

Universidad Nacional Autónoma de México  
Programa de Posgrado en Ciencias Políticas Sociales  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
Instituto de Investigaciones Sociales  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Centro de Investigaciones Sobre América del Norte  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán

*Presencia de la tradición hermenéutica en la sociología  
contemporánea (Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman,  
Jeffrey C. Alexander y Anthony Giddens)*

T e s i s

**PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA**

**P R E S E N T A  
MARIBEL NÚÑEZ CRUZ**

**COMITÉ TUTORAL**

**TUTOR PRINCIPAL: DR. ALFREDO ANDRADE CARRREÑO  
MIEMBROS: DRA. SUSANA GARCÍA SALORD  
DR. FERNANDO CASTAÑEDA SABIDO**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi hija Sabina por su reciente llegada al mundo.  
Gracias por el impulso vital de tu conmovedora presencia.*

## **Agradecimientos**

Quiero expresar mi gratitud al Dr. Alfredo Andrade Carreño, asesor de este trabajo, por su trato cordial y por contribuir con su amplia experiencia académica a esta investigación, a través de sus invaluable comentarios y sugerencias.

A la Dra. Susana García Salord, persona entrañable y académica brillante, le agradezco sus aportaciones y críticas, que fueron decisivas para que este trabajo tomara forma.

Al Dr. Fernando Castañeda Sabido, muchas gracias por la inteligencia de sus comentarios y su amable disposición .

Al Dr. Raúl Alcalá Campos por sus importantes y oportunas observaciones a este trabajo y por su gentileza.

A la Dra. V. Cecilia Bobes León, investigadora muy destacada y excelente persona, por aceptar leer y comentar este trabajo.

Al Dr. Ramón R. Reséndiz García, por su amistad, su amabilidad y por sus sugerencias a este trabajo planteadas con la agudeza de siempre.

Al Dr. V. Alejandro Payá Porres, la persona de la que recibí el primer impulso para dedicarme a la enseñanza de la sociología, a quien respeto y estimo profundamente en el plano personal e intelectual.

A mi mamá y mi papá por ser siempre solidarios y amorosos.

A Guillermo Marín por todos los años de experiencias compartidas y por su ayuda durante todo este proceso.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a la Dirección General de Estudiantes de Posgrado por los apoyos recibidos para la realización de este trabajo.

# ÍNDICE

	PÁG
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
I. EL RESURGIMIENTO DE LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA EN LOS PRIMEROS INTENTOS DE FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIOHISTÓRICAS FRENTE A LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA	11
<b>1.1 El encuentro entre la teoría del comprender y las ciencias del espíritu</b>	<b>11</b>
<b>1.2 Hacia la superación del dualismo científico</b>	<b>23</b>
<b>1.3 Hermenéutica y crítica del cientificismo</b>	<b>28</b>
II. La historicidad y lingüisticidad de la experiencia humana en la construcción de una conciencia hermenéutica de las Ciencias sociales	37
<b>2.1 La historicidad de la comprensión</b>	<b>37</b>
<b>2.2 Giro lingüístico y problemas hermenéuticos en la filosofía de la ciencia contemporánea</b>	<b>43</b>
<b>2.3 La importancia de las preocupaciones hermenéuticas en la configuración post-positivista de las Ciencias sociales</b>	<b>47</b>
<b>2.4 La retirada al texto</b>	<b>52</b>
<b>2.5 Tendencias actuales</b>	<b>55</b>
III. Crítica de Pierre Bourdieu a los planteamientos de la tradición hermenéutica	61
<b>3.1 Esbozo biográfico</b>	<b>61</b>
<b>3.2 Pierre Bourdieu: una ciencia social heterodoxa</b>	<b>65</b>
<b>3.3 Crítica bourdiana de algunas nociones de la Tradición hermenéutica</b>	<b>70</b>
<b>3.4 Hacia una propuesta anti-hermenéutica de las obras culturales</b>	<b>75</b>
<b>3.5 Crítica del modelo de interpretación de textos para el análisis del mundo social</b>	<b>78</b>
<b>Cuadro-resumen</b>	<b>87</b>

IV. Presencia de la hermenéutica en la sociología de Zygmunt Barman	91
<b>4.1 Esbozo biográfico</b>	<b>91</b>
<b>4.2 Antecedentes del desarrollo de la sociología con conciencia hermenéutica</b>	<b>94</b>
<b>4.3 La hermenéutica como instrumento de la modernidad en la lucha contra la ambivalencia</b>	<b>99</b>
<b>4.4 Importancia de la hermenéutica para el análisis de la posmodernidad</b>	<b>107</b>
<b>4.5 Modernidad líquida y cultura hermenéutica</b>	<b>117</b>
<b>Cuadro-resumen</b>	<b>121</b>
V. Resurgimiento y límites de la hermenéutica en el programa de la sociología cultural crítica de Jeffrey Alexander	125
<b>5.1 Esbozo biográfico</b>	<b>125</b>
<b>5.2 Hacia el giro cultural en la sociología</b>	<b>127</b>
<b>5.3 La promesa de construcción de un “programa fuerte” de sociología cultural</b>	<b>137</b>
<b>5.4 La “hermenéutica reflexiva”: una estrategia de textualización y contextualización de la acción significativa</b>	<b>141</b>
<b>Cuadro-resumen</b>	<b>151</b>
VI. Alcances y posibilidades del vínculo hermenéutica y sociología en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens	157
<b>6.1 Esbozo biográfico</b>	<b>157</b>
<b>6.2 Fin del “consenso ortodoxo” y aparición en escena de la tradición hermenéutica</b>	<b>160</b>
<b>6.3 Quehaceres hermenéuticos y “doble hermenéutica” en la sociología giddensiana</b>	<b>167</b>
<b>Cuadro-resumen</b>	<b>177</b>
Conclusiones	181
Bibliografía	197

*Presencia de la tradición hermenéutica en la sociología  
contemporánea (Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman,  
Jeffrey C. Alexander y Anthony Giddens)*

## **Introducción**

### **Consideraciones sobre la construcción del objeto de investigación**

Esta investigación, como sucede con frecuencia, partió de algunas inquietudes que fueron transformándose durante el proceso y de otras que, incluso perdieron toda pertinencia. Quiero comenzar por exponer brevemente esas preocupaciones de origen para dejar en claro cómo al modificarse dieron forma al trabajo que se presenta aquí.

El espiral hermenéutico que se fue trazando en esta búsqueda arrancó de ciertas preconociones y prejuicios que, sin duda, funcionaron como elementos propiciatorios o detonantes de las preguntas que la dirigieron. El proyecto inicial tenía como propósito construir un modelo hermenéutico que sirviera para el análisis de las relaciones sociales, instituciones, prácticas sociales u objetos culturales. Es decir, su pretensión, por demás ambiciosa, era más bien de carácter metodológico que metateórico, e intentaba ser una exploración acerca de en qué medida la hermenéutica producía orientaciones de método explicitables, que resultaran útiles para resolver algunos problemas de los que se ocupa la sociología contemporánea, y que simultáneamente funcionaran como alternativa al monismo neopositivista, modelo de investigación dominante hasta hace algunas décadas.

En síntesis, mi interés consistía en ver si acaso la hermenéutica era una alternativa metodológica entre otras que conforman el panorama teórico-metodológico pluralista característico de las ciencias sociales desde la década de los setentas, y una vez que hoy se reconoce ampliamente que dicho campo científico ha entrado en una etapa post-positivista, sin que esto suponga que el modelo hipotético deductivo haya perdido toda vigencia.

Entonces, esta indagación exigía definir los conceptos principales y las relaciones entre éstos, que estarían incluidos en tal modelo de orientación hermenéutica para las ciencias sociales, de modo que fuera posible dilucidar los principios racionales en los que estaría fundado dicho constructo. Fue necesario conocer primero, los orígenes de la tradición hermenéutica y concentrar particularmente la atención en la importancia que adquirió esta última, a partir del s. XIX.

Al intentar señalar y definir los principales problemas y nociones de la hermenéutica decimonónica y entender sus diferentes expresiones durante el s. XX, se fue haciendo patente la complejidad y diversidad del programa hermenéutico, misma que ha dado lugar a varias propuestas de clasificación en las que se distingue, por ejemplo entre: una hermenéutica metodológica, una filosófica y una hermenéutica crítica (Josef Bleicher), u otras más bien lingüísticas, fenomenológicas, teológicas, o “de la sospecha”.

En este punto, fue quedando claro que el objetivo central del proyecto inicial no podía cumplirse dado que no era posible reducir toda esta diversidad a unos cuantos principios generales, aun cuando los diferentes exponentes teóricos de la tradición hermenéutica se reconocían todos en algunos planteamientos como el del círculo hermenéutico o el del carácter interpretativo de la comprensión. Intentar resumir en unas cuantas orientaciones de método, la pluralidad interna del programa de investigación hermenéutica, resultaba contradictorio con respecto al hecho de que cada uno de los autores que pertenecen a dicha tradición de pensamiento concibe a la hermenéutica de diferente manera y organiza sus preocupaciones de un modo que no es compatible plenamente con el de los otros autores.

Hacer *tabula rasa* de todos esos debates con la finalidad de elaborar unos principios que dictaran cómo hacer interpretaciones del mundo social, llevaba a simular un consenso fundado en planteamientos reconocibles por todos, pero de índole muy general, que no autorizaban a extraer ningún planteamiento de carácter prescriptivo, por lo que dicho esfuerzo estaba condenado al fracaso debido a que suponía ignorar la complejidad de todo un campo muy vasto de discusiones y de tomas de posición. Además, también salta a la vista que no es posible postular la pertinencia de orientaciones metodológicas al margen de las exigencias propias de la construcción empírica de los objetos.

Una vez que se reconocieron estas dificultades, apareció como la línea de investigación más viable la de proceder a reconstruir el nexo entre la hermenéutica o probablemente sea más justo decir, las hermenéuticas, y los momentos fundacionales de las ciencias sociales con la intención de arribar a las discusiones contemporáneas. Cabe señalar, que este trabajo se encontró ahí con la necesidad de centrarse ya no en el vasto campo de las ciencias sociales sino en el campo particular de la sociología contemporánea, específicamente a través del estudio de algunos autores que han tomado postura frente a la tradición hermenéutica o se han aproximado a esta última.

### **Exploración del vínculo entre la sociología contemporánea y la hermenéutica**

Como puede verse hasta aquí, el proceso de construcción del objeto de esta investigación derivó en un intento por explorar el tipo de vínculos que se han establecido entre algunas de las propuestas teóricas más importantes de la sociología contemporánea y la tradición hermenéutica, de modo que fuera posible calificar dicha relación y ver si en cada caso había tomado la forma de una recepción desde la sociología de los planteamientos de la hermenéutica, si se trataba de una apropiación crítica o incluso de un rechazo de los mismos.

En primera instancia, hubo que reconocer el marco común a todos que rebasa incluso los límites disciplinarios de la sociología. Cabe decir, en términos muy generales, que el viraje post-positivista de las Ciencias sociales constituye el contexto de las discusiones de las perspectivas sociológicas que se abordan en

este trabajo. Dicho panorama transdisciplinario se identifica con el “giro histórico”, también llamado proceso de “hermeneutización” de la filosofía de la ciencia contemporánea, cuyo principal representante es Thomas S Kuhn, que inauguró una línea que siguieron autores como Imre Lakatos o Larry Laudan, y cuyo rasgo más destacado es el reconocimiento de que no hay solo un modo de organizar conceptualmente la experiencia.

Después, surgió la necesidad de elegir algunos de los sociólogos más relevantes desde los años setentas. Los criterios de selección tienen, por supuesto, una fuerte dosis de arbitrariedad, pero se establecieron con base en las siguientes consideraciones: Primero, que los autores que se incluyeran fueran representativos de distintos espacios geográficos de modo que brindaran un mapa más o menos completo del tipo de discusiones que ocupan a la sociología contemporánea: Pierre Bourdieu (Francia), Zygmunt Bauman (Polonia), Anthony Giddens (Inglaterra), Jeffrey Alexander ((E.U.A.)). Segundo, que los autores escogidos fueran contemporáneos entre sí. Tercero, que las propuestas revisadas se autoadscribieran de manera preferente al ámbito de la sociología, a pesar de que todas reconocen ampliamente la caducidad de las fronteras disciplinarias rígidas entre las ciencias sociales y otros campos de conocimiento. Y, cuarto, que los teóricos que se abordaran en este trabajo no hubieran sido interrogados de manera exhaustiva a propósito de sus posturas frente al programa hermenéutico.

La pregunta general que atravesó este trabajo fue la de ¿hasta qué punto tienen cabida en la sociología contemporánea los planteamientos de la tradición hermenéutica? La lectura de los autores incluidos en este trabajo, adquiere relevancia más allá de ser un ejercicio especulativo (en el peor sentido del término), o un mero esfuerzo metateórico que se desentiende del mundo social, porque los análisis de la realidad social, económica y política requieren de una fundamentación en presupuestos teóricos que hacen que la investigación “concreta” adquiera profundidad y mejore sus alcances. Por esto, pensar si acaso el acercamiento de la sociología a programas de investigación que surgieron del campo de la filosofía, de la semiótica o de la lingüística, ayuda al enriquecimiento de la disciplina o aumenta su capacidad heurística, tiene que ver con la preocupación por conocer cómo las “sociologías” contemporáneas se nutren de otros discursos en su búsqueda por alcanzar mejores resultados en la investigación social. A propósito, el tipo de aproximación a los autores que se intenta en este trabajo, pretende ayudar también a la comprensión de por qué se ha convertido en una afirmación recurrente la de que el momento que atraviesan las ciencias sociales se caracteriza por el cruce de fronteras disciplinarias, y brindar algunos elementos para una posterior evaluación de la importancia de la comunicación y la “hibridación” entre distintos campos disciplinarios.

Por todo lo anterior, en este trabajo se abrió un diálogo con algunos de los pensadores más relevantes en la teoría social contemporánea como es el caso de Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, y Jeffrey Alexander, sobre tres aspectos fundamentales para los objetivos de la investigación que podemos

resumir como sigue: ¿Cómo concibe cada uno a la hermenéutica y a partir de qué criterios evalúan sus aportaciones? ¿En qué medida consideran que tienen cabida los planteamientos que surgen de la hermenéutica cuando tratan con la complejidad propia de las sociedades contemporáneas? ¿Cómo es que el tipo de vínculo que establece cada uno entre la sociología y la hermenéutica resignifica la labor de la sociología?

En realidad, las preguntas generales antes señaladas, intentan poner de manifiesto que en la lectura de los autores seleccionados fue necesario conocer primero a qué tipo de planteamientos hermenéuticos estaba expuesto cada uno y qué es lo que entendían por hermenéutica. Y, al mismo tiempo iba quedando claro que los autores justificaban o rechazaban la necesidad de rebasar los límites de la propia disciplina a partir de sus distintas consideraciones acerca de cómo debe de ser la labor de las ciencias sociales en relación con lo que demandan de ellas las sociedades contemporáneas.

La construcción de una perspectiva de lectura de los sociólogos contemporáneos que se analizaron en este trabajo, requirió además de una breve reconstrucción del escenario intelectual en el que surgió cada una de sus apuestas teóricas que permitiera una comprensión cuando menos general de cómo se configuró la posición del autor.

Cabe señalar que la estructura de esta tesis resulta poco ortodoxa dado que está constituida por ensayos que pueden leerse de manera independiente unos con respecto a otros. Dicha presentación de la recuperación y problematización de los autores incluidos, no fue resultado de una decisión deliberada, sino consecuencia de la inconmensurabilidad de los planteamientos entre sí, que exigía una reconstrucción por separado de sus principales supuestos teóricos y un esfuerzo de análisis que permitiera ver en cada caso algunos aspectos que resultaran significativos en el encuentro entre la sociología y la tradición hermenéutica, para que una vez que se tuviera un panorama general de la disciplina a partir de la aproximación a la obra de algunos de sus representantes más destacados, fuera posible contribuir al esclarecimiento de algunas de las interrogantes más comunes acerca de si existe una hermenéutica sociológica, una sociología hermenéutica o una hermeneutización de las ciencias sociales.

- I. El resurgimiento de la tradición hermenéutica en los primeros intentos de fundamentación de las Ciencias sociohistóricas frente a las Ciencias de la naturaleza



*“A cada paso, la comprensión entreabre un mundo”  
W. Dilthey*

## **I. El resurgimiento de la tradición hermenéutica en los primeros intentos de fundamentación de las Ciencias sociohistóricas frente a las Ciencias de la naturaleza**

### **1.1 El encuentro entre la teoría del comprender y las ciencias del espíritu**

Los orígenes de la tradición hermenéutica la emparentan con el hermetismo antiguo, también identificado con la figura mítica de Hermes. Ambas surgieron además de una desconfianza profunda con respecto a la capacidad de la razón para alcanzar la verdad. Umberto Eco afirma que el hermetismo fue una respuesta al racionalismo griego. De manera análoga, la hermenéutica historicista que tiene en Dilthey a su principal exponente, expresa un fuerte escepticismo con respecto al proyecto de la Ilustración. Para la tradición hermética, la verdad es un secreto que se desliza interminablemente. En la hermenéutica que resurgió con mayores alcances en el s. XVIII, aparece la idea de que el mundo del texto está abierto a interpretaciones infinitas que hacen imposible alcanzar una interpretación verdadera o una verdad concluyente. En ésta hay también el supuesto de un deslizamiento interminable del sentido.<sup>1</sup>

Así, el planteamiento de que no se puede encontrar el significado último de un signo, de un texto o de un hecho, debido a que siempre es posible encontrar nuevas conexiones, no significa que comprender algo sea una aspiración imposible, sino que la comprensión está situada y es finita.

A finales del s. XVIII y principios del XIX, Friedrich Ast (1776-1841) y Friedrich Schleiermacher (1768-1834), ubicaron el problema de la comprensión en el centro mismo de la experiencia humana y consideraron que la labor comprensiva consistía en la captación del espíritu que se expresaba en la creación intelectual y artística.

La dificultad que se les presentaba era la de cómo salvar la distancia temporal que podía perturbar la afinidad entre el sujeto y el objeto o entre un sujeto y otro sujeto, una vez que las obras hubieran perdido el nexo original con el mundo en que éstas habían adquirido su significado auténtico. Es así como la hermenéutica dejó de asociarse al mero análisis filológico de textos y se convirtió en un campo problemático que aborda los numerosos obstáculos que debe librar un miembro de una cultura cuando trata de asir la experiencia de otro que pertenece a otra cultura o que habla otra lengua. El supuesto subyacente a este problema es que la opacidad del fenómeno se debe a nuestra ignorancia del contexto natural. <sup>2</sup>

Uno de las ideas que han caracterizado a la tradición hermenéutica y que ha sido atribuida originalmente a F. Ast, quien la trasladó de la retórica antigua al arte de la interpretación, es aquella que afirma que la comprensión avanza en círculos. El

círculo hermenéutico consiste en un constante ir y venir del todo a las partes y de las partes al todo o en palabras de Gadamer, “la anticipación de sentido que involucra al todo se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo”.<sup>3</sup>

Aunque, cabe señalar que en la versión de Gadamer, este movimiento más bien en espiral, no pretende jugar propiamente la función de exigencia metodológica, sino que intenta describir la lógica con la que opera nuestra manera cotidiana de hacernos inteligible el mundo.

El círculo de la comprensión consiste, según Schleiermacher, en una laboriosa reconstrucción de la totalidad de la vida que es desconocida e inaccesible, aunque algunas partes sean conocidas pero aún incomprensibles. Comienza con la adivinación de la totalidad a la que los elementos pertenecen. Si la adivinación es correcta el elemento en cuestión revela parte de su significado y se avanza en círculos hasta que va desapareciendo la obscuridad restante.<sup>4</sup>

El proyecto de Schleiermacher de “universalización de la hermenéutica” consiguió ensanchar significativamente el campo de la hermenéutica de modo que ésta dejó de ser una mera herramienta auxiliar del derecho, la teología o la filología y pasó a ser un asunto que tiene que ver con la totalidad de la vida, porque somos en el mundo tratando de comprender y de evitar el malentendido. Será no obstante, a Wilhelm Dilthey (1831-1911) a quien se reconozca como “el gran codificador de la hermenéutica del s. XIX”.

Por otra parte, a Dilthey también se la ha calificado como “el Kant de las Ciencias humanas”, porque así como Kant en su *Crítica de la Razón Pura* pretendió fundamentar la ciencia físico-matemática, Dilthey emprendió en su *Crítica de la Razón Histórica* un esfuerzo sin precedentes, de fundamentación de las Ciencias del espíritu que incluyen a todas aquellas que tienen por objeto la realidad histórico-social; de modo que fuera posible defender su carácter científico y su legitimidad a pesar de que no respondían a los cánones de racionalidad científica que se imponían desde el ya entonces exitoso campo de las ciencias naturales.

A pesar de que Dilthey consideraba que la vida constituye una unidad indisoluble de espíritu y cuerpo, éste reconoció la separación entre el reino de la naturaleza y el reino de la historia cuyas diferencias más importantes son: 1) Que mientras que en el reino de la naturaleza priva la lógica de la necesidad objetiva, en el reino de la historia impera la libertad humana; y, 2) Que el primero tiene que ver con el material dado a los sentidos mientras que el reino de la historia encuentra su material en la vivencia interior.

En lo que se refiere a la división interna de las Ciencias del espíritu en disciplinas tales como la psicología, la antropología o la sociología, Dilthey la considera como un resultado del proceso histórico que fue posibilitando el surgimiento de cada una de estas ciencias particulares. Es decir, producto de la vida misma y no de una decisión teórica. El nacimiento y desarrollo de estas ciencias responde a la búsqueda humana de autoconocimiento, asociada a la necesidad de entender las

grandes transformaciones sociales que había producido un fenómeno como el de la Revolución francesa.

Cada una de estas ciencias se ocupa de destacar un aspecto parcial de la realidad histórico-social. Dilthey consideraba que la psicología y la antropología se ocupaban de hacer comprensibles a las unidades vitales. Por otro lado, señaló que “de este análisis de las unidades psicofísicas particulares se distingue aquel que tiene por objeto la totalidad de la realidad histórica. Franceses e ingleses han perfilado el concepto de una ciencia de conjunto que desarrollaría la teoría de esa totalidad dándole el nombre de sociología”.<sup>5</sup>

Sin embargo, frente a la gran complejidad que suponen las interacciones entre individualidades tan heterogéneas o el juego entre las unidades psicofísicas que hacen a la sociedad, Dilthey encuentra que “todo ello queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que me conozco y vivo desde dentro, soy un elemento de ese cuerpo social y los demás elementos son semejantes a mí, por lo que puedo aprehenderlos igualmente en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad”.<sup>6</sup>

La comprensión de las expresiones vitales se da a partir de una reconstrucción del contexto de vida original al que pertenecen a la que se suma la proyección del intérprete hacia ese mundo vital para rescatar el significado original del objeto. La condición necesaria para ese ejercicio está dada de antemano. “La primera condición de posibilidad de la ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy

un ser histórico [...] Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto”.<sup>7</sup>

Aquí puede verse con claridad el énfasis psicologista que caracteriza una de las etapas del pensamiento de Dilthey. La ventaja ontológica del intérprete de la realidad histórico-social se funda en una metafísica de la mismidad que parte del supuesto de una esencia humana inmutable que haría posible la comprensión. El reto que enfrentó Dilthey fue el de cómo transitar de una fundamentación psicológica de las Ciencias del espíritu a una fundamentación hermenéutica.

Dilthey restringe el campo de objetos que pueden ser tratados como realidad histórica y lo hace corresponder con todo aquello que es expresión del espíritu, es decir, una objetivación de la vida, aunque la vida es en sí misma insondable e inefable. Por tanto, la vivencia interior que dio lugar a esas manifestaciones no puede ser explicada, porque no es posible deducir al espíritu de sus modos de expresión. Sólo puede ser materia de comprensión. Así decía Dilthey: “Explicamos la naturaleza en sus leyes, entendemos la vida del alma”.<sup>8</sup>

A partir de este momento quedó instaurado un dualismo que surgió con la intención de resaltar la autonomía y dignidad del esfuerzo de las Ciencias del espíritu frente al prestigio de las Ciencias de la naturaleza. Esta división estaba fundamentada según Dilthey en una diferencia de métodos en la que las Ciencias del espíritu quedaban restringidas al interés comprensivo y las Ciencias naturales al interés explicativo. En la reflexión diltheyana incluso puede verse que la labor de

comprensión reclamaría para sí no una mera puesta en juego de procesos intelectuales como en los intentos de explicación, sino la acción conjunta de la conciencia y la vida.

La relevancia de la reflexión diltheyana no está hoy a discusión . Pero, a casi un siglo de distancia cuando el dualismo científico parece haber cumplido ya su cometido han surgido numerosas críticas a los intentos de fundamentación de las Ciencias del Espíritu por parte de Dilthey.

Según Zygmunt Bauman, la debilidad del planteamiento de Dilthey radica en que el interés comprensivo no aparece como un asunto de elección, sino que sería aplicable de modo exclusivo y necesario, a un campo de objetos que son expresiones del espíritu y que en cuanto tales sólo son susceptibles de comprensión. Para éste, la postura de Dilthey estaría fundada en una tautología según la cual el espíritu puede comprender algo, porque es expresión del espíritu.

Karl Popper (1902-1994), también se ocupó de criticar los fundamentos en los que se sostiene el dualismo metodológico de Dilthey. El filósofo vienés defiende una suerte de “monismo” que parte de que el interés comprensivo atraviesa a todas las ciencias. Además rechaza el argumento de que “la comprensión se basa en nuestro carácter humano común [y acepta 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”.<sup>9</sup> Por otro lado, éste considera que el esfuerzo por comprender , ya sea que se trate de pensamientos, acciones o de las leyes de la

naturaleza, no se contrapone a la elaboración de explicaciones a través del método de conjeturas y refutaciones que es propio de todas las ciencias.

Como puede verse, ya Schleiermacher señalaba que ahí donde hay “otro”, aparece un problema de comprensión, y desde entonces se reconocía que el “arte de comprender” estaba asociado a un tipo de saber preteórico o saber práctico. Un poco antes de Dilthey, también el historiador Gustav Droysen (1808-1884) había llamado a admitir a la intención comprensiva como finalidad legítima de la historia y describió su propia labor como un “comprender investigando”, dado que como el historiador no puede experimentar, su camino es el de la investigación e interpretación de sus fuentes desde el presente.

Dilthey por su parte estaba interesado en demostrar que la comprensión y la interpretación son, más que un método de las Ciencias del espíritu, el fundamento del que éstas dependen dado que ambas anteceden al pensar científico y están arraigadas en la vida misma al ser constitutivas de nuestras vivencias. Según Dilthey, la comprensión se dirige a cualquier exteriorización u objetivación de la vida, porque no tenemos acceso inmediato a la vivencia interior sino a través de sus manifestaciones. En Dilthey, la universalidad del comprender “es de carácter sígnico: todo lo que hacen los hombres puede ser interpretado como signo, expresión de una vida consciente; y sólo los signos y nada más, pueden ser comprensibles y sometidos al comprender”.<sup>10</sup>

No obstante, Dilthey fue restringiendo progresivamente el objeto al que la comprensión se dirige en un esfuerzo de lograr una mayor especificación técnica de la noción de comprensión, hasta llegar a la hermenéutica: “ la comprensión se dirige a cualquier exteriorización o signo, la interpretación a manifestaciones o exteriorizaciones de la vida ya fijadas, la hermenéutica a aquellas exteriorizaciones fijadas por escrito, a los textos [...] en su sentido más amplio en que una escultura, una pintura o un edificio también pueden ser considerados un texto”.<sup>11</sup>

La aparición de la noción de “texto”, tiene también una gran importancia para entender la especificidad del objeto de las “ciencias hermenéuticas”. Hasta nuestros días, es común reconocer que la hermenéutica se ocupa de todo aquello susceptible de ser textualizado. Se considera como texto a lo que está objetivado o fijado, y abierto a múltiples interpretaciones. Sin embargo, a diferencia de la concepción de Dilthey, ha desaparecido ya la intención de rescatar el significado “original” de esas expresiones y, más bien la hermenéutica contemporánea tiende a destacar el hecho de que el significado de un texto se autonomiza de las intenciones de su autor.

Cabe señalar que sería interesante hacer una evaluación del rendimiento efectivo en el campo de las Ciencias sociales, de esta propuesta que concibe a las instituciones o a las prácticas sociales como textos, y de si dicha noción ha sido realmente central en las investigaciones sociales de corte hermenéutico.

En la obra de Dilthey, el propio mundo histórico constituía el gran texto a descifrar. Desarrollar un “sentido histórico” significaba la capacidad de distanciarse de los prejuicios del presente para comprender cada época desde ella misma. Gadamer considera como uno de los puntos más discutibles de los planteamientos de Dilthey, el pretender “superar las barreras contingentes que representa el círculo de las propias experiencias y ascender así a verdades de mayor generalidad”.<sup>12</sup>

La hermenéutica se opuso al programa positivista que no consideró relevante el hecho de que los seres humanos viven en un mundo significativo para ellos. En la línea que inaugurara Dilthey, pero ya instalado plenamente en el terreno de la sociología, Max Weber (1864-1920) reconoció la importancia de la “comprensión interpretativa” que “ofrece a los observadores sociales un método de investigar los fenómenos sociales de una manera que no deforme el mundo social de los que están bajo estudio. Puesto que la esencia de la interacción social se encuentra en los significados que los agentes dan a sus acciones y a su entorno todo análisis social válido debe remitirse a ellos”.<sup>13</sup>

Arriba hemos hecho referencia a cómo las posiciones hermenéuticas han llamado la atención sobre los límites del modelo naturalista de la ciencia para el análisis de la acción social, crítica que en la obra de Max Weber va seguida de la puesta en evidencia de las debilidades de la razón. A pesar de que Weber considera que el desarrollo de Occidente es un proceso de racionalización creciente en todos los

ámbitos de la vida, esto no le impide reconocer la pervivencia de la irracionalidad en la vida social.

Según el fundador de la “sociología comprensiva” existe toda una zona oscura del actuar humano que no puede ser subsumida a la lógica del cálculo instrumental: la elección de valores y de fines (a diferencia de la elección instrumental de medios), no es resultado del cálculo, ni de un proceso de argumentación en el que los participantes lleguen a algún acuerdo sobre los mismos. Se trata en este caso del reino de la libertad del sujeto en el que las decisiones tienen lugar por motivos no demostrables plenamente a partir de una exposición racional de los mismos. Weber llamó la atención sobre la coexistencia del mundo objetivo de los hechos y del mundo subjetivo de los valores y puso de manifiesto la *cognitividad limitada* o *racionalidad débil* de las decisiones morales.<sup>14</sup>

La sociología weberiana se enfrentó a la tarea de relacionar los hechos con los valores a partir de la construcción de modelos típico-ideales que constituyen modelos puros de acción racional y sirven para pensar hasta qué punto la influencia de los aspectos irracionales de la conducta humana, hace que no se presenten como tales en la realidad.

La originalidad del planteamiento weberiano consistió en reunir las explicaciones causales con los procedimientos hermenéutico-comprensivos. Sin embargo, “la explicación causal característica de la racionalidad científica se sitúa a otro nivel y con alcance diverso al del conocimiento empírico-naturalista. Se realiza sobre un

campo epistemológico delimitado por un valor y en relación con éste. El tipo de cognitividad alcanzado está determinado por el contexto de sentido en el que un hecho está ubicado [...], la instancia subjetiva prima sobre la objetividad empírica y la función hermenéutico-comprensiva prevalece sobre la función causal explicativa”.<sup>15</sup>

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), por su parte señala que el intento de fundamentación de las ciencias socio-históricas en la “vida” y la recuperación diltheyana de los ideales del Romanticismo, que pretendían servir de base para enfrentar la confianza desmedida de la Ilustración en la capacidad de la razón para alejarse de los propios condicionamientos históricos o de los propios prejuicios para alcanzar la objetividad, resultan contradictorios con la pretensión de dejar en suspenso la propia historicidad del intérprete.

Lo que opera según Gadamer en el pensamiento de Dilthey, paradójicamente todavía muy influenciado por el modelo de las Ciencias naturales, “no es una adaptación externa del método espiritual-científico a los procedimientos de las ciencias naturales, sino que detecta en ambas una comunidad genuina. La esencia del método experimental es elevarse por encima de la conciencia subjetiva de la observación, y con ayuda de esto se llega a conocer la regularidad de la naturaleza. Las ciencias del espíritu intentan también elevarse metódicamente por encima de la contingencia subjetiva del propio punto de partida y de la tradición que le es asequible y alcanzar así la objetividad del conocimiento histórico”.<sup>16</sup>

## 1.2 Hacia la superación del dualismo científico

Gadamer no niega la distinción entre naturaleza y cultura, pero la concibe más bien como un resultado de los procesos de diferenciación característicos del desarrollo del pensamiento occidental, como es el caso de la división entre ciencia, arte, filosofía y religión. No reconoce la existencia de formas de aproximación científicas privativas de ningún campo de objetos y propone subvertir los esquemas que harían corresponder la racionalidad instrumental a la relación con la naturaleza y que están implícitos en la visión occidental del progreso que se ha entendido principalmente como dominio técnico del mundo natural. Así, al mismo tiempo que sostiene que todos nos situamos hermenéuticamente ante el mundo en nuestros esfuerzos permanentes de comprender lo que vivimos; por otro lado, reconoce la necesidad de “hermeneutizar” nuestra relación con la naturaleza: “No podemos seguir viendo a la naturaleza como un simple objeto para la explotación, debemos considerarla una compañera en todas sus manifestaciones, pero también conceptualarla como el Otro con el cual convivimos [...]. La hermenéutica reconoce en seguida a lo Otro como lo Otro. No es mi dominio, no es mi feudo, como pueden llegar a ser muchas manifestaciones de la naturaleza en el campo de las ciencias naturales”.<sup>17</sup>

La postura de Gadamer a propósito de la separación entre las ciencias de la naturaleza y las ahora llamadas ciencias humanas (dado que el “espíritu” ha sido desterrado ya del lenguaje científico), apunta hacia la necesidad de que se

acerquen ambos dominios científicos. El filósofo alemán señala que dicho dualismo metodológico tiende a volverse obsoleto una vez que las ciencias de la naturaleza se han transformado y han admitido también su propia temporalidad.

Según Gadamer, la hermenéutica no es simplemente el método de las ciencias del espíritu, sino que describe el modo en que opera la comprensión en general. La llamada “hermenéutica ontológica” de Gadamer reconoce que “su tarea no es desarrollar un procedimiento de comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los procedimientos o métodos, ni el que comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas. Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición”.<sup>18</sup>

Gadamer universaliza la experiencia hermenéutica al no considerarla monopolio de los filósofos, sino propia de nuestros incesantes esfuerzos por comprender la alteridad. Los intentos de comprensión que se sitúan siempre en una posición entre la extrañeza y la familiaridad, definen según Gadamer el verdadero *topos* de la hermenéutica.

Paul Ricoeur (1913) tampoco admite una diferencia metodológica radical entre las Ciencias de la naturaleza y las Ciencias humanas. Éste se ocupa del caso particular de la ciencia de la historia que, afirma, debe responder a las exigencias de objetividad, y propone regresar al sentido epistemológico más estricto del término, según el cual se entiende por objetivo: “lo que el pensamiento metódico

ha elaborado, ordenado, comprendido y lo que de este modo puede hacerse comprender".<sup>19</sup>

En su propia definición de objetividad aparecen ya ligados el proceder metódicamente y el propósito de la comprensión, tradicionalmente identificados respectivamente con momentos objetivos y subjetivos del análisis, y que aludían antes a formas reflexión irreconciliables. P. Ricoeur considera que en la objetividad que se exige de la historia sólo es posible con un cierto tipo de subjetividad *implicada*, la subjetividad a la que se refiere no es cualquier subjetividad sino la propia del historiador, no como "yo patético", sino como "yo investigador". Esta subjetividad, según al autor, es consecuencia del oficio mismo de historiador y supone la puesta en juego de habilidades para seleccionar lo importante y lo accesorio, para utilizar diversos esquemas de causalidad o para trasladarse a otros presentes imaginarios.

Ricoeur intenta además superar la antinomia entre distanciamiento alienante y pertenencia, que según él mismo constituye el eje de la obra del propio Gadamer. Afirma que no tenemos por qué decidir entre la actitud metodológica del distanciamiento para que sea posible la objetivación que rige las ciencias humanas; o la aceptación plena de nuestra relación de pertenencia a la realidad histórica que nos impediría establecerla como objeto.<sup>20</sup> De modo que no reconoce a la explicación y la comprensión como tareas mutuamente excluyentes, y propone entender a las Ciencias humanas como empresas

hermenéuticas, en tanto que sus métodos se apeguen a aquellos que se usan en la exégesis o interpretación de textos.

Richard Rorty (1931), es otro filósofo que, en la década del setenta intervino en este debate y propuso una manera distinta de entender la hermenéutica. Éste se suma a los autores que como Heidegger o Gadamer no conciben a la hermenéutica como un método, como una disciplina o como un programa de investigación alternativo; y, en la versión de Rorty, la hermenéutica describiría un estado de la cultura caracterizado por el abandono de los deseos de constrictión y confrontación de la epistemología. Aunque, aclara que la hermenéutica tampoco corresponde propiamente a un estadio superior al dominado por la epistemología.

R. Rorty también rechaza la presunta oposición entre comprensión y explicación y los presupuestos ontológicos en los que se funda tradicionalmente dicha división: “El problema no es que los espíritus se resistan por naturaleza a ser objetos de previsión, sino simplemente que no hay ninguna razón para pensar ( y muchas razones para no pensar) que nuestro propio espíritu esté ahora en posesión del mejor de los vocabularios para formular hipótesis que expliquen y prevean a todos los demás espíritus. (o, quizá , a los demás cuerpos)”.<sup>21</sup>

Según el filósofo estadounidense, la epistemología y la hermenéutica coexisten , aunque difieren en sus aspiraciones. La epistemología tiene cabida ahí donde se presupone un fundamento que sirva como base común para juzgar las pretensiones de validez de los conocimientos, donde existen reglas para producir

acuerdos y por tanto pueden producirse discursos conmensurables . La hermenéutica por su parte, se ocuparía de los discursos que son inconmensurables porque no reconocen ningún fundamento o lenguaje común, ni representación privilegiada alguna. “la hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación [...] o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero”.<sup>22</sup>

Hasta aquí, puede verse que a pesar de las divergencias en el modo de concebir a la hermenéutica, y de que hay posturas que se resisten a ser articuladas en un nuevo planteamiento de corte epistemológico o metodológico que pudiera imprimir un nuevo carácter a las ciencias sociales (y que se expresan en preocupaciones como la de P. Rabinow y W. Sullivan que afirman que a pesar de que la hermenéutica ha logrado romper con muchos tabús del positivismo, ésta puede ser víctima de la obsesión de nuestras sociedades por los procedimientos técnicos y la organización formal del conocimiento);<sup>23</sup> es posible formular algunas conclusiones preliminares acerca de las tendencias actuales a propósito del debate entre explicación y comprensión, que se consideran expresiones sintéticas de la diferencia ente las perspectivas naturalistas y hermenéuticas en la ciencia.

### 1.3 Hermenéutica y crítica del cientificismo

El desarrollo de las ciencias sociales y de las humanidades a lo largo del s. XX, no sólo generó corrientes de pensamiento cada vez más renuentes a adecuarse a los modelos de racionalidad que provenían de las ciencias naturales, sino que la propia investigación acerca de la naturaleza misma del pensar científico, puso de manifiesto, como señaló Popper y posteriormente Thomas S. Kuhn (1922-1996), la existencia de rasgos hermenéuticos en toda empresa científica. La aceptación del carácter histórico de las verdades de la ciencia y el reconocimiento de que todas las ciencias tienen componentes interpretativos, desestabilizaron la oposición entre las ciencias naturales y las humanas o sociales. Sin embargo, esto no significa que no se les asignen aún, a unas y otras, características distintivas. Al respecto, Kuhn dice: “Las ciencias naturales [...] aunque pueden requerir de lo que he llamado una base hermenéutica, no son ellas mismas empresas hermenéuticas. Las ciencias humanas, por el otro lado, con frecuencia lo son y, quizá no tengan otra alternativa Sin embargo, incluso si eso es cierto, uno puede todavía preguntarse razonablemente si ellas se encuentran restringidas a la hermenéutica, a la interpretación. ¿Acaso no es posible que aquí y allá a través del tiempo, un número creciente de especialidades encuentren paradigmas que puedan soportar investigación normal, que resuelve rompecabezas?”<sup>24</sup>

A propósito de los planteamientos de Kuhn, es interesante hacer notar que Richard Rorty (1931) se vale de las nociones kuhnianas de “ciencia normal”, “inconmensurabilidad” y “matriz disciplinar”, considera que no hay nada en la naturaleza de las ciencias sociales que les impida generar un “discurso normal” donde ya existen prácticas admitidas de investigación (hecho que puede constatarse si pensamos en el auge de la investigación social ligada a los métodos estadísticos). Sin embargo, la hermenéutica que “es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal –el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando cuando todavía no estamos seguros de ellos como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar una explicación epistemológica”,<sup>25</sup> coexiste con dichas prácticas.

Desde esta perspectiva, mientras que la epistemología parece ofrecer explicaciones sobre cómo es el mundo; la hermenéutica o lo que Rorty también llama la “filosofía edificante”, “se niegan a presentarse como si hubieran averiguado alguna verdad objetiva [porque consideran que] quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas”.<sup>26</sup>

Es por lo anterior que la hermenéutica tiene más que ver con el modelo conversacional que con los modelos demostrativos, que culminan predicando la verdad o falsedad de los enunciados de la ciencia. Según Rorty, la hermenéutica defiende su pertinencia ahí donde se intenta cortar la conversación porque se

pretende imponer un discurso o una representación privilegiada de aproximación a la realidad, que harían innecesaria o ilegítima, la existencia o manifestación de otros discursos o representaciones. David Tracy se suma a la defensa de la hermenéutica como una forma de enfrentar “el riesgo del cientificismo [...] que reduce toda la conversación a argumento”.<sup>27</sup> Por su parte, Gadamer también considera al proceso de la comprensión como un diálogo en el que lo importante es que los interlocutores de la comunicación (escrita o hablada) sepan elaborar preguntas, antes que ofrecer respuestas concluyentes en términos de verdad o falsedad.

Hasta aquí puede verse que lo que subyace a la defensa del modelo dialógico, es la desconfianza en el llamado cientificismo, que pretende que el lenguaje representa hechos, sin que medien interpretaciones. Promover el diálogo también supone rechazar la consideración de que si no se dispone de un lenguaje formalizado, no se tiene nada que decir. Sin embargo, la reivindicación de la conversación, como vehículo para la comprensión y para la construcción de acuerdos, no supone, en modo alguno, que se pretenda mermar la importancia de los lenguajes “normalizados”. Una postura contraria, sería profundamente antihermenéutica, porque asumiría que la hermenéutica estaría llamada a constituirse en el nuevo lenguaje canónico de las ciencias y de la filosofía.

Por otro lado, así como se ha puesto en duda el hecho de que la división entre explicación nomológica y comprensión hermenéutica, corresponda a un dualismo científico fundado ontológicamente, la tendencia actual en las ciencias sociales es a reconocer la complementariedad de métodos, o por lo menos una diferencia que no supone oposición entre esas dos formas de vérselas con lo existente. Es decir, que existe hoy un amplio consenso en torno a que los diferentes tipos de interés cognoscitivo no necesariamente aluden a tareas excluyentes entre sí.

Karl Otto Apel (1922) Jürgen Habermas (1929), son dos de los teóricos más representativos del interés por vincular a la hermenéutica con otras formas de análisis propias de las ciencias sociales. Para estos, las ciencias sociales son a la vez hermenéuticas y nomológicas y no cabría plantear *a priori* la preeminencia de ninguno de estos rasgos.

A propósito de esta postura que no admite la autosuficiencia de cualquier perspectiva que se presente como punto de vista privilegiado de aproximación a la realidad, Habermas incluso “contrasta a la hermenéutica (más bien a sus excesos que califica como hermeneuticismo), con el “giro hermenéutico” en las ciencias sociales [y pugna más bien por] incluir la dimensión interpretativa en las ciencias sociales”.<sup>28</sup>

Si bien Habermas acepta el planteamiento de que la interpretación se origina siempre en contextos pre-científicos como el de la vida cotidiana y nuestra relación irrenunciable con la tradición, afirma que “uno de los errores que Gadamer comparte con Dilthey consiste en suponer que en el terreno de la interpretación o ejercicio hermenéutico exista un acceso universal al significado. Esta afirmación parecería ignorar el trabajo de dos siglos en las ciencias sociales y de otras disciplinas, como el psicoanálisis que nos ofrecen ejemplos de comunicación sistemáticamente distorsionada”.<sup>29</sup>

El señalamiento de Habermas resulta pertinente para recordarnos que la ciencia como un “sistema experto” está provista de métodos de producción, de control y crítica de los enunciados que considera verdaderos y que la distancian de la esfera de los intercambios comunicativos de la cotidianidad que no se relacionan siempre con el interés cognoscitivo, de modo que Habermas critica a la hermenéutica por su imposibilidad de distinguir los esfuerzos comprensivos de los sujetos, de aquellos que surgen de las esferas especializadas de producción de conocimiento. Sin embargo, creo que es oportuno agregar que el planteamiento de universalización de la hermenéutica resulta aceptable cuando se trata de reconocer las competencias interpretativas que los individuos poseen como parte de sus competencias sociales, siempre y cuando esto no implique que deba suponerse una distribución universal de conocimientos ni la existencia de habilidades interpretativas homogéneas.

Además, Habermas se opone al planteamiento de Gadamer de que el lenguaje funcionaría como un *a priori* de todos nuestros conocimientos sobre la existencia humana y “establece que una reducción de la investigación social a *Sinnverstehen* sólo podría justificarse bajo el supuesto idealista de que la conciencia lingüísticamente articulada determina las condiciones materiales de vida”.<sup>30</sup>

Después de esta breve revisión de la presencia de los planteamientos de la tradición hermenéutica en algunos autores que de un modo o de otro consideran que ésta debe ser incorporada a la labor de las ciencias sociales, resta decir que la indagación sobre la importancia que ha tenido para la sociología el haberse aproximado a dicha tradición aun se encuentra en estado incipiente. Sin embargo, prácticamente se han generalizado muchos de sus planteamientos sobretodo aquel que afirma que no hay interpretación privilegiada de la realidad sólo porque ésta provenga de campos especializados y el que sostiene que no hay intérprete desinteresado.

- 
- <sup>1</sup> Véase: Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, 2ª ed., Cambridge University Press, España, 1997, págs. 40-43.
- <sup>2</sup> Véase: Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and social science*, Columbia University Press, Nueva York, 1978, págs. 26-29.
- <sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, “Sobre el círculo de la comprensión “ (1959), *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, pág. 63.
- <sup>4</sup> Véase: Z. Bauman, *Op. Cit.* Pág. 31.
- <sup>5</sup> Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, pág. 67.
- <sup>6</sup> *Ibidem.*, pág. 69.
- <sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, 8ª ed., Salamanca, 1999, pág. 281-282.
- <sup>8</sup> Citado por Emerith Coreth, “Historia de la hermenéutica”, en H-G Gadamer; G. Durand; *et. al. Diccionario de hermenéutica.. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, pág. 297.
- <sup>9</sup> Karl Popper, “La comprensión (hermenéutica) en las humanidades”, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, pág. 173.
- <sup>10</sup> Antonio Gómez Ramos (Prólogo, traducción y notas), en W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Istmo, Madrid, 2000, pág.29.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, pág. 34.
- <sup>12</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método: I*, pág. 294.
- <sup>13</sup> John Hughes y Wes Sharrock, *La filosofía de la investigación social*, 2ªed., Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pág. 237.
- <sup>14</sup> José Ma. Gómez- Heras, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, págs. 283-288.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 300.
- <sup>16</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, págs. 297-98.
- <sup>17</sup> H.-G., Gadamer, *La herencia de europa*, Península, Barcelona, 2000, pág. 36.
- <sup>18</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, pág. 135.
- <sup>19</sup> Paul Ricoeur, “Perspectivas críticas. Objetividad y subjetividad en la historia”, *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid, 1990, pág. 23.
- <sup>20</sup> Véase: Paul Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, José Domingo Caparrós (comp.), *Hermenéutica*, Arco libros, Madrid, 1997, pág. 115.
- <sup>21</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 4ª ed., Cátedra, Madrid, 2001, pág. 306.
- <sup>22</sup> *Ibidem.*, pág. 289.
- <sup>23</sup> Véase: Paul Rabinow y William Sullivan (edit.) *Interpretive social science*, University of California Press, E.U.A, 1988, págs. 1-2
- <sup>24</sup> Thomas Kuhn, “Las ciencias naturales y humanas”, Trad. Fernando Castañeda S., *Acta sociológica*, núm. 19, enero-abril, 1997, pág. 19.
- <sup>25</sup> Richard Rorty, *Op. Cit.*, pág. 292.
- <sup>26</sup> *Ibidem.*, pág. 335.
- <sup>27</sup> David Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid, 1997, pág. 55.
- <sup>28</sup> María Herrera Lima, “La hermenéutica filosófica en Gadamer y Habermas”, Alfredo Andrade ( comp.), *Perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, México, 1999, pág. 107.
- <sup>29</sup> *Ibidem.*, pág. 104.
- <sup>30</sup> Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jurgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1998, pág. 219.

## II. La historicidad y lingüística de la experiencia humana en la construcción de una conciencia hermenéutica de las Ciencias Sociales



*“La hermenéutica pasará pronto de moda, y sin resultados apreciables, si intentamos vender estos nuevos conceptos por encima de su valor, a saber, el de una jerga más que intenta romper lazos con algunos de los errores del pasado” (Richard Rorty).*

## **II. La historicidad y lingüística de la experiencia humana en la construcción de una conciencia hermenéutica de las Ciencias Sociales**

### **2.1 La historicidad de la comprensión**

El resurgimiento de la tradición hermenéutica que se dio en el transcurso del siglo XIX tuvo que ver con el hecho de que sus planteamientos ofrecían una posibilidad de resistencia frente al imperialismo del modelo de las ciencias naturales. El ángulo particular desde el que la hermenéutica resultaba crítico del modelo de científicidad del positivismo se conformó de manera simultánea al proceso a través del cual, como dice Gadamer, se logró “hacer justicia a la historicidad de la comprensión”.<sup>1</sup>

Es común que se acepte que las preocupaciones epistemológicas características de la ciencia moderna se originaron en el siglo XVII con la obra de Descartes, a partir de la cual el llamado solipsismo del sujeto cognoscente se convirtió en el marco para pensar el proceso de conocimiento. Sin embargo, esa concepción de

un sujeto de conocimiento capaz de despojarse de sus prejuicios para iniciar en solitario una búsqueda metódica de nociones claras y distintas, fue puesta en duda en el transcurso del siglo XIX. “Ya a principios de siglo, Hegel demostraba el carácter intrínsecamente histórico y social de las estructuras de conciencia. Marx fue incluso más lejos [...]; subrayó que la conciencia humana es una conciencia esencialmente encarnada y práctica, y sostuvo que las formas de conciencia son representaciones cifradas de las formas de reproducción social”.<sup>2</sup> Como consecuencia de estos planteamientos, Thomas McCarthy afirma que, la subjetividad resultó “infiltrada de mundo”.<sup>3</sup>

El s. XIX vio la emergencia de la conciencia histórica y el abandono de la idea de que “la razón se poseía como una facultad atemporal [...] La gran novedad inaugurada por la filosofía de Hegel y por el pensamiento romántico alemán residió en su punto de partida: Toda comprensión es histórica. No hay por tanto un modo de comprensión racional que no sea propio de una época dada, y por tanto constitutiva de esa porción de historia que, paradójicamente, la constituye”.<sup>4</sup>

Fue en ese mismo contexto en el que Dilthey formuló su *Crítica de la razón histórica* (para distinguirla del esfuerzo kantiano de fundamentación de la ciencia físico-matemática en la *Crítica de la razón pura*), en la que el primero intentó una fundamentación gnoseológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu que eran aquellas que tenían por objeto la realidad histórico social.

Los intentos de fundamentación de las ciencias de la cultura y sus esfuerzos por constituirse en disciplinas autónomas forman parte del panorama del s. XIX, en el que como asevera Gadamer, “no había otro conocimiento que el científico”. El modelo de ciencia newtoniano que consideraba que ningún saber que no hubiera sido validado empíricamente podía gozar de dicho *status*, es representativo de ese estado de la cultura dominado por la epistemología, a propósito del cual, Rorty afirma que “tiene que ver con un deseo de encontrar fundamentos, armazones que no nos dejen extraviarnos, representaciones que no se puedan negar”.<sup>5</sup>

El *methodenstreit* o la disputa entre los métodos corresponde a un momento que Habermas ha calificado de “la primera ronda de la discusión” acerca de la división comprensión *versus* explicación, que generó una concepción dualista de la ciencia hoy ya superada, pero que tuvo como efecto el identificar la búsqueda de la comprensión como el propósito particular del esfuerzo de las ciencias sociohistóricas frente a las intenciones explicativas de las ciencias de la naturaleza. Otra de las consecuencias que arrojó esta primera fase de reflexión sobre el valor cognoscitivo de la labor de la comprensión-interpretación histórica, sustentada en la tradición hermenéutica, es el hecho de que se extendiera la influencia de esta última (que antes de Schleiermacher, precursor de Dilthey, estaba restringida al ámbito filológico, religioso y jurídico), hasta alcanzar al ámbito de las ciencias sociales. Asimismo, es posible afirmar que desde entonces se asumió que es a través de la comprensión y no de la observación como es posible acceder al sentido de los productos humanos, al tiempo que quedó establecido que resulta irrenunciable atender al sentido de la acción humana, con

lo que se hizo posible superar una de las grandes omisiones de la tradición positivista que la hacían una perspectiva inadecuada cuando se trataba de explicar la construcción de la realidad social que era la de ignorar la dimensión significativa de la acción humana.

Si bien la obra de Dilthey constituyó el esfuerzo más importante por poner el hecho de la historicidad de la existencia humana en el centro de la problemática de las ciencias del espíritu, que reclamaban por la naturaleza de su indagación, gozar de plena autonomía con respecto a las ciencias de la naturaleza; no obstante, el filósofo alemán no consiguió separarse completamente de las exigencias del modelo positivista de racionalidad que demandaban un investigador neutral, dado que no se comprometió plenamente con las consecuencias de aceptar la historicidad del propio intérprete, es decir, la historicidad de la comprensión misma y no sólo del objeto de la comprensión.

Dilthey delimitó el campo de objetos que serían competencia de las ciencias sociohistóricas, cuya empresa era de carácter interpretativo, al circunscribir la hermenéutica a la interpretación de las exteriorizaciones de la vida que han sido fijadas por escrito, y estableció que dicho arte de la interpretación estaba sometido a ciertas reglas. “Sin embargo, no debe pasarse por alto, que tales reglas no salen, como en Descartes, de un espíritu aislado, que se despoja de todo saber anterior para guiarse sólo por la luz de la razón, sino que *son un resultado histórico*: se han ido constituyendo y transmitiendo por los virtuosos de la

interpretación de aquellas obras siempre verdaderas que forman el espíritu objetivo”.<sup>6</sup>

El reconocimiento de que las reglas de interpretación se han ido configurando a partir de la práctica misma de la interpretación humana hace que la hermenéutica sea una tradición cuyos contenidos están dados por su propia historicidad; y, que a diferencia de la ciencia, no pretende estar regulada como actividad por exigencias suprahistóricas.

Cabe señalar que antes de Dilthey, F. Schleiermacher, ya se había separado del paradigma cartesiano con el descubrimiento de la estructura previa del comprender que se expresa con la imagen de un círculo hermenéutico. “Con ello lo que se refuta es la idea de un punto de partida fijo y autoevidente, un principio o un comienzo absoluto, incluso un fundamento, sobre el que construir el conocimiento. Tal había sido el proyecto de Descartes”.<sup>7</sup>

La idea de que sólo logramos comprender una expresión a partir de que anticipamos una interpretación de la misma, y de que esa proyección de sentido está situada históricamente, supone que no hay un lugar estable desde el cual comience la interpretación sino que partimos de una comprensión primera que es susceptible de transformación en la medida en que está sometida al flujo de la vida. El círculo hermenéutico quiere decir que primero comprendemos de un modo y luego ensanchamos esa comprensión. La comprensión previa se constituye a partir de “esquemas de conocimiento a la mano” (en términos de Schutz), que

están determinados por nuestra situación biográfica y social. Dicha comprensión preliminar, desde la perspectiva de Gadamer, se conforma con todo aquello que recibimos de la tradición en la que estamos insertos y, el segundo momento de la comprensión supone entonces la revisión crítica de esos elementos previos sobre los cuales realizamos una comprensión anticipada. Pero la crítica de nuestras preconociones que se hace posible cuando hemos alcanzado el estado que llamamos comprensión, no puede conseguirse de manera solitaria porque la comprensión de los significados de la acción humana sólo puede lograrse cuando nos hemos ubicado en el terreno de la intersubjetividad, porque la comprensión es al fin de cuentas un estado de apertura y de escucha del “otro”.

Hasta aquí puede verse cómo las críticas a la concepción del conocimiento que se funda con Descartes están dirigidas fundamentalmente contra la visión del conocimiento como actividad autónoma de un sujeto cognoscente. El abandono paulatino de dicha perspectiva fue posible a través del reconocimiento de la historicidad del sujeto del conocimiento y de los resultados de su práctica cognoscitiva; pero, el verdadero tránsito hacia otro modo de entender el conocimiento se da cuando se asume que el tipo de construcciones a las que llamamos conocimiento siempre suponen la comunicación con otros, es decir, que siempre están intervenidas por una problemática de orden lingüístico. Y no será sino a partir de la inclusión de dicha consideración que se inicia el movimiento de una gnoseología de la conciencia a una gnoseología lingüística.

## **2.2 Giro lingüístico y problemas hermenéuticos en la filosofía de la ciencia contemporánea**

La ubicación del lenguaje en el centro de los debates filosóficos fue uno de los rasgos más característicos del pensamiento en el s. XX. Como hemos dicho, el lenguaje mostró la salida de la inmanencia de la conciencia y trasladó la discusión hacia el terreno de la intersubjetividad.

Por un lado, en la obra de Heidegger, el lenguaje no sólo adquirió una renovada importancia sino un mayor alcance en cuanto dejó de ser una mera vía de acceso para la comprensión de textos en tanto que expresiones privilegiadas de la vida (como lo concebía Dilthey), y pasó a ocupar el centro mismo de la posibilidad de la comprensión de los modos de comprensión de la existencia. Según Heidegger “toda intelección se realiza en el lenguaje, y el horizonte histórico de la intelección se constituye en el lenguaje”.<sup>8</sup> La hermenéutica fenomenológica de Heidegger reconoce la condicionalidad histórica de todos nuestros conocimientos, no sólo de aquellos que pertenecen al ámbito de las ciencias del espíritu, y postula la lingüisticidad de la experiencia humana por lo que los planteamientos de Heidegger acerca de la esencia hermenéutica de la existencia hacen que la tradición hermenéutica se ubique en el corazón de la filosofía continental.

Por otro lado, desde la década de los treinta, el fracaso de las pretensiones neopositivistas de encontrar un lenguaje universal y unívoco fundado empíricamente que permitiera resolver el problema de la relación pensamiento-

realidad, hizo que la atención se concentrara en el “lenguaje de la ciencia”. Así, una vez que se abandonó la ilusión de alcanzar un lenguaje que fuera un “espejo de la naturaleza” los filósofos y, aún los científicos, reconocieron que no hay ningún lenguaje en el que como diría Habermas “se alcance el nivel 0 de interpretación” , y en el que se disolviera la relación conflictiva entre el lenguaje teórico y el lenguaje observacional. No hay lenguajes neutrales porque como también señala Habermas, nuestros intentos de comprensión y el lenguaje a través del cual intentamos expresarnos, están impregnados de elementos preteóricos que hacen a nuestra comprensión *lega* del mundo y que se introducen sin analizar en los procesos de entendimiento.<sup>9</sup>

No obstante, el lenguaje funciona como un “a priori” de nuestros conocimientos o como una condición de posibilidad de los mismos. El reconocimiento de este hecho hizo que la discusión se centrara en el lenguaje en sí mismo, ya no como representación de una realidad extralingüística y obligó a encaminarse hacia la analítica del lenguaje.

El surgimiento del programa del lenguaje de la filosofía analítica supuso el abandono de su programa lógico que había surgido de la combinación de la tradición empirista y positivista con las discusiones abiertas por Frege, Russell y Wittgenstein.

Después del fracaso del proyecto de Carnap de fisicalizar la ciencia y de la renuncia a encontrar un lenguaje científico universal susceptible de verificación

empírica, desde de los años treinta el neopositivismo hizo del lenguaje su ámbito privilegiado de análisis y tuvo que reconocer que éste era un producto social y no sólo resultado del proceder científico. Las consecuencias de este viraje no se hicieron esperar: “cuando se ha superpuesto todo el peso al ámbito del análisis del lenguaje parece poco plausible reducir el *linguistic analysis* al terreno sólo del lenguaje científico. Este último, como está demostrado paradigmáticamente por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (1953), es relativizado y propuesto como uno de los posibles universales lingüísticos que responden a las exigencias de una multiplicidad de formas de vida”.<sup>10</sup>

La postura que afirmaría que no hay más salida a los problemas filosóficos que por el lenguaje significó que el así calificado por Rorty en la década del sesenta como “giro lingüístico” en la filosofía, que agrupaba a los llamados filósofos del lenguaje ordinario y del lenguaje ideal, fuera proclamado entonces por el pensador norteamericano como la más reciente revolución en la historia de la filosofía que, a semejanza de todas las anteriores, también pretendía refundar la práctica de los filósofos a través de la búsqueda del lenguaje apropiado para “resolver o disolver” los problemas filosóficos del pasado.

La importancia privilegiada que se le atribuyó al lenguaje para la solución de viejos y nuevos problemas, posición que también se conoce como nominalismo metodológico, generó una tendencia hacia lo que Matthew Stewart ha denominado la “mistificación del lenguaje”. Sin embargo, más allá de las críticas que ha generado este giro lingüístico, no cabe duda que el lenguaje constituye una de

las obsesiones dominantes en el pensamiento del s. XX, por lo que autores como Sergio Rábade incluso han propuesto una periodización de la historia de la filosofía de acuerdo a sus preocupaciones epocales más destacadas, de modo que afirma que han sido dejadas atrás sucesivamente, la “filosofía del ser” y la “filosofía del representar” para arribar a la “filosofía del decir”.

Cabe señalar que más allá de que para la década de los noventa Rorty rechaza la posibilidad de aislar un “método lingüístico” en la filosofía, admite que la importancia del “giro lingüístico”, cuyos alcances revolucionarios pone ahora ya en duda, radica en el hecho de “haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio - un cambio que, en la medida en que ocurrió, hizo más fácil prescindir de la noción misma de representación”.<sup>11</sup>

Hasta aquí puede verse cómo la tradición que suele denominarse como “filosofía continental” coincide con la llamada “filosofía analítica” en la centralidad que se le reconoce al lenguaje. Asimismo, la preeminencia del lenguaje trajo consigo que las preocupaciones de carácter hermenéutico se introdujeran en la filosofía de la ciencia contemporánea.

En lo que toca a una de las vertientes de pensamiento más importantes del s. XX, la representada por la filosofía analítica, que fue predominante en las universidades de habla inglesa., cabe decir que la filosofía de la ciencia anglosajona surgida del neopositivismo sufrió una crisis cuya resolución implicó la

incorporación de argumentos de carácter hermenéutico a pesar de que ambas tradiciones se han mantenido distantes una de otra. Por tanto, el giro lingüístico de la filosofía analítica no fue propiamente un viraje hacia la tradición hermenéutica sino hacia un terreno común a ambas: el de los problemas lingüísticos implícitos en nuestras formas de aproximación a la realidad.

### **2.3 La importancia de las preocupaciones hermenéuticas en la configuración post-positivista de las ciencias sociales**

A pesar de que como hemos visto, el abandono de la confianza en la filosofía de la ciencia verificacionista tuvo lugar desde la década del treinta, es importante atender al hecho de que, como lo ha señalado Maurizio Ferraris el proyecto más importante de extensión de la explicación científica según el modelo nomológico deductivo para la construcción de una ciencia de la historia llegó hasta 1942 con la propuesta de Hempel que se conoce como la del “*Covering law model*”. Sin embargo, el intento de Hempel de fisicalizar la historia se agotaría según el mismo Ferraris hacia finales de la década del cincuenta, principalmente a partir de la publicación de *Laws and explanation in history* de William Dray (1957), autor del cual nos advierte por cierto que “no estaba al corriente de los desarrollos de la hermenéutica contemporánea, y se remitía a los hegelianos anglosajones –en particular, Collingwood y Oakeshott”, y cuya obra constituye, no obstante, una crítica al modelo de Hempel.<sup>12</sup>

Para mediados de la década del sesenta la crisis de la visión neopositivista de la ciencia de la historia daría paso a un movimiento cultural que emprendió una “rehabilitación epistemológica del modelo narrativo“, y que encontraría su tematización más explícita en la obra de Hayden White, *Metahistory* (1973) , en la cual la historia y la narración se identifican, y en última instancia, se ponen bajo la categoría unificante de literatura”.<sup>13</sup>

Como hemos visto, el rechazo paulatino del modelo naturalista de la ciencia generó un ambiente marcado por las dudas acerca de la pertinencia de dichos planteamientos cuando se trata de entender la especificidad del trabajo de las ciencias sociales. En este mismo contexto la aparición de *La Estructura de las Revoluciones Científicas* de Thomas Kuhn en 1962, “señaló el camino hacia una comprensión de la ciencia orientada históricamente”,<sup>14</sup> y constituyó un hito en la manera de entender la labor científica por lo que es común admitir que es a partir de entonces cuando se dio el paso definitivo hacia lo que se conoce como el proceso de “hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea”. Es con la obra de Kuhn con la que se inaugura según Habermas, la segunda ronda de la discusión entre los métodos.

Hay que destacar sin embargo, que antes del giro kuhniano que se produjo también bajo la influencia del trabajo del último Wittgenstein, Peter Winch ya había puesto en duda el modelo positivista de racionalidad con la publicación de *Idea de una ciencia social* (1958), dado que “fue uno de los primeros en mostrar

que el giro lingüístico en la filosofía analítica y no sólo el trabajo de Wittgenstein tenía consecuencias significativas para la comprensión de la vida social".<sup>15</sup>

Al respecto Habermas considera que la introducción de problemas lingüísticos por parte de Winch, y su ubicación en el centro mismo del campo de las ciencias sociales, fue el paso decisivo que permitió situar el análisis de la acción social en el terreno de la intersubjetividad.

Wittgenstein abandonó la idea de que era posible encontrar una estricta correspondencia entre el orden lógico del lenguaje y el orden lógico del mundo. El Wittgenstein tardío abandonó su logicismo extremo y situó su análisis del lenguaje en una perspectiva pragmática. "La cuestión no es la esencia del lenguaje, sino que hay que hablar de múltiples sistemas lingüísticos, de plurales modos de hablar acerca de la realidad, es decir, de una pluralidad de juegos de lenguaje".<sup>16</sup>

Se abandona la idea de un lenguaje universal que sea una copia de la realidad y se asume una pluralidad de sistemas lingüísticos que corresponden a una pluralidad de modos de vida de modo que el análisis debía entonces estar orientado a esclarecer la gramática de los lenguajes naturales.

Sin embargo, es interesante destacar de nuevo que se llega a planteamientos compatibles con la tradición hermenéutica a través de un desarrollo propio e independiente de la misma. En este caso, como lo hace notar Bernstein, la introducción de argumentos hermenéuticos en la tradición anglosajona tuvo lugar

incluso antes de “la incorporación reciente del término hermenéutica al vocabulario de los pensadores angloamericanos”;<sup>17</sup> y cita el hecho concreto de que el propio Kuhn al que se considera uno de los principales artífices de la llamada hermeneutización de la filosofía de la ciencia, admite en *Essential Tension* (1977), no haber tenido noticia del vocablo “hermenéutica” sino hasta principios de los setentas.

Cuando Giddens evalúa la importancia del “giro lingüístico”, afirma que éste “al menos en sus formas más valiosas, no implica una extensión de las ideas tomadas del estudio del lenguaje a otros aspectos de la actividad humana, sino que explora la intersección entre el lenguaje y la constitución de las praxis sociales”.<sup>18</sup>

Hasta aquí puede verse cómo el giro lingüístico de la filosofía analítica y la centralidad de la hermenéutica en la tradición de la filosofía continental sobre todo después de la publicación de *Ser y Tiempo* (1927), constituyen el marco para que las ciencias sociales se alejaran cada vez más del modelo positivista de la ciencia. Hasta que algunas décadas más tarde, muchos historiadores, antropólogos o sociólogos reivindicaban el *status* interpretativo de sus respectivas disciplinas. Aunque no cabe hablar de que se haya alcanzado un nuevo consenso metodológico entre éstos.

Por ejemplo, la búsqueda de las ciencias sociales de modos de interpretación de objetos culturales llevó al antropólogo norteamericano Clifford Geertz desde finales de los años cincuentas a incorporar el modelo de lectura de textos como una alternativa a la investigación antropológica tradicional de corte positivista.

La proximidad de la apuesta de Geertz con la tradición hermenéutica (que adquiriría un renovado impulso en la filosofía continental a partir de la publicación de *Verdad y Método* de Gadamer en 1960), se hace patente en el hecho de que comparten el supuesto de partida según el cual como lo aseveró Geertz: “las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Lo único que se necesita es aprender la manera de tener acceso a ellas”.<sup>19</sup>

La antropología simbólica de Geertz y la hermenéutica gadameriana también tienen en común el interés por la apropiación de la diversidad cultural, y el reconocimiento de que tanto los miembros de una comunidad humana como aquel que pretende erigirse en conocedor especializado, pertenecen a tradiciones finitas que configuran e imponen límites a sus interpretaciones. Pero, el textualismo de Geertz difiere de la apuesta por el texto que hicieron otros autores emparentada muy vagamente con algunos de los planteamientos de la tradición hermenéutica.

### 3.4 La retirada al texto

Aun cuando en la obra de Dilthey no se puso en juego la historicidad del intérprete, el filósofo alemán anticipó la importancia que habría de prestársele al lenguaje en el ámbito de la ciencia y de la filosofía. “Adelantándose al giro más característico de la filosofía del s. XX, Dilthey afirma la preeminencia del lenguaje verbal sobre todas las formas de expresión (...) nada es tan objeto, yace hasta tal punto ajeno, enfrentado a nosotros, como la palabra ya dicha, y sobre todo, como palabra escrita”.<sup>20</sup> Según Dilthey, detrás de lo escrito se encontraba lo insondable, el espíritu inaprehensible como tal y sólo asequible en sus manifestaciones sígnicas.

Dilthey anticipaba también una postura que desarrollarían filósofos recientes como Jacques Derrida que niega la concepción de la escritura como una simple representación del habla y en lugar de ello propone entenderla como “un registro distinto que moviliza, obstaculiza, reelabora y construye su propio modo de cognición”.<sup>21</sup>

Desde la publicación de las *Investigaciones Filosóficas* (1953) de Wittgenstein comienzan las críticas a la idea de que el lenguaje científico constituye una forma privilegiada de acceso a la realidad y los propios científicos se ven enfrentados a la necesidad de pensar en sus propios juegos de lenguaje y formas de vida como uno entre otros posibles. Además, la autoreflexión a la que las ciencias sociales sometieron su propio quehacer se dio en el contexto de la crisis del modelo

neopositivista de la ciencia y de la desmitificación del lenguaje científico y este marco fue propicio para que surgiera todo un movimiento cultural cuyos alcances rebasan el ámbito propio de las ciencias sociales al que Richard Rorty denominó “textualismo”, en el que incluye a los posestructuralistas franceses como Jacques Derrida y Michel Foucault, a representantes de la “Yale school” de crítica literaria como Harold Bloom, Geoffrey Hartmann, J.H. Hillis Miller y Paul de Man, e historiadores como Hayden White y científicos sociales como Paul Rabinow.

Esta generación de pensadores coinciden en reconocer la “textualidad de la vida”. Según Friedrich Jameson la “textualidad” sería uno de los rasgos del posmodernismo: “una vez que el significado queda liberado de la preocupación por su relación con un referente externo, no flota absolutamente al margen de toda referencialidad: antes bien otros textos, otras imágenes se convierten en su referente”.<sup>22</sup>

No es posible afirmar, negar o disertar acerca de un hecho o de un texto, sino a través de configuraciones hechas de palabras, que suponen siempre configuraciones previas; de modo que las nuevas interpretaciones implican interpretaciones anteriores, y así sucesivamente. “No se da algo ‘real’ frente a un sujeto autónomo y transparente en sí sino que la interpretación del mundo de la vida y la autocomprensión de los sujetos es previamente mediada por un universo textual que nos envuelve antes de poder ser interpretado”.<sup>23</sup>

La sentencia derridiana que advierte que “no hay nada fuera del texto” (*“il n’y pas de hors-texte”*) anuncia en su radicalidad la retirada de una concepción del lenguaje como representación de la realidad, y su apuesta por el texto entendido como una producción simbólica constituida por el libre juego de las diferencias que no es otra cosa sino un juego de presencias y ausencias.

Como nos advierte Rorty: “El textualismo no está basado en una tesis metafísica. Cuando filósofos como Derrida afirman cosas del tipo “Nada hay fuera del texto”, no están haciendo teoría, no pretenden el aval de argumentos epistemológicos o semánticos. Lo que más bien hacen es propugnar, aforística y sibilina, el abandono de determinado entramado de ideas: la verdad como correspondencia, el lenguaje como descripción, la literatura como imitación”.<sup>24</sup>

Richard Rorty introdujo el término “textualismo” para calificar la corriente que se caracterizaría en general por sostener “la tesis de que todos los problemas, tópicos y distinciones son relativos al lenguaje; son resultado de nuestra decisión de utilizar determinado vocabulario, de practicar determinado juego lingüístico [...] En términos textualistas ello viene a ser afirmar que el vocabulario de la ciencia es sólo uno entre otros muchos; no es más que el que empleamos para la predicción y el control de la naturaleza, y no como el fisicalismo querría hacernos ver El Vocabulario Propio de la Naturaleza”.<sup>25</sup>

Por eso es que el textualismo en sus versiones más radicales o como diría Rorty, el textualismo “nato”, plantea que la ciencia no sería sino otro género literario.

### 3.5 Tendencias actuales

El movimiento actual de las ciencias sociales que incluye la incorporación de problemas hermenéuticos a sus propios campos ha sido resultado de varias transformaciones históricas y culturales internas y de otras que desbordan sus límites disciplinarios.

La hermenéutica según la afirmación de Vattimo se ha convertido por lo menos a partir de la década del ochenta en la nueva *koine*. “Decir que la hermenéutica sea tal *koine* sostiene sólo, desde el punto de vista de la descripción factual, que así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas, o de crítica literaria, o de metodología de las ciencias humanas, tenían que rendir cuentas al marxismo o al estructuralismo, sin que por ello tuvieran que aceptar sus tesis, como sucedía a menudo, así hoy la hermenéutica parece haber asumido esa misma posición central”.<sup>26</sup>

La búsqueda de las ciencias sociales para conseguir su propia autonomía llega a un momento culminante cuando éstas se alejan del modelo newtoniano de la ciencia e inician una etapa de desarrollo post-positivista. En este transcurrir, las ciencias sociales recibieron la influencia de las tradiciones filosóficas más importantes en este siglo y de campos antes considerados lejanos y hasta contrarios al de la ciencia como es el de la crítica literaria.

Pero, un rasgo característico del modo en que dichas influencias tocaron al ámbito de las ciencias sociales es que no se dio un mero traslado de las discusiones filosóficas o literarias sino que en la búsqueda de estas ciencias por encontrar los modos idóneos para lidiar con la complejidad de sus objetos, se fue haciendo patente la relevancia y la pertinencia de la incorporación de los planteamientos de otros ámbitos. Sin embargo, dicha recuperación dista mucho de dejar intactas los problemas a los que atendió. Al introducirse a un campo discursivo y problemático distinto o si se quiere, al formar parte de otros juegos de lenguaje, también dichos planteamientos modificaron su sentido.

Pudiera decirse entonces que las ciencias sociales se han mostrado receptivas hacia problemas y discusiones externas a sus campos, pero no han aceptado la importación de problemáticas filosóficas o literarias que subsuman, sustituyan o hagan prescindibles sus estilos y tradiciones de investigación propios. Más bien, ha habido un interés por la tradición hermenéutica que obedece a la necesidad de las Ciencias sociales de ensanchar su comprensión de los objetos de los que se ocupan.

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, “Fundamentos de una teoría de la experiencia hermenéutica”, *Verdad y Método I*, 8ª ed., Sígueme, Salamanca, 1999, pág. 331.

<sup>2</sup> Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 4ª ed., Tecnos, Madrid, 1998, pág. 447.

<sup>3</sup> *Ibidem.*, pág. 448.

<sup>4</sup> Jean-Paul Resweber, *Qu'est-ce qu'interpréter?*, *Essai sur les fondements de l'herméneutique*, Les éditions du Cerf, París, 1988, pág. 12.

<sup>5</sup> Richard Rorty, “De la epistemología a la hermenéutica”, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001, pág. 281.

<sup>6</sup> Antonio Gómez Ramos (notas), en Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000, pág. 37-38.

<sup>7</sup> *Ibidem.*, pág. 76.

- 
- <sup>8</sup> H.G. Gadamer, G. Durand, G. Vattimo, *et. al. Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, dirigido por A. Ortiz- Osés y P. Lanceros, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, pág. 300.
- <sup>9</sup> Jürgen Habermas, “La problemática de la comprensión en las ciencias sociales”, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1988, pág. 157.
- <sup>10</sup> Maurizio Ferraris, “De la epistemología a la hermenéutica”, *Historia de la hermenéutica*, s. XXI, México, 2002, pág. 260.
- <sup>11</sup> Richard Rorty, “Veinte años después (1990)”, *El giro lingüístico*, Paidós-ICE-UAB, Barcelona, 1990, pág. 164.
- <sup>12</sup> M. Ferraris, *Op. cit.*, pág. 264.
- <sup>13</sup> *Ibidem.*, pág. 265.
- <sup>14</sup> Richard Bernstein, “Postempiricist philosophy and history of science”, *Beyond objectivism and relativism : science, hermeneutics, and praxis*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983, pág. 20.
- <sup>15</sup> *Ibidem.*, pág. 26.
- <sup>16</sup> Sergio Rábade, “Lenguaje y conocimiento”, *Teoría del conocimiento*, 2ª ed, Akal, Madrid, 1998., pág. 119.
- <sup>17</sup> R. Bernstein, *Op. Cit.*, pág. 109.
- <sup>18</sup> Anthony Giddens, “El estructuralismo, el posestructuralismo y la producción de la cultura,” *La teoría social hoy*, Alianza, México, 1987, pág. 259.
- <sup>19</sup> Véase: Elias José Palti, “El giro lingüístico: debates y problemas en la historia intelectual norteamericana”, Universidad de California en Berkeley, s.e., s.p.
- <sup>20</sup> Antonio Gómez Ramos, *Op. Cit.* pág. 36
- <sup>21</sup> Javier García Liendo, “Teoría y hermenéutica: acerca del logos literario”, s.e., s.p.
- <sup>22</sup> Elias José Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998, pág. 198
- <sup>23</sup> M. Ferraris., *Op. Cit.*, págs. 287-88.
- <sup>24</sup> Richard Rorty, “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX”, *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 218.
- <sup>25</sup> *Ibidem.*, págs. 217-218.
- <sup>26</sup> Gianni Vattimo, “Hermenéutica: nueva koine”, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pág. 55-56.



### III. Crítica de Pierre Bourdieu a los planteamientos de la tradición hermenéutica



### III. Crítica de Pierre Bourdieu a los planteamientos de la tradición hermenéutica

#### 3.1 Esbozo biográfico

Pierre Bourdieu (1930-2002), fue sin duda uno de los intelectuales más influyentes en Francia en la segunda mitad del siglo XX y uno de los sociólogos más importantes del siglo XX. Filósofo y catedrático de profesión, inició su carrera académica en la universidad de Argel cuando los rebeldes argelinos luchaban por independizar de Francia a su país y desarrolló profundas inquietudes por aspectos económicos, políticos y culturales de la sociedad argelina que no eran compatibles con los objetos de interés tradicionales de la filosofía.

Hasta finales de los años cincuenta el panorama filosófico estaba dominado por el existencialismo y la fenomenología y hacia los años sesenta el espacio de posibilidades filosóficas se diversificó. Durante estas dos décadas, Georges Canguilhem fungió como el intelectual modelo de la época que podía ser “reivindicado a la vez por los ocupantes de posiciones opuestas en el campo universitario: en tanto que *homo academicus* ejemplar [...] [o] representar el papel de emblema totémico para todos aquellos que se proponían romper con el modelo dominante y se constituían en “colegio invisible” alineándose junto a él”.<sup>1</sup>

Bourdieu se declaró reacio a realizar un recuento de sus años de aprendizaje. “No tengo la menor intención de hacer públicos esos recuerdos llamados personales que forman el telón de fondo grisáceo de las autobiografías universitarias: encuentros maravillosos con maestros eminentes, elecciones intelectuales que se entrelazan con las elecciones profesionales. Lo que recientemente se ha presentado con la etiqueta de <ego histórico> me parece todavía muy lejano de una verdadera sociología reflexiva”.<sup>2</sup>

Bourdieu entendía como sociología reflexiva a aquella que convierte en objeto de análisis al mismo sujeto objetivante. En su pensamiento tiene un lugar preeminente la preocupación por reconstruir las trayectorias sociales a partir de las cuales se elige pertenecer a un campo intelectual o a alguna institución, y cómo éstas decisiones traen consecuencias de *status* o permiten gozar de privilegios. También se interesó de manera destacada por el análisis de cómo la adhesión a ciertos profesores, corrientes, temas o ambiciones profesionales constituyen modos de obtener posiciones ventajosas en el juego propio del campo científico. Según el sociólogo francés, las comunidades científicas forman castas con solidaridades y afinidades que hacen que se produzca una homogeneidad profunda en los problemas y esquemas de pensamiento detrás de las diferencias proclamadas por ejemplo desde los años sesentas.

En la década del sesenta Bourdieu centró su interés en las prácticas culturales y el éxito escolar y en 1964 se convirtió en director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios en el Centro de Sociología Europea que dirigía Raymond Aron.

Bourdieu ilustra cómo se definen las divergencias que fundamentan las posiciones opuestas en el campo filosófico y que “se refieren en primer lugar, a la manera de situarse en relación con el estado anterior del campo, y de reivindicar la *sucesión* ora en la continuidad para quienes se proponen ocupar unas posiciones de poder temporal dentro del campo universitario, ora en la ruptura para quienes se orientan hacia unas posiciones prestigiosas en el campo intelectual, donde el *status* de sucesor sólo puede adquirirse mediante la subversión revolucionaria”.<sup>3</sup>

En la década del setenta estudia también otros aspectos de la producción y el consumo de bienes culturales. A propósito de los intelectuales dominantes en los años setentas, sostuvo que con excepción de Gaston Bachelard, estos no completaron la revolución que emprendieron contra el “filósofo total” y sus privilegios. Y, considera que la década de los ochentas estuvo marcada por debates insignificantes como el de la “vuelta al sujeto”.

En 1981, fue elegido profesor del Colegio de Francia donde ocupó la cátedra de sociología, y entre la década del ochenta y noventa se dedica al estudio de la enseñanza, el arte y la literatura, la política a la oposición masculino-femenino, así como a diversas cuestiones de teoría o filosofía.

La importancia de Pierre Bourdieu ha hecho que la Asociación Sociológica Internacional incluya su libro: *Distinción. Una crítica social del gusto*, entre las diez obras de sociología más importantes del siglo XX.

## **Algunas obras de Pierre Bourdieu**

*Les Héritiers* (1964), Con J.C-Chamboredon y J-C Passeron, *Le métier de sociologue* (1968), *La Reproduction* (1970), *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), *La Distinction* (1979), *Le Sens pratique* (1980), *Leçon sur la leçon* (1982), *Homo academicus* (1984), *Les règles d'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1987), *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1988), *Réponses* (1992), *La misère du monde* (1993), *Raison pratiques* (1994), *Méditations pascaliennes* (1997), *Sur la télévision* (1996), *La domination masculine* (1998), *Science de la science et réflexivité* (2001).

### 3.2 Pierre Bourdieu: una ciencia social heterodoxa

La obra del pensador francés de formación filosófica y sociólogo converso, se caracteriza por ser dentro del panorama de las ciencias sociales, una de las más renuentes a concebirse como continuadora de alguna tradición teórica, o defensora a ultranza de algún método o de alguna disciplina particular que pretendiera constituirse *a priori* en vehículo privilegiado para la comprensión del mundo social.

Esta postura que fue configurándose como una apuesta teórico-práctica heterodoxa, recibió un primer impulso en tal sentido, de toda una generación de intelectuales franceses de posguerra que, desde los más diversos campos cuestionaban la ortodoxia, entre quienes se encontraban intelectuales de la importancia de Émile Benveniste, Jacques Derrida o Michel Foucault. Gaston Bachelard fue un importante precursor de esta generación que dejaría su impronta en Pierre Bourdieu dado que fue de los primeros en manifestarse por el pluralismo epistemológico y en invitar a tratar a los conceptos como instrumentos históricos abiertos a la crítica, y no como si éstos reprodujeran esencias inmutables. <sup>4</sup>

Entre los rasgos distintivos de la perspectiva de Bourdieu, está su rechazo a ceder ante lo que denomina “falsas antinomias” de las ciencias sociales. En principio, se refiere a “las oposiciones entre disciplinas [...] que carecen de cualquier fundamento que no sea histórico y [son] un producto prototípico de la

'reproducción académica'".<sup>5</sup> Después, se refiere a las "divisiones en denominaciones teóricas" tales como marxistas, weberianos, o durkheimianos. Luego, hace referencia a las "oposiciones secundarias", como microsociología *versus* macrosociología, métodos cuantitativos *versus* métodos cualitativos, consenso *versus* conflicto, estructura *versus* historia. Y por último se refiere a la que constituye para él "la más profunda antinomia [...] la oposición entre objetivismo y subjetivismo [que genera otros pares dicotómicos como] economicismo *versus* culturalismo, explicación causal *versus* comprensión interpretativa".<sup>6</sup>

Bourdieu cuya obra se sitúa entre la filosofía, la etnología y la sociología, sometió a discusión dichas alternativas teóricas para ir conformando la especificidad de su pensamiento. El cuestionamiento profundo de todas estas dicotomías a las que considera compatibles con las formas características del pensamiento primitivo, hace que su propuesta teórica no sea un mero resultado de la integración de los pares de opuestos en relación con las cuales se posicionaban tradicionalmente las diversas teorías sociales. Por el contrario, Bourdieu intenta expresar teóricamente la relación dialéctica que existe entre lo que conocemos como objetividad y subjetividad de modo que fuera posible superar una de las oposiciones cuyas consecuencias eran más profundas.

A propósito de los fundamentos en los que se sostiene la oposición objetividad *versus* subjetividad, Bourdieu señala que la tradición objetivista en la antropología “concibe al mundo social como un universo de regularidades objetivas independientes de los agentes, que se construyen a partir de una perspectiva de observador imparcial que está al margen de la acción, que sobrevuela el mundo observado. El etnólogo reconstituye una especie de partitura no escrita que organiza la acción de los agentes, quienes creen improvisar su melodía mientras que en realidad [...], actúan de acuerdo a un sistema de reglas trascendentes.”<sup>7</sup>

Cabe destacar que aun cuando Bourdieu consideraba que la antropología había dado un paso adelante con respecto a las tradiciones filosóficas que buscaban en la intención del sujeto la clave de acceso para comprender la acción social, señaló el riesgo de reificación del mundo social si se le reducía a la existencia de sistemas de intercambio, estructuras de parentesco o mitologías, de las que las distintas sociedades no serían más que la expresión empírica, como las concibe Lévi-Strauss.

Por otro lado, criticó el subjetivismo, al que identificó con la sociología fenomenológica y hermenéutica, el interaccionismo y la etnometodología. Bourdieu rechazó las posturas que reducían la labor de las ciencias sociales a la búsqueda de comprensión de las meras representaciones que los agentes tienen del mundo social, lo que convertiría a las ciencias sociales en productoras de meta-discursos o de “informes de informes”, de aquellos generados por los

agentes sociales en su cotidianidad, como lo planteó Garfinkel.<sup>8</sup> Según Bourdieu, las representaciones subjetivas de los agentes no pueden comprenderse cabalmente si no se conocen las coacciones estructurales sobre las que éstas se sostienen. Además, señaló con insistencia la necesidad de denunciar activamente los presupuestos del sentido común, por lo que la sociología no debe contentarse con reportar irreflexivamente el discurso del sujeto. Antes bien, “debe considerar las categorías inmanentes a las prácticas si se quiere comprender las formas de la experiencia nativa de los agentes y evitar el error que consistiría en atribuirles una especie de lucidez sabia sobre ellos mismos”.<sup>9</sup>

El sociólogo debe interrogarse además sobre todas las implicaciones que tiene la intervención del investigador como creador de las condiciones propicias para la aparición del discurso de aquel a quien se interroga, y tener plena conciencia de que su mirada no corresponde a la de un observador neutral, sino que en todo caso su perspectiva como especialista no es sino “un punto de vista sobre un punto de vista”.

Como hemos dicho, Bourdieu supera el dualismo objetivismo/subjetivismo, a partir de la dialectización de la relación entre acción y estructura a partir de la cual ya no es posible concebir una realidad objetivada sin agente ni un agente sin constreñimientos objetivos. Como lo había mostrado Wittgenstein, autor predilecto de Bourdieu: “lo que pasa por ser la mitología del nativo podría muy bien no ser más que un artefacto erudito que disimulara los mitos inscritos de hecho en el lenguaje y la visión del observador, la práctica de los otros no es ni la expresión de

la “ignorancia”, como lo afirma una tradición intelectualista, encarnada por Frazer, ni un juego más o menos trascendente de reglas transparentes, como lo afirma el intelectualismo estructuralista, sino muy simplemente una improvisación reglada y condicionada que tiene sus límites objetivos y subjetivos y sus invariantes (anticipaciones, desafíos, compromisos , renunciamientos...)”.<sup>10</sup>

Otra de las características de la obra de Bourdieu es su renuencia a producir discursos generales y metadiscursos sobre el mundo social. Por eso, una de las dificultades para presentar su perspectiva teórica se debe a que éste evitó al máximo, reducirla a formulaciones generales susceptibles de convertirse en tesis dogmáticas. Su “teoría de la práctica” “supone que la teoría no tiene valor sino en tanto que funciona, inspira hipótesis, transposiciones razonadas, un programa de investigaciones, cuestionamientos [...]; existe ante todo “en acto”, una formulación explícita no es ni urgente ni absolutamente indispensable, y acarrea, tal vez, un riesgo de desnaturalización”.<sup>11</sup>

Hasta aquí puede verse cómo el pensamiento de Bourdieu, además de que se fue constituyendo a través de su deslinde con respecto a los grandes *corpus* teóricos que parecían proclamar su autosuficiencia para hablar del mundo social, al mismo tiempo se fue configurando a partir de la recuperación de muchos de los elementos de dichas teorías que probaban su pertinencia práctica en la investigación concreta. De este modo, Bourdieu llega a una posición que sólo reivindica la importancia de la teoría como instrumento para la solución de los

problemas que plantean las prácticas humanas que se funda en última instancia en la reflexividad, lo que significa que la teoría de la práctica no puede dejar de ser ante todo una teoría de la práctica del investigador.

Debido a su aversión a las discusiones cuyo objeto son las teorías mismas y que no hacen referencia a su valor heurístico a la hora de explicar el mundo social, el pensador francés tampoco se detiene en discusiones muy elaboradas para exponer sus deslindes teóricos. De hecho, éste se manifestó explícitamente en contra de la metateoría, por ejemplo cuando señala que: “querría evitar las disertaciones escolásticas sobre la hermenéutica o la ‘situación de la comunicación ideal’: creo en efecto que no hay manera más realista de explorar la relación de comunicación en su generalidad que consagrarse a los problemas inseparablemente prácticos y teóricos que pone de relieve el caso particular de la interacción entre el investigador y aquel o aquella a quien interroga”.<sup>12</sup>

### **3.3 Crítica bourdiana de algunas nociones de la tradición hermenéutica**

En distintos momentos de su obra Bourdieu manifiesta su rechazo a algunos de los planteamientos que se identifican comúnmente con la tradición hermenéutica. Varias de sus críticas se dirigen a descalificar el postulado de la comprensión empática que tuvo una importancia privilegiada en el pensamiento de F. Schleiermacher o W. Dilthey, que sostenían que era posible reproducir las vivencias subyacentes a los textos o a las obras de arte aun si mediaba una distancia temporal, a través de la puesta en práctica de un conjunto de reglas que

permitieran la reconstrucción del mundo de vida original del autor y la proyección del intérprete hacia ese mundo para recuperar el significado original de una obra. Este supuesto, se basaba en “la vieja doctrina que deriva la posibilidad de comprensión de la semejanza natural entre los hombres [...] [y que afirma que] sólo la simpatía hace posible una verdadera comprensión”.<sup>13</sup> Además, del postulado de la comprensión empática se seguía también el de la unidad de todas las expresiones del espíritu. “La apuesta de Dilthey es todavía, como buen heredero del Romanticismo, la de la armonía oculta del mundo: en la diversidad de manifestaciones habla un solo espíritu humano”.<sup>14</sup>

Pierre Bourdieu califica de ingenua la búsqueda de identificación empática que pretende la reconstrucción genética de las motivaciones del autor (psicologismo), y se manifiesta contra la idea de Dilthey de que la labor de comprensión resulta incompatible con las intenciones explicativas cuando se trata con objetos espirituales y no con objetos naturales. Por eso Bourdieu afirma que “*comprender y explicar son una sola cosa*”, dado que la comprensión del otro al que se interroga, sólo es posible como “*comprensión genérica y genética* de lo que él es, fundada en el dominio (teórico-práctico) de las condiciones sociales que lo producen: dominio de las condiciones de existencia y de los mecanismos sociales cuyos efectos se ejercen sobre el conjunto de la categoría de la que forma parte (la de los liceístas, los obreros calificados, los magistrados, etcétera) y dominio de los condicionamientos inseparablemente psíquicos y sociales vinculados a su posición y a su trayectoria particulares en el espacio social”.<sup>15</sup>

Cabe señalar que la identificación de los significados que han de ser comprendidos con el ámbito de las intenciones, motivaciones o creencias subjetivas, ya ha sido ampliamente sometida a cuestionamientos por autores tan diversos como Max Weber, H-G. Gadamer, Jürgen Habermas o Paul Ricoeur. Por otro lado, hay que decir también que ellos y no sólo Bourdieu, desde sus propios campos, han llamado a asumir plenamente la historicidad del intérprete: todos reconocen el hecho de que éste último no puede despojarse de su horizonte interpretativo que es al mismo tiempo un horizonte social y, como se ha encargado de enfatizar Gadamer que toda interpretación está anclada en una tradición al tiempo de que está necesariamente atravesada por los prejuicios del presente. Así, cuando menos a partir de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, se reconoce la dependencia del intérprete de una determinada situación histórica y la superación del planteamiento de Dilthey acerca de que el método científico hace posible que se ponga en suspenso nuestra parcialidad. Sin embargo, y a pesar de todo lo anterior, Bourdieu considera que dichos autores no consiguieron incluir en sus planteamientos todas las consecuencias de pensar la historicidad del sujeto cognoscente en su relación con el objeto.

Según Bourdieu resulta insuficiente el llamado a conocer la propia situación del intérprete o ser consciente de los elementos que constituyen su horizonte interpretativo y alude a la necesidad de que el sociólogo realice su propio socioanálisis. Afirma que debe ponerse siempre en juego, más allá de la construcción de un objeto científico, “la relación objetiva entre las características sociales pertinentes del sociólogo y las características sociales de este objeto. Los

objetos de la ciencia social y la manera de tratarlos mantienen siempre una relación inteligible con el investigador definido sociológicamente, es decir, definido por un determinado origen social, una determinada posición en la universidad, una determinada disciplina, etc.”.<sup>16</sup>

Bourdieu plantea como condición para entender el trabajo del sociólogo, poner en claro su esquema de disposiciones o lo que denomina su *habitus* con relación a su propio campo (el campo de la producción científica), que incluye el análisis de su posición y trayectoria sociales para realizar un ejercicio reflexivo que le permita reconocer sus intereses y entender en qué medida contribuye a la reproducción de las jerarquías y privilegios de su propio campo. Además, considera que otro elemento privilegiado de la reflexividad crítica es la historia social de las ciencias sociales dado que: “sólo la anamnesis que permite el trabajo histórico puede liberar de la amnesia de la génesis que implica, casi inevitablemente, la relación rutinaria con la herencia, convertida en lo esencial, en doxa disciplinaria [...] Es el instrumento más indispensable, y el más despiadado, para una crítica de las pasiones y de los intereses que pueden ocultarse bajo las apariencias irreprochables de la metodología más rigurosa”.<sup>17</sup>

Bourdieu ubica a los científicos sociales entre los profesionales de la producción simbólica (escritores, políticos, periodistas, artistas) que compiten para imponer su visión del mundo social. El mundo social es según el pensador francés, y en eso coincide con la tradición hermenéutica, un conjunto de relaciones de

significado; pero, agrega que éste es también de manera preeminente un conjunto de relaciones de fuerza. Por tanto, la producción simbólico-cultural posibilita el conocimiento y la comunicación, pero también es instrumento de dominación: “La lucha que libran los especialistas de la producción simbólica [...] y que tienen por apuesta el monopolio de la violencia simbólica legítima (*cf.* Weber), es decir, el poder de imponer (ciertamente de inculcar) instrumentos de conocimiento y de expresión (taxonomías) arbitrarias (pero ignoradas como tales) de la realidad social”.<sup>18</sup> De cualquier modo, según su perspectiva, el sociólogo consciente de este campo de batallas no debe enredarse en esa lucha sino intentar dar cuenta de ella.

La atención que otorga Bourdieu a la necesidad de construir una sociología crítica de todos los poderes, incluido el de la ciencia, es uno de los elementos que distinguen su propuesta de otras que han dirigido también su atención a que el intérprete adquiera plena consciencia de sus prejuicios (Gadamer), o de sus intereses cognoscitivos y prácticos (Habermas) . En todo caso, Bourdieu tiene una particular proximidad con Michel Foucault en lo que se refiere a la “relación crítica o reflexiva con el saber; si hay una postura que ellos dos rechazan es la del sabio, la del erudito, la del docto, la del letrado investido de una autoridad indiscutible”.<sup>19</sup>

Por otra parte, es interesante mencionar que Habermas, tanto como Bourdieu, tiende a subrayar la autonomía de las ciencias sociales respecto a las histórico-hermenéuticas; mientras que “Gadamer había superpuesto las problemáticas de

la hermenéutica filosófica sobre el terreno de las ciencias del espíritu. [...] [Según Habermas, es preciso entender que] si las ciencias sociales llegan a la elaboración de paradigmas del comprender, no es a partir del reconocimiento de las adquisiciones de la hermenéutica filosófica, - no mucho menos- a través de una inscripción en el cauce de las *Geisteswissenschaften*, sino con base en un desarrollo autónomo: ni entre Dilthey o Heidegger, por una parte, ni entre la sociología y el psicoanálisis, por la otra, existe relación alguna de dependencia y continuidad [...] la explicitación de paradigmas hermenéuticos en el ámbito de las ciencias sociales es inmanente a su lógica. Nace del progresivo deshojarse del dogma en el empirismo, pero no a través de la admisión de modelos hermenéuticos preformados”.<sup>20</sup>

### **3.4 Hacia una propuesta anti-hermenéutica de las obras culturales**

Una de las obras de Pierre Bourdieu en la que discute con la tradición hermenéutica particularmente en su expresión romántica (Herder) y gadameriana, es en *Las Reglas del arte*, donde el autor presenta una propuesta para una ciencia rigurosa de las obras culturales dirigida al campo literario en particular y realiza una defensa de la pertinencia de la sociología en el análisis de las obras literarias.

En principio, pone de manifiesto sus diferencias con la teoría de Saussure que “aprehende las obras culturales (las lenguas, los mitos, estructuras estructuradas sin sujeto estructurador, y también, por extensión, las obras de arte) como

productos históricos cuyo análisis ha de poner de manifiesto la estructura específica, pero sin referirse a las condiciones económicas o sociales de la producción de la obra o de sus productores”.<sup>21</sup>

Somete a crítica los análisis literarios de la semiología estructural de Jakobson a Genette, que ponen en suspenso la historicidad de las obras y las conciben como objetos autónomos. Y hace referencia a los planteamientos de Michel Foucault que aun cuando fue plenamente consciente de que una obra debe situarse en el universo de relaciones de interdependencia que la vinculan a otras, “se niega explícitamente a buscar en otro lugar que no sea ‘el campo del discurso’ el principio de elucidación de cada uno de los discursos que se insertan en él”.<sup>22</sup>

A éstas y otras formas de análisis señaladas, Bourdieu opone su propuesta de pensar los objetos culturales en términos de sus nociones de *habitus* y de campo. La de *habitus* le permite pensar al autor y sus capacidades creativas que suponen esquemas de disposiciones internalizadas. Y, afirma que la noción de campo hace posible la superación de la alternativa entre interpretación interna y explicación externa, ante la cual parecían estar situadas las ciencias culturales. Entender el campo de la producción literaria como espacio relativamente autónomo de otros campos, y comprender el tipo de relaciones sociales, intereses y recursos que le son propios, permite comprender mejor la obra porque supone la incorporación del conocimiento de las condiciones sociales de su producción, sin incurrir en ninguna de las variantes de la teoría del reflejo, según la cual la obra de arte era sólo una

proyección de las condiciones histórico-sociales, mismas que bastaban para explicar su génesis y su constitución interna.

En la obra citada, Bourdieu dirige una fuerte crítica a la concepción gadameriana de la obra artística que aparece en “El arte de comprender”, en la que Gadamer la define como aquello que escapa indefinidamente a cualquier explicación. Esta defensa de la inefabilidad de la obra, es según Bourdieu, una afirmación no justificada de la derrota del conocimiento racional, y tiene como consecuencia además que se pretendan imponer límites a la búsqueda de las ciencias sociales a las que les estaría vedado emprender un análisis de las condiciones sociales de producción y recepción de la obra de arte, bajo la acusación de que dicho esfuerzo podría atentar contra la experiencia estética pura que reclama la naturaleza de dichos objetos.

Bourdieu se manifiesta también contra la tendencia presente en la tradición hermenéutica que consiste en considerar que el lector o el intérprete de un texto participa en la labor de creación del mismo a partir de la identificación con el autor. Según Bourdieu, “podríamos llamar ‘narcisismo hermenéutico’ a esta forma de encuentro con las obras y los autores en la que el hermeneuta afirma su inteligencia y su magnitud gracias a su inteligencia empática con los grandes autores”.<sup>23</sup> Además, vuelve a someter a crítica el hecho de que sea posible equiparar una verdadera comprensión consciente de las condiciones sociales de posibilidad de una obra, con la mera impresión de haber comprendido que resulta de la identificación inmediata con el texto o con el autor.

Gadamer por su parte afirma que la comprensión es posible cuando el intérprete se aproxima a un texto sin abandonar su propio horizonte para que, una vez que las creencias y prácticas ajenas se han tornado inteligibles, sea posible incorporarlas y aplicarlas a la situación del intérprete, con lo que se realiza una “fusión de horizontes” después de la cual el intérprete siempre quedará abierto a la posibilidad de nuevas apropiaciones o a que se reinicie el movimiento que describe el círculo hermenéutico. A propósito, Bourdieu señala que la “fusión de horizontes puede ser meramente ilusoria y no basarse más que en la confusión de los horizontes que define el anacronismo y el etnocentrismo, y sigue en cualquier caso, pendiente de explicación”.<sup>24</sup> Para este último, no se trataría entonces de sentir que la fusión de horizontes ha tenido lugar sino de demostrar este hecho científicamente.

### **3.5 Crítica del modelo de interpretación de textos para el análisis del mundo social.**

Según una definición ampliamente aceptada “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos [...] Todo lo que la hermenéutica considera lo hace en cuanto texto, como susceptible de ser textualizado [...] Y el objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización”.<sup>25</sup>

Pero, ¿qué debemos entender por aquello susceptible de ser textualizado? Uno de los autores que más han defendido la idea de que las acciones humanas pueden ser leídas como un texto ha sido Paul Ricoeur, al punto de afirmar que las ciencias humanas son hermenéuticas: 1) porque su objeto posee algunos de los rasgos constitutivos de un texto, y 2) porque sus métodos incluyen la misma clase de procedimientos que los de la interpretación de textos. Además, establece cuatro criterios que justifican la aplicación de la textualidad al concepto de acción significativa: a) La acción significativa queda fijada a partir de un tipo de objetivación equivalente a la fijación del discurso por la escritura, b) La acción humana se autonomiza de su agente y desarrolla sus propias consecuencias, del mismo modo en que un texto se desprende de la intención del autor, c) una acción humana es una acción cuya importancia va más allá de su pertenencia a su situación inicial; y, d) la acción humana también es una obra abierta a una serie indefinida de lectores.<sup>26</sup>

Parece ser que para Ricoeur, el texto sería el modelo de todos los funcionamientos semióticos, además de ser prácticamente sinónimo de todo lo que es susceptible de comprensión. La defensa de la pertinencia del uso del paradigma de la interpretación de textos en las ciencias sociales se sustenta según Ricoeur en que éste ofrece la solución al dualismo entre explicación y comprensión, toda vez que se muestra la relación dialéctica que hay entre explicar y comprender en el acto de la lectura y permite alejarse de aquellas posturas hermenéuticas que asimilan la operación hermenéutica de lectura de un texto con la situación de diálogo en la línea abierta por Gadamer, mientras que según

Ricoeur el acto de leer un texto es radicalmente distinto al de sostener una conversación.

El modelo dialógico impulsado por Gadamer supone que el conocimiento de otros lenguajes abre la posibilidad de acercarnos al pasado o a otras concepciones de la vida, lo que significa que es posible entrar en diálogo con otros, por lo que para éste, la hermenéutica tiene por objeto el establecimiento de una interminable conversación con lo distinto que permanecería abierta a la incorporación de interpretaciones siempre nuevas. Pero, según Ricoeur la objetivación del discurso a través de la escritura hace que las condiciones de lectura de un texto no puedan ser equiparables a las que se requieren para establecer un diálogo, por lo que la comprensión de un texto debe auxiliarse del modelo estructural para el análisis de los signos lingüísticos y de todos los fenómenos sociales que presenten un carácter semiológico, es decir, que representen cosas por medio de signos. Según Ricoeur “la comprensión no consiste en la captación *inmediata* de la vida psíquica de otros o en la identificación *emocional* como una intención mental. La comprensión está totalmente *mediatizada* por el conjunto de procedimientos explicativos que la preceden y acompañan. La contrapartida de esta apropiación personal no es algo que se puede sentir: es el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto y que hemos identificado antes con la referencia del texto, es decir, con su capacidad de revelar un mundo”.<sup>27</sup>

Con respecto de la propuesta de textualización del mundo social, Pierre Bourdieu no sólo pone en duda el valor heurístico del modelo de la interpretación de textos, sino que rechaza categóricamente la postura de Geertz que se apega a dicho modelo cuando “afirma en contra de toda razón, en su prefacio a *The interpretation of culture* , que el mundo social y el conjunto de las relaciones y los hechos sociales tan sólo son ‘textos’ ”. <sup>28</sup> Así, Bourdieu considera que “proponer para la lectura “cosas” que no están (sólo) hechas para ser leídas (es decir, sin orden ni concierto: los ritos, las estrategias de parentesco, las obras de arte e incluso determinadas formas de discurso), es un principio de errores sistemáticos”. <sup>29</sup>

Del mismo modo en que Bourdieu rechaza concebir al mundo como un espectáculo que se ofrece a la contemplación de los intelectuales, plantear que las acciones humanas objetivadas en monumentos, instituciones o creencias, contienen mensajes que deben ser descifrados por el científico es incurrir en lo que él mismo ha denominado “epistemocentrismo” de la teoría hermenéutica de la lectura que tiene que ver con el equívoco fundamental de suponer que el mundo existe para ser un objeto de interpretación científica.

Bourdieu analiza por otro lado, algunas de las formas en que se ha concebido la lectura y rechaza aquella en la que el intérprete confunde su propia postura de “lector culto” con el objeto que se propone analizar. Por eso es que el sociólogo francés, propone el “análisis reflexivo de las categorías del pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado”, <sup>30</sup> para evitar

confundir al objeto con la manera de ser aprehendido, en este caso, como un texto para ser leído e ilustra esta postura que pertenece según él a las distintas “formas del error escolástico” cuando se refiere a la *thick description* : “resulta claro que en su ‘descripción rigurosa’ de la pelea de gallos, Geertz, atribuye generosamente a los balineses una mirada hermenéutica y esteta que no es otra que la suya”.<sup>31</sup>

La práctica reflexiva del científico, es decir, que éste realice su propio socioanálisis, es para Bourdieu, la única manera de sustraerse a este riesgo de ignorar que vemos la realidad desde los lentes de nuestros *habitus* y a partir de las leyes que rigen nuestros campos. Estar advertidos de que la aproximación científica del mundo social constituye un punto de vista entre muchos otros posibles a propósito del mismo, puede contribuir a no sustituir la pluralidad de perspectivas sobre lo social por sus representaciones científicas.

Ante esta crítica de Bourdieu a planteamientos teóricos como el de Geertz cabe señalar que en reiteradas ocasiones, el primero realiza aseveraciones que no van acompañadas como él mismo exige, de una demostración plena de sus puntos de vista, por lo que es insuficiente decir cosas como: “resulta claro que Geertz ...”

La sociología debe dar cuenta de las luchas de los sistemas simbólicos por conseguir el monopolio de la representación legítima del mundo social a sabiendas de que su propia labor no corresponde a una apuesta desinteresada, ya que “no hay nada menos neutro, cuando se trata del mundo social que enunciar el ser con autoridad”.<sup>32</sup>

Bourdieu advierte además de otro riesgo en la interpretación: aquel que consiste en creer que la labor de la sociología consiste en reproducir el discurso espontáneo de los agentes o en atribuirles una especie de ignorancia docta sobre ellos mismos. El autor sostiene que la sociología debe considerar las categorías inmanentes a la prácticas de los agentes y al tomarlas como objeto, efectuar una ruptura epistemológica con respecto a ellas. “A condición de imponer la tarea previa de una objetivación de las clasificaciones sociales, el sociólogo puede esperar no reproducir las mitologías nativas en el corazón de sus propias construcciones, y en tipos ideales que no serían sino sus variantes letradas”.<sup>33</sup>

Bourdieu rechaza también las posturas esencialistas que hacen de un elemento, un rasgo o un fenómeno, la clave de acceso a la comprensión profunda de todo y del mismo modo en que descalifica la extrapolación del modelo del texto a otras realidades que le parece que no son asimilables a él, bajo la acusación de “filologismo”, también somete a crítica la influencia de la lingüística sobre la sociología que adquirió especial relevancia a partir del llamado giro lingüístico que, a semejanza de la tradición hermenéutica, sitúa el lenguaje en el centro de la problemática humana y social: “Si el modelo lingüístico se ha transportado tan fácilmente al terreno de la etnología y de la sociología, ello se ha debido a una consideración esencialista de la lingüística, es decir, a una *filosofía intelectualista* que hace del lenguaje, más que un instrumento de acción y de poder, un objeto de intelección”.<sup>34</sup> El autor no sólo desconfía de la capacidad de revelar la realidad que muchos le atribuyen al lenguaje sino que cuestiona el supuesto subyacente

que consiste en asumir que las prácticas son asimilables o reducibles a su forma discursiva fijada a través de la escritura.

La crítica de Bourdieu a los modelos de inspiración hermenéutica, semiológica o lingüística, también está dirigida a todos los partidarios del “fetichismo del texto autonomizado” que proponen lecturas internalistas o internas del texto, tanto como a aquellos a los que califica de externalistas que proponen la interpretación de las obras a través de su relación con el mundo social o económico en el que éstas se produjeron.

Además, Bourdieu critica las posturas que intentan una reconciliación ingenua de ambas lecturas (interna y externa), es decir, todas aquellas que pretenden poner en relación directa al texto y al contexto, sin considerar que los campos científico, artístico, jurídico, o literario, son universos o microcosmos intermedios entre el objeto de la interpretación y el macrocosmos o el mundo social en su conjunto. El campo en el que se producen, reproducen y difunden las obras culturales, nos permite conocer “desde dónde se habla” y la relación de mayor o menor autonomía de ese microcosmos para comprender los que los agentes pueden o no hacer.<sup>35</sup>

A propósito de la crítica de Bourdieu de la puesta en relación inmediata entre texto y contexto, cabe agregar que otros autores también han problematizado ese binomio. Este el caso de Hayden White que afirma en *El contenido de la forma*

(1992), que esta relación se ha vuelto “indecidible y elusiva” debido a que no podemos saber dónde comienza el texto y dónde el contexto.

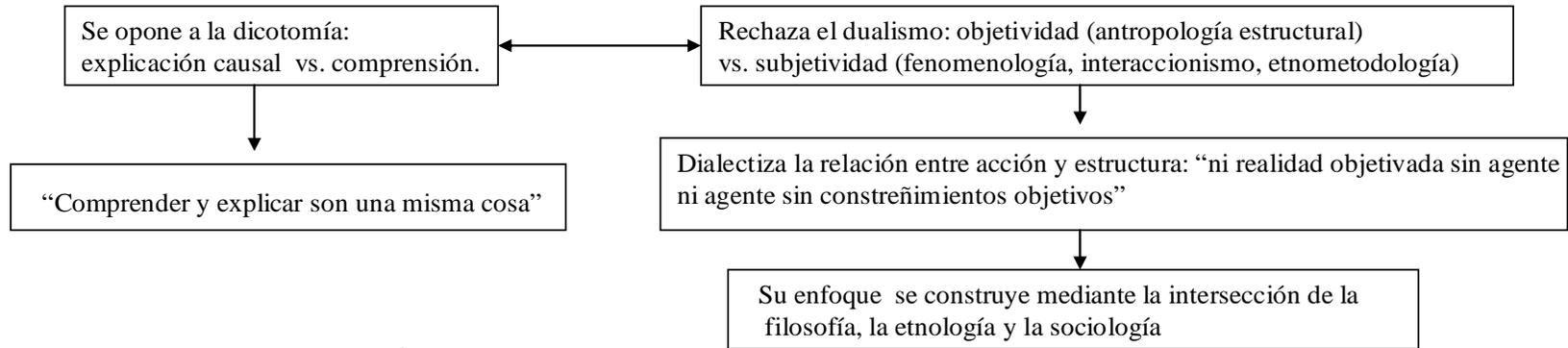
En conclusión, Pierre Bourdieu rechaza la postura que sostiene que las ciencias sociales son empresas hermenéuticas. Para éste, la sociología no puede limitarse a establecer una conversación con sus objetos de análisis dado que aspira más bien a ser una ciencia rigurosa que aprehenda un número cada vez más extenso de objetos con un número cada vez más reducido de conceptos y de hipótesis teóricas.”<sup>36</sup> No puede asumirse como una ciencia de los sistemas y procesos de significación, porque la realidad social no sólo tiene que ver con relaciones de sentido, sino con relaciones de fuerza. Y, tampoco puede pretender leer al mundo social como a un texto, porque la realidad no está ahí para ser interpretada, ni existe con independencia de las categorías que la nombran o del agente que la somete a escrutinio.

La propuesta de Bourdieu apuesta por la reconciliación de la labor de comprensión y de explicación, aunque llega a esa conclusión por senderos distintos a los de Paul Ricoeur y con diferentes consecuencias. Sin embargo, coincide con él como con muchos otros en describir su forma de trabajo de un modo que es plenamente compatible con el llamado círculo hermenéutico que se refiere a la necesidad permanente de volver sobre nuestras concepciones para enriquecerlas indefinidamente o, en términos de Gadamer, para ampliar la unidad del sentido comprendido : “Retomo una y otra vez los mismos objetos y los mismos análisis, siempre lo hago, o eso me parece, trazando un movimiento de espiral que permite

alcanzar cada vez más un grado superior de explicitación y comprensión, así como descubrir relaciones inadvertidas y propiedades ocultas”.<sup>37</sup>

Como puede verse, a pesar de ser un fuerte crítico de los planteamientos ligados a la tradición hermenéutica, Bourdieu recupera varias de sus preocupaciones y las integra a su propuesta de análisis para pensar las prácticas humanas. Desde su perspectiva, la comprensión verdadera se alcanzaría una vez que se han puesto al descubierto los equívocos que la sustituyen por una semicomprensión o por una comprensión alienada, ignorante de sus propias condiciones de posibilidad. La comprensión a la que la sociología debe aspirar es según éste, una *comprensión genética* de modo que sin que medie ninguna experiencia empática (dado que podemos comprender posiciones que nos son profundamente antipáticas), pueda percibir como necesarias las prácticas de los agentes a través de lo que Bourdieu ha denominado una reconstrucción necesitante.<sup>38</sup>

Pierre Bourdieu (1930-2002)



Postura de Pierre Bourdieu con respecto a la tradición hermenéutica.

- De la hermenéutica decimonónica rechaza el postulado de la comprensión empática (Schleiermacher y Dilthey). No es posible suponer la neutralidad del intérprete. Antes bien, es preciso que éste realice un socioanálisis que arroje luz sobre la naturaleza de su interpretación
- Evita las disertaciones escolásticas sobre la hermenéutica o la comunidad ideal de diálogo. Se consagra a los problemas que surgen de la interacción entre el investigador y aquél a quien interroga
- Acepta el planteamiento hermenéutico de que el mundo es un conjunto de relaciones de significado; pero, agrega que el mundo es también un conjunto de relaciones de fuerza
- Critica el giro lingüístico de la filosofía anglosajona que sitúa el lenguaje en centro de la problemática humana y social: el lenguaje es más un instrumento de acción y de poder que un objeto de intelección.
- Critica la propuesta gadameriana de la "fusión de horizontes" y considera necesario demostrar que ésta no constituye más bien una "confusión de horizontes"
- Critica la idea de que el mundo social puede ser leído como un "texto" (Geertz, Ricoeur): dado que considera que el epistemocentrismo de la teoría hermenéutica de la lectura tiene que ver con el equívoco de que el mundo existe para ser un objeto de interpretación científica

- 
- <sup>1</sup> Pierre, Bourdieu, "Primer caso práctico: confesiones impersonales", *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, pág. 56-57.
- <sup>2</sup> *Ibidem*, pág. 50.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, pág.56.
- <sup>4</sup> Véase: Louis Pinto, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, s. XXI, México, 2000, págs. 22-33.
- <sup>5</sup> Pierre Bourdieu, "¡Viva la crisis! Por la heterodoxia en las ciencias sociales", *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée, Bilbao, 2000, pág. 74.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 77.
- <sup>7</sup> Pierre Bourdieu, "La paradoja del sociólogo", en *Cuestiones de Sociología*, Istmo, Madrid, 2000, pág. 89.
- <sup>8</sup> P. Bourdieu, "¡Viva la Crisis!", *Op cit.*, pág.
- <sup>9</sup> Louis Pinto, *Op cit.*, pág. 47.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, pág. 64.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, pág. 105.
- <sup>12</sup> P. Bourdieu, "Comprender", en *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000, pág. 527.
- <sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer, "La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo", en *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, pág, 293.
- <sup>14</sup> Antonio Gómez Ramos (prólogo), en Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica.*, Istmo, Madrid, 2000, pág. 29.
- <sup>15</sup> P. Bourdieu, "Comprender", *La miseria del mundo*, *Op. cit.*, pág. 532.
- <sup>16</sup> P. Bourdieu, "Por una sociología de los sociólogos", *Cuestiones de sociología*, *Op cit.*, pág. 84.
- <sup>17</sup> Pierre Bourdieu, " La causa de la ciencia. Cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias", *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, 2000, pág. 112.
- <sup>18</sup> P. Bourdieu, "Sobre el poder simbólico", *Ibidem*, pág. 69.
- <sup>19</sup> Louis Pinto, *Op cit.*, pág. 37.
- <sup>20</sup> Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, s. XXI, México, 2002, págs. 317-318.
- <sup>21</sup> Pierre Bourdieu, "Fundamentos de una ciencia de las obras", *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, 2ª ed., 1971, Barcelona, pág. 293.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 296.
- <sup>23</sup> Pierre Bourdieu, "Comprender el comprender", en *Las reglas del arte*, *Op. cit.*, pág. 444.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 454.
- <sup>25</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, Itaca, 2000, págs. 15-17.
- <sup>26</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, págs. 75-82.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 194.
- <sup>28</sup> Pierre Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, pág. 75.
- <sup>29</sup> P. Bourdieu, *Las reglas del arte*, pág. 448.
- <sup>30</sup> Pierre Bourdieu, *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona, 2002, pág. 11.
- <sup>31</sup> Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, pág. 75.
- <sup>32</sup> P. Bourdieu, *Lección sobre la lección*, pág. 20.
- <sup>33</sup> Louis Pinto, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, pág. 114.
- <sup>34</sup> P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 2001, pág. 11
- <sup>35</sup> Véase: P. Bourdieu, "Los campos como microcosmos relativamente autónomos" *Usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, págs. 73-77.
- <sup>36</sup> P. Bourdieu, *Lección sobre la lección*, pág. 45.
- <sup>37</sup> P. Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, pág. 18.
- <sup>38</sup> P. Bourdieu, *Las reglas del arte*, pág. 442-448.

#### IV. Presencia de la hermenéutica en la sociología de Zygmunt Bauman



## **IV. Presencia de la hermenéutica en la sociología de Zygmunt Bauman**

### **4.1 Esbozo biográfico**

Según Peter Beilharz, biógrafo y estudioso de la obra de Bauman, éste último es el sociólogo más importante en la actualidad, entre aquellos que escriben en lengua inglesa. Zygmunt Bauman nació en una familia de origen judío en Polonia en 1925, huyó junto con ellos a la Unión Soviética ante la invasión nazi en 1939 y combatió en el Frente Ruso. Comenzó su carrera académica en la Universidad de Warsaw en 1950. Entre 1957 y 1969 su obra se publicó en polaco, ruso, checo y serbio y fue conocida sobre todo en Europa central. Después de su expulsión de Polonia en 1968, comenzó su trabajo en lengua inglesa, por el cual es más conocido, en la Universidad de Leeds, y desde la década del setenta vive en Inglaterra.

A Bauman se le identifica como “sociólogo posmoderno”. Sin embargo, para los conocedores de su obra tal calificativo resulta de una visión reduccionista de su obra en la que: “Únicamente por la centralidad de la hermenéutica en su pensamiento, cada concepto conduce a otro, el Holocausto nos lleva a la sociología, a la modernidad y a la ética; la posmodernidad a la modernidad, y especialmente al marxismo y al posmarxismo, y así sucesivamente, la libertad conduce a la dependencia, el proletariado al consumidor, el turista al vagabundo, el legislador al intérprete, la moral a la ética...”<sup>1</sup>

Denn Smith, otro de sus biógrafos considera que Bauman es notoriamente parte de la historia que cuenta dado que sus preocupaciones intelectuales reflejan claramente sus experiencias vitales. No obstante, Bauman es reacio a hablar directamente de su vida, aunque se ha manifestado profundamente influenciado por el relato autobiográfico de su esposa Janina Bauman, *Winter in the morning* (1986), en el que ella narra sus experiencias como niña judía en el *ghetto* de Warsaw y cómo se libró junto con su familia de ser deportada a los campos de exterminio.

Zygmunt Bauman es uno de los sociólogos contemporáneos que más se han ocupado de cómo ha incorporado la disciplina mucha de las reflexiones que surgieron de la tradición hermenéutica y de la manera en que la sociología ha intentado responder a las interrogantes que planteó la hermenéutica acerca del quehacer científico de las ciencias sociales.

La extensa obra del sociólogo polaco constituye una reflexión cuya pretensión es abarcar la experiencia humana en su totalidad. Por eso, desconfía de las fronteras disciplinarias y asume que la capacidad de la sociología para integrar toda clase de asuntos ya sea que provengan de otra disciplina o de otro tipo de fuentes siempre y cuando ayuden a la comprensión de la vida, constituye su mayor fortaleza y la habilitan para capturar su diversidad y la complejidad de la experiencia vital.

Las principales influencias en el pensamiento de Bauman son: el marxismo de Gramsci y la sociología de Georg Simmel. Además de Richard Sennett, Christopher Lasch y Richard Rorty; aunque también está en diálogo constante con la obra de Anthony Giddens y Pierre Bourdieu. Sin embargo, hay que decir que uno de los rasgos distintivos de su obra es que no reconoce la existencia de textos canónicos y de autores clásicos poseedores de un estatus privilegiado en la sociología. Antes bien, llama a entender al pensamiento social como el resultado de una confluencia de todas aquellas reflexiones que contribuyen constantemente a hacer posible su continuidad y fertilidad.

### **Algunas obras de Bauman**

*Fundamentos de sociología marxista* (edición original en polaco, 1966), *Culture as praxis* (1973), *Hermeneutics and social science* (1978), *Legislators and interpreters: on intellectuals, modernity and postmodernity* (1987), *Freedom* (1988), *Modernity and the holocaust* (1989), *Thinking sociologically* (1990), *Modernity and ambivalence* (1991), *Intimations of postmodernity* (1992), *Postmodernity and its discontents* (1997), *Globalization the human consequences* (1998), *Liquid modernity* (2000), *Community. Seeking safety in an insecure world*, (2001), *Society under siege* (2002).

## **4.2 Antecedentes del desarrollo de la sociología con conciencia hermenéutica**

El proceso de desarrollo de las ciencias sociales en el s. XIX estuvo marcado por el enfrentamiento, o bien, por la asimilación al ideal de ciencia representado por las ciencias naturales. La aproximación o el rechazo al modelo naturalista de construcción científica muestra cómo la historia de las ciencias sociales desde sus comienzos, no es un proceso que haya seguido una única trayectoria sino que puede comprenderse mejor como un desarrollo paralelo de varias tradiciones que en distintos momentos se cruzan pero que en otros parecen seguir cada una su propio curso. A propósito, Bauman destaca el hecho de que en la sociología, que se originó en Francia, apenas puede observarse la preocupación por las peculiaridades de la ciencia social, dado que sus fundadores franceses como Comte y Durkheim, apostaron al método y al pensar sistemático característicos de las ciencias naturales como garantía de cientificidad.

En contraste con el panorama de la sociología de corte positivista Bauman señala que por su parte, la tradición intelectual alemana ha estado marcada por preocupaciones de corte hermenéutico que ocuparon en la obra de Dilthey un espacio privilegiado a través de la problematización de los esfuerzos de comprensión propios de las ciencias del espíritu. Según Dilthey la comprensión histórica de las manifestaciones de la vida no podía aspirar a ser completa ni concluyente como pretende el modelo naturalista de explicación. Éste reconoció el hecho de que nuestra comprensión siempre estaría mediada por las formas de

expresar las experiencias humanas, de modo que la comprensión de la vivencia o de la experiencia original que habría dado paso a dichas manifestaciones sería siempre a fin de cuentas, un misterio. Dilthey se distanció también del naturalismo al depositar sólo una confianza parcial en el método y agregar que el descubrimiento del significado de los objetos históricos requería poner en juego un talento especial más parecido al del artista que al del científico como pensador sistemático y racional.

En *Hermeneutics and Social Science* (1978), Bauman se ocupó de cómo desde la filosofía hegeliana y los planteamientos de Marx o, después de Dilthey en las obras de Max Weber y Karl Mannheim, aparece expresada la idea general según la cual “ el estudio de lo social sólo podía ser visto como un proceso interminable de re-evaluación y recapitulación, más que como un paso audaz de la ignorancia a la verdad”.<sup>2</sup> Aunque Hegel o Marx creyeran que el desenvolvimiento histórico progresivo de la comunidad humana iría generando las condiciones de posibilidad de una comprensión objetiva de la misma.

En dicha obra, Bauman se interesó también por la sociología de Talcott Parsons, por considerarla representativa de otra de las respuestas que han surgido en la disciplina a modo de defensa de las ciencias sociales y que en general se caracteriza por ofrecer pruebas de que éstas cuentan con sus propias formas de generar consensos que le permiten producir interpretaciones poseedoras de tanta fuerza argumentativa como las convincentes explicaciones de las ciencias naturales. Según Bauman, esta necesidad de dar cuenta de la validez del

conocimiento de lo social fue resultado del enfrentamiento con las preguntas que surgieron de las reflexiones hermenéuticas acerca de la especificidad del conocimiento que producían las ciencias sociohistóricas. Sin embargo, la propuesta parsoniana se separa del tipo de soluciones que serían compatibles con la tradición hermenéutica, al sostener que es posible “alcanzar la comprensión de la acción humana con amplia independencia de los contextos históricos estructurales de significados”.<sup>3</sup>

A partir de la revisión de varios de los intentos de la filosofía por explicitar la naturaleza de la comprensión como tarea distintiva primero de las ciencias del espíritu, y posteriormente de las ciencias sociales, que paulatinamente construyeron un espacio autónomo con respecto al campo de la filosofía, Bauman establece que los planteamientos que abordan el asunto de la comprensión han tomado fundamentalmente dos caminos: Por un lado, están aquellos que a través de la construcción de una teoría de la historia presentan el conocimiento como un progreso hacia la *comprensión verdadera*; y, por el otro, aquellos que buscan un conjunto de métodos que hagan posible la *comprensión correcta*.

Bauman presenta su propia postura al respecto y considera que el estado que denominamos “comprensión”, no existe como tal en la realidad sino que en la lucha permanente contra la incomprensión sólo hay un esfuerzo por combatir la incertidumbre o la opacidad al que llamamos comprensión. De modo que ésta no es sino la proyección de un estado ideal a alcanzar que aparece como el negativo de la experiencia de la incomprensión.<sup>4</sup> Así, dicho estado estaría

asociado a la sensación de que se pudo librar un obstáculo o que se aclaró lo que antes era oscuro, pero sólo hasta nuevo aviso, hasta que reaparezca la ambigüedad o la incertidumbre.

El que intenta comprender realiza una anticipación dado que presupone que el “otro” puede ser comprendido debido a que vive en un mundo que es significativo para él con relación al cual sus acciones adquieren sentido.<sup>5</sup> Pero, según Bauman el hecho de considerar que los actos e intenciones humanas son susceptibles de comprensión estaría basado ante todo en un principio de igualdad fundamental en el que se sostendrían las relaciones de alteridad: “situar a otra persona o a otra cultura como un sujeto a ser comprendido, antes que como un objeto cuyo comportamiento debe ser explicado causalmente [...], presupone un grado de respeto y aceptación de una igualdad, aunque relativa [...] El problema de la comprensión aparece plenamente sólo ahí donde el “otro” es capaz de sostener su autonomía y su autonomía se reconoce, con o sin entusiasmo”.<sup>6</sup>

La condición *sine qua non* de una auténtica relación con los otros es entonces la de reconocerlos como sujetos autónomos capaces de entrar en procesos de diálogo y negociación. En consecuencia este planteamiento se opondría a la visión diltheiana según la cual intentar comprender sería el único modo que tienen las ciencias humanas para vérselas con su objeto, dado que para Bauman el propósito de comprensión es sólo una de las formas posibles de posicionarse

frente a lo distinto, lo confuso o lo extraño. Surge entonces un problema hermenéutico sólo ahí donde se ha renunciado a eliminar la incertidumbre o salvar un obstáculo por la vía de la violencia o la imposición. Según Bauman, la hermenéutica se ofrece como una manera de lidiar con las diferencias que resultan angustiantes, las presencias que parecen amenazantes, como un modo de enfrentar todos aquellos problemas de significado que resultan perturbadores. Sin embargo, el supuesto de igualdad al que Bauman hace alusión como condición de posibilidad de todo esfuerzo de comprensión del otro resulta problemático, dado que podríamos afirmar que también quien pretende someter a alguien intenta con frecuencia comprenderlo como medio para asegurar su sujeción.

Cabe señalar que las preocupaciones que aparecen en la obra temprana del sociólogo polaco a la que hemos hecho referencia hasta aquí, reaparecen de manera recurrente en el conjunto de su obra publicada hasta ahora. Su insistencia en entender las diferentes formas que nos damos los seres humanos para comprender lo incomprensible y aclarar lo ambiguo toma en cuenta primero, el horizonte problemático que se abrió con la época moderna y su confianza excesiva en hacer predecible y domesticable el mundo; después, sus análisis tienen como marco privilegiado el estado de las sociedades que se ha calificado como posmoderno en el que aparece como una de sus rasgos más destacados el hecho de que se viven nuevos sentimientos de inseguridad, aunados a la pérdida de garantías con respecto a la posibilidad de producir certidumbres duraderas.

### **4.3 La hermenéutica como instrumento de la modernidad en la lucha contra la ambivalencia**

Desde la perspectiva de Bauman la hermenéutica se refiere en general a los esfuerzos de indagación del significado de los productos humanos. Pero, una de sus tesis particulares con respecto a dicha tradición que pueden ser consideradas más polémicas es aquella que afirma que la hermenéutica resultó ser funcional con respecto al propósito moderno de eliminar el malentendido y la ambigüedad; y que, una vez que el desarrollo histórico del proyecto de la modernidad ha puesto en evidencia sus límites, este proceso también habría hecho patente el fracaso de los propósitos hermenéuticos por hacer comprensible lo incomprensible o domesticable aquello que se resiste a la domesticación.

El autor parece ver a la hermenéutica sólo como una salida cuando prevalece la extrañeza, como una alternativa cuando no se cuenta con explicaciones causales, esquemas o clasificaciones que sirvan para conducirse en el campo de la familiaridad. En tal sentido, ésta aparece como una solución complementaria a aquellas que tenemos a la mano, de modo que: “los problemas hermenéuticos no socavan la verdad del conocimiento, ni impiden la accesibilidad de la conducta certera, antes bien la refuerzan. El modo en que ellos definen el remedio entendido como el aprendizaje de otro *método de clasificación* , otro marco de oposiciones, los significados de otras señales, únicamente corrobora la fe en el orden esencial del mundo y particularmente en la capacidad ordenadora del conocimiento”.<sup>7</sup>

Cabe señalar sin embargo que si bien en la tradición hermenéutica existe un supuesto de base según el cual los diferentes mundos de vida de los sujetos constituyen universos de significación que funcionarían como la clave de acceso a la comprensión de las acciones y expresiones humanas distintas a las propias; el hecho de postular que podemos reconocer el significado de algo no sólo preguntándonos por las intenciones subjetivas que le subyacen sino a partir de su ubicación en contextos de significados sociales objetivados, no implica que el pensamiento de corte hermenéutico comparta en última instancia la confianza desmedida de la razón moderna en su capacidad de tornar transparente al Otro, aclarar cómo es el mundo o eliminar sus contradicciones.

En la concepción gadameriana de la hermenéutica, una de las más influyentes en la discusión contemporánea, puede verse que ésta postula que solamente podemos aspirar a construir interpretaciones o descifrar los significados de un código distinto si logramos rearticularlos de modo que se tornen inteligibles para nosotros, y si encontramos un lenguaje común en el que podamos dialogar con otras creencias y valores que nos permitan comprenderlos, aunque esto sólo constituye el inicio de un proceso interminable de autocomprensión y de comprensión de lo distinto. Además, esta perspectiva hermenéutica no asume que la labor de traducción entre “comunidades de significados” que apunta a volver inteligible o integrable a nuestros horizontes de interpretación aquello que resultaba incomprensible, arroje como resultado la cancelación de la ambigüedad. Cuando se traducen los significados de otros universos significativos no se sustituye en ese movimiento la obscuridad por la claridad; por el contrario, se

admite que toda incorporación de nuevos elementos a un horizonte interpretativo distinto genera a su vez nuevos problemas de interpretación.

Así, el planteamiento de Gadamer, no autoriza a pensar que la hermenéutica pueda concebirse como un modo de conocer plenamente lo “otro” a partir de reconocer su estructura o sus esquemas de significados subyacentes, sino como un proceso de mutuo y permanente esclarecimiento de los participantes de un diálogo en el que continuamente habrá que lidiar con el malentendido y las dificultades de traducción de los significados. Por otra parte, no parece justo afirmar que la tradición hermenéutica haya resultado funcional al proyecto moderno de control y dominio del mundo porque la primera no comparte el propósito moderno de manipulación de aquello que se proyecta como objeto de conocimiento, sino que privilegia un interés dialógico que no puede tener lugar ahí donde alguna de las partes asuma que tiene derecho a intervenir al otro de manera unilateral.

Cabe señalar que otra de las preocupaciones recurrentes en la obra de Zygmunt Bauman tiene que ver precisamente con la pregunta por quiénes han tenido históricamente el poder de clasificar y de luchar contra la ambivalencia. Según él, los intentos por ejercer el monopolio del sentido llevan siempre a trazar nuevas fronteras entre lo que es aceptable e inaceptable, correcto e incorrecto. Además, enfatiza el hecho de que toda iniciativa cuya finalidad sea imponer un orden a través de clasificar e imponer límites responde a la conciencia de que dicho orden ha de ser producido. Y, el admitir que el orden es un artificio que reclama un

permanente perfeccionamiento es resultado de una conciencia de la precariedad de toda forma de estructuración del mundo fundada en esquemas de significación y de clasificación que no pueden escapar a la producción de sus propias formas de ambivalencia.

Cualquier “mapa lingüístico” de la realidad produce inquietudes en torno a la posibilidad ubicua de cometer errores de clasificación debido a la imposibilidad de encontrar una fundamentación irrefutable a partir de la cual se establezcan y expliciten los criterios que hacen que alguien tenga que estar de un lado o de otro cuando se trata de distinguir por ejemplo entre amigos y enemigos, culpables e inocentes, o enfermos y sanos. “La ambivalencia (que es la esencia del desorden o caos) es el resultado inevitable de todos los proyectos de clasificación clara y sin excepciones, es decir, del manejo de los elementos de la realidad como si fueran verdaderamente separados y distintos, como si no derramaran por sobre los límites, como si pertenecieran a una división y sólo a una”.<sup>8</sup>

Bauman afirma además, que otra de las expresiones del fracaso del programa de la modernidad es que se ha hecho evidente que las diferencias que sus afanes homogeneizantes y de asimilación pretendieron anular o desterrar, ahora reaparecen reclamando su derecho a la singularidad. Las operaciones de inclusión/exclusión que sirvieron para fundar el orden moderno siempre se vieron amenazadas por la “incongruencia múltiple”. Por ejemplo, aquella que encarna en la figura del extranjero: “algunos extranjeros no son sólo los inclasificados, sino los

inclasificables. Deben ser tabuizados, desarmados, suprimidos o el mundo puede sucumbir”.<sup>9</sup>

El sociólogo polaco considera así, que la hermenéutica funcionaría como un último recurso cuando han aparecido las disonancias cognitivas que producen parálisis conductual o confusión con respecto a los cursos de acción posibles en una situación dada y, define el terreno en el que aparecen los problemas hermenéuticos “como un espacio gris que circunda el mundo familiar de la vida cotidiana”.<sup>10</sup>

Por eso es que, según Bauman, la hermenéutica que constituye una salida para clasificar lo no clasificado se habría puesto al servicio de la obsesión moderna por eliminar la ambivalencia al pretender que la realidad se podía agotar en sus esquemas bipolares de clasificación, y ésta habría fracasado al constatar que cada nuevo intento de clasificación produce otras formas de ambigüedad. Cabe señalar, sin embargo, que esta caracterización de la función de la hermenéutica en el proyecto de la modernidad, no conduce al autor a una descalificación rotunda de la contribución que dicha tradición teórica puede hacer para ayudar a lidiar con el estado de la cultura que conocemos como de posmodernidad como veremos más adelante. Además, no hay que dejar de lado que éste admite que el continuo fracaso de los intentos modernos de reducción de la ambivalencia, funcionó como una fuerza autopropulsora que le impedía detenerse en sus afanes de neutralizar los efectos de la variedad y la contingencia.

La sociología de Bauman no sólo no se reconoce en el proyecto moderno de producción de orden que se funda en sus intentos por hacer predecible y controlable el mundo social, sino que afirma que la propia tradición sociológica ha puesto en evidencia que todo proyecto de racionalización y de control instrumental de la realidad tendría que reconocer su inestabilidad cuando se enfrenta al hecho de que ningún cálculo racional es capaz de considerar todos los elementos ni prever todas las consecuencias de una decisión dado que siempre se parte de un recorte del problema que no puede aspirar a corresponder a sus límites reales: “podríamos decir que el poder - la capacidad de diseñar, imponer y preservar el orden- consiste precisamente en la capacidad para descartar, ignorar, dejar de lado muchos factores que harían imposible el orden”.<sup>11</sup>

Desde esta perspectiva, el pensamiento sociológico ha de asumirse como una construcción inacabada y abierta a otras interpretaciones, que no puede pretender detener la conversación entre las interpretaciones en competencia. La sociología que promueve Bauman, “desfamiliariza” el mundo, de ahí su potencial crítico; y, se deslinda de aquellas sociologías que intentan producir certidumbres. En su carácter de “intrusa”, produce más ambivalencia, porque duda de todo lo establecido y pregunta incansablemente sobre quién tiene el poder de fijar los límites y de establecer clasificaciones. En *Pensando sociológicamente* (1990), Bauman afirma que la sociología no pretende ser el discurso más autorizado acerca de la acción humana. Las peculiaridades de dicho discurso especializado es que éste se constituye a partir de la puesta en juego de un conjunto de conocimientos, prácticas y exigencias que son propias de su campo y que le

permiten liberarse de las limitaciones del sentido común y ampliar el horizonte de interpretación desde el que intenta comprender el acontecer de la vida.

El autor considera que esta disciplina hace posible interrogar a la realidad situándose en un horizonte más amplio que permite pensar nuevas relaciones y contribuye al enriquecimiento de nuestra comprensión de la experiencia diaria. “En la confrontación con ese mundo familiar y regido por hábitos y por creencias que se realimentan recíprocamente, la sociología actúa como un intruso a menudo irritante. [...] Esas preguntas transforman las cosas evidentes en rompecabezas”.<sup>12</sup>

Si la sociología contemporánea se caracteriza por su desinterés por volver a edificar lo que Giddens denomina un “consenso ortodoxo” en torno a un paradigma o escuela que genere la apariencia de unidad y de consenso, Bauman radicaliza este rechazo a construir un nuevo discurso canónico y asume que la sociología no es otra cosa que una interpretación plausible que competiría con todas aquellas que pretenden decir cómo es el mundo, y nos advierte acerca de la inutilidad de los intentos de ejercer el control de la interpretación debido a que no es posible eliminar la ambivalencia del lenguaje al tratar de “fijar” sus significados.

Bauman identifica la labor de la sociología con la de generar un largo comentario de nuestra experiencia cotidiana que debe abrirse al diálogo con otros discursos. El autor asocia el reclamo tradicional de las ciencias de ser consideradas discursos privilegiados de la realidad con la defensa de la situación privilegiada de los creadores de dichos discursos. Pero el fracaso o la perversión del proyecto de la modernidad ha puesto en entredicho también el papel que se le asignaba a los intelectuales. En *Legisladores e intérpretes* (1987), Z. Bauman señala que el sustantivo “intelectuales” comenzó usarse en el s. XIX para referirse a aquellos que hablaban en nombre de la razón, y como usuarios del intelecto se erigieron en herederos de *les philosophes* que cuando menos desde el s. XVII buscaron encabezar la cruzada civilizatoria.

El sociólogo polaco identifica a los intelectuales como continuadores de la utopía que intentara proveer de conocimientos a los dominados a quienes se definía negativamente por sus carencias e incapacidad para dirigir su vida de manera autónoma. La época moderna consideró como agentes del cambio hacia una sociedad racional a aquellos que tenían el poder de clasificar, planear, organizar, todas ellas, actividades que Bauman considera genéricamente como “legislativas”. Pero, “el mundo contemporáneo se adapta mal a los intelectuales como legisladores; lo que ante nuestra conciencia se presenta como la crisis de la civilización o el fracaso de cierto proyecto histórico, es una crisis genuina de un papel específico, y la experiencia correspondiente de la superfluidad de la categoría que se había especializado en desempeñarlo”.<sup>13</sup>

Para el autor, la crisis del “legislador” tiene que ver también con la creciente independencia de los poderes sociales y con el surgimiento de un tipo de individualismo cuyo máximo valor es la expansión de la libertad individual y que por tanto está cada vez más lejos de obedecer a declaraciones de autoridad.

#### **4.4 Importancia de la hermenéutica para el análisis de la posmodernidad**

Según Bauman la “caída del legislador” iría acompañada del “ascenso del intérprete” y el contexto necesario para la consolidación de la figura del intérprete es el del advenimiento de la posmodernidad dado que ésta supone una plena conciencia de la pluralidad de formas de vida y de que ninguna de ellas puede reclamar su superioridad o validez universal. Además, significa admitir que si alguna de ellas una especial valoración positiva o negativa, ésta no es sino resultado de percepciones o acuerdos configurados históricamente. La posmodernidad parte de la aceptación de la ausencia de fundamentos que se evidenció primero en el campo del arte cuando se puso en duda el juicio estético de los críticos y su capacidad “natural” para distinguir el arte de lo no artístico. “Las transformaciones en las artes contemporáneas y los nuevos paradigmas [...] hicieron notar las semejanzas entre la erosión de los fundamentos objetivos en el arte y la súbita popularidad de la hermenéutica posterior a Wittgenstein y Gadamer en las Ciencias Sociales”.<sup>14</sup>

Una de las principales preocupaciones del autor es la de evaluar las consecuencias y el alcance de estas transformaciones en la manera de hacer sociología. En *Intimations of Posmodernity* (1992), Bauman expone dos modos que han surgido del ámbito de esta disciplina para dar respuesta a la posmodernidad. Por una parte, estarían los sociólogos que la conciben como una verdadera reforma de la cultura, que reclama por tanto la construcción de una “sociología posmoderna” que consiguiera romper sus nexos con las premisas ontológicas y epistemológicas de la modernidad al asumir plenamente los supuestos de autoreferencialidad y autofundamentación de las comunidades en lo que se refiere a la producción de significados. Por la otra, estarían aquellos que consideran a la configuración posmoderna más bien como el desarrollo de ciertos rasgos peculiares que conforman su singularidad como formación histórica y que la distancian de ser una mera forma degradada de la sociedad moderna como la consideran otros. Desde esta perspectiva, los rasgos específicamente posmodernos constituirían el nuevo foco de atención y demandarían la creación de una “sociología de la posmodernidad”, que contara con nuevas categorías que dieran cuenta de lo inédito en la sociedad sin que esto signifique una verdadera refundación de la disciplina .

Bauman reconoce la incorporación de elementos de la tradición hermenéutica en algunos autores que antecederían al surgimiento de una “sociología posmoderna”. Primero, en la obra de Garfinkel que puso en evidencia los fundamentos convencionales de la realidad social; después, en la propuesta de Alfred Schutz que disolvió el orden sistémico en una plétora de múltiples universos de

significado. Y, por último en los planteamientos de Wittgenstein y Gadamer, de quienes recupera la idea de la existencia de mundos de vida lingüísticamente constituidos y comunitariamente producidos y validados.<sup>15</sup>

De la reunión de todo este conjunto de planteamientos teóricos que desconfían de la búsqueda de una verdad objetiva y universal, Bauman desprende una de sus conclusiones más relevantes sobre las consecuencias que tiene para la sociología, la existencia de la sociedad posmoderna y afirma que: “La aceptación de soberanías comunales sobre la producción de significados y validación de la verdad, arroja a los sociólogos, sin necesidad de mayores argumentos, en el rol de intérpretes de los corredores semióticos con la función de facilitar la comunicación entre comunidades y tradiciones. Un sociólogo posmoderno es aquel que empotrado firmemente en su propia tradición “nativa”, penetra profundamente en las capas sucesivas de significados sostenidos en la tradición, relativamente extraña, a ser investigada. El proceso de penetración es simultáneamente de traducción. En la persona del sociólogo dos o más tradiciones entran en contacto comunicativo y abren a la otra respectivamente, sus propios contenidos, que de otro modo permanecerían opacos”.<sup>16</sup>

Queda por precisar qué entiende Bauman por intérprete y cuáles serían las condiciones para que en las sociedades pluralistas se atienda a las “buena interpretaciones” una vez que han sido socavados los fundamentos tradicionales de legitimidad de los discursos.

El sociólogo polaco señala que una de las estrategias que recientemente han ganado más popularidad para entender el reposicionamiento del intelectual frente a la nueva complejidad de las sociedades contemporáneas, es la de Gadamer. Ésta, “contiene en efecto una forma de intención legislativa, pero que apunta ahora a la autoridad de la interpretación. La idea de la interpretación supone que la autoridad constituyente del significado reside en otra parte en el autor o en el texto, el papel de los intérpretes se reduce a leer en voz alta el significado [...] hace a un costado como irrelevante para la tarea del momento, el supuesto de la universalidad de la verdad, el juicio o el gusto [...] acepta los derechos de propiedad de esas comunidades y los considera el único fundamento que pueden necesitar los significados propios de una comunidad. Lo que queda por hacer a los intelectuales es interpretar dichos significados para beneficio de quienes no pertenecen a la comunidad que está detrás de ellos.”<sup>17</sup>

Sin embargo, aquellos intelectuales que asumen que podrían servir de traductores entre “comunidades de significado”, porque intentan responder a la necesidad social de contribuir a generar puentes que ayuden a construir entendimientos, no disponen de garantías de que serán reconocidos como los sujetos idóneos para llevar a cabo dicha tarea. En el caso particular de la sociología, aquellos que están por la transformación radical de la disciplina en una sociología posmoderna, se caracterizarían según Bauman por la asimilación constante y en expansión de temas de inspiración hermenéutica que darían lugar a una ciencia preocupada principalmente por el desarrollo de habilidades interpretativas. A propósito, el autor

agrega que para enfrentar la labor de “desarrollo de este proyecto de una ‘sociología interpretativa’, la única estrategia cognitiva razonable es la expresada por Clifford Geertz en 1973, y su “descripción densa”, que propone recuperar el significado de la experiencia ajena a través de buscar en la tradición (modo de vida, mundo de vida, etc.) que la constituye, y trasladarla con el menor daño posible a una forma asimilable a la propia tradición (modo de vida, mundo de vida, etc”.<sup>18</sup>

La llamada “descripción densa” (noción que Geertz recuperó de Gylbert Ryle), consiste según Geertz en desentrañar la jerarquía estratificada de estructuras significativas con respecto a las cuales se producen, perciben e interpretan los actos significativos para conocer su sentido y su valor: “Uno no puede escribir una Teoría General de la Interpretación Cultural [...], porque la tarea esencial en la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa, no generalizar a través de casos particulares sino generalizar dentro de éstos. Generalizar dentro de casos particulares se llama generalmente [...] inferencia clínica [...] comienza con una serie de significantes (presuntivos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible”.<sup>19</sup>

La concepción semiótica de cultura como urdimbre de significados a la que se adscribe Geertz, funciona como el esquema de referencia a partir del cual pueden describirse modos de conducta, instituciones y procesos sociales de manera densa, es decir , de modo que salgan a la luz las estructuras de significación que,

superpuestas o entrelazadas entre sí, hacen que un objeto o una situación se torne inteligible. Por otro lado, es importante destacar que Geertz reconoce como el objetivo último de la descripción etnográfica el “lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos”.<sup>20</sup>

Geertz acepta que sin duda, partimos de nuestras propias interpretaciones pero debemos describir las culturas ajenas atendiendo a los valores que imaginamos que los otros asignan a las cosas, y a los términos que ellos usan para referirse a lo que sucede. “Debemos medir la validez de nuestras explicaciones no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones relativamente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas”.<sup>21</sup>

Sin embargo, según Geertz, los enfoques interpretativos no deben considerarse menos susceptibles de sujetarse a cánones explícitos de validación que las formulaciones que provienen de ciencias como la biología o la física. El análisis cultural que asume su carácter interpretativo debe llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas en competencia.

Como puede verse, el hecho de que Bauman nos remita a la obra de Geertz cuando intenta explicar en qué consiste la labor interpretativa que la sociología debe emprender, arroja nuevas preguntas no resueltas. Por ejemplo: ¿cuáles serían las habilidades interpretativas asociadas específicamente a la sociología

que la distinguirían de las de la antropología?, o ¿cuáles serían las aportaciones específicas de cada una de las disciplinas a la conversación entre distintos modos de vida?

Bauman considera que el carácter de la configuración posmoderna puso en crisis el papel que jugaban los intelectuales (“legisladores”) en la búsqueda de estándares universales que rigieran los campos científico, ético o estético; por lo que ahora, “el problema de un mundo posmoderno ya no es cómo globalizar una cultura superior, sino cómo asegurar la comunicación y el entendimiento mutuo entre las culturas”.<sup>22</sup> En este contexto, el autor encuentra que los sociólogos podrían ofrecer sus servicios, de modo que simultáneamente su nueva función les permitiera de nuevo el reconocimiento a su importancia social. “La única preocupación que distinguiría a los sociólogos vueltos intérpretes profesionales sería la corrección de la interpretación, es así que sus credenciales profesionales como expertos (poseedores de habilidades no accesibles a un público no entrenado), son reestablecidas”.<sup>23</sup>

Sin embargo, Bauman aclara que aceptar la existencia de un mundo pluralista no implica necesariamente que los sociólogos se interesen por la interpretación y la traducción sino que estas preocupaciones constituyen sólo una de las estrategias posibles desde la disciplina para vérselas con la condición posmoderna.

En *La posmodernidad y sus descontentos* (1997), Bauman estableció además que el viraje más significativo que caracterizaría a esta época más bien heterófila que heterófoba, es que “está naciendo un nuevo consenso teórico-ideológico, que

viene a sustituir a otro con más de un siglo de antigüedad [...] los tiempos posmodernos vienen marcados por un acuerdo prácticamente universal sobre la idea de que la diferencia no sólo es inevitable, sino que además resulta valiosa y positiva y que hay que protegerla y cuidarla”.<sup>24</sup>

Pero, admitir que la presencia del extraño es irreductible en las sociedades actuales tampoco produce una sola manera de enfrentar el desasosiego que éste produce. El miedo al otro, incomprensible, viscoso, amenazante, productor de incertidumbre, ha generado también una tendencia a buscar sustituir la seguridad que ofrecía Estado nación por aquella que puede brindar el espacio comunitario que trata de ocupar el vacío que dejó el proyecto estatal homogeneizante y asumir el poder de trazar nuevas fronteras de inclusión/exclusión.

Hasta aquí puede verse cómo Bauman rechaza cualquier intento de producción de nuevas formas de penalización de lo extraño. Por eso considera insuficiente el asumir como el diagnóstico más acertado de las sociedades contemporáneas la mera aceptación de la copresencia de muchas culturas en el seno de una misma sociedad, porque este señalamiento parte de una versión sistémica de la cultura que, como lo desarrolla ampliamente en *La cultura como praxis* (1999), solamente sustituye la idea de una cultura dominante concebida como totalidad autosuficiente, por la existencia de muchas totalidades autocontenidas y autopropulsoras (postura característica del llamado multicomunitarismo).

Bauman rechaza por tanto el proyecto multicomunitarista , pero también propone una revisión del proyecto multiculturalista que, según éste, debe ir más allá del mero reconocimiento de la existencia de varias culturas en coexistencia y en lugar de ello debe aspirar a comprender la variedad cultural de las sociedades. El autor señala además la inexistencia de espacios culturales definidos con nitidez, y la imposibilidad de distinguir con claridad lo de adentro y lo de afuera. En lugar de esto, afirma que “el rasgo más conspicuo de la fase cultural actual es que, a estas alturas, la génesis y distribución de productos culturales ha adquirido o está adquiriendo un alto grado de independencia respecto a las comunidades *institucionalizadas* y, particularmente respecto a las *políticamente* territoriales. Muchos patrones culturales llegan al reino de la vida cotidiana desde fuera de la comunidad y muchos de ellos conllevan un poder de persuasión muy superior a todo aquello que las pautas locales puedan soñar con lograr formar y sostener [...] Por lo general su llegada coge desprevenidos a los anfitriones y el tiempo de la visita es demasiado corto para permitir someterlos a pruebas dialógicas”.<sup>25</sup>

En la “Introducción” que se incluyó en la reimpresión de *La cultura como praxis* (1999) después de tres décadas de su publicación, Bauman parece rectificar o cuando menos afinar su propia postura al respecto de que el verdadero problema de un mundo en el que prevalece la pluralidad de culturas es el de abrir el diálogo y la posibilidad del entendimiento entre las mismas , como lo había sostenido en *Intimations of postmodernity* (1992). El autor, enfatiza hoy el hecho de que no hay culturas separadas a la espera de entrar en procesos de intercambio intercultural o

en busca de intérpretes/traductores que puedan tender puentes de comunicación entre ellas, sino que la diversidad de versiones sobre cómo es el mundo nos ha impregnado ya a cada uno de nosotros. Bauman acepta que la labor de traducción e interpretación es una elección cuando se asume la necesidad de impulsar la comunicación y la comparación transculturales, pero nos advierte acerca del hecho de que la importancia de esta tarea se utilice para justificar los intentos de rehabilitación de un tipo de hermenéutica que sitúa en el centro a un supuesto intérprete que en realidad no es sino una “máscara del legislador”. En lugar de impulsar la figura de un develador de verdades, el autor se apoya nuevamente en los planteamientos de Clifford Geertz (1983), que “ha popularizado la idea según la cual en el trabajo del explorador de ‘otra cultura’ son ‘nativos’ quienes se encuentran *en los dos lados* del encuentro, inmersos todos ellos en sus propios mundos similarmente contingentes”.<sup>26</sup>

Bauman estaría por una hermenéutica que admita plenamente que no hay ningún punto de observación supracultural o suprahistórico desde el cual el intérprete pueda reclamar una posición privilegiada. Antes bien, éste señala que la traducción trascultural es simultáneamente un acto de constitución de las partes implicadas, porque “no hay acto de traducción que deje intactas a las partes implicadas. Ambos surgen de ese encuentro cambiados. [...] Ese cambio recíproco es, precisamente, la obra de traducción”.<sup>27</sup>

Cabe señalar además, que Bauman también se distancia del relativismo cultural que llega a postular la imposibilidad de comparaciones y evaluaciones transculturales. En *La cultura como praxis* (2000), destaca el hecho de que la diferencia de unas culturas con respecto a otras tiene que ver con el grado en que éstas estén dispuestas a aceptar su propia historicidad y contingencia. El rechazo del sociólogo polaco de un relativismo radical también había quedado expresado en *Modernidad y holocausto* (1989), donde había señalado la necesidad universal de reivindicar la responsabilidad por el otro, como la estructura primaria y fundamental de la subjetividad que no es susceptible de relativizarse sin atentar contra la constitución misma de sujetos sociales.

#### **4.5 Modernidad líquida y cultura hermenéutica**

Hasta aquí hemos visto que Bauman ha sido uno de los promotores más entusiastas de la discusión acerca de la posmodernidad. Sin embargo, él mismo ha abandonado paulatinamente el uso de dicho término que se popularizó desde mediados de los ochentas, para tratar de evitar los malentendidos que éste ha suscitado cuando se le asocia con un “dejar atrás la modernidad”, mientras que la posmodernidad es más bien el “*alter ego*” de la modernidad que somete a crítica sus pretensiones y ha propuesto más recientemente el uso del término “modernidad líquida” para señalar la “continuidad en la discontinuidad” ya que él mismo ha definido a la posmodernidad como “la modernidad sin sus ilusiones”.

La “modernidad líquida surge cuando se ha debilitado la obediencia a códigos éticos indiscutibles que corresponden a contextos “sólidos” constituidos por

instituciones confiables y duraderas que enmarcaban la acción de los individuos. La “modernidad sólida” se resquebraja y en su lugar aparece un mundo caracterizado por la incertidumbre, la falta de confianza en las instituciones y la volatilidad de las creencias y los compromisos. “Existe un exceso de tradiciones: el exceso de lecturas del pasado compitiendo por ser aceptadas, la ausencia de una lectura única de la historia capaz de inspirar una confianza mundial o generalizada”.<sup>28</sup>

La ausencia de una lectura del pasado o de una tradición que pueda reclamar reconocimiento universal y que como tal sirva de fundamento para impulsar nuestros esfuerzos presentes y futuros tienen que ver según Bauman, con el carácter policéntrico de la sociedad moderna. Además, afirma que la sensación de crisis por la ausencia de una lectura única posibilita al mismo tiempo el darse cuenta del carácter electivo de toda tradición a la que los seres humanos se adscriban para darle sentido a su vida. Contrariamente a aquellos que asocian la tradición con lo que nos es dado y no podemos cambiar, Bauman concibe a la tradición como aquel pasado con el cual deseamos estar comprometidos, pero que es resultado de una construcción y es a fin de cuentas una invención.

La conciencia de que la pertenencia a una tradición es resultado de una decisión individual, hace posible que no perdamos de vista la responsabilidad que cada cual debe asumir por dicha elección. La noción de tradición, central en la hermenéutica gadameriana, aparece en Bauman también como un elemento que puede ayudar a comprender la autoreproducción, pero también la autorenovación.

En la obra de este último, el hecho de apelar a la tradición para entender cómo se construyen las identidades sirve para poner de manifiesto que así como el pasado se reinventa y se elige, también la identidad es un proyecto en estado de apertura, susceptible de crítica y no exento de ambigüedad. Cuando se acepta que las identidades son ambiguas y se encuentran en permanente transformación como se hace evidente en contextos en los que prevalece la incertidumbre y en los que de hecho se precisa que éstas sean maleables para que se ajusten a un mundo de cambios acelerados, aparece la posibilidad de abrirse al “otro” de manera respetuosa aún cuando nos percatemos también de su ambigüedad y sus contradicciones.

Bauman se suma al planteamiento de Tester a propósito de que como lo señalaron A. Heller y F. Feher, el continente europeo posee una cultura hermenéutica. Según el sociólogo polaco, Europa posee una cultura pluralista que desde su variedad lingüística ha tenido la habilidad de conversar con lo distinto, y cuyo universalismo tiene que ver con la aptitud para comunicarse a través de las diferencias culturales<sup>29</sup>. Aunque, el autor señala que si bien la pérdida de confianza en las instituciones puede tener un impacto benéfico en la moralidad en la medida en que ésta puede sustituirse por una conciencia de responsabilidad por el otro, reconoce también que puede triunfar otra de las tendencias existentes que conduce a rehuir el reconocimiento de la humanidad del otro y no acepta ningún compromiso duradero con él.

De cualquier modo, el hecho de que las sociedades contemporáneas se caractericen por la simultaneidad de modos de actuar alternativos que reclaman su plausibilidad y por la crítica del esencialismo de las identidades, da paso y hace quizás más necesario que nunca asumir una actitud hermenéutica que permita comprender la complejidad y multiplicidad de expresiones de la vida y poner freno a la intolerancia, el racismo y cualquier otro modo de exclusión.

## Zygmunt Bauman (1925)

Tradición sociológica clásica francesa:  
apostó al método y pensamiento característico  
de las ciencias naturales (postura antihermenéutica)

vs.

Tradición intelectual alemana s.XIX: consideró  
que la hermenéutica era el único método compatible con los  
esfuerzos propios de las ciencias del espíritu.

Postura de Zygmunt Bauman  
con respecto a la tradición hermenéutica

- Crítica la concepción diltheiana de la comprensión como el método propio de las ciencias de espíritu. Rechaza la fundamentación ontológica del dualismo científico.
- Cuestiona el hecho de que la hermenéutica se haya puesto al servicio del propósito moderno de eliminar el malentendido y la ambigüedad cuyo fracaso ya es evidente

La sociología con conciencia  
hermenéutica o sociología posmoderna  
que promueve Zygmunt Bauman

- Considera que la comprensión es sólo una de las formas posibles de posicionarse frente a lo distinto. Situar a una persona o a una cultura como un sujeto a ser comprendido y no como un objeto que debe ser explicado causalmente, supone un reconocimiento del “otro” como sujeto autónomo
- La sociología desfamiliariza el mundo, no intenta producir certidumbres, produce más ambivalencia. Es una construcción inacabada abierta a otras interpretaciones. Pone en duda el poder de aquellos que imponen límites y clasificaciones
- Asume plenamente los supuestos de autoreferencialidad y autofundamentación de las comunidades productoras de significados (sus antecedentes son Garfinkel, Schutz, Wittgenstein y Gadamer)
- Los sociólogos son intérpretes de los corredores semióticos que tienen la función de facilitar la comunicación entre comunidades y tradiciones y cuya labor se fundamenta en la “descripción densa” de Clifford Geertz
- Postula que no hay acto de traducción que deje intactas a las partes implicadas

---

<sup>1</sup> Peter Beilharz, “Leer a Zigmunt Bauman”, *En torno a Zigmunt Bauman*, Acta Sociológica 35, mayo-agosto del 2002, UNAM, México, págs. 126-127.

<sup>2</sup> Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and social science*, Columbia university press, Gran Bretaña, 1978, pág. 16.

<sup>3</sup> *Ibidem.*, pág. 20.

<sup>4</sup> Véase: *Hermeneutics and Social Science*, págs. 194-195.

<sup>5</sup> Bauman reconoce a Max Weber como aquél que enfatizó en la sociología, el hecho de que el mundo humano es significativo, aunque afirma que “mucho antes, esta idea sirvió de base para la hermenéutica, la teoría y práctica de la recuperación del significado incorporado en un texto literario, un cuadro u otro producto del espíritu humano creativo” Z. Bauman, *Pensando Sociológicamente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, pág. 223.

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Hermeneutics...* 202-203.

<sup>7</sup> Z. Bauman, “Modernidad y ambivalencia”, Josexto Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Anthropos, Barcelona, 1996, pág. 99.

<sup>8</sup> Z. Bauman *Pensando sociológicamente*, pág. 185.

<sup>9</sup> Z. Bauman, “Modernidad y ambivalencia”, *Op. Cit.*, pág.

<sup>10</sup> *Ibidem.*, pág. 98.

<sup>11</sup> Bauman, *Pensando sociológicamente*, pág. 190.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, pág. 21.

<sup>13</sup> Z. Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997, págs. 174.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, pág. 170.

<sup>15</sup> Véase: Bauman, *Intimations of posmodernity*, Routledge, Gran Bretaña, 1992, pág. 40.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, pág. 42.

<sup>17</sup> Bauman, *Legisladores e intérpretes*, págs. 276-277.

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Intimations of posmodernity*, pág. 106.

<sup>19</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1991, pág. 36.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, pág. 35.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, pág. 29.

<sup>22</sup> Bauman, *Intimations of posmodernity*, pág. 102

<sup>23</sup> *Ibidem.*, pág. 106.

<sup>24</sup> Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 1997, pág. 43.

<sup>25</sup> Z. Bauman, *La cultura como praxis*, Paidós, España, 2002, pág. 79.

<sup>26</sup> *Ibidem.*, pág. 85.

<sup>27</sup> *Ibidem.*, pág. 86.

<sup>28</sup> Bauman, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2001, pág. 142.

<sup>29</sup> Z. Bauman y Keith Teister, *Op. cit.*, pág. 31.

V. Resurgimiento y límites de la hermenéutica  
en el programa de la sociología cultural  
crítica de Jeffrey Alexander



## **V. Resurgimiento y límites de la hermenéutica en el programa de la sociología cultural crítica de Jeffrey Alexander**

### **5.1 Esbozo biográfico**

Jeffrey Alexander (1947), sociólogo norteamericano de origen judío, jefe del departamento de sociología en la Universidad de California, ha dedicado una parte importante de su obra a esclarecer y evaluar críticamente las principales tendencias y transformaciones de las Ciencias Sociales desde la segunda guerra mundial, período que coincide con el de su propio desarrollo intelectual en este campo disciplinario y otros afines.

Desde su ingreso a la Universidad de Harvard en 1965, se involucró en los movimientos sociales que tuvieron lugar a principios de los sesenta y fue, durante ese mismo período, un seguidor entusiasta de la “contracultura”. Realizó estudios de posgrado en la universidad de Berkeley entre 1969 y 1972, en donde su interés se centró en el llamado “marxismo occidental”, que a diferencia del marxismo economicista atendía a los problemas de conciencia (Lukács), a la hegemonía cultural de una clase sobre otra (Gramsci), y que suministraba un marco para pensar los temas de la contra-cultura (Marcuse).<sup>1</sup>

Su recuperación de autores clásicos de la sociología como Durkheim y Weber le permitió percatarse de las insuficiencias de la teoría marxista. Pero, fue en el encuentro con la obra de Talcott Parsons como se consolidó su preocupación por crear una teoría multidimensional para la cual la obra de Parsons sentaría las bases aunque Alexander se convertiría después en un fuerte crítico de las debilidades de la misma. Desde entonces, la obra de Alexander está dedicada a: “repensar esta tradición [parsoniana] y volver a vincularla con los nuevos desarrollos que los parsonianos frecuentemente consideran como tradiciones rivales en competencia –fenomenología, marxismo, pensamiento durkheimiano y weberiano [...] Introdujo el término neofuncionalismo para poder diferenciar la apertura de la teoría funcional al conflicto, al orden colectivo, la acción instrumental y el esfuerzo individual contingente”.<sup>2</sup>

Actualmente, él considera que su obra forma parte de los intentos posparsonianos de lograr nuevas síntesis de diferentes escuelas y teorías para lograr un enfoque holístico y multidimensional de los problemas sociológicos

### **Algunas de sus obras**

*Theoretical logic in sociology, 4 vol.* (1982-1983), *Twenty lectures: sociological theory since world war two* (1987), *Durkheimian sociology: cultural studies* (1987), *Action and its environments* (1988), *Structure and meaning* (1989), *Fin de siècle social theory* (1995), *Neofunctionalism and after* (1998).

*“La ciencia social no es una ciencia natural interpretativa. (...) Que ambas actividades compartan una epistemología interpretativa constituye el inicio , no el fin del razonamiento”. Jeffrey Alexander*

## **5.1 Hacia el giro cultural en la sociología**

La reconstrucción de J. Alexander de la metamorfosis de la sociología norteamericana que se inició desde los cincuentas, tiene como referente básico a la teoría parsoniana, de modo que eso le permite ver en qué medida otros programas teóricos se alejan o se acercan a éste. Alexander hace una caracterización de lo que considera han sido las dos tentativas más importantes en la constitución de una sociología que disponga verdaderamente de una dimensión cultural, es decir, que sea capaz de asumir plenamente que la acción humana, ya sea instrumental o reflexiva, así como las instituciones, sólo pueden entenderse plenamente con relación a los “asideros simbólicos establecidos que hacen posible su realización”.<sup>3</sup>

En la primera tentativa, que fue la de los clásicos de los años sesentas, Parsons sería la figura más destacada debido a su interés por la cultura, la recuperación de autores clásicos como Weber y su preocupación por la existencia de necesidades culturales universales (como lo expresa la presencia de la religión en todas las sociedades), y la incorporación de los planteamientos de Durkheim acerca de la existencia de un componente espiritual irreductible en la vida social. No obstante, J. Alexander califica a la perspectiva de Parsons como una “ingeniosa teoría de

sistemas hermenéuticamente débil” : “El trabajo de Parsons carece de una dimensión hermenéutica poderosa [...] Mientras Parsons sostenía que los valores eran importantes, no explicaba la naturaleza de los valores mismos. En lugar de comprometerse con el imaginario social, con los febriles códigos y narrativas que constituyen un texto social, él y sus colaboradores funcionalistas observaban la acción social desde el exterior e inducían la existencia de los valores orientativos empleando marcos categoriales supuestamente generados por necesidad funcional”.<sup>4</sup>

En *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial* (1987 ), hace una revisión de las corrientes que comenzaron desde la década de los cincuentas a desafiar la sociología parsoniana. “El interaccionismo, la etnometodología y la teoría del intercambio cuestionan el compromiso parsoniano con el individuo. Las tres enfatizan el esfuerzo en sentido de libre albedrío, una forma pura de voluntarismo. El interaccionismo y la etnometodología no se interesan, como Homans, en el esfuerzo como eficiencia, sino en el esfuerzo como interpretación”.<sup>5</sup>

Este momento del desarrollo teórico corresponde a lo que el autor denomina fase “posparsoniana”, que se caracteriza por el surgimiento de posturas que se concentraron en subsanar las carencias de la teoría parsoniana y cuyos alcances e intereses son , por tanto, limitados y unilaterales y de las que por cierto, como lo hace notar Alexander, Parsons no acusó recibo, porque no incorporó ninguno de sus planteamientos a su obra posterior de modo que lo que para J. Alexander

constituye la “revolución del enfoque microsociológico” en la teoría sociológica norteamericana, no tuvo un alcance ni siquiera de reforma en la teoría parsoniana.

Jeffrey Alexander reivindica la importancia de las aportaciones de Blumer, Garfinkel y Goffman, pero considera que su debilidad radica en que “entendieron por cultura sólo el entorno de la acción en relación al cual los actores tienen una reflexividad total”.<sup>6</sup> En el caso de la etnometodología, considera que “ilumina la capacidad cultural del actor para relacionar lo general con lo específico, pero no aporta nada a nuestra comprensión de lo general”.<sup>7</sup>

A pesar de que Alexander considera que el subjetivismo antiinstrumental identificable con las teorías de Blumer sobre la acción autoindicativa y varias formas de la teoría fenomenológica, lo sitúan en el mismo campo de las teorías interpretativas junto con la hermenéutica, le preocupa también destacar sus diferencias con respecto a esta última. Aunque ambas perspectivas coinciden en plantear que el objeto de los estudios humanos “es el significado, no el motivo racional y objetivo”,<sup>8</sup> J. Alexander considera que los teóricos del enfoque micro se ven enfrentados irremediablemente a lo que él denomina “el dilema individualista”: “Quizá una de las limitaciones básicas del pensamiento de Goffman, Garfinkel y otros microsociólogos de la *agency* como Homans [es que] ellos concebían al actor individual y su acción a través del tiempo, como si se tratase de un búsqueda de metas y resultados propios y no de la externalización de un código simbólico previamente interiorizado. Uno tiene que ser muy cuidadoso como para relacionar

la acción creativa de un individuo concreto con los aspectos más amplios de la cultura y el aprendizaje".<sup>9</sup>

Si bien J. Alexander aclara en la "Introducción" a *El vínculo micro-macro* ( 1987 ), que "el nivel micro [...], no necesariamente implica una posición individualista que ve a la conciencia individual como carente de relación con cualquier proceso específicamente social o colectivo. Lo que sí significa, sin embargo, es que tal fuerza colectiva debe ser conceptualizada de manera subjetiva".<sup>10</sup>

Esto significa para el sociólogo estadounidense que los teóricos del enfoque micro dan por supuesto, de inicio, al "ser socializado", y considerarían que los esquemas, mapas de significados o códigos con los que cuenta el individuo y aún más, que lo constituyen en cuanto tal, son de naturaleza subjetiva o forman parte del conjunto de los elementos que hacen a la subjetividad y que habilitan a los individuos para entrar en interacción con otros; de modo que lo específico del interés de los microteóricos es que estos se centran en los significados en sentido individual.

Llegados a este punto es pertinente mencionar que J. C. Alexander ha hecho una aportación muy interesante al terreno de la discusión sobre las teorías de corte interpretativo al distinguir tan claramente las teorías de la tradición micro de aquellas que tienen que ver más bien con la tradición hermenéutica, al hacer patente que la diferencia fundamental entre ambas tiene que ver con que las primeras fijan su atención en la subjetividad individual mientras que la

hermenéutica atiende a las formas objetivas de la sociedad. Además, si bien el interaccionismo y la etnometodología coinciden con la hermenéutica en postular la existencia de una acción no racional, la última enfatiza que sólo el orden colectivo sienta las bases para la creación de vínculos entre los individuos.

Entre los escritos que Alexander considera como los más representativos del enfoque antiindividualista y que constituyen una evidencia de la “resurrección de la antigua tradición hermenéutica”, están los escritos tempranos (los de la década del sesenta y setenta), del antropólogo cultural norteamericano Clifford Geertz y los del sociólogo norteamericano Robert Bellah. Y, es a través de las aportaciones de Geertz y de su definición colectiva de cultura que Alexander nos ofrece elementos para comprender en qué sentido la cultura supone una “mapificación” del mundo. Según Geertz, “el análisis hermenéutico es el estudio de los símbolos, pero estos mapas simbólicos ‘brindan las fuentes extrínsecas de información en cuyos términos se puede pautar la vida humana, mecanismos extrapersonales para la percepción, comprensión, juicio y manipulación del mundo’ ”. <sup>11</sup>

En el conjunto de la obra de Alexander se pone de manifiesto de manera reiterada el hecho de que las décadas del sesenta y setenta se caracterizan por el auge de los “estudios culturales”, asociado a un “resurgimiento hermenéutico” que brindó los recursos para replantear la teoría parsoniana de modo que fuera posible levantar sobre esas bases el edificio de una verdadera teoría multidimensional o lo que ahora denomina junto con sus colaboradores, un “programa fuerte” de una

sociología cultural, que no asimilara como lo hizo Parsons, los sistemas simbólicos a los valores institucionalizados.

Cabe señalar que Jeffrey Alexander y Philip Smith reconocen como el único desarrollo de importancia en la sociología pospositivista de la ciencia el “programa fuerte” de Bloor y Barnes que “sostenía que las ideas científicas son convenciones, reflejos de procesos colectivos y sociales de producción de sentido más que un espejo de la naturaleza [...] El concepto fuerte apunta a un desacoplamiento radical entre el contenido cognitivo y la determinación natural. [Un programa fuerte de sociología cultural] abogaría por un radical desacoplamiento entre la cultura y la estructura social”.<sup>12</sup>

A propósito de las transformaciones que han sufrido las disciplinas sociales en las últimas décadas, Alexander hace notar que Parsons ignoró también “una segunda revolución intelectual que ha alterado fundamentalmente a las ciencias sociales en nuestro tiempo. Desde principios de los 70’s, han habido cambios en las ideas acerca del rol de la cultura en la sociedad, un cambio que a veces es llamado – ciertamente de forma inadecuada- “giro” lingüístico o discursivo.”<sup>13</sup> Sin embargo, pone de manifiesto cómo el auge de los estudios culturales que se relaciona generalmente con campos como el de la semiótica y el estructuralismo, también alcanzó a algunos teóricos norteamericanos influidos por la sociología parsoniana como Clifford Geertz, en cuyos planteamientos encuentra ecos de la obra de Dilthey ( que lo emparentan como señalamos antes con la tradición hermenéutica), pero también una recuperación de los planteamientos de Durkheim, Weber y

Freud. Con respecto a su cercanía con Dilthey afirma que, este último llamó “mente objetiva” a las formas empíricas supraindividuales mientras que “Geertz describió ese orden colectivo como un sistema cultural”.<sup>14</sup>

En ese mismo período y todavía como parte de la primera tentativa, Alexander destaca la importancia que adquiere el análisis de textos y el reconocimiento de la naturaleza discursiva de la acción social, principalmente en el pensamiento social francés de Lévi-Strauss, Roland Barthes y en la obra temprana de Michel Foucault.

Por otra parte, J. Alexander identifica la segunda tentativa de construcción de una sociología cultural con lo que denomina “tres programas débiles”. El primero es el de la Escuela de Birmingham o los análisis de sociología de la cultura con influencia neogramsciana que se realizaron a finales de la década del sesenta y en la del setenta en el Centre for contemporary cultural studies, que según Alexander “yerra [...] en el área de la autonomía cultural [dado que] la sociología-de-la-cultura derivada del proyecto del ‘marxismo occidental’ proyecta una ambigüedad fatal sobre el mecanismo a través del cual la cultura se vincula a la estructura y acción sociales”.<sup>15</sup>

Otro de los programas débiles tiene que ver con el trabajo genealógico de Foucault. Alexander y Smith consideran que aun cuando *La arqueología del saber* y *El orden de las cosas*, apuntaban hacia la construcción de un posible “programa fuerte” “con su afirmación de que los discursos operan a partir de

formas arbitrarias para clasificar el mundo y constituir el edificio de conocimiento”,<sup>16</sup> más tarde prevaleció en Foucault un cierto reduccionismo de los discursos a las instituciones, flujos de poder y tecnologías.

Dejamos en tercer lugar la exposición del último “programa débil”, como se refieren también los autores señalados a la obra del pensador francés Pierre Bourdieu, por la importancia y los méritos que le reconocen, y a cuyo examen el propio Alexander ha dedicado varios artículos críticos. A pesar de que Alexander y sus colaboradores ven en los planteamientos de Bourdieu el programa de investigación más destacado de la segunda tentativa, consideran que éste es incapaz de ajustarse al modelo de “programa fuerte” por sus insuficiencias para comprender los vínculos de la cultura con el poder de las clases dominantes dado que la “cultura forjada a través del *habitus*, opera más como una variable dependiente que como independiente”.<sup>17</sup>

Cabe señalar que Alexander y Smith afirman que las descripciones del hogar Kabyla o del baile del campesinado francés constituyen la “parte más brillante” de la obra del pensador francés, dado que en éstas “la descripción densa de Bourdieu le faculta para reconocer la musicalidad y decodificar un texto cultural”.

<sup>18</sup> Sin embargo, resulta paradójico que los sociólogos norteamericanos crean encontrar en dichos trabajos, una geertziana “descripción densa” (reconocida para ellos como el paradigma para iniciar una buena comprensión de la cultura), cuando el propio Bourdieu se erigió en uno de los críticos más severos de los planteamientos del antropólogo norteamericano, mismos que ha descalificado por

considerar que en sus “descripciones rigurosas” Geertz atribuye a los agentes una mirada que no es otra que la del hermeneuta o esteta especializado (Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, 1999; p. 75).

Con la finalidad de exponer brevemente las principales insuficiencias de la obra de Bourdieu según J. Alexander, haremos referencia a las críticas que aparecen en “La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*”, *Fin de siècle social theory* (1995). En primer lugar, Alexander señala que en la conceptualización de Bourdieu del *habitus*, éste aparece definido en términos laxos y ambiguos de modo sistemático. “El problema con el concepto de *habitus* radica de hecho en la insistencia de Bourdieu en que las ‘disposiciones [...] son producto de procesos económicos y sociales que son más o menos reducibles en su totalidad a tales constreñimientos’ [...] El *habitus* se presenta como una estructura motivacional inconsciente que se forma en etapas anteriores de la vida familiar. Pero no se forma alrededor de valores o ideales ‘relativamente autónomos’ ”.<sup>19</sup>

Además, Alexander considera que la teoría de Bourdieu no articula de manera consistente, sino más bien *ad hoc*, la fuerza creadora que afirma reconocerle al agente, dado que en lugar de ello termina enfatizando la determinación en última instancia de las prácticas por la estructura económica.

Una segunda crítica importante de Alexander se refiere a la concepción de Bourdieu del *habitus* como la “historia hecha cuerpo”: “En la medida en que reduce el *habitus* al cuerpo socializado Bourdieu descubre una ubicación material para las

disposiciones internalizadas, lo cual le permite ignorar las complejidades y las subjetividades que la categoría de “yo” implica”.<sup>20</sup> Alexander considera que esta postura constituye un “peculiar biologicismo sociologizado” que ignora los desarrollos de la teoría psicoanalítica reciente que hacen hincapié en “la independencia el “yo” con respecto al entorno. Bourdieu convierte a las representaciones en disposiciones físicas, por lo que el análisis de la subjetividad no tiene lugar más que en la forma de una “descripción interminable y circular de estructuras objetivas que estructuran a las estructuras subjetivas, que a su vez estructuran a las estructuras objetivas.”<sup>21</sup>

Por último, Alexander hace referencia a las respuestas de Bourdieu ante las acusaciones de sus críticos sobre las tendencias objetivistas y deterministas de su teoría del *habitus*. Bourdieu explicó cómo entendía la capacidad de rebelión de los agentes y de los grupos contra un tipo particular de estructura social para demostrar que los valores, que se hacen cuerpo a través de la socialización, no son mero reflejo inmediato de las estructuras de la vida material. Sin embargo, Alexander considera que dicha defensa resulta defectuosa dado que Bourdieu no puede concebir la emergencia de una nueva subjetividad porque “la modificación en el comportamiento de un carácter previamente formado depende de las variaciones en el ambiente externo del actor”<sup>22</sup> o en términos de Bourdieu, determinado por el estado del campo.

## **5.2 La promesa de construcción de un “programa fuerte” de sociología cultural.**

La especificidad de la propuesta teórica de J. Alexander está dada en gran medida por su insistencia en que la sociología *sólo* puede ser una sociología cultural. Es decir, que el estudio de la cultura no puede concebirse como un área de estudio de la disciplina sino que por la naturaleza del objeto de la última, debe privilegiar la dimensión cultural como la vía de acceso al dominio del significado, el único capaz de arrojar luz sobre la acción significativa.

Alexander sitúa de principio su obra entre aquellas que no son “insensibles al significado”, y esto hace posible que podamos pensar que ésta estaría incluida en las llamadas “sociologías interpretativas”, que en términos generales pueden definirse según Anthony Giddens como aquellas que consideran central la “comprensión interpretativa de la acción humana” (A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, 1987). Alexander asume que partir del hecho de que la acción está impregnada de significados implica ubicarse en el campo de los presupuestos indemostrables que sirven como punto de partida, diríamos, extracientífico, para el trabajo de la ciencia y para cuya aceptación afirma que “es menester un ‘salto de fe’ ”(*Sociología cultural*, 2000).

Congruente con la configuración “pospositivista” en la que el sociólogo norteamericano inscribe el surgimiento su obra, tampoco parece preocupado por extirpar la intervención de elementos irracionales “metafísicos o emotivos” de la labor de la ciencia. Antes bien, éste señala que el pleno reconocimiento de su

existencia nos ubica de lleno ante lo que considera “entornos internos” de la experiencia humana, que es el modo que utiliza para diferenciar estos elementos constitutivos de la misma, de aquellos que forman parte de los “entornos externos” a los que identifica con sus contextos económicos, sociales o históricos.

Alexander apela a la “sensibilidad” del sociólogo cuando afirma que “el significado se ve o no” [se ve] (*Sociología cultural*, 2000), y parece así dar por sentado que el carácter significativo de la acción humana es indemostrable o que darse cuenta de su existencia es cuestión de sensibilidades individuales. Sin embargo, él mismo ha hecho intentos interesantes por caracterizar la naturaleza de la acción humana por ejemplo cuando en otros de sus textos afirma que: “las personas *experimentan* la vida, no se limitan a *reaccionar* ante ella mecánicamente.”<sup>23</sup> Y, cuando señala que “toda acción independientemente de su carácter instrumental, reflexivo o coercitivo respecto a los entornos externos se materializa en un horizonte emotivo y significativo”.<sup>24</sup>

Cabe señalar que el propio Alexander ha sido uno de los teóricos que más ha insistido en promover la idea de que el progreso de las Ciencias Sociales no es identificable sólo con su desarrollo empírico sino también con el desenvolvimiento de sus capacidades argumentativas y de la consecuente construcción de acuerdos que resultan de procesos de razonamiento que no dependen de demostraciones de carácter empírico. Esto adquiere relevancia por el hecho de que J. Alexander recurre frecuentemente a exponer planteamientos que recupera de autores clásicos que como él mismo dice sirven para establecer “consenso[s] [...] dentro

de una disciplina acerca de cuestiones no empíricas”.<sup>25</sup> Así, se apoya en desarrollos teóricos que provienen de diferentes campos como el de la filosofía, la semiótica o el psicoanálisis, que reunidos proveen de argumentos que permiten sustentar plenamente la afirmación de que la acción humana es un acontecimiento de orden significativo que involucra parámetros simbólicos y motivaciones psicológicas, conscientes o no, que la hacen posible. Por todo esto, no parece necesario llamar a realizar un “salto de fe” para tomar posición frente al problema del significado, cuando dicha postura es plenamente argumentable racionalmente.

Alexander y Smith utilizan una estrategia parecida a la expuesta arriba al intentar justificar la centralidad de la cultura en la investigación sociológica cuando aseveran que la sociología cultural “gira en torno a la intuición de que la cultura opera como ‘variable independiente’ en la conformación de acciones e instituciones”.<sup>26</sup> Y, en este caso tampoco dan cuenta de las razones en las que sustentan su perspectiva cuya peculiaridad es que rechaza cualquier búsqueda

de explicación de la cultura en un lugar que no sea el del dominio del significado. De nuevo, Alexander *et. al.*, no dudan en aceptar que existen supuestos metateóricos que impulsan a los analistas “hacia o más allá de la cultura”, por lo que no se pretenden neutrales y se distancian de aquellas propuestas teóricas cuyo error ha sido fundamentalmente el de no concebir la autonomía de la cultura, y que los convierten en “programas débiles” de sociología de la cultura.

Como hemos visto, el “programa fuerte” de Alexander aboga por un desacoplamiento radical entre la cultura y la estructura social, pero no logra justificar de manera convincente lo que después denomina la “autonomía relativa de la cultura”, caracterización que parece que merma o “relativiza” la radicalidad de su apuesta teórica. Sin embargo algunas de las pistas que ofrece para fundamentar su propuesta de desenclavar a la cultura de lo social en general se relacionan con sus consideraciones a propósito de que “acontecimientos, actores, roles, grupos e instituciones, son parte de un sistema social como elementos de una sociedad concreta; sin embargo son, simultáneamente, parte de un sistema cultural que engloba a, pero no se hace uno con la sociedad. Defino la cultura como un emplazamiento organizado de parámetros simbólicos entendidos significativamente”<sup>27</sup> que constituyen el horizonte de todas las acciones humanas y a cuya comprensión se dirige en primera instancia la sociología cultural.

Así, el autor propone una comprensión de la cultura que no la asimile con sus formas institucionales pero que tampoco se interese por los referidos parámetros culturales en y por sí mismos, sino como un primer momento antes de establecer su relación con los referentes sociológicos tradicionales, tales como las estructuras económicas, políticas y sociales . Sin embargo, el sociólogo norteamericano hace una defensa “débil” de la importancia privilegiada del estudio de la dimensión cultural y no escapa fácilmente a sus críticos que lo acusan de incurrir precisamente en la unilateralidad que él mismo ha denunciado en gran parte de los pensadores de posguerra que enfatizan una parte y pierden de vista

el conjunto de las dimensiones analíticas que permitirían una comprensión completa de la acción humana. George Ritzer cita a Alexander cuando afirma: “Creo que los teóricos generalizan falsamente desde una variable simple para lograr una reconstrucción inmediata del todo” [ a lo que Ritzer agrega]: “Indudablemente Alexander es uno de esos teóricos, ya que intenta generalizar falsamente desde el nivel colectivo-normativo para construir el resto del mundo social”.<sup>28</sup>

#### **5.4 La “hermenéutica reflexiva”: una estrategia de textualización y contextualización de la acción significativa**

Jeffrey Alexander admite que desde los años sesentas autores como Lévi-Strauss, Barthes o Foucault llamaron la atención sobre la textualidad de las instituciones y la naturaleza discursiva de la acción social. Pero, considera que dicho énfasis se dio a veces a expensas del contexto y que en otros casos pensó que la explicación de los textos dependía de variables como la dominación de clase o la ideología dominante, como se planteó principalmente en la década del setenta.

Otra de las apuestas teóricas que nutren el proyecto de Alexander de un “programa fuerte” de sociología cultural, es la de concebir la labor de la sociología como el estudio de los textos y los contextos. Para tal fin, Alexander se apoya explícitamente en la perspectiva de Paul Ricoeur según la cual “las acciones significativas deben *considerarse* como textos” [a la cual le suma la

afirmación de que], “si así no fuera la dimensión semántica de la acción no puede objetivarse de un modo que sea presentable al estudio sociológico”.<sup>29</sup>

En el supuesto anterior es posible encontrar la huella del pensamiento de Dilthey que consideraba que aquello que podemos comprender de la acción humana es lo que se externaliza y queda objetivado. Este principio nos plantea sin embargo el problema epistemológico de si entonces la sociología ha de constituir sus objetos de análisis en cuanto tales, o si basta sólo con que se disponga a “leer” dichos objetos cuya forma fenoménica sería la de las narrativas o códigos, que se ofrecen a la interpretación sociológica.

Una vez que Alexander establece que la textualización sería el único modo de acceder al estudio de la acción significativa, intenta exponer el modo en que ha de realizarse el análisis y a jerarquizar los diferentes momentos del mismo. En principio, en lo que denomina “momento hermenéutico”, “las acciones e instituciones deben tratarse ‘como si’ estuvieran estructuradas sólo por guiones, [...] [para desplazarse a los llamados] momentos analíticos referidos a lo institucional-tradicional o a la acción orientada”,<sup>30</sup> y acoplar en esos otros momentos los textos dentro de sus contextos. J. Alexander propone una reconstrucción interpretativa con respecto a la cual admite que no hay modo de reportar de manera neutral en qué consisten dichos textos sociales, y se apoya en la obra temprana del antropólogo norteamericano Clifford Geertz que “propone una ‘descripción densa’ de los códigos, narrativas, símbolos que constituyen redes

de significación [y rechaza] 'la descripción ligera' que reduce el análisis cultural al bosquejo de descripciones abstractas de valores, normas, ideología o fetichismo".<sup>31</sup>

Como lo hemos expuesto antes, Alexander reconoce ampliamente la importancia de la posición interpretativa "de un par de ensayos de Geertz" en los que éste defendió la autonomía analítica de la cultura con respecto a la dimensión social y psicológica, que en la obra de Parsons tendían a fusionarse. Sin embargo, Alexander llama a abandonar la teoría de Geertz que más tarde se vería enredada según el primero, en lo que él mismo ha denominado el "dilema interpretativo", cuyo significado expondremos brevemente por la importancia que tiene para comprender las insuficiencias y limitaciones que Alexander asocia con las posturas de corte hermenéutico cuando éstas se presentan como propuestas de análisis sociológico.

A la sociología que promueve Alexander, no le satisfacen los análisis que subsumen las diferentes dimensiones de la experiencia humana al estudio de una sola de ellas, en este caso el de la cultura o el estudio de los sistemas simbólicos, porque, en la medida en que esto sucede dichas perspectivas se tornan "culturalistas". Tal fue el destino de los planteamientos de Geertz y del "realismo simbólico" de Bellah dado que : "mientras desarrollaban un nuevo énfasis más hermenéutico, otorgaron mayor relevancia al significado. Al dar más importancia al significado, dieron mayor importancia a la cultura y esta importancia les exigió hallar una teoría cultural más fuerte. Por usar el concepto de Ricoeur [...] la

sociología tendría que interesarse en la acción como texto pero sin olvidar el contexto”.<sup>32</sup>

El llamado “dilema interpretativo” que se derivaría entonces de las posturas que hacen de los sistemas simbólicos el objeto de análisis de la teoría social consiste en que al poner el énfasis en la existencia de una estructura cultural, han de asumir por necesidad que ésta se asienta en un orden colectivo. Y si como hemos expuesto antes, la hermenéutica, a diferencia de otras posturas que atienden a los significados en el nivel individual, insiste en que el significado adquiere formas colectivas y tiende a enfatizar el hecho de que la acción se convierte en texto, entonces dicha tradición de pensamiento tiene fuertes dificultades para explicar los aspectos contingentes de la acción y la influencia de las estructuras materiales sobre la misma. Así, el dilema consiste en que el sociólogo acepte el determinismo de una explicación totalmente simbólica e ignore la contingencia individual y la importancia del ámbito material; o bien, que decida producir categorías residuales que articulen la contingencia y las condiciones materiales de modo que la relación entre dichas categorías residuales y el orden colectivo no pueda especificarse de manera teórica.<sup>33</sup>

En la primera etapa del análisis de la acción significativa, Alexander propone realizar una *epoché* fenomenológica que tendría como finalidad la puesta entre paréntesis del contexto para considerar al objeto sólo en su forma narrativa, sin su contexto. Sin embargo, no queda claro cómo es posible textualizarlo o cómo es

que sus objetivaciones lo presentan a nosotros *como si* fuera un texto. El autor tampoco precisa cómo podemos realizar la distinción que nos permita dejar de lado aquello que formaría parte del contexto, o si acaso éste último sería identificable con todo aquello que no se presenta objetivado de forma narrativa, porque de ser así tampoco cumpliría la condición para ser abordable sociológicamente.

En lo que se refiere al segundo momento del análisis que propone Alexander, que como ya hemos señalado corresponde al acoplamiento de los textos dentro de sus contextos nos dice que una vez que se ha reconstruido el “texto social” a través de la “mapificación de las estructuras culturales que informan la vida social [...] Sólo después de completar este paso podríamos intentar desvelar el modo en que la cultura interactúa con otras fuerzas sociales poder y razón instrumental entre ellas, en el mundo social concreto”.<sup>34</sup> Una vez más, no queda claro qué se entiende por “mapificación” de las estructuras culturales ni cuáles son las estrategias para proceder a la recontextualización.

J. Alexander señala una serie de temas que considera nucleares a la organización de la cultura y que constituirían preocupaciones prioritarias de la sociología cultural. Es el caso de la distinción entre lo sagrado y lo profano, los sentimientos de solidaridad y los procesos rituales. Además, destaca la importancia de la sociedad civil y de los procesos de comunicación en las sociedades contemporáneas.

Como hemos señalado hasta aquí, Alexander recupera la propuesta de Ricoeur de textualización de la acción, aunque se distingue de este último por su insistencia en que la finalidad del análisis es desenterrar las estructuras que hacen a la conciencia colectiva y que incluyen no sólo representaciones o símbolos, sino también elementos de índole moral y emocional: “Si, en cuanto analistas culturales nuestro método central es interpretativo, y nuestro fin consiste en recobrar el significado del texto social, es importante retener el adjetivo *social* en la mente. Nuestro propósito es reconstruir la conciencia colectiva desde sus fragmentos documentales y desde las estructuras constrictivas que ella implica”.<sup>35</sup>

Por otro lado, uno de los desacuerdos metodológicos de Alexander , *et. al.*, con respecto a las formas de proceder de neomarxistas, posestructuralistas y microsociólogos, es que éstos no reconocen la importancia de las emociones y creencias del analista como recurso para acceder al “texto social”.

Alexander, Smith y Jay Sheerwood plantean un acercamiento que denominan “hermenéutica reflexiva”, y que se caracterizaría por su rechazo del “objetivismo”, para sustituirlo por la observación de “nuestras reflexiones emocionales y morales como la base de una intersubjetividad establecida. Habida cuenta que enfatizamos, no la objetivación, sino la comprensión, nuestra respuesta subjetiva aporta el sustento para una *Bildungsprozess*. Al mismo tiempo, [...] podemos acceder a nuestras emociones y dar salida a la posibilidad de reflexividad moral y cognitiva [...] y hacemos de la experiencia, en sí misma, la base de nuestro viraje interpretativo”.<sup>36</sup>

El reconocimiento pleno de que el científico habita también el mundo del significado hace que Alexander intente explicitar las particularidades del trabajo de las ciencias sociales: “En primer lugar, la mera descripción es imposible, el análisis cultural consiste en interpretación y reconstrucción. En segundo lugar, pretender una comprensión compleja de los emplazamientos significativos no supone renunciar a un objetivo de explicación completa”.<sup>37</sup>

Cabe señalar en este punto que Alexander y sus colegas nos invitan por un lado a echar mano de nuestras “sensibilidades y círculos hermenéuticos”, para poder comprender plenamente el mundo significativo, pero rematan generalmente con un llamado a no renunciar a la “explicación completa” que para ellos es identificable con una construcción compleja y multidimensional de la relación entre los sistemas simbólicos y los referentes sociológicos tradicionales. Así, una vez que hemos vuelto de la inmersión del “ ‘sí mismo’ [...] en las a veces, fragantes, repulsivas por momentos, pero siempre febriles aguas el mundo de la vida [...], [nos llaman a “apearnos” del mundo de la vida para] “comparar los datos con la teoría, someter a prueba las hipótesis y considerar la evidencia de un modo palpable”.<sup>38</sup>

Lo cambios estilísticos para describir estos dos momentos son evidentes y abruptos. No es fácil percatarse con la misma claridad de cómo se ha de proceder después de sumergirnos en las profundidades del alma para regresar a informar de ello de un modo plenamente compatible con las exigencias de la tradición positivista. Es decir, que hay un salto no problematizado de niveles de análisis,

que parece obviar lo que el propio Alexander ha tratado con mucho detalle en otros textos cuando se ha referido a las dificultades que prevalecen en las ciencias sociales al tratar de llegar a acuerdos sobre los referentes empíricos o sobre los elementos no empíricos que intervienen en el proceso de investigación.

Por otra parte, la apelación de Alexander al modelo de Ricoeur para fundar su “hermenéutica reflexiva” también puede ser fuente de confusión porque no queda claro hasta qué punto se compromete o se distancia del pensador francés. Las complicaciones que esto entraña saltan a la vista cuando aquellos que Alexander denomina “momentos hermenéuticos y analíticos”, que involucran respectivamente un momento interpretativo y otro explicativo, no parecen corresponder con el proceso de interpretación que según Ricoeur engloba a la comprensión y la explicación.

Por un lado, podríamos decir que sin necesidad de forzar mucho la comparación, el “momento hermenéutico” de Alexander resulta compatible con la “comprensión” que, según Ricoeur, supone una captación más inmediata de sentido en términos de totalidad en la que es necesario realizar conjeturas. Sin embargo, el “momento analítico” o explicativo que para Alexander corresponde al de la recontextualización de los discursos o narraciones a través de relacionarlos con sus contextos sociales, económicos o políticos, no cuadra en modo alguno con el sentido que tiene para Ricoeur la “explicación” que según éste último ya no es una noción que haya de tomarse prestada de las ciencias naturales, y que está más bien dirigida hacia la estructura analítica del texto. Para Ricoeur, “explicar un

texto consiste en explicarlo como un ente individual [...] por medio de un proceso que consiste en ir reduciendo el alcance de los conceptos genéricos, que incluyen el género literario, el tipo de textos al cual este texto pertenece y, los tipos de códigos y estructuras que se entrecruzan en él. Esta localización e individualización del texto es también una conjetura”.<sup>39</sup>

El propósito al destacar *grosso modo* las diferencias entre los modelos de análisis de Alexander y Ricoeur es el de mostrar que, si bien ambos participan de una especie de “nuevo consenso” en las ciencias sociales y humanas acerca de que la comprensión y la explicación no son formas irreconciliables de aproximación de la realidad sino que por el contrario hay entre ambas una relación dialéctica, en la obra de Ricoeur, es claro que el análisis estructural de textos (momento explicativo), permite transitar “entre una interpretación ingenua a una profunda [...] en un único arco hermenéutico”;<sup>40</sup> sin embargo, en Alexander hay una necesidad de “desplazarse” de los “momentos hermenéuticos” a los “momentos analíticos”, sin los cuales el conocimiento sociológico de los objetos de la cultura resulta incompleto. Las dimensiones involucradas en el modelo de Alexander parecen reproducir viejas distinciones ingenuas entre un mundo de los significados y un mundo empírico, dado que no hay una argumentación convincente a propósito del fundamento o los criterios de construcción y delimitación de las mismas que, según afirma el autor, resultan de distinciones analíticas.

Por último, cabe señalar que Paul Ricoeur se compromete de manera explícita con una concepción probabilística de validación cuando dice que: “En lo que concierne a los procesos de validación por medio de las cuales comprobamos nuestras conjeturas, estoy de acuerdo con E. D. Hirsch en que están más cercanos a una lógica de la probabilidad que a una lógica de la verificación empírica”.<sup>41</sup>

Por su parte, Jeffrey Alexander a pesar de que ha sido un fuerte defensor de la idea de que el progreso de las ciencias sociales está ligado con su desarrollo discursivo o argumentativo y de que esto no implica el abandono de sus pretensiones de verdad, no consigue poner en claro en qué consiste su propuesta para “articular criterios para evaluar la “verdad” de diferentes dominios no empíricos”.<sup>42</sup> Ni tampoco logra precisar su postura sobre la necesidad de validación de los diferentes modos en que es posible articular dimensiones no empíricas con dimensiones empíricas, como exige su modelo de análisis.

A propósito, es preciso que las ciencias sociales fijen con claridad sus criterios de validación, y me parece que por ésta y por otras de sus debilidades antes expuestas, la construcción de un “programa fuerte” de sociología cultural tiene mucho camino por recorrer para poder consolidarse como tal.

Jeffrey Alexander (1947)

Distingue dos tentativas de construcción de una sociología cultural de la acción humana y de las instituciones.

### 1a. tentativa (clásicos de los 60's)

- Representada principalmente por Parsons. Carece de una dimensión hermenéutica poderosa dado que reduce la existencia de los valores a las necesidades funcionales.
- El enfoque microsociológico de Blumer, Garfinkel, Goffman fija su atención en la subjetividad individual, mientras que la hermenéutica atiende a las formas objetivas de la sociedad.
- Auge de los estudios culturales asociado a un “resurgimiento hermenéutico” que sentó las bases de una verdadera teoría multidimensional que no asimilara los sistemas simbólicos a los valores institucionalizados (Clifford Geertz y Robert Bellah).
- El giro discursivo que promovió la semiótica y el estructuralismo representado por Lévi-Strauss, Roland Barthes y Michel Foucault, hizo ver la importancia del análisis de textos y evidenció la naturaleza discursiva de la acción social

### 2a. Tentativa:

- Representada por la Escuela de Birmingham ( análisis de sociología de la cultura con influencia neogramsciana) de la cual afirma que es ambiguo el mecanismo a través del cual establecen el vínculo entre la cultura, la estructura y la acción social
- La etapa del trabajo genealógico del Michel Foucault en el que prevalece un cierto reduccionismo de los discursos a las instituciones, flujos de poder y tecnologías.
- Considera a la obra de Pierre Bourdieu como la más importante de la 2a tentativa aun cuando afirma que presenta insuficiencias para comprender la dimensión de la cultura dado que ésta, forjada a través del *habitus*, opera más como una variable dependiente que independiente

La “hermética reflexiva” o el Programa fuerte de sociología cultural de Jeffrey Alexander, Philip Smith y Jay Sheerwood

- Postula la autonomía de la cultura.
- Propone que en un primer momento se atiende a la cultura como emplazamiento organizado de parámetros simbólicos entendidos significativamente, que constituyen el horizonte de todas las acciones humanas. Y, en un segundo momento ha de establecerse la relación entre la cultura y las estructuras económicas, políticas y sociales
- Su peculiaridad es rechazar cualquier intento de explicación de la cultura que no se sitúe en el dominio del significado

- 
- <sup>1</sup> Jeffrey C. Alexander, "Sobre Theoretical logic in sociology: objetivos intelectuales y contexto histórico y biográfico" *Acta sociológica*, Vol. IV, núm. 2-3, mayo- dic., 1991.
- <sup>2</sup> *Ibidem*
- <sup>3</sup> J. C. Alexander, "¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte. *Sociología cultural. Formas de clasificación de las sociedades complejas*, Anthropos- Flacso, España, 2000, pág. 31
- <sup>4</sup> J. Alexander y Philip Smith, "¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte para la segunda tentativa de la sociología", *Sociología cultural, Op Cit*, pág. 42-43.
- <sup>5</sup> J. C. Alexander, "La sociología cultural (1): el desafío hermenéutico", *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, 4ª ed., Barcelona, 1997, pág. 227.
- <sup>6</sup> Alexander, "Sociología cultural o sociología de la ..." *Op cit.*, pág. 34.
- <sup>7</sup> Alexander, "la sociología cultural (1): el desafío hermenéutico" *Op. cit.*, pág. 232.
- <sup>8</sup> *Ibidem.*, pág.231
- <sup>9</sup> J. C. Alexander, "Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica., Entrevista con Jeffrey Alexander", Gina Zabłudovsky, *Sociedad y política, el debate clásico y contemporáneo*, Porrúa-UNAM, México, 1995, pág. 295.
- <sup>10</sup> J. Alexander; Bernhard Giesen, et. al., "Introducción. De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro", *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara – Gamma ed., México, 1999, pág. 14
- <sup>11</sup> Alexander, "La sociología cultural (1)...", *Op. cit.* pág. 232.
- <sup>12</sup> Alexander y P. Smith, *Op. cit.*, pág. 39-40.
- <sup>13</sup> J. C. Alexander, "Después del neofuncionalismo: acción, cultura y sociedad civil", (Trad. Alfonso Aragón y Alfredo Andrade), A. Andrade, *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, México, 1999, pág. 326.
- <sup>14</sup> Alexander , *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial, Op. cit.*, pág. 233.
- <sup>15</sup> Alexander y P. Smith, *Op. cit.* pág. 45.
- <sup>16</sup> *Ibidem.*, pág. 47.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 46.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, pág. 46
- <sup>19</sup> J. Alexander, "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*." *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades . El sujeto construcción y deconstrucción*. Año 21, núm. 50, enero-junio del 2001, UAM, México, pág. 54
- <sup>20</sup> *Ibidem.*, pág. 61.
- <sup>21</sup> *Ibidem.*, pág. 55.
- <sup>22</sup> *Ibidem.*, pág. 65.
- <sup>23</sup> Alexander, *Las teorías sociológicas desde... Op. cit.* pág. 241.
- <sup>24</sup> Alexander y Smith, *Op. cit.* pág. 38.
- <sup>25</sup> Jeffrey Alexander, "La centralidad de los clásicos", *La teoría social hoy*, Alianza-Conaculta, México, 1991, pág. 29.
- <sup>26</sup> Alexander y Smith, *Op. cit.*, pág. 39.
- <sup>27</sup> Alexander "La promesa de una sociología cultural. Discurso tecnológico y la máquina de la información sagrada y profana", *Sociología cultural, Op. cit.*, pág. 169.
- <sup>28</sup> George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, McGrawHill, España, 1995, pág. 466.
- <sup>29</sup> Alexander, *Sociología cultural...Op. cit.*, pág. 32.
- <sup>30</sup> *Ibidem.*, pág. 32.
- <sup>31</sup> Alexander y Smith, *Op. cit.*, pág. 46.
- <sup>32</sup> Alexander, "La sociología cultural (2): la rebelión de Clifford Geertz contra el determinismo" *Las teorías sociológicas desde... Op. cit.* pág. 248.
- <sup>33</sup> Véase: *Ibidem.*, págs. 249-252.
- <sup>34</sup> Alexander, *Sociología cultural... Op. cit.*, pág. 40i
- <sup>35</sup> Jeffrey Alexander, Philip Smith y Steven Jay Sherwood, "Encantamiento arriesgado: teoría y método en los estudios culturales", *Sociología cultural ... Op cit.* pág. 132.
- <sup>36</sup> *Ibidem.*, pág. 135.
- <sup>37</sup> Alexander, J., "La promesa de una sociología cultural", *Op cit.* , pág. 170.

---

<sup>38</sup> Alexander, J., et. al., “Encantamiento arriesgado ...” *Op. cit.*, pág. 138.

<sup>39</sup> Paul Ricoeur, “La explicación y la comprensión”, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, 4ª ed., S. XXI editores, México, 1995, pág. 89.

<sup>40</sup> *Ibidem.*, pág. 99.

<sup>41</sup> *Ibidem.*, pág. 90.

<sup>42</sup> Alexander, “La centralidad de los clásicos”, *Op. cit.*, pág. 41.



VI. Alcances y posibilidades del vínculo hermenéutica  
y sociología en la teoría de la estructuración de  
Anthony Giddens



## **VI. Alcances y posibilidades del vínculo hermenéutica y sociología en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens**

### **6.1 Esbozo biográfico**

El sociólogo y filósofo británico Anthony Giddens nacido en Londres en 1938 en una familia de clase media baja, es sin duda uno de los autores más importantes cuando se trata de entender cómo es la sociología de las últimas décadas y cómo se concibe a sí misma. A lo largo de su producción teórica aparecen un buen número de inquietudes intelectuales y un interés persistente por aproximarse a las principales escuelas que han conformado a la teoría social desde el s. XIX. Su obra se ha desarrollado principalmente en Inglaterra aunque una parte de su trabajo la produjo durante un período de estancia en Canadá y EU, hecho que explica en parte la amplitud de los temas y autores de los que se ha ocupado. Es profesor de sociología en Cambridge desde 1976, dirigió la London School of Economics de 1997 a 2003 y es autor de más de 30 libros y 200 artículos.

En varios de sus textos, Anthony Giddens trata sobre los problemas fundamentales de la sociología clásica y las distintas corrientes contemporáneas del pensamiento social. Además, dado su interés por la psicología tendió un puente entre dicha disciplina y la sociología del cual resultan los trabajos en los que trata sobre las transformaciones del yo y del ámbito íntimo en las sociedades

modernas. Más recientemente, publicó algunos trabajos que se refieren a los problemas de la democracia liberal y las transformaciones de la política desde finales del s. XX.

Es interesante hacer notar que la aparición de las primeras obras de Giddens coincide con el fin del dominio de la sociología estadounidense de los años que siguieron a la primera guerra mundial hasta la década del setenta; período durante el cual, como lo ha señalado Alvin Gouldner, decir sociología prácticamente era sinónimo de decir sociología estadounidense. El fin de dicha hegemonía estuvo marcada por el hecho de que el escenario privilegiado de desarrollo de la disciplina se trasladara, desde principios de los años setenta principalmente hacia Alemania, Gran Bretaña y Francia. En palabras de Giddens, hubo un “desplazamiento del centro de gravedad de la teoría social de nuevo hacia Europa”<sup>1</sup>, y en este proceso la misma propuesta teórica de Anthony Giddens ha tenido una importancia decisiva junto a la de pensadores como Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann o Ulrich Beck.

La teoría de la estructuración de A. Giddens ha sido reconocida como una de las más destacadas entre las que abordan la integración de la acción y la estructura, misma que afirma que dichos elementos no pueden entenderse por separado. Otro de los temas que han ocupado al sociólogo británico ha sido el de la caracterización de las sociedades actuales o de la “modernidad tardía” a la que recientemente ha calificado como una modernidad “desbocada” que amenaza con perder el control.

A propósito, la postura giddensiana acerca de que la reflexión de los expertos sobre el mundo social tiende a modificar a su objeto, le sirve de fundamento para postular una ciencia social que sea capaz de incidir en la capacidad de las sociedades modernas para enfrentar o evitar algunos de los graves riesgos que las aquejan.

### **Algunas obras de Giddens**

*Capitalism and modern social theory* (1971), *New rules of sociological method* (1976), *Studies in social and political theory* (1977), *Central problems in social theory* (1979), *The constitution of society. Outline of the theory of structuration* (1984) , *The consequences of modernity* (1990), *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age* (1991), *The transformation of intimacy. Sexuality, love and erotism in modern societies* (1992), *Beyond left and right. The future of radical politics* (1994), *In defence of sociology* (1996), *Runaway world* (1999).

## **6.2 Fin del “consenso ortodoxo” y aparición en escena de la tradición hermenéutica**

Al período que va de fines de la Segunda Guerra Mundial hasta la década del setenta Giddens lo considera el del “consenso ortodoxo”, identificable con el claro predominio de la sociología norteamericana a su vez dominada por las ideas de Talcott Parsons. Las insuficiencias del paradigma funcionalista se hicieron patentes desde distintos frentes teóricos de modo que el panorama de las ciencias sociales desde la década del setenta se caracteriza más bien por la presencia de una pluralidad de perspectivas teóricas rivales y por la recuperación de escuelas de pensamiento y autores a los que antes se había prestado sólo una atención subsidiaria, tales como el interaccionismo simbólico, la etnometodología, la fenomenología, la teoría crítica y la hermenéutica. Giddens señala como una de las principales fallas del consenso ortodoxo la de no reconocer los rasgos interpretativos de la actividad científica y, todas las corrientes teóricas antes señaladas contribuyeron en mayor o menor medida a subsanar esa deficiencia.

A pesar de que Giddens afirma que ninguna de las perspectivas que competían por obtener la preeminencia logró construir en torno de sí un nuevo “consenso ortodoxo”, el sociólogo británico da cuenta de dos rasgos presentes en casi todas las corrientes teóricas que dominan la escena en las últimas décadas: “La insistencia de la mayoría de las escuelas de pensamiento en cuestión –con excepciones notables como el estructuralismo y el ‘pos-estructuralismo’-- en el carácter activo, reflexivo, de la conducta humana.[...] Además (y en esto se

incluyen también el estructuralismo y el 'pos-estructuralismo'), otorgan un papel fundamental al lenguaje y a las facultades cognitivas en la explicación de la vida social".<sup>2</sup>

Desde *Las Nuevas reglas del método sociológico* (1976), Giddens emprendió un examen crítico de las "teorías interpretativas" (aunque en la segunda edición revisada por el autor prefirió calificarlas de "teorías comprensivas"), y caracterizó los inicios de la tradición hermenéutica alemana a partir de destacar la centralidad que le concedió ésta a la noción de *verstehen* y por su dualismo metodológico radical. Cabe aclarar que Giddens distingue a la hermenéutica "primitiva" de Schleiermacher y Dilthey de otras expresiones teóricas post-wittgenstenianas que tienen algunas coincidencias con el programa hermenéutico y cuyas diferencias con éste último radican principalmente en la importancia que le atribuyen los filósofos del lenguaje ordinario y autores como Peter Winch y Hans Georg Gadamer, al lenguaje y a los significados en la constitución de la vida social.

En *La constitución de la sociedad* (1984), Giddens hace la presentación más sistemática de la "teoría de la estructuración", misma que pretende entre otras cosas superar el "imperialismo del objeto social" (característico del estructuralismo y el funcionalismo), y el "imperialismo del sujeto" (característico de la fenomenología y la hermenéutica), con el fin de ofrecer una concepción de la praxis que conservara su interés en el sujeto pero que situara sus prácticas en el espacio y el tiempo para entender plenamente los límites y posibilidades que posee como agente.

Cabe señalar que el sociólogo británico le atribuye a Gadamer el mérito de superar el subjetivismo característico de las versiones decimonónicas de la hermenéutica al destacar que “la comprensión no es una cuestión subjetiva [sino que ] se consigue a través del discurso; así, la *Verstehen* está apartada del individualismo cartesiano en el cual fue establecida por Dilthey (... en sus primeros trabajos), y en cambio se la vincula como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de ‘formas de vida’, o de lo que Gadamer llama ‘tradiciones’ ”.<sup>3</sup> De ahí la conocida sentencia gadameriana que dice que: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

A propósito de la renovada influencia de la hermenéutica en la teoría social hacia la segunda mitad del siglo veinte, Giddens destaca que “hace ya algunas décadas que presenciamos la rehabilitación del concepto de *Verstehen*”<sup>4</sup> y señala que en Alemania este desarrollo se ha centrado alrededor de la obra de Gadamer en la que encuentra afinidades con la obra de Peter Winch en Inglaterra y Paul Ricoeur en Francia. Sin embargo, hay que destacar que la *verstehen* ya ocupaba un lugar entre las preocupaciones de la sociología. Muestra de ello es que ésta se introdujo antes en la sociología anglosajona a través de la obra de Max Weber .

En el texto *Política, sociología y teoría social* (1997), Giddens realizó una comparación entre la obra de Garfinkel (cuyo desarrollo arrancó desde la década del cuarenta pero que aparece sistematizada hasta la publicación de *Studies in ethnomethodology* en 1967) y las “tradiciones más abstractas de la filosofía social europea”<sup>5</sup>, y como resultado de la misma reconoció la existencia de elementos

compatibles entre la tradición hermenéutica y la etnometodología. Si bien por una parte, la presencia de la noción de *verstehen* en la etnometodología obedecía a la influencia de la sociología weberiana, por otra, hay algunas ideas que constituyen verdaderas anticipaciones de algunas de las ideas centrales de la obra de Gadamer.

Es éste el caso del interés comprensivo que tiene un lugar destacado en una de las principales tesis de la etnometodología, también influida como lo advierte Giddens, por la filosofía del último Wittgenstein, que dice que: “estudiar una forma de vida implica la comprensión de los modos de habla ordinarios que expresan esa forma de vida”.<sup>6</sup> Además, como puede verse tanto en la perspectiva de Garfinkel como en la hermenéutica contemporánea, la comprensión es de carácter lingüístico.

Es común que cuando se traza la ruta de las discusiones que conforman a la tradición hermenéutica se le atribuya a la hermenéutica fenomenológica de Heidegger el haber planteado que la comprensión no era simplemente el método propio para el estudio de los objetos de la ciencias del espíritu, sino una condición ontológica de nuestra existencia. Heidegger planteó en efecto que “hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu”.<sup>7</sup> A propósito, es interesante ver cómo en la obra de Garfinkel aparece un planteamiento coincidente con el anterior, dado que según la etnometodología, la hermenéutica “no constituye únicamente el coto privado del investigador social

profesional, sino que la practica todo el mundo; sólo mediante el dominio de este tipo de práctica los científicos sociales profesionales, al igual que los mismos actores ordinarios, pueden producir las descripciones de la vida social que utilizan en sus análisis”.<sup>8</sup>

Giddens señala además que la idea de la etnometodología de que todo miembro de la sociedad es un “teórico social práctico”, es decir, que recurre a sus conocimientos y descripciones de la realidad para orientar su acción de modo que la comprensión lingüística de la situación y de los fines de la acción le permiten operar socialmente, es cercana a algunos planteamientos de la obra de Heidegger, Gadamer o Ricoeur, dado que subrayan también “la centralidad del lenguaje como medio organizador del ‘mundo vivido’ ”;<sup>9</sup> pero quizás habría que destacar también que Garfinkel llegó por un camino distinto y en vista de sus propios fines teóricos, al planteamiento de la condición ontológica de la comprensión como presupuesto de partida para la propia comprensión de las sociedades humanas.

Giddens encuentra otra coincidencia entre la etnometodología y la tradición hermenéutica cuando señala: “quizá no sea descabellado suponer que la prominencia del diálogo en la filosofía de Gadamer encuentra su paralelismo aunque a una escala mucho más modesta, en la prominencia de la conversación en la obra de Garfinkel”.<sup>10</sup>

Si se quisiera explorar la cercanía entre la noción gadameriana de diálogo y la conversación en Garfinkel, podríamos destacar que Gadamer entiende a la

comprensión como un proceso dialógico equivalente a una buena conversación en la que los interlocutores saben preguntar más que responder, porque preguntar es en verdad asumir nuestro *no saber* y en consecuencia genera una disposición a escuchar con atención. Para Gadamer , el diálogo puede manifestarse de forma escrita o hablada porque éste describe más un modo de relacionarse con el otro, que puede ser un sujeto o un texto, que una situación empíricamente observable de encuentro cara a cara como entiende Garkinkel a la conversación. De cualquier modo, bien puede pensarse que la riqueza de posibilidades que ambos reconocen que se concentran en la conversación sea muy similar, si atendemos a que Garfinkel considera que ésta “contiene la matriz más completa de prácticas y procedimientos comunicativos socialmente organizados”.<sup>11</sup>

Aunque , si más bien se buscara establecer las distancias entre ambos autores hay que señalar que mientras que Gadamer propone el juicio prudencial para la solución de controversias hermenéuticas y enfatiza como objetivo de la comprensión el establecer acuerdos, a Garfinkel le interesaban sobre todo las situaciones en las que se rompía la fluidez de los intercambios comunicativos y la observación de cómo reaccionaban los actores para restablecer la normalidad en la comunicación.

A propósito de las diferencias entre la etnometodología y la hermenéutica filosófica, Habermas destaca una fundamental que consiste en que “la etnometodología se ocupa de la interpretación como de una *labor incesante* de los participantes en la interacción, es decir, de los microprocesos de interpretación de

la situación y de aseguramiento del consenso [...] [Mientras que ] la hermenéutica se ocupa de la interpretación como *labor de excepción*, que sólo es necesaria cuando fragmentos relevantes del mundo de la vida se vuelven problemáticos, cuando las certezas del propio trasfondo cultural se vienen abajo y los medios normales de entendimiento fracasan”.<sup>12</sup>

Por último, Giddens encuentra un parecido entre la idea del “círculo hermenéutico”, compartida por aquellos adscritos a la tradición hermenéutica (que establece que no se puede comprender al todo sino a través de sus partes y que el significado de las partes sólo es plenamente comprensible una vez que se ha comprendido el todo) y la obra del creador de la etnometodología “en el análisis de la indexalidad en las conversaciones en donde se apuntaba que los participantes en una conversación se servían constantemente de ella tanto para caracterizar esa misma conversación como para “glosar” el significado de cada una de las contribuciones particulares”.<sup>13</sup> Así, es claro que las competencias que ponen en práctica cotidianamente los actores para la comprensión de sus procesos de interacción son afines a las que describe el también llamado “círculo de esclarecimiento mutuo”, dado que los actores no serían capaces de reducir la equivocidad de cada uno de los temas de una conversación si no recurrieran a los elementos del contexto etnográfico, y dicho contexto etnográfico no sería reconocible o anticipable sino a través de sus partes, tanto aquellas que van apareciendo en el curso de la conversación o las que forman parte de interacciones anteriores.

### **6.3 Quehaceres hermenéuticos y “doble hermenéutica” en la sociología giddensiana**

Tal como se ha encargado de hacerlo notar el filósofo de la ciencia Larry Laudan, existe una pluralidad de actitudes epistémicas posibles frente a una teoría o a una tradición de investigación que no se reducen a las posturas de aceptación o de rechazo, dado que es posible tomar en serio una perspectiva teórica en la medida en que se considere que sus planteamientos poseen algún valor heurístico o que a pesar de requerir mayor desarrollo teórico o empírico, pueden propiciar nuevos descubrimientos. Quizás no sea aventurado decir que lo anterior sirve para caracterizar la postura de Giddens al respecto de la tradición hermenéutica en la que encuentra insuficiencias cuando se trata de explicar la agencia humana aunque al mismo tiempo la utiliza para elaborar algunas de sus principales tesis sociológicas.

Con la intención de esclarecer el punto de vista de Giddens con respecto a la hermenéutica, hay que decir que éste la incluye en las así denominadas recientemente por él como “sociologías comprensivas” , que van de los planteamientos de la hermenéutica decimonónica, a los de los filósofos influenciados por la filosofía de Wittgenstein y Austin (que presentan fuertes puntos de coincidencia con la hermenéutica continental), hasta la fenomenología existencial de Schutz, que ocuparía, según afirma, un lugar intermedio entre las otras dos tradiciones de pensamiento y, la hermenéutica ontológica de Gadamer. Como resultado de la evaluación que emprendió de todas las anteriores, Giddens

considera que aún con sus grandes diferencias, puede afirmarse que éstas compartirían una limitación fundamental que tiene que ver con el hecho de que todas se ocupan “de la acción como significado antes que de la acción como *praxis* [y que] ninguna reconoce la centralidad del poder en la vida social”.<sup>14</sup>

A pesar de manifestar mayores coincidencias con la obra de Gadamer que como hemos dicho representa según Giddens , la superación del subjetivismo asociado a la tradición hermenéutica deomonónica, de cualquier modo este último rechaza una visión puramente hermenéutica de las ciencias sociales en la línea del Gadamer, que “coloca fuera de lugar la posibilidad, que en verdad es una necesidad, de analizar la conducta social en términos que vayan más allá de los autores situados en tradiciones particulares, y que tengan significación explicativa en relación con ellas”.<sup>15</sup> Además, fiel a su concepción de las ciencias sociales que según Giddens deben poner la teoría al servicio de la investigación empírica, considera que los planteamientos del filósofo alemán no permiten abordar los problemas relativos a los órdenes institucionales y sus transformaciones que, como lo ha dicho en repetidas ocasiones, es una de las tareas fundamentales de la sociología.

Sin embargo, es interesante observar cómo Giddens también hace una recuperación parcial de algunos de los planteamientos de la obra de Gadamer y los sitúa en el plano de las relaciones sociales concretas. Este es el caso de la noción gadameriana de diálogo que Giddens considera de gran importancia como

sustituto de la violencia y fundamenta en dicha concepción su propuesta de democracia dialogante. Al respecto afirma que: “La diferencia --la diferencia entre los sexos, las diferencias de conducta o de personalidad, las diferencias étnicas o culturales—puede convertirse en instrumento de hostilidad; pero puede ser también una forma de crear comprensión y simpatía mutua. Es la “fusión de horizontes” de Gadamer, que puede expresarse como “círculo virtuoso”. Comprender el punto de vista del otro permite comprenderse mejor uno mismo, lo que a su vez, mejora la comunicación con el otro”.<sup>16</sup> Aunque, el sociólogo británico agrega que el avance y realización efectiva de dicha democracia dialógica, depende de procesos correlativos de transformación socioeconómica.

Giddens se apoya también parcialmente en la concepción gadameriana de “tradición” según la cual ésta es “un entramado de prejuicios solidarios”<sup>17</sup> que orientan la comprensión en la medida en que forman parte de nuestra pre-comprensión del mundo y constituyen marcos de sentido que trascienden al individuo y hacen posible el entendimiento lingüístico. Sin embargo, Giddens asume la importancia de la tradición y de la autoridad asociada a ésta, pero está más interesado en analizar los modos en que ésta permanece y cambia en el contexto de las llamadas sociedades postradicionales en que las tradiciones persisten en dos modalidades, ya sea como fundamentalismos o, “en la medida en que se hacen accesibles a la justificación discursiva y están dispuestas a entrar en abierto diálogo no sólo con otras tradiciones, sino también con formas alternativas de hacer las cosas”.<sup>18</sup>

Además, Giddens está particularmente preocupado por explicar los mecanismos de reproducción de la tradición y a propósito afirma que: “la integridad de la tradición se deriva no del mero hecho de la persistencia a lo largo del tiempo, sino del ‘trabajo’ continuado de la interpretación que se lleva a cabo para identificar los vínculos que unen el presente al pasado. Generalmente la tradición implica el ritual. [...] El ritual es una forma práctica de garantizar la preservación”.<sup>19</sup>

Por otro lado, Giddens introdujo en *Las Nuevas reglas del método sociológico* (1976), la noción de “doble hermenéutica” con la que pretendió mostrar el hecho de que las ciencias sociales poseen la particularidad de tener que enfrentar no sólo los problemas de comprensión-interpretación inherentes al trabajo de la ciencia sino que han de considerar en sus análisis la propia descripción y caracterización que los actores hacen como resultado de la labor hermenéutica cotidiana que hace posible la producción misma de la vida social.

Pero, el contenido del planteamiento giddensiano de la doble hermenéutica no se reduce a un reconocimiento a la manera de Schutz de que existen interpretaciones de primer nivel entre los actores legos sobre las cuales versarían las construcciones científicas o de segundo nivel que pretenden dar cuenta objetivamente de los aspectos subjetivos de la acción social.

El carácter de la doble hermenéutica puede entenderse mejor si se atiende a la descripción propia de la tradición hermenéutica acerca de que el proceso de la comprensión supone la ampliación del sentido en círculos concéntricos, en un movimiento incesante en el cual las partes deben entenderse desde el todo y el todo desde las partes. Según Giddens, “el conocimiento sociológico da vueltas en espiral dentro y fuera del universo de la vida social reconstruyéndose tanto a sí mismo como a ese universo como parte integral de ese mismo proceso”.<sup>20</sup>

Se trata pues de una doble hermenéutica porque no sólo ha de abordar hermenéuticamente sus objetos, sino que las ciencias sociales mantienen una relación compleja con estos en la medida en que ha de considerar las interpretaciones de los actores profanos quienes a su vez integran y se ven influidos por las interpretaciones que producen los especialistas para dar cuenta de sus cursos de acción.

En *Política, sociología y teoría social* (1997), Giddens reafirma su convicción de que el objetivo de las ciencias sociales “es un mundo pre-interpretado, en el que los marcos de significado forman parte integrante de su “objeto de estudio”, esto es, la intersubjetividad de la vida social práctica. La ciencia social implica por tanto una ‘doble hermenéutica’, que une sus teorías, en tanto que marcos de significado, con aquellas que ya forman parte constitutiva de la vida social”.<sup>21</sup>

El sociólogo británico acusa recibo en la segunda edición de *Las nuevas reglas del método sociológico* (2001), de las críticas a las que ha dado lugar esta noción, principalmente las de Knorr-Cetina y las de Harbers y Vries que ponen en duda la

pertinencia de la distinción entre la hermenéutica simple de otras ciencias y la hermenéutica doble que Giddens le atribuye sólo a las Ciencias sociales y cuyos cuestionamientos parten fundamentalmente del argumento de que todas las ciencias intervienen a sus objetos y los modifican. No obstante Giddens mantiene dicha distinción y en su defensa afirma que “nadie sostendría que el mundo natural construye narraciones sobre él mismo”.<sup>22</sup>

Como puede verse hasta aquí, la preeminencia de los marcos de significado en la teoría de las prácticas de Giddens es indicativa de la distancia que separa a su obra de la tradición positivista que enfatizó la observación empírica y dejó de lado el carácter significativo de la conducta humana. Pero, la manera en que Giddens incorpora su interés por los aspectos significativos de la acción también lo distancian de la propia tradición hermenéutica que deja de lado el estudio de las propiedades estructurales de las colectividades que según Giddens ofrecen el marco indispensable para pensar la agencia humana.

Asimismo, Giddens también establece sus diferencias con otras escuelas influidas por el estructuralismo o el pos-estructuralismo como la que se conoce como textualismo, representada principalmente por Jacques Derrida, cuya principal preocupación es el estudio de los signos culturales en tanto que textos. Giddens rechaza la preocupación por “la escritura y el significante a expensas de lo significado”<sup>23</sup> y, en consecuencia cuestiona la prioridad que Derrida confiere a la escritura sobre el habla y coincide con Garfinkel en cuanto considera que la “conversación ordinaria es precisamente aquél ‘instrumento para vivir en el mundo’

en el que engarzan la referencia y el significado".<sup>24</sup> O, dicho de otro modo, considera que es en los encuentros sociales más triviales en donde está plenamente expresada la capacidad de los agentes para vincular lo que se dice con los contextos que conforman las situaciones de la acción.

Giddens pone en duda que el dominio del lenguaje sólo tenga que ver con juegos de significantes, dado que éste supone también el conocimiento que poseen los agentes de los contextos en los que se usa el lenguaje. Por eso afirma que : "la significación no se elabora mediante las descripciones de la realidad externa ni consiste en códigos semióticos ordenados al margen de nuestros encuentros con esa realidad. Ocurre más bien que 'aquello de lo que no se puede hablar' -- intercambios con personas y objetos en la práctica de cada día -- constituye la condición necesaria de lo que pueda decirse y de los significados presentes en la conciencia práctica".<sup>25</sup>

Como puede verse hasta aquí, en la elaboración teórica de Giddens los marcos de significado adquieren una importancia privilegiada de modo que la sociología misma tendría como una de sus funciones, la mediación entre dichos marcos de para que sea posible entender otras formas de vida o establecer un diálogo entre tradiciones distintas. La forma de construir esta mediación según Giddens, es a través de la elaboración de descripciones que estén disponibles para quienes no participen directamente de ellas.

La construcción de la mediación entre formas de vida sólo es factible a través de la “inmersión” en una cultura ajena : “Llegar a conocer’ una forma de vida es ser capaz de orientarse en ella; ello significa poseer el conocimiento mutuo necesario para sostener encuentros con otros, prescindiendo de que esta capacidad sea realmente empleada”.<sup>26</sup>

Y, la posibilidad misma de la interacción sólo es posible a partir del conocimiento del lenguaje ordinario que organiza y es constitutivo de esa forma de vida, por lo que según Giddens la sociología no puede ser un metalenguaje técnico sin ninguna conexión con las categorías del lenguaje en uso, aunque tampoco debe pretender corresponderse con la forma lógica particular del lenguaje ordinario.

Giddens se adscribe a un supuesto común a muchas teorías que dominan el escenario pospositivista de las ciencias sociales al concebir al lenguaje como medio de organización significativo de la vida social humana. Sin embargo, éste afirma a propósito de su teoría de la estructuración que “aunque reconoce la importancia del ‘giro lingüístico’, ella no es una versión de la hermenéutica o de la sociología de la comprensión”.<sup>27</sup>

De cualquier forma, el sociólogo británico reafirma la importancia de la hermenéutica o al menos de la versión giddensiana de ella en la que ésta se asocia con la idea de que la comprensión de la agencia pasa necesariamente por la apropiación de marcos de significado. Así, cuando Giddens intenta describir el quehacer de las ciencias sociales dice que : “descuella la provisión de medios

conceptuales para analizar lo que los actores saben sobre las razones por las que en efecto actúan, en particular donde no tienen conciencia (discursiva) de lo que saben o donde los actores en otros contextos carecen de esa conciencia. Estas tareas son ante todo de carácter hermenéutico, pero son parte intrínseca y necesaria de la teoría social”.<sup>28</sup>

El creador de la teoría de la estructuración reconoce como una de las principales dificultades en la ejecución de dicha empresa hermenéutica, el hecho de la “fragmentación interna de los marcos de significado, y de la fragilidad de los límites que separan lo ‘interno’ del marco respecto de lo que es externo”.<sup>29</sup> A propósito, hace una precisión y señala que dichos marcos de significado no constituyen universos separados y encerrados en sí mismos, (ya se trate de paradigmas, juegos de lenguaje o cosmovisiones), sino que estos están a su vez mediados por otros.

Un caso clave de mediación entre marcos de significado y de imposibilidad de delimitación precisa entre lo “interno” y lo “externo”, es el que aparece expresado en la misma “doble hermenéutica” en la que el “conocimiento común” de los agentes acerca del mundo en tanto que esquema de significados, está atravesado por el “conocimiento experto”. En la intersección de ambos niveles, el del lenguaje ordinario y el del lenguaje técnico, es en donde radicaría el núcleo hermenéutico de la labor de las ciencias sociales.

Esta relación se complejiza aun más en la obra de Giddens, debido a que tiene lugar en un contexto de “destradicionalización” de las sociedades, que el autor identifica con la problematización de la tradición y la aparición de otras narraciones que compiten con ésta en su intento por cumplir la función de dar sentido y ofrecer un fundamento a la agencia humana. “El vaciamiento de la tradición que Giddens indica como característico de las sociedades postradicionales, reside en que el conocimiento generado en los sistemas abstractos (conocimiento experto) modifica el proceso de reflexividad a partir del cual se construye una historia compartida que constituye la “memoria colectiva” como fondo sobre el que se conforman presencias e identidades [...] La doble hermenéutica resulta un concepto fundamental porque es la apuesta giddensiana a la función crítica de la ciencia social en el contexto de despliegue de la reflexividad institucional”.<sup>30</sup>

Y, dado que la reflexividad institucional refiere a la relación cada vez más estrecha entre el conocimiento experto y el conocimiento práctico, esto supone también que las ciencias sociales adquieren una importancia creciente en las decisiones que toman los individuos en la vida cotidiana acerca del ámbito público o privado. En la medida en que la producción científica interviene en la interpretación activa que los individuos hacen de su vida, y en eso consiste precisamente la complejidad de la relación de las ciencias sociales con su objeto, se pone en evidencia el compromiso de éstas por hacer posible que los individuos ensanchen sus marcos de acción y de decisión.

## Anthony Giddens (1938)

(1945-1970) La época del “consenso ortodoxo”: predominio de la sociología parsoniana que no reconocía los rasgos interpretativos de la actividad científica.

(1970 en adelante) “Fin del consenso ortodoxo”: presencia de una pluralidad de autores y escuelas como el interaccionismo simbólico, la etnometodología, la fenomenología, la teoría crítica y la hermenéutica.

Teoría de la estructuración de Giddens pretende superar el dualismo: “imperialismo del objeto social” (estructuralismo y funcionalismo) vs. “imperialismo del sujeto” (fenomenología y hermenéutica)

Postura de Anthony Giddens con respecto a la tradición hermenéutica.

- Reconoce que la labor de la sociología consiste en construir una mediación entre marcos significativos que den paso al diálogo entre tradiciones distintas
- Señala que la teoría debe estar al servicio de la investigación empírica. Considera insuficiente el planteamiento de Gadamer trasladado a la sociología dado que no permite dar cuenta de las formas prácticas que garantizan la preservación de la tradición, como es el caso del ritual.
- Afirma que una visión puramente hermenéutica de las ciencias sociales no permite abordar los problemas relativos a las órdenes institucionales y sus transformaciones
- Rechaza la preocupación por la escritura y el significante (Derrida) a expensas del significado.

La propuesta de Giddens de la “doble hermenéutica” de las Ciencias Sociales consiste en que éstas han de considerar las interpretaciones de los actores profanos quienes a su vez integran y se ven influidos por las interpretaciones que producen los especialistas para dar cuenta de sus cursos de acción: **El núcleo hermenéutico de la labor de las Ciencias Sociales está en la intersección del lenguaje ordinario y el lenguaje técnico**

- 
- <sup>1</sup> Anthony Giddens, *En defensa de la sociología*, Alianza, Madrid, 2001, pág. 15.
- <sup>2</sup> Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría estructuración*, Amorrortu, Argentina, 1998, págs. 17-18.
- <sup>3</sup> Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, pág. 55-56.
- <sup>4</sup> Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, España, 1997, pág. 251.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 251.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 254.
- <sup>7</sup> Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000, pág. 15.
- <sup>8</sup> Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social, Op. Cit.*, pág. 258.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 258.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, pág. 259.
- <sup>11</sup> George Ritzer, *Teoría social contemporánea*, 3ª ed., McGrawHill, España, pág. 293.
- <sup>12</sup> Jurgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1988, pág. 182.
- <sup>13</sup> Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social, Op cit.*, pág. 260.
- <sup>14</sup> Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas*, pág. 53.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 61.
- <sup>16</sup> Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 2000, pág. 252.
- <sup>17</sup> Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, Fontamara, México, 1998, pág. 135.
- <sup>18</sup> Anthony Giddens, "Vivir en una sociedad postradicional" en Ulrich Beck, A. Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 134.
- <sup>19</sup> *Ibidem.*, pág. 83.
- <sup>20</sup> Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 27.
- <sup>21</sup> Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social, Op. cit.*, pág. 208.
- <sup>22</sup> Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, 2ª ed., Amorrortu, Buenos aires, 2001, pág. 26.
- <sup>23</sup> Anthony Giddens "Estructuralismo, post-estructuralismo y la producción de la cultura" *La teoría Social Hoy*, Alianza-Conaculta, México, 1987, pág. 282.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 273.
- <sup>25</sup> Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 3ª ed., Península, Barcelona, 2000, pág. 60.
- <sup>26</sup> Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas, Op. cit.*, pág. 152.
- <sup>27</sup> Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, pág.22.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 21.
- <sup>29</sup> Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico, Op. cit.*, 1987, pág. 147.
- <sup>30</sup> Paula Varela y Valeria Bosoer, "Agencia y estructura: reflexiones en torno a la teoría de la estructuración", Federico L. Schuster (compilador), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002, pág. 134.

## CONCLUSIONES



*“El mundo mismo en que vivimos parece producto de la interpretación”*

*Wolfgang Iser*

## **Conclusiones**

La configuración post-positivista de las ciencias sociales que inició en los años setentas, se asocia con la necesidad de construir una imagen de dicho campo científico que lo alejara definitivamente del modelo naturalista proclamado por el neopositivismo como sinónimo de la racionalidad científica y, que al mismo tiempo permitiera expresar la importancia de reconocer la centralidad de la dimensión interpretativa de la actividad humana a través de la cual se constituye y reproduce el mundo social, misma que incluye a la propia práctica científica.

Este esfuerzo de las ciencias sociales de cuando menos tres décadas, ha dado paso a un discurso renovado, que algunos califican de extremadamente denso y complejo, que en buena medida ha sido resultado de la reconstrucción del vínculo entre los discursos especializados que versan sobre el mundo social y el vasto campo de producción de discursos filosóficos que la ortodoxia neopositivista había desdeñado, de modo que es posible afirmar que la perspectiva hermenéutica se constituyó en el punto de encuentro entre la filosofía y las ciencias sociales (si entendemos por hermenéutica en este caso y de manera un tanto imprecisa, al enfoque que se alimenta a su vez de varias escuelas o corrientes, que van desde el pensamiento de Droysen o Dilthey, los planteamientos de Heidegger y

Gadamer, hasta la producción teórica de Ricoeur o de Rorty, y que comparte algunas preocupaciones con la sociología comprensiva de Max Weber y la sociología fenomenológica de Schutz).

La indagación sobre dicho vínculo, una vez que de alguna manera ha mostrado sus alcances, genera varias interrogantes sobre la forma en que los planteamientos de la tradición hermenéutica fueron puestos en juego en el campo de las ciencias sociales, sobre si se ha producido una suerte de nuevo consenso en torno al enfoque hermenéutico que permita hablar de una hermeneutización de las ciencia social post-positivista, acerca de si, como dice Jorge Lulo, la hermenéutica está en condiciones de argumentar a favor de sí misma en cuanto a las pretensiones de ofrecerse como nuevo modelo de racionalidad teórica para las ciencias sociales; y, a propósito de si el acercamiento entre las ciencias sociales y la tradición hermenéutica cumplió ya con sus objetivos críticos con respecto al modelo naturalista, pero no logró constituirse en un paradigma alternativo sobre el que se pudiera fundamentar la labor de las disciplinas sociales, o acaso ni siquiera lo pretendió.

Esta investigación intentó de alguna manera responder a las preocupaciones arriba enunciadas atendiendo al campo específico de la sociología contemporánea y, como resultado de dicha búsqueda primero quedó de manifiesto el hecho de que el discurso sociológico se ha visto en algunos casos permeado, influido o seducido por el discurso de la hermenéutica. En otros, éste último pareció constituirse más bien en una amenaza que se cernía en torno a la identidad de la

sociología como ciencia particular y de sus estilos de investigación tradicionales, o suscitó actitudes de rechazo por las excesivas pretensiones que parecían ir aparejadas con la insistente presencia de los planteamientos hermenéuticos en las discusiones académicas de finales del s. XX. Mientras que, en otras ocasiones, la sociología arribó mas bien a planteamientos compatibles con la tradición hermenéutica sin que haya habido propiamente una transposición de los modelos de la hermenéutica filosófica a su propio campo. Es así, que los sociólogos se aproximaron de distintos modos y en diferentes momentos a tal corriente de pensamiento, y recuperaron algunos de sus planteamientos cuando consideraron que les permitían explorar nuevas formas de lidiar con la complejidad de sus respectivas búsquedas de conocimiento.

Tal parece que la sociología en muchos casos no ha hecho sino interpretar, es decir, traducir los planteamientos que provienen de la hermenéutica para establecer un diálogo con ellos, que le permitiera ponerlos en funcionamiento en su propio campo bajo las reglas de sus propios juegos lingüísticos. A través de la revisión de los modos en que dicha tradición de pensamiento está presente en varias de las manifestaciones de la sociología contemporánea queda claro que ésta no sustituye sus propias preocupaciones por las que pudiera importar desde las distintas corrientes que confluyen en la tradición hermenéutica, sino que los presupuestos y problemáticas de la última, una vez interpretados, aparecen entretejidos con los de la sociología. Wolfgang Iser pone de manifiesto con gran claridad lo que sucede siempre que interpretamos al decir que : “Toda interpretación transforma algo en otra cosa. Por tanto, debemos dejar de

concentrarnos en las suposiciones subyacentes para atender al espacio que se abre cuando se traduce algo a un registro distinto”.<sup>1</sup>

Indiscutiblemente , la lectura de distintos autores ligados al programa hermenéutico por parte de los sociólogos contemporáneos, produjo una diferencia. Es decir, un espacio de producción teórica en la sociología distinto a aquél que no había estado expuesto a los problemas que abriera la hermenéutica y, que también difiere del campo de la producción filosófica. El resultado que hoy está a la vista es la profunda conciencia de los problemas hermenéuticos que entrañan las ciencias sociales no sólo en términos gnoseológicos, sino que se hace extensiva a una conciencia de la necesidad de darle soluciones dialógicas a muchos de los conflictos que enfrentan las sociedades complejas. De modo que, quizás pueda hablarse hoy de una suerte de amplio consenso alrededor de aspectos generales que competen a la labor de las ciencias sociales. No obstante, éste no se traduce propiamente en un nuevo consenso en torno de constructos teóricos, ni de propuestas metodológicas. Las ciencias sociales tienen hoy una impronta de la hermenéutica y del llamado “giro lingüístico”, pero continúan su búsqueda como campos multiparadigmáticos cuyo rasgo más conspicuo es el debate permanente y la negativa a aceptar verdades canónicas.

A propósito de las distintas lecturas que los sociólogos contemporáneos han hecho de la hermenéutica , abajo se presentan de modo sintético las distintas reacciones que ésta ha suscitado en los autores revisados en este trabajo.

Pierre Bourdieu aparece al final como el teórico más renuente a considerar relevantes los planteamientos de la hermenéutica, salvo aquél que establece que el mundo es un conjunto de relaciones de significado, pero que le parece que deja de lado las relaciones de fuerza. El pensador francés, está lejos de asumir la idea que la “comprensión” define el tipo de interés cognoscitivo de la sociología. Mas aún, considera artificial la distinción misma entre comprensión y explicación, y descarta la posibilidad de que la hermenéutica pueda proveer a las ciencias sociales de un nuevo modelo de racionalidad científica. Comparte con la tradición hermenéutica la preocupación por indagar sobre los problemas que implica la mediación entre marcos de significados, aunque él se ocupa particularmente de los que surgen de la relación entre el investigador y aquellos a los que interroga. Sin embargo, más allá de las coincidencias, Bourdieu considera que hay un error fundamental en todas aquellas posturas que parecen sobrestimar la fuerza del discurso frente a las relaciones de poder y las condiciones materiales del mundo social, por lo que rechaza el llamado giro lingüístico en la sociología y los intentos de “textualización” del mundo social.

En el caso de Zygmunt Bauman, éste rechaza los postulados de la hermenéutica decimonónica, pero asume plenamente muchos de los planteamientos enraizados en dicha tradición, principalmente aquellos que sostienen la autoreferencialidad y autofundamentación de las comunidades productoras de significados siempre y cuando brinden elementos para pensar en cómo se intervienen, influyen e interactúan unas con otras. Es en la obra del pensador de origen polaco en el que se ve con más nitidez la presencia de la hermenéutica en su forma de concebir la

labor propia de la sociología que para él no consiste sino en una interpretación en curso de la experiencia humana que, en el contexto de la transformación de la modernidad en una “modernidad líquida” y el fracaso del proyecto de ingeniería social que acompañó a la 1ª fase de la modernidad (“sólida”), deja a la sociología la tarea de facilitar la comunicación entre distintos universos de significado o de traducción, por ejemplo, entre las esferas de lo privado y lo público.

Bauman encuentra en la hermenéutica una posibilidad de renovación del discurso sociológico para responder a las exigencias que le plantea la complejidad de las “sociedades posmodernas” que si bien reclaman nuevos esfuerzos dialógicos, también demandan la construcción de un marco de instituciones que permitan reducir la incertidumbre sin amenazar la libertad y combatir las nuevas formas de desigualdad y de exclusión. Considera fundamental la reivindicación hermenéutica de mantener abierto el diálogo con otros pero rechaza todo intento de manipulación de la misma que pretenda servir para justificar cualquier monopolio de la interpretación. Es la obra de este importante sociólogo contemporáneo la que está más cerca de postular a la hermenéutica como el paradigma capaz de dar paso a una nueva concepción del quehacer científico, que asume que éste no es sino un esfuerzo de hacer inteligible el mundo, siempre condenado a dejar algo fuera (“residuos hermenéuticos”).

Por otra parte, Jeffrey Alexander es un seguidor entusiasta de todos aquellos planteamientos que han hecho posible el “giro cultural” en la sociología y que no se circunscriben estrictamente a los de la tradición hermenéutica, aunque

considera insuficientes las tentativas existentes que apuntaron hacia la construcción de dicha sociología cultural. El sociólogo estadounidense es un importante exponente de lo que él mismo denomina “el nuevo movimiento teórico” característico de la etapa post-positivista de las ciencias sociales que enfatiza claramente las peculiaridades y la distancia del quehacer de las ciencias sociales frente al de otros campos científicos y, apuesta por la construcción de una “hermenéutica reflexiva” a la que identifica con un “programa fuerte de sociología cultural”, cuya principal característica es la de rechazar cualquier intento de explicación de la cultura que no se sitúe en el dominio del significado y que no considere al mismo tiempo la importancia de las estructuras económicas, políticas y sociales.

Por último, Anthony Giddens considera a la hermenéutica como una entre otras escuelas como el interaccionismo simbólico, la etnometodología y la fenomenología sociológica, que adquirieron importancia en la construcción del nuevo modo de ser de la sociología desde la década del setenta, misma que se caracteriza por asumir plenamente los rasgos interpretativos de la actividad científica. Aunque no se identifica con el propósito de construcción de una sociología puramente hermenéutica por lo que considera sus previsibles insuficiencias para dar cuenta de las prácticas humanas a través de las cuales se constituye la realidad social así como de los órdenes institucionales a los que éstas dan lugar; no obstante plantea que las ciencias sociales tienen un núcleo hermenéutico constituido por la intersección del lenguaje ordinario y el lenguaje

técnico que supone una relación problemática entre dos niveles de interpretación del mundo social o “doble hermenéutica”.

Esta investigación ha hecho patente la existencia de distintos tipos de relación entre la tradición hermenéutica y el pensamiento de algunos de los teóricos más representativos de la sociología contemporánea como es el caso de Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Jeffrey Alexander y Anthony Giddens, y que si bien dichos sociólogos han hecho cada uno su propia lectura, que resultó en distintos modos de apropiación, traducción o de distanciamiento, con respecto a los planteamientos que pueden considerarse compatibles con una línea de pensamiento hermenéutico, este hecho no autoriza a afirmar en un sentido estricto que hoy exista propiamente una sociología hermenéutica, sino que en todo caso, hay más bien, problemas hermenéuticos en la sociología. O dicho de otro modo, que existe toda una tradición de sociologías informadas hermenéuticamente que con mayor o menor radicalidad defienden el *status* interpretativo de su disciplina y reconocen que su labor está dirigida a la mediación entre marcos de significado, por ejemplo, aquél que ha señalado Bauman que se refiere a la necesidad de traducción de los problemas que enfrentan los actores individualmente en otros que pueden ser gestionados de manera pública, pero cuya producción teórica rebasa ampliamente los problemas y las soluciones del programa de investigación hermenéutico como para ser caracterizadas de tal modo.

En esta investigación se puso de manifiesto también que cuando menos desde principios del siglo XIX la hermenéutica dejó de entenderse como mera interpretación de textos y se identificó con el proceso general de interpretación de la cultura, que concretamente se refiere a los problemas de interpretación de esquemas de significados distintos a los del intérprete. Ágnes Heller expresa con gran precisión su especificidad, cuando afirma que: “no es necesario decir que la hermenéutica no es equivalente a interpretación porque es, de hecho, la comprensión de la comprensión, o la comprensión de la interpretación, y en tal calidad es una teoría, y por tanto, explicativa”.<sup>2</sup>

Sostener que la hermenéutica constituye una “teoría de la comprensión”, es compatible como hemos podido constatar, con la tendencia vigente en las ciencias sociales, que apunta a reconciliar los dos tipos de interés cognoscitivo que en el siglo XIX habían sido radicalmente disociados: el de comprender y explicar. En términos de Immanuel Wallerstein, hoy el gran *Methodenstreit*, término que designa la disputa entre los métodos, desaparece, y aparece en su lugar una reivindicación de estilos de investigación que no consideran incompatible el interés por la teoría y el control empírico de la misma, aunque eventualmente disientan en qué se considera una buena explicación en el terreno de las Ciencias sociales.

Así, las distintas sociologías más o menos permeadas por la tradición hermenéutica, intentan construir explicaciones con pretensiones de verdad, y tienen que mostrar la solidez argumentativa de sus interpretaciones o poner a

prueba empíricamente sus enunciados, porque las ciencias sociales no pueden renunciar a proporcionar un conocimiento verdadero, o mejor dicho, verosímil acerca del mundo.

Por eso, si intentáramos entender la importancia de la labor interpretativa en el panorama de la sociología contemporánea, es posible afirmar que en este campo disciplinario se asume crecientemente, y en un sentido contrario de las visiones reduccionistas que consideraban que la *verstehen* no podía producir el tipo de explicaciones que requería una auténtica ciencia objetiva, que la labor de comprensión es irrenunciable para las ciencias sociales, porque sólo a través de ésta es posible acceder al sentido de la acción humana. Y, al mismo tiempo hoy se sabe que la comprensión con frecuencia se vale de explicaciones tanto como las explicaciones pueden valerse de modelos comprensivos.

La interpretación, también dice Ágnes Heller, anhela una teoría. Esta afirmación hoy puede entenderse de diversos modos: Primero significa que no hay interpretación que no se fundamente o se sostenga en esquemas explicativos previos que abren paso a las nuevas búsquedas de significado. Y, también alude al hecho de que la interpretación no aspira a tener un mero carácter especulativo sino que busca constituirse en una visión plausible acerca de su objeto o una interpretación argumentable racionalmente, que admite en tanto que teoría, su historicidad y su falibilidad.

Por tanto, otra de las conclusiones generales que se desprenden de esta investigación es la de que aun cuando es posible sostener que hace algunas décadas se inició el desarrollo post-positivista de las ciencias sociales, esto no se traduce en un rechazo absoluto de la explicación causal sino en la diversificación de los propósitos y modos de ser de la investigación social.

Durante el proceso de realización de este trabajo, además fue posible constatar que en la actualidad prácticamente no podría encontrarse en el panorama de las ciencias sociales alguna teoría que no estime o incorpore en alguna medida las contribuciones de la tradición hermenéutica, a diferencia de lo que sucedía en los setentas cuando la mayoría de los sociólogos no consideraban ni siquiera que el vocablo “hermenéutica” fuera parte de su léxico. Pero, también en esta investigación se puso de manifiesto que no existe un consenso sustantivo entre los autores, ni se pueden plantear criterios generales de evaluación de las aportaciones de los mismos o de la idoneidad de la forma en que se apropian de los elementos de otra tradición teórica. Sólo es posible ver en el universo discursivo que cada uno construye, cómo se organizan jerárquicamente los problemas y cómo se establecen relaciones distintas entre los conceptos, además de cómo establece cada uno sus propios criterios de evaluación del potencial heurístico de un programa de investigación, en este caso, el de la hermenéutica. No obstante, todo lo anterior no debe confundirse con una inconmensurabilidad radical entre las propuestas de los autores dado que, por el contrario, existen varios puntos de confluencia, que se desprenden como hemos visto, del

reconocimiento del *status* interpretativo de las ciencias sociales, y hay un diálogo implícito o explícito entre varios de ellos.

Es sabido, que los planteamientos que surgen de la tradición hermenéutica tienen cabida especialmente en los espacios donde aparecen interpretaciones divergentes cuando se trata de los ámbitos de la vida humana en los que se ponen en juego problemas de significado. Pero, en este trabajo también se hizo patente cómo la hermenéutica misma está sujeta a múltiples interpretaciones y modos de apropiación diversos. Es por ello que no debe sorprender la falta de consenso en la definición misma del término “hermenéutica” según algunos de los sociólogos más representativos de la producción contemporánea de esta disciplina científica. Al respecto, resulta útil acudir a otra observación de Á Heller a propósito de que “la comprensión es *relacional*, es relativa al proyecto del actor o actores [por lo que sucede que], el mismo *nivel* de comprensión puede resultar suficiente en un caso e insuficiente en otro”.<sup>3</sup> En este caso, las diversas lecturas que hacen los sociólogos de la tradición hermenéutica deben ser entendidas en relación con el conjunto de sus preocupaciones fundamentales y enmarcadas por sus respectivos contextos e historias personales. Cada interpretación sociológica, para decirlo en términos de Gadamer, entraña una fusión de horizontes particular. Pero, no hay una interpretación definitivamente válida sino una constante rearticulación del sentido que contribuye a los propósitos de comprensión y de explicación. Además de que como se sabe, en el campo de las ciencias sociales, la mayoría de los desacuerdos no terminan casi nunca en la supresión del disenso.

Podemos decir que la conciencia hermenéutica de las Ciencias sociales significa al mismo tiempo la reafirmación como diría Umberto Eco, de su “conciencia neurótica” con relación al problema de la verdad, que se traduce en una sensación de que siempre falta algo y que, precisamente por ser ésta identificable con un estado de insatisfacción permanente, siempre da lugar a distintas apropiaciones que resultan en nuevas interpretaciones.

Sólo resta esperar que esta tesis contribuya en alguna medida a responder algunas de las múltiples preguntas que se plantearon durante el proceso de investigación, aunque como todo esfuerzo interpretativo asume su carácter hipotético y la necesidad de revisar en cualquier momento las convicciones en las que se funda. Y, quizás constituya una aportación al debate, que podríamos denominar post-hermenéutico, que parece iniciarse en la sociología.

---

<sup>1</sup> Wolfgang Iser, *Rutas de la interpretación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005 , pág. 29.

<sup>2</sup> Ágnes Heller, “De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales”, en Á. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989, pág. 78.

<sup>3</sup> *Ibidem.*, pág. 71.

## Bibliografía



## Bibliografía

Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la Postmodernidad. Ensayo de Crítica cultural*, Barcelona, 1989.

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica*, Fontamara, México, 1998.

Alcalá Campos, Raúl, *Hermenéutica. Teoría e Interpretación*, Plaza y Valdés, ENEP-Acatlán, México, 2002.

Alexander, Jeffrey C. "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, El sujeto, construcción y deconstrucción*, año 21, núm. 50, enero-junio del 2001, UAM, México.

Alexander, Jeffrey C, *Theoretical Logic in sociology and current controversies*, vol. I, University of California Press, E.U.A., 1985.

Alexander, J. Y Philip Smith, *Sociología Cultural. Formas de Clasificación de las Sociedades Complejas*, Anthropos- Flacso, España, 2000.

Alexander, J., *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis Multidimensional*, 4ª ed. Barcelona , 1997.

Alexander, J. Y Bernhard Giesen, et. al., *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara-Gamma, México, 1999.

Alexander, Jeffrey, "El nuevo movimiento teórico", *Estudios sociológicos*, vol. VI, núm. 17, Colegio de México, México, 1998.

Alexander, Jeffrey, "Sobre *Theoretical logic in sociology*. Objetivos intelectuales y contexto histórico y biográfico", *Acta sociológica*, vol. IV, núm. 2-3, mayo-diciembre de 1991.

Andrade, Alfredo (comp.), *Perspectivas Contemporáneas de las Ciencias Sociales*, UNAM. México, 1999.

Barthes, Roland, *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Comunicación, núm. 137, Buenos Aires, 2002.

Barman, Z Libertad, Nueva Imagen, México, 1991

Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and social science*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.

Bauman, Zygmunt, y Keith Tester, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press, G. B., 2001.

- Bauman, Z., *Pensando Sociológicamente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994
- Bauman, Z., *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.
- Bauman, Z., *Intimations of postmodernity*, Routledge, G. B., 1992.
- Bauman, Zygmunt, *La Posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 1997.
- Bauman, Z., *La cultura como praxis*, Paidós, España, 2002.
- Bauman, Z., *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2001.
- Barman, Z., *La globalización. Consecuencias Humanas*, 2ª Ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2001
- Barman, Z., *La cultura como praxis*, Paidós, España, 2002
- Barman, Z. *Comunidad En busca de seguridad en un mundo hostil*. S. XXI, Madrid, 2003
- Barman, Z., *Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004*
- Bauman, Z. *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004.
- Beilharz, Peter, "Leer a Zygmunt Bauman", *Acta Sociológica*, mayo-agosto del 2002, UNAM, México, págs. 126-127.
- Beriain, Josexto (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Anthropos, Barcelona, 1996.
- Bernstein, Richard, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.
- Bernstein, Richard J., *Perfiles filosóficos*, s. XXI, México, 1991.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, Itaca, México, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *Usos Sociales de la Ciencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- Bourdieu, P., *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée, Bilbao, 2000.
- Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000.
- Bourdieu, P., *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1999.

- Bourdieu, P., *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, 2000.
- Bourdieu, P., *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, 2ª ed., Anagrama, Barcelona, 1997.
- Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Bourdieu, P., *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Bourdieu, P., *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, 3ª ed., Akal, Madrid, 2001.
- Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Caparrós, José Domingo (comp.), *Hermenéutica*, Arco Libros, Madrid, 1997.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia, s. XIX y XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Corcuff, Philippe, *Las nuevas sociologías*, Alianza, Madrid, 1998.
- Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000.
- Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986.
- Eco, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, 2ª ed., Cambridge University Press, España, 1997.
- Fabbri, Paolo, *El giro semiótico*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*, s. XXI, México, 2002.
- Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I y II*, 8ª ed., Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gadamer, H-G., *La Herencia de Europa*, Península, Barcelona, 2000.
- Gadamer, H.-G., *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993.
- García Gómez-Heras, José Ma. , *Ética y hermenéutica. Ensayos sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

- García Liendo, Javier, "Teoría y hermenéutica: acerca del logos literario", s. e.
- García Salord, Susana, "Aportes de Pierre Bourdieu en uso práctico. Las clases medias: lugares de indeterminación", s. e., México, 2004.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1991.
- Giddens, Anthony, *En defensa de la sociología*, Alianza, Madrid, 2001.
- Giddens, A., *La Constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Argentina, 1998.
- Giddens, A., *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- Giddens, A., *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, 2ª ed., Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Giddens, A., *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, España, 1997.
- Giddens, A. y Jonathan Turner, *La teoría social hoy*, Alianza-CONACULTA, México, 1987.
- Giddens, A., *Más allá de la izquierda y la derecha,. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Giddens, A., Beck, Ulrich y Scott Lash, *Modernización reflexiva, política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1994.
- Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994.
- Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 3ª ed., Península, Barcelona, 2002.
- Giddens., A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la gblalización en nuestras vidas*. Taurus, México, 2003
- Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- González, Fernando M., *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*, Plaza y Valdés- UIA-UNAM, México, 1998.
- Habermas, Jurgen, *Teoría de la Acción Comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1988.
- Heller, Ágnes y Ferenc Free, *Políticas de la Posmodernidad, Ensayo de Crítica cultural*, Barcelona, 1989.

Hughes, John y Wes Sharrock, *La filosofía de la investigación social*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Iser, Wlfgang, *Rutas de la Interpretación*, Fondo de Cultura Económica México, 2005

Picó, Josep, *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*, Alianza, Madrid, 2003.

Pinto, Louis, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, s. XXI, México, 2000.

Popper, Karl, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974.

Rábade, Sergio, *Teoría del conocimiento*, 2ª ed. Akal, Madrid, 1998.

Rabinow, Paul y William Sullivan (ed.) *Interpretive social science*, University of California Press, E.U.A., 1988.

Resweber, Jean Paul, *Qu'est-ce qu' interpreter? Essai sur les fondaments de l'hermeneutique*, Les editions de cerf, Paris, 1988.

Ricoeur, Paul, *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid, 1990.

Joas, Hans, "La teoría de la estructuración de Anthony Giddens: apuntes introductorios sobre una transformación sociológica de la filosofía de la praxis", *Sociológica*, año 3, núm. 7/8, UAM, México, mayo-diciembre de 1988.

Kuhn, Thomas S., "Las ciencias naturales y humanas", Trad. Fernando Castañeda S., *Acta Sociológica*, núm. 19, enero-abril, 1997.

Marino López, Antonio (comp.), *Tragedia y hermenéutica*, UNAM, ENEP-Acatlán, México, 1997.

McCarthy, Thomas, *La teoría crítica de Jurgen Habermas*, 4ª ed., Tecnos, Madrid, 1998.

Ortiz-Osés, A. y Patxi Lanceros (coord.), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

Palti, Elías José, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1998.

Palti, Elías José, "El giro lingüístico: debates y problemas en la historia intelectual norteamericana", *Logos*, enero-abril, 1996.

Pérez Ransanz, Ana Rosa, *Kuhn y el cambio científico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, 4ª ed., s. XXI, México, 1995.

Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Ritzer, George, *Teoría social contemporánea*, MacGrawHill, España, 1995.

Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 4ª ed., Cátedra, Madrid, 2001.

Rorty, Richard, *El giro lingüístico*, Paidós-ICE-UAB, Barcelona, 1990.

Rorty, R. *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

Schuster, Federico (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

Tracy, David, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica y esperanza*. Trotta, Madrid, 1997.

Ulin, Robert C., *Antropología y teoría social*, s. XXI, México, 1990.

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, México, 1986.

Velasco Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, ENEP Acatlán, México, 2000.

Velasco Gómez, Ambrosio, *La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea, Dianoia*, UNAM-Fondo de cultura Económica, México, 1995.

Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el s. XXI*, 2ª ed., s. XXI-UNAM, México, 2002.

Wallerstein, Immanuel (coord.), *Abrir las ciencias sociales*. Centro de investigaciones Interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM-s.XXI, México, 1996.

White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, España, 1992.

Zabludovsky, Gina, *Sociedad y política. El debate clásico y contemporáneo*, Porrúa-UNAM-UNAM, México, 1995.