominantes (habladurías en la traducción de Gaos). Pero la dificultad que se encuentra para desarrollar interpretaciones auténticas es la condición de historicidad del intérprete mismo que siempre comprende desde una preinterpretación dada en el lenguaje de antemano. Esta situación constituye un círculo hermenéutico en el que el intérprete busca emanciparse de las preinterpretaciones impuestas públicamente para acceder a interpretaciones auténticas que develen nuevas potencialidades del Ser en el mundo:

El círculo de la comprensión no es una órbita en la que pueda desarrollarse cualquier tipo de conocimiento aleatorio. Es la expresión de una pre-estructura existencial del *Dasein* mismo. No puede ser reducido al nivel de un círculo vicioso, y ni siquiera a uno que pueda ser tolerado. En él yace escondida una posibilidad

⁴¹ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, t. II, p. 86.

⁴² M. Heidegger, *Being and Time*, Harper and Row, Nueva York, 1962, sec. 31, p. 184 (la traducción es mía).

positiva del más primordial tipo de conocimiento. Con seguridad, nosotros tomamos genuinamente esta posibilidad sólo cuando en nuestra interpretación hemos entendido que nuestra primera, última y constante tarea es no permitir que nuestro pre-haber, pre-ver y pre-concebir sea determinado por modas y concepciones populares, sino asegurar el tema científico a través del desarrollo de las pre-estructuras desde las cosas mismas.⁴³

En síntesis, el concepto heideggeriano de *Dasein*, al enfatizar la historicidad del intérprete, niega la posibilidad de reconstruir asépticamente el contexto de vida original donde se desarrolló el evento a interpretar, pues tanto por la carga de la pre-estructura de la comprensión como por el carácter proyectivo de la interpretación, la objetividad resulta inconcebible. En todo caso la verdad de la interpretación no se define en términos de adecuación, sino de develar y proyectar nuevas posibilidades del Ser en su devenir del carácter monadológico y fijo de las reglas lingüísticas.⁴⁴ La cita anterior sobre el círculo hermenéutico es el punto de partida de la propuesta hermenéutica gadamerina; en el capítulo nueve de *Verdad y método* la tesis de la dependencia de toda interpretación respecto de una pre-estructura de la comprensión definida por un determinado momento del devenir del *Dasein* la rescata Gadamer en sus conceptos de situación y horizonte hermenéuticos. Asimismo, la idea de la pre-interpretación encuentra su término análogo en Gadamer en el concepto de *prejuicio*. Además, el carácter dialógico y proyectivo de la hermenéutica heideggeriana es rescatado tanto por Gadamer como por Ricoeur en sus concepciones de la interpretación, como fusión de horizontes hermenéuticos, como mediación en el presente entre el pasado y el futuro (historicidad). La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones metodológicas de la ciencia social radica en que todas estas concepciones han olvidado la historicidad del sujeto, esto es, han alienado al sujeto de su contexto histórico y han olvidado, también, que dicho contexto es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios que, lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre el presente y el pasado y, por ende, una condición de posibilidad para la interpretación histórica.⁴⁵ El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, según Gadamer, su *horizonte hermenéutico*. La relación entre el intérprete y su horizonte constituye su *situación hermenéutica*. El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y actúa en el presente en la forma de prejuicio. Este vínculo activo entre el pasado y el presente

⁴³ *Ibid.*, sec. 32, p. 195.

⁴⁴ "... la comprensión siempre tiene en sí misma la estructura existencial que llamamos proyección", M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 185.

⁴⁵ "... los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, ni necesariamente distorsionan la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios en el sentido literal, constituyen la direccionalidad inicial de nuestra capacidad para experimentar", H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 376.

constituye la *tradición*. El horizonte del presente (conformado en parte por los prejuicios legados por la tradición) está en constante transformación por medio de la puesta a prueba de esos juicios:

A través de la comprensión ponemos a prueba nuestros prejuicios: comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos supuestos horizontes existentes en sí mismos. En el trabajo de la tradición esas fusiones ocurren constantemente. Por ello, lo nuevo y lo viejo crecen juntos una y otra vez en los valores vivientes, sin que lo uno o lo otro puedan siempre ser explícitamente separados.⁴⁶

Como hace notar Habermas,⁴⁷ es un acierto de Gadamer considerar que el trabajo de la tradición (análogo al de la traducción) constituye una dialéctica en la que si bien los prejuicios del horizonte presente conducen la interpretación del pasado, al realizarse la interpretación se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, dando origen a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación. Esta constante mediación transformadora del presente y el pasado constituye lo que Gadamer llama la *historia efectiva*. En cuanto que cada vez que se comprende algo se cuestionan y cambian los prejuicios, y con ello la situación y el horizonte hermenéutico del intérprete, resulta que la nueva comprensión de alguna obra o acción del pasado devela nuevos significados. Así el significado no es algo fijo y dado, sino que cambia con las interpretaciones. El movimiento de los prejuicios, y por ende de la situación y horizonte hermenéuticos, a través de las interpretaciones, es lo que Gadamer denomina acontecer de la tradición. Así desde esta perspectiva el significado de las acciones y obras está definido por la direccionalidad del desarrollo de la tradición a la cual pertenece el intérprete.

Paul Ricœur ha retomado esta tesis sobre la racionalidad de los significados de las acciones en su propuesta metodológica. Para argumentarla señala analogías entre textos y acciones, y entre la exégesis o lectura de textos y la metodología interpretativa de las ciencias sociales. Así, Ricœur encuentra que al igual que en los textos, el significado de las acciones escapa a las intenciones del agente.⁴⁸ Asimismo, considera que la metodología interpretativa de las ciencias humanas desarrolla argumentos narrativos semejantes a los que se reconstruyen al leer textos literarios. Desde esta perspectiva el significado de una acción ha de interpretarse de acuerdo con la situación o contexto en que se desarrolla la acción (“dimensión configurativa”) y en función de su

⁴⁶ *Ibid.*, p. 377.

⁴⁷ Cfr. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Red Editorial Iberoamericana (REI), México, 1993.

⁴⁸ “De la misma manera que el texto se desprende de su autor, la acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias por sí misma. Esta autonomización de la acción constituye su dimensión social.” Paul Ricœur, “The Model of the Text. Meaningfull Action as a Text”, en Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. de J. B. Thompson, Cambridge University Press, 1985, p. 206.

contribución a la creación de nuevos escenarios y al desarrollo de la trama del argumento (“dimensión episódica”).⁴⁹ Cada nuevo episodio o punto de desarrollo de la trama asigna nuevo significado a cada episodio previo y a cada acción. De este modo, de manera análoga a la visión de Gadamer, para Ricœur el significado de los textos, las acciones y en general de la historia está en continua transformación por efecto de las sucesivas interpretaciones. Para Ricœur, la interpretación de las obras humanas se desarrolla y progresa a través de un proceso cíclico (círculo hermenéutico) que parte de un determinado contexto para comprender el significado de las obras (textos, acciones, etc.); como resultado de esta comprensión se transforma el contexto del intérprete, dando lugar a una nueva y más completa interpretación. A través de la sucesión de estos ciclos del círculo hermenéutico, la comprensión de la historia humana se desarrolla en la forma de la trama de una narrativa. Si bien Ricœur recoge muchas propuestas gadamerianas en relación con la función constitutiva de los prejuicios y del carácter ontológico de la comprensión, a diferencia de Gadamer no soslaya la reflexión sobre aspectos metodológicos, en particular los provenientes de la teoría y la crítica literarias. En este sentido la propuesta narratológica de Ricœur tiende un puente entre la hermenéutica metodológica y la filosófica, que abre nuevas perspectivas al desarrollo de la hermenéutica en el siglo XXI:

Las consideraciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica y sus esfuerzos por alcanzar un estatus científico, están subordinadas a las consideraciones ontológicas por lo que la comprensión cesa de ser un simple modo de conocer para convertirse en un modo de ser y de relacionarse con otros seres [...]⁵⁰

El concepto ontológico fundamental que Ricœur recoge de la hermenéutica heideggeriana del *Dasein* es el de historicidad.⁵¹ Ricœur señala que la narración tiene una forma constitutiva análoga a la existencia del ser humano y por ello resulta una metodología pertinente para comprender las acciones sociales y los acontecimientos históricos. Ricœur distingue dos dimensiones de la narración: la *configuracional*, que se propone reconstruir el escenario donde se desarrolla la acción a fin de comprenderla sincrónicamente; y la *episódica*, que da cuenta del cambio de una dimensión a otra como consecuencia razonable, pero no previsible, de las acciones y reacciones de los actores en una determinada situación. Esta dimensión es diacrónica; y a través del manejo de las dos dimensiones se va tejiendo la trama o el argumento narrativo en el que se

⁴⁹ “Un evento para ser histórico debe ser más que una simple ocurrencia: debe ser definido en términos de su contribución al desarrollo de la trama de una narración ... seguir una narración es comprender las sucesivas acciones, pensamientos y sentimientos que apuntan hacia cierta dirección.” P. Ricœur, “The Narrative function”, en *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 277.

⁵⁰ Paul Ricœur, “The Task of Hermeneutics”, *Hermeneutics and the Human Sciences*, op. cit., p. 44.

⁵¹ Cfr. Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, III, cap. 3.

comprenden las acciones y los acontecimientos en un devenir histórico conformado por la hilatura de escenarios discretos:

Toda narrativa combina en proporciones variables una dimensión cronológica y otra no cronológica. A la primera se le puede llamar episódica [...] Pero la actividad de narrar no consiste simplemente en adicionar episodios uno tras otro; también la constituyen totalidades significativas [...] Esta operación configuracional constituye la segunda dimensión de la actividad narrativa [...] ⁵²

La dimensión *configuracional* es el espacio de comprensión de la acción vía el análisis de la complejidad de circunstancias, acciones, actores y causas de diferente tipo. Esta reconstrucción busca la mayor objetividad y adecuación al contexto histórico original. La dimensión *episódica*, por el contrario, es diacrónica y la heurística y la creatividad narrativa son indispensables para entresacar acciones y consecuencias de cierto escenario configuracional como puente para cambiar de un escenario ya explicado a otro nuevo que requerirá una nueva totalidad configurativa. De esta manera Ricœur integra la hermenéutica metodológica, sobre todo la de Dilthey y Weber, pero también el análisis de Popper o el de Winch, con la hermenéutica filosófica gadameriana que enfatiza el devenir histórico y la proyección hacia el futuro. Así pues un mérito muy destacado de Ricœur es tramar e integrar la hermenéutica metodológica y la ontológica, subsanando así la falta de un diálogo edificante entre filósofos, humanistas y científicos sociales. Pero como veremos más adelante, la hermenéutica de Ricœur también integra propuestas opuestas en torno a la tradición y la crítica de la ideología que están presentes en las polémicas que analizaremos a continuación.

DEBATES EPISTÉMICOS Y POLÍTICOS EN LA HERMENÉUTICA

La dos grandes vertientes de la hermenéutica que hemos visto —la metodológica y la filosófica— han sido cuestionadas fuertemente en sus aspectos metodológicos, epistémicos y políticos desde diversas posiciones marxistas. Estas críticas han dado lugar a interesantes debates que ponen de manifiesto la relevancia de presupuestos y consecuencias políticas de las orientaciones hermenéuticas. Tal es el caso de la hermenéutica metodológica, en la que destaca la polémica entre Peter Winch y Alasdair MacIntyre; y en torno a la hermenéutica filosófica, la sostenida entre Gadamer y Habermas. En ambos casos el problema central gira en torno a la capacidad de la hermenéutica para criticar la ideología presente en las tradiciones o en las concepciones del mundo que la hermenéutica busca comprender reflexivamente. Veamos primero el debate en la hermenéutica metodológica.

⁵² Paul Ricœur, "The Narrative Function", *op. cit.*, p. 278.

La tesis de Winch sobre el carácter exclusivamente comprensivo de las ciencias sociales fue cuestionada por Alasdair MacIntyre en su artículo titulado como su libro “La idea de una ciencia social”, publicado a mediados de los años sesenta.⁵³ MacIntyre recurre a Malinowski y a Marx con el propósito de marcar una distinción fundamental entre las acciones que se realizan con base en ciertos motivos y reglas —de las cuales el agente puede ser consciente— y aquellas que están determinadas por causas diferentes a las creencias, motivos y reglas que el agente podría evocar. MacIntyre considera que esta distinción “nos da derecho a cuestionar con escepticismo la afirmación de Winch de que la comprensión en términos de seguimiento de una regla y de explicaciones causales son materiales que se excluyen mutuamente”.⁵⁴ Además, MacIntyre señala que recurrir a explicaciones causales, ahí donde la comprensión con base en motivos y reglas asumidas por el agente son inoperantes, permite dar cuenta y criticar los fenómenos ideológicos de falsa conciencia que en toda sociedad ocurren.⁵⁵ De otra manera, si se excluye la explicación causal, como lo pretende Winch, la mera comprensión social perdería su capacidad crítica y se limitaría a reproducir las creencias, reglas y formas de vida establecidas, que conllevan ideologías dominantes.

Así pues, al introducir de esta manera la noción de ideología como falsa conciencia, MacIntyre rompe con la tesis central de Winch de que la acción humana está siempre gobernada por reglas que han sido aprendidas por el agente. Además de las acciones gobernadas por reglas aprendidas —que eventualmente el mismo agente podría explicitarlas o ser consciente de ellas— existen otras acciones causadas por mecanismos, estructuras o leyes, de las que no es normalmente consciente el agente. Por eso, se requiere de un punto de vista externo que señale la relación causal entre esos mecanismos sociales y las creencias y el comportamiento del agente. En este sentido la explicación causal nomológica no sólo es complementaria a la comprensión, sino que también detenta una jerarquía superior en cuanto que descubre causas profundas en la interacción social y permite a los agentes cuestionar creencias falsas que afectan su compartimiento. Así, la explicación causal tiene un mayor potencial crítico que la comprensión en función de reglas aprendidas por el agente. Con base en estos argumentos MacIntyre concluye que la virtud fundamental del libro de Winch es, al mismo tiempo, su principal defecto; esto es, si bien Winch está en lo cierto en reconocer la relevancia de la descripción y la comprensión de la acción desde el punto de vista del sujeto, se equivoca al pensar

⁵³ Alasdair MacIntyre, “The Idea of a Social Science”, publicado por primera vez, como suplemento de *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xli (1967). Las citas y referencias corresponden a la traducción al español: “La idea de una ciencia social”, publicado en A. Ryan (comp.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 1976.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁵ “El hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas”, *ibid.*, p. 36.

que esto es suficiente; tan sólo es una etapa necesaria y preparatoria para la explicación.⁵⁶ En la segunda parte de su artículo "Understanding a primitive society"⁵⁷ Peter Winch responde a las críticas de MacIntyre, y en especial a la tesis de que el conocimiento de las acciones sociales no debe limitarse a la comprensión con base en reglas propias de la comunidad del agente, sino que debe también incluir una explicación causal de las acciones y una "crítica racional", a las creencias, reglas y criterios que rigen el comportamiento de las miembros de la comunidad bajo estudio.⁵⁸ Es precisamente el punto de la crítica externa sobre la racionalidad de los criterios, y acciones, lo que a juicio de Winch resulta inaceptable.⁵⁹ Para utilizar la expresión kuhniiana, se trata de criterios de racionalidad inconmensurables.

Así pues, Winch rechaza la tesis de MacIntyre en torno a que la ciencia social debe criticar, desde los conceptos del propio científico social, los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio.⁶⁰ Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar sus propias normas y criterios de racionalidad desde su propio sentido común. Winch distingue dos mecanismos en los que puede ocurrir esto. Uno de ellos es a través de la adecuación y el cambio de las reglas a nuevas situaciones que enfrentan los miembros de la comunidad. Se trata de un cambio internamente propiciado, de manera análoga a lo que sucede con los cambios de reglas gramaticales que se transforman a través del uso del lenguaje que esas mismas reglas regulan.⁶¹ El otro mecanismo es más importante y se genera por el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares:

Lo que podemos aprender al estudiar de otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, sino también otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a

⁵⁶ "El valor positivo del libro de Winch estriba, en parte, en ser un correctivo de la posición de Durkheim a la cual castiga con justicia. Pero es más que un correctivo, pues lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es, en realidad, el verdadero punto de partida de las mismas. A menos que comencemos por una caracterización de una sociedad en sus propios términos, no podemos identificar el objeto que requiere explicación. La atención a las intenciones, motivaciones y razones, debe preceder a la atención a las causas; y la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias", *ibid.*, pp. 43-44.

⁵⁷ Se trata de un artículo publicado en inglés originalmente en 1964. Aquí se utiliza la traducción al español en la forma de libro, junto con otros ensayos, con el título: *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

⁵⁸ Una tesis semejante sostenida por Habermas es rechazada por Gadamer, considerando que esta evaluación racional del experto o del científico involucra la figura del ingeniero social. Cfr. H.-G. Gadamer, "Réplica a la hermenéutica y crítica de la ideología", *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 264.

⁵⁹ Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 59.

⁶⁰ "Si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en nuestro sentido", *ibid.*, p. 62.

⁶¹ Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 61.

la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo.⁶²

Al comprender una cultura ajena en sus propios términos tenemos la posibilidad de confrontar presupuestos, creencias y estándares de nuestra propia cultura y, de esta manera, reflexionar crítica y racionalmente sobre ellos. De hecho esta confrontación implica ya un punto de vista “externo” al nuestro, esto es, un punto de vista desde aquello que hemos aprendido de las culturas ajenas. Pero el punto central de Winch es que esta confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas, sino de nuestra propia cultura o tradición. Como resultado de esta confrontación evaluativa es posible que concluyamos que nuestros estándares son preferibles, más adecuados, más racionales que los ajenos que hemos comprendido; o bien por el contrario, que aquéllos son más adecuados y por ende, necesitamos reemplazar los propios. En todo caso: “Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro”.⁶³

En suma, MacIntyre otorga una prioridad epistémica, moral y política a las explicaciones con base en leyes causales que la teoría social (el materialismo histórico) puede realizar con conceptos, hipótesis, métodos externos y desconocidos a los agentes de la comunidad bajo estudio. La comprensión que los agentes hacen de sus propias acciones constituye una interpretación hipotética y preliminar que requiere la revisión crítica de la teoría social. Por el contrario, para Winch la autonomía epistémica, ética e ideológica es fundamental y la imposición de conceptos, leyes y criterios externos para juzgar y evaluar la calidad de las creencias, prácticas e instituciones de una comunidad diferente a la propuesta no se justifica de modo alguno. En realidad, tal pretensión de superioridad es etnocéntrica. La crítica de la forma de vida de un pueblo tiene que ser un proceso eminentemente dialógico y reflexivo, pues no hay prioridad crítica de la ciencia respecto al conocimiento tradicional de una comunidad. Es importante señalar que a partir de este debate, MacIntyre se convenció de esta tesis de crítica reflexiva de Winch y la postuló como un principio fundamental del desarrollo racional de las tradiciones intelectuales.⁶⁴

En relación con la hermenéutica filosófica, Habermas realiza una profunda crítica a Gadamer, en cuanto que éste absolutiza la dimensión lingüística de la comunicación y la acción social, y no considera otras dimensiones,

⁶² *Ibid.*, p. 77.

⁶³ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁴ Años más tarde, por ejemplo, MacIntyre afirma: “Solamente aquellos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesta en cuestionamiento, pueden tener garantías racionales para defender su propia hegemonía”. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 388.

como la producción económica y la dominación política que pueden generar mecanismos sistemáticos de la distorsión comunicativa. Estos mecanismos, lejos de permitir la evaluación crítica de los prejuicios, los ocultan. Por esta razón “la conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada”,⁶⁵ pues carece de criterios para distinguir los falsos prejuicios de los verdaderos. En contra de la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Habermas considera que las acciones sociales sólo pueden ser comprendidas en un marco objetivo en el que se integran el lenguaje, el trabajo y la dominación. Desde este marco se puede desarrollar una “hermenéutica profunda”, capaz de esclarecer “la inteligibilidad específica de la comunicación sistemáticamente distorsionada”.⁶⁶ Para eso es necesario explicar causalmente el origen y el funcionamiento de tales mecanismos, con el fin de desarticular sus efectos distorsionantes. Ejemplos de teorías que desarrollan esta crítica hermenéutica profunda son para Habermas el psicoanálisis de Freud y el materialismo histórico de Marx, que tienen como interés cognoscitivo fundante la emancipación de los individuos y las clases sociales del poder que ejercen traumas neuróticos e ideologías dominantes sobre sus conciencias y acciones.

Si bien acepta Gadamer que no cuenta con criterios epistemológicos, metodológicos o teóricos para demarcar lo falso de lo verdadero, el conocimiento auténtico de la ideología dominante que está entrelazada en la tradición, sí argumenta que recurrir a supuestos criterios meta-tradicionales, externos a la comunidad, “implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social, como proveedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendido, el poder de un monopolio de la opinión pública”.⁶⁷ Por eso Gadamer prefiere quedarse con la incertidumbre y la ambigüedad del diálogo y la reflexión hermenéutica en la que en principio todo puede ser discutido y revisado.

Las polémicas Winch-MacIntyre y Habermas-Gadamer parecen plantear un serio dilema a las ciencias sociales y a las humanidades de orientación hermenéutica entre crítica y comprensión objetiva de culturas. Si se da prioridad a la función crítica desde una teoría externa a las comunidades, puede ejercerse un cuestionamiento a la racionalidad de creencias y acciones de comunidades particulares, pero esta crítica implica una jerarquía epistémica y política que puede tornarse en etnocentrismo. Por otra parte si se da prioridad a la comprensión objetiva y al reconocimiento de las culturas ajenas se corre el riesgo de avalar o al menos guardar silencio sobre las relaciones de dominación que subsisten y se reproducen en esas culturas. Ante este dilema, autores como Richard Rorty se manifiestan abiertamente en contra

⁶⁵ J. Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *Lógica de las ciencias sociales*, REI, México, 1993, p. 287.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁷ H.-G. Gadamer, “Réplica a la hermenéutica y crítica de la ideología”, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 264.

de toda pretensión de superioridad epistémica y política de la ciencia y defienden el diálogo plural entre una diversidad de conocimientos y expresiones culturales (*wise conversation*). En este sentido, Rorty se inclina claramente hacia la posición hermenéutica de Gadamer o de Peter Winch. Para él, la hermenéutica es una expresión paradigmática de lo que denomina filosofía edificante en oposición a las filosofías fundamentalistas, propias de la modernidad, que encierran siempre un autoritarismo epistémico y político como lo ha denunciado Gadamer. Pero Rorty es un hermenéuta más radical que Gadamer, pues no aspira a la formación de un consenso universal a través del diálogo, sino más bien a una pervivencia y aun multiplicación de la diversidad cultural y epistémica a través del diálogo edificante.⁶⁸ Por otra parte y con un ánimo opuesto Paul Ricœur, además de rescatar la importancia de la metodología para la justificación epistémica de las interpretaciones, nos sugiere una alternativa para superar el dilema planteado, defendiendo la idea de que “las dos universalidades —la de la hermenéutica y la de la crítica a la ideología— son interpenetrantes”.⁶⁹ Con esta idea Ricœur sugiere que se trata de dos tradiciones que no se pueden reducir una a la otra, ni tampoco preferir una en detrimento de la otra. Cada una tiene un objetivo y un interés específico del mismo valor. La hermenéutica procura la recuperación de las voces y los contenidos culturales de las tradiciones; la crítica busca la emancipación de las ideologías dominantes, dentro de las cuales la más peligrosa es la ideología de la superioridad epistémica y política de la ciencia y la tecnología.⁷⁰ En la medida en que una tradición pretenda desplazar a la otra se convertirá en ideología y perderá su función edificante, sea la de recuperación de la historicidad y la formación de consenso, sea la del disenso y emancipación de la sociedad por venir. En otros términos esta relación se ha planteado como una dialéctica entre la hermenéutica de la recuperación y la de la sospecha.

La propuesta narratológica de Ricœur resulta pertinente para desarrollar esta tensión esencial entre hermenéutica y crítica de la ideología, entre recuperación y sospecha; y, al mismo tiempo, para promover el valor epistémico de la interpretación metodológica fundada ontológicamente y propiciar consecuencias prácticas deseables.

⁶⁸ Sobre el balance de Rorty respecto de la hermenéutica filosófica de Gadamer, véase R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, cap. 7: “From Hermeneutics to Pragmatism”.

⁶⁹ Paul Ricœur, “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, en Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. por J. B. Thomson, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, p. 95.

⁷⁰ Refiriéndose a las diferencias irreductibles de las dos tradiciones, la de la conciencia hermenéutica y la de la conciencia crítica, Ricœur señala: “la primera se orienta hacia el consenso que nos precede y en este sentido que existe; la segunda anticipa una futura libertad en la forma de una idea regulativa que no es real, sino ideal, el ideal de una comunicación irrestricta y sin constreñimientos”, *ibid.*, p. 99.

COMENTARIOS FINALES

Como se puede observar la hermenéutica en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales se ha desarrollado y diversificado durante el siglo XX. Tal diversificación no es motivo de alarma, como pudiera parecerle a una interpretación como la de Kuhn, que privilegia la vigencia de un paradigma específico en cada disciplina para que se desarrolle normalmente. La diversidad de orientaciones hermenéuticas sólo puede ser virtuosa y edificante si participan todas ellas en un diálogo plural y crítico, superando el aislamiento, la indiferencia o las descalificaciones mutuas. En este sentido, es necesario extender la propuesta de Ricoeur a todas las orientaciones y vertientes de la hermenéutica: la analítica y la fenomenológica, la metodológica con la filosófica, la filosófica y la crítica. No se trata de integrarlas todas en una hermenéutica única y homogénea, sino más bien desarrollar y dirigir las tensiones entre esta diversidad para lograr una comprensión más objetiva, racional y crítica de la sociedad y de la cultura. Considero que las diferentes orientaciones hermenéuticas que hemos revisado pueden integrarse en tres vértices, cada uno con un motivo cognoscitivo específico, que de alguna manera recuerdan pero no se identifican con la tipología de ciencias que propuso Habermas en *Conocimiento e interés*:

- a) Por una parte, las hermenéuticas metodológicas, tanto las analíticas como las fenomenológicas, que se proponen ante todo el valor epistémico de la verosimilitud de las interpretaciones —que implica adecuación empírica (objetividad) y capacidad heurística (descubrimiento)—.
- b) Por otra, las concepciones filosóficas de la hermenéutica que buscan comprender los condicionantes y consecuencias históricas de las interpretaciones; se preocupan por propiciar la autenticidad del intérprete. Se trataría de motivos ontológicos y éticos.
- c) Finalmente, las orientaciones críticas de la hermenéutica que centran su atención en los presupuestos y consecuencias políticas de las interpretaciones, con el propósito de impulsar en los propios intérpretes una ilustración reflexiva y emancipadora, pero nunca un autoritarismo cientificista o una ilustración etnocéntrica o colonialista.

La integración de estos tres ejes o vértices hermenéuticos requiere una revisión a fondo del concepto de racionalidad en el campo de la hermenéutica, que recupere los aspectos éticos y políticos evidenciados en las polémicas estudiadas, junto con las cuestiones propiamente lógicas, metodológicas, lingüísticas y epistemológicas que se han analizado ampliamente en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales. Este concepto amplio y pluri-dimensional de la racionalidad entronca bien con las propuestas revolucio-

narias que al principio del siglo xx impulsaron los fundadores de la filosofía de la ciencia contemporánea —como Pierre Duhem y Otto Neurath— y que se fueron soslayado durante la mayor parte de ese siglo, pero que de nuevo resurgen en nuestros días como una filosofía política de la ciencia. A este proyecto pretende contribuir el presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey (1991), “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, Conaculta/Tecnos, México.
- Apel, K. O. (1984), *Understanding and Explanation. A Transcendental-Paragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge.
- (1985), *La transformación de la filosofía*, t. II, Taurus, Madrid.
- Bernstein, Richard (1982), *La reconstrucción de la teoría social y política*, FCE, México.
- Dilthey, Wilhelm (1973), “The Rise of Hermeneutics”, *New Literary History*.
- (1988), “The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions”, en K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutical Reader*, Continuum, Nueva York.
- (1994), *El mundo histórico*, FCE, México.
- Farr, J. (1983), “Popper’s Hermeneutics”, *Philosophy of Social Science*, núm. 13.
- Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- (1994), “Réplica a la hermenéutica y crítica de la ideología”, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca.
- Giddens, Anthony y Jonathan Turner *et al.* (1991), *La teoría social hoy*, Conaculta/ Alianza, México.
- Habermas, Jürgen (1993), *La lógica de las ciencias sociales*, REI, México.
- (2002), *Validez y justificación*, Trotta, Madrid.
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time* [Ser y tiempo], Harper and Row, Nueva York.
- Kuhn, Thomas S. (1997), “Las ciencias naturales y las ciencias humanas”, *Acta Sociológica*, núm. 19, UNAM, México.
- Linge, D. (1977), *Philosophical Hermeneutics*, California University Press, Berkeley.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Popper, Karl R. (1974), *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid.
- Rickert, H. (1965), *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Ricœur, Paul (1995), *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. J. B. Thompson, Cambridge University Press, Nueva York.
- (2002), *Tiempo y narración*, vol. III, Siglo XXI, México.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Ryan, A. (comp.) (1976), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México.
- Schütz, A. (1976), “Problemas de la sociología interpretativa”, en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México.
- Taylor, Charles (1985), “Language and Human Nature”, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Velasco Gómez, A. (1999), *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM, México.
- _____ (2004), "Towards a Political Philosophy of Science", *Philosophy Today*, invierno, *Special Issue on Philosophy of Science*.
- _____ (2007), "The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl R. Popper", en Suárez Íñiguez (ed.), *The Power of Argumentation*, Poznan Studies in the Philosophy of Science and Humanities, Rodopi, Ámsterdam, pp. 129-142.
- Weber, Max (1973), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1988), "The Concept of Following a Rule", en W. G. Runciman (ed.), *Weber Selection in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- _____ (1988), "The Nature of Social Action", en W. G. Runciman (ed.), *Weber, Selections in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Winch, Peter (1972), *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Buenos Aires.
- Wright, Georg Henrik von (1973), *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid.