



Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología
ISSN 1315-0006 / Depósito legal pp 199202ZU44
Vol. 17 No. 2 (abril-junio, 2008): 317 - 334

La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales

*Diego Larrique P. **

Resumen

En el presente artículo se defiende la condición ontológica de la hermenéutica en el marco del trabajo científico. Se revisa la evolución del concepto dentro del debate teórico desde Schleiermacher hasta Gadamer y Habermas, tratando de poner sobre relieve en la discusión las implicaciones del lenguaje, el discurso y en general de los problemas de comprensión e interpretación de toda teoría social. Finalmente, se discuten las pretensiones de universalización del método positivista de las ciencias naturales, y se ubica el trabajo de las ciencias sociales en coordenadas más cercanas a la producción de un conocimiento intersubjetivo.

Palabras clave: Hermenéutica, discurso, teoría social, intersubjetividad, comprensión.

* Departamento de Teoría Social, Escuela de Sociología. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela. Correo electrónico: diegolarrique@gmail.com

Hermeneutics as Ontology in the Social Sciences

Abstract

This article defends the ontological condition of hermeneutics within the framework of scientific work. Evolution of the concept is reviewed within the theoretical debate from Schleiermacher to Gadamer and Habermas, trying to put into relief in the discussion the implications of language, discourse and, in general, the problems of understanding and interpreting all social theories. Finally, the pretensions to universalization of the positivist method of natural sciences are discussed, and the work of the social sciences is placed in coordinates closer to the production of intersubjective knowledge.

Key words: Hermeneutics, discourse, social theory, intersubjectivity, understanding.

I

Originalmente el término Hermenéutica está asociado con el "arte de interpretar las Escrituras Sagradas" (Ferrater Mora, 1998: 1622). Creemos que este término debe ser comprendido en el contexto del cisma que supuso en el cristianismo del siglo XVI la disputa entre católicos y protestantes por el "verdadero sentido" de las Escrituras, así como la lucha contra las "distorsiones" en la captación del significado original de tales textos sagrados. Ya sabemos por el propio Weber en *La Ética Protestante*, por ejemplo, que el sentido otorgado a la palabra *Beruf* poco tenía que ver con el espíritu original de las Escrituras, y que el papel del traductor era fundamental para moldear el sentido del término y su afinidad con el *Calling* como llamado divino. De esta forma, la hermenéutica se constituyó en una herramienta fundamental para esclarecer y recuperar el "verdadero significado" de los textos sagrados. Posteriormente se fue ampliando la utilización de la hermenéutica y dejó de ser esgrimida exclusivamente para interpretar textos sagrados y comenzó a ser utilizada como una posibilidad de esclarecimiento del sentido de cualquier texto, siendo las leyes, en primer término, las sometidas a su ejercicio interpretativo, y más adelante textos literarios, obras de arte etc. Finalmente la hermenéutica, tal como ha afirmado Zygmunt Bauman, se ha instalado en el centro de las humanidades desde el siglo XV, hasta ser rescatada y desvinculada de su contexto original por Schleiermacher en el siglo XIX.

Schleiermacher es considerado el padre de la hermenéutica por su esfuerzo en sistematizarla y apartarla de su sentido originario referido al análisis de obras literarias, de arte, Escrituras Sagradas y leyes, para ubicarla más cerca de la propia experiencia humana de la vida cotidiana. Dejó de ser la hermenéutica sólo propiedad de filólogos y "...se convirtió en el problema de un miembro de una cultura esforzándose por captar la experiencia de otro" (Bauman, 1986: 27). Es necesario aclarar aquí que la utilización de la hermenéutica como centro de las humanidades y ahora como posibilidad de esclarecer el sentido, o más bien habría que decir en este momento el *verdadero sentido* de las acciones de otros (contemporáneos o no) se enmarca en una disputa propia de la Alemania de mediados del siglo XIX, entre, por un lado, las pretensiones positivistas de una ciencia que agotaba el problema de la objetividad en la explicación de los hechos y su puesta en relación con grandes leyes, y por el otro, el Romanticismo alemán para el cual tal pretensión era excesiva y se debía, de una vez por todas, esclarecer el sentido de un mundo oscurecido por siglos de dominio escolástico y por explicaciones que, sin la captación del significado, no terminaban de aprehender la singular complejidad de los fenómenos de las ciencias humanas.

En este sentido Schleiermacher, representante del Romanticismo alemán, recoge una tradición de pensamiento que supone conceptos propios de las ciencias humanas y que asegura, a través de la sistematización de la hermenéutica, una posibilidad de conocimiento que comprende el significado de los hechos, que acepta la historicidad de los fenómenos y el desafío que supone el comprender textos de tiempos lejanos; además, a la forma de Hermes en la mitología griega, traduce a los mortales los designios de los dioses. Así como Dios puede comprender el mundo el hombre puede comprender la historia, pues él mismo la crea.

No obstante es con Dilthey a finales del siglo XIX, y en el contexto de la *Methodenstreit*, que esta confrontación entre las ciencias naturales y sus pretensiones de universalidad del conocimiento por un lado, y la tradición alemana que trabajaba en claves diferentes a las del resto de Europa, por el otro, que se crea el marco para lo que sería la discusión acerca de la hermenéutica y la ciencia social hasta, al menos, la aparición en 1960 del clásico *Verdad y Método* de Hans Georg Gadamer, con quien el desafío de la hermenéutica ha tomado otro rumbo y ha abierto la discusión, que en buena medida, sigue vigente hasta nuestros días. Para Dilthey, las ciencias del espíritu encontraban legitimidad metodológica en la comprensión *desde dentro* de sus fenómenos, y no en la explicación *desde fuera* a la usanza de las ciencias naturales. Existía una separación lógica entre ambos procedimientos, y así se zanjaba, si se nos permite simplificarlo de esta forma, el problema que suponía para las ciencias del espíritu -una vez más una concepción de ciencia arraigada en Alemania- el tener que vérselas con las pretensiones de un método como el de las ciencias naturales. No podemos comprender a un árbol -afirma Bauman- pero sí podemos, iy

sobre todo debemos comprender el sentido de los fenómenos del espíritu. Aquí nos sigue hablando fuerte Gastón Bachelard cuando nos dice que "...y dígame lo que se quiera, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este *sentido del problema* el que vincula el verdadero espíritu científico" (Bachelard, 2000: 16).

La pretensión fundamental de Dilthey era establecer la hermenéutica como un *método* propio de las ciencias del espíritu. Quiso convertirla no ya en una herramienta romántica como el propio Schleiermacher, sino asegurar a través de su utilización el *conocimiento verdadero* de las manifestaciones del espíritu, y así equiparar a las ciencias en sus pretensiones de acceder a la verdad, pero salvando las distancias que supone la antinomia *comprensión vs. Explicación*. La hermenéutica en Dilthey -y aquí no logró distanciarse del viejo Schleiermacher- en última instancia se convirtió en un proceso que eludía las distancias entre el autor y el intérprete a través de un proceso psicológico de imitación que suponía *realmente* ponerse en el lugar del otro, "re-vivir" la experiencia del autor y, captando la obra como un objeto, desde fuera, se aseguraba entonces que el *círculo hermenéutico*¹ -o *espiral* como lo ha llamado Ágnes Heller- se fuera ampliando, comprendiéndose así el contexto en el cual se enmarcan las *verdaderas* intenciones de tal o cual autor al momento de desarrollar su obra. Las críticas a esta *hermenéutica psicológica* de Dilthey, que ubicaba en última instancia el conocimiento como la potestad de una mente brillante que logra *re-vivir* las experiencias de otro tal como si fueran propias, han sido numerosas y fundamentalmente han sido percibidas, en el debate desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, como un frenético esfuerzo por asegurar la *verdadera comprensión* más que una comprensión histórica del sentido de algún acontecimiento u obra del pasado. Esta convicción en poder alcanzar la *explicación* correcta de los fenómenos tenía un serio inconveniente en la idea de la *penetración mental* del intérprete en el fenómeno que estudiaba, cómo cerrar esa "grieta en la presa que guarda el mar de la subjetividad" -parafraseando de nuevo a Bauman- es cuestión no resuelta por Dilthey y ha sido en buena medida el lugar desde el cual se ha redireccionado parte de la discusión a partir de los años sesenta del siglo pasado.

1 La idea del círculo hermenéutico es inicialmente atribuida a Schleiermacher y supone la comprensión del conocimiento ya no como una linealidad que tiende a aprehender definitivamente un objeto sino a un proceso circular que va comprendiendo y ampliando el contexto en el cual se produjo tal o cual acontecimiento y así, en la relación dialéctica que va del todo a la parte, el conocimiento, como la historia, tiende a comprenderse a sí misma. Volveremos sobre esta idea más adelante.

Nos ocupamos en estas páginas de la discusión a partir del debate Gadamer – Habermas y trabajamos bajo el supuesto de que la hermenéutica y las ciencias sociales no necesariamente suponen una relación problemática como podría sugerirse, sino que más bien *una determinada posición* acerca de las ciencias sociales y su papel en el mundo científico, o *corrientes particulares* dentro de la sociología -como el positivismo- serían quienes verían en tal relación un problema, mientras que tradiciones de pensamiento distintas (Weber, Simmel, Mannheim, Giddens, etc.) considerarían más bien que la hermenéutica es una *condición* del trabajo en las ciencias sociales, es una *ontología* propia de los fenómenos de nuestras ciencias y que el problema radicaría, ahora sí, en frenar las pretensiones de universalidad que desde un lado y el otro -desde las ciencias naturales y las ciencias histórico-hermenéuticas- se han intentado imponer al trabajo científico.

II

Asumir la hermenéutica como una ontología de las ciencias sociales pasa, lógicamente, por una particular definición de la discursividad sociológica, es decir, de la teoría. Sin embargo, las dificultades para definir que es la teoría social son múltiples, podemos comprenderla de acuerdo a varios criterios: de acuerdo a su alcance, a su intencionalidad, a su relación con la praxis, etc. Trabajamos en estas páginas con la definición de Jeffrey Alexander, para quien “las teorías sociológicas no son sólo intentos de explicar el mundo sino esfuerzos por evaluarlo, para comprender más amplias cuestiones de sentido. Como son formulaciones existenciales y no sólo científicas, invariablemente tienen enormes implicaciones políticas” (Alexander, 1997: 22) Esta definición nos sirve pues incluye el problema central del sentido que se amplía con la evaluación del mundo, además de contener una afirmación que nos es útil para comprender el problema planteado en este momento, referido a la teoría como objeto de conocimiento: hacemos mención a la idea de que las teorías son formulaciones existenciales además de científicas, o *a pesar* de ser científicas.

Hemos trabajado ya en otro lugar la posición de Alexander contra el positivismo clásico y contra la idea de Robert Merton acerca de la confusión entre sistemática e historia sociológica (Larrique, 2004). Rastreamos ahora en su definición de teoría sociológica una posición coherente con su visión acerca de que el conocimiento en las ciencias sociales no sólo es producto de la observación ni se rige siempre por leyes generales, sino que más bien es la cuestión del sentido -y por lo tanto su carácter vital y existencial- la que define las teorías. No obstante, sea la teoría sociológica lo que sea, el acuerdo al que podemos llegar es que la teoría es *por excelencia el discurso sociológico*. Desde esta perspectiva podemos estudiarla como objeto de conocimiento: la teoría ha sido objeto de conocimiento en tanto que discurso sociológico, y el *desafío* que encierra el propio concepto de discurso, como expresión del lenguaje, ha sido el centro de

la discusión acerca de los malentendidos que produce la sociología y de los cuales se ha hecho eco Agnes Heller cuando se pregunta sobre los *juegos de lenguaje* de las ciencias sociales y sus reglas. Veremos esto enseguida.

Antes nos detendremos en la definición y las implicaciones del concepto de "discurso", en tanto que permite comprender el por qué de los problemas para su interpretación, y añadiremos aquí, para su interpretación *unívoca*. Si volvemos a la idea del círculo hermenéutico con regularidad, será para comprender que la realidad de las ciencias sociales no es lineal, ni en el sentido de la acumulación de conocimientos ni en la resolución de problemas. Vamos comprendiendo paulatinamente el sentido de los problemas, los vamos significando, y así el círculo se va ampliando y permitiendo la comprensión de los problemas estudiados; es decir, el lenguaje de las ciencias sociales no es uno que permita resolver problemas a la usanza de las ciencias naturales. El discurso es fundamentalmente retórico, busca argumentar el conocimiento verdadero y así resistir la prueba de la crítica, el discurso sociológico no agota los problemas, no llega a argumentos finales y, para decirlo con Agnes Heller, no busca la verdad absoluta, sino el conocimiento verdadero, que es subjetivo, falseable, pero en la lógica de nuestras ciencias, también razonable.

Las implicaciones del lenguaje de las ciencias sociales han estado en el centro de la discusión sobre la hermenéutica desde mediados del siglo pasado. La disputa entre Gadamer y Habermas pasa por interpretaciones divergentes sobre la transparencia del lenguaje versus la comunicación distorsionada que puede él mismo producir. Ricoeur habla del texto como "el discurso fijado en palabras". Giddens, por su parte, desde *Las nuevas reglas del método sociológico*, ha considerado el problema del lenguaje y la retórica que lo acompaña como central para estudiar las sociologías comprensivas. Jeffrey Alexander ubica el problema del lenguaje, en tanto discurso, como centro de la argumentación sociológica y, desde Foucault, sabemos que el discurso ha sido comprendido como una trama de relaciones más o menos veladas de poder. Estos comentarios pretenden hacer ver cómo los aparentes problemas para la interpretación unívoca del discurso sociológico pueden más bien atarse a la lógica de explicación causal de las ciencias naturales, y que la aceptación del concepto "discurso" podría llevarnos más bien -si lográramos dejar de lado las reglas de la esfera de las ciencias naturales- al reconocimiento de que no hay posibilidad de tal interpretación unívoca y que, tal como afirma Agnes Heller "cada interpretación conlleva malinterpretación; cada comprensión, comprensión errónea" (Heller, 1989:89).

En su notable trabajo sobre la centralidad de los clásicos, Jeffrey Alexander define el discurso sociológico en los siguientes términos:

...el discurso, y no la mera explicación, se convierte en una característica esencial de la ciencia social. Por discurso entiendo formas de debate que son más especulativas y que están más consistentemente generalizadas

que las discusiones científicas ordinarias. Estas últimas se centran, más disciplinadamente, en experiencias empíricas específicas, en la lógica inductiva y deductiva, en la explicación mediante leyes subjuntivas y en los métodos que permiten verificar o falsar leyes. El discurso, por el contrario, es argumentativo. Se centra en el proceso de razonamiento más que en los resultados de la experiencia inmediata, y se hace relevante cuando no existe una verdad manifiesta y evidente. El discurso trata de persuadir mediante argumentos y no mediante predicciones. La capacidad de persuasión del discurso se basa en cualidades tales como su coherencia lógica, amplitud de visión, perspicacia interpretativa, relevancia valorativa, fuerza retórica, belleza y consistencia argumentativa (Alexander, 1998:35,36).

Si la sociología es también un ámbito discursivo, entonces la retórica que acompaña sus pretensiones de producir conocimiento verdadero no es más que especulativa, es decir, no se basa en argumentos finales sobre los problemas sino que, en la lógica de la hermenéutica como ontología de las ciencias sociales, va transitando el espiral que supone el movimiento del conocimiento hasta ir ampliando el sentido de los problemas con los que se trabaja. Es también una de las razones por las cuales volvemos constantemente a los clásicos como fuente de discusión teórica y no como mera revisión histórica de la disciplina, porque buena parte de los argumentos sostenidos en esos textos siguen hoy siendo plausibles y *verdaderos* en la lógica discursiva que acabamos de definir con Alexander. Es claro, si aceptamos el rumbo que hemos tomado hasta ahora, y si podemos acompañar a Heller en el intento de hacer una hermenéutica de las ciencias sociales, que no nos encontramos frente a un cuerpo de problemas que se solucionen o superen en el sentido de las ciencias naturales, sino que apenas podemos ir captando su sentido y *traducirlo* a lenguaje comprensible, que en el mundo sociológico tiene la forma de discurso.

Paul Ricoeur ha dicho que el discurso significa plenamente, y que de esta forma la teoría es dadora de sentido sobre nuestra historia, sobre los problemas que abordan las ciencias sociales. Claro que, cuando Ricoeur habla de dotar de sentido la realidad, y por lo tanto poder comprenderla, no está pensando en que haya una sola interpretación verdadera al estilo de Schleiermacher o Dilthey, sino que el texto en tanto fijación del discurso, exige un proceso de argumentación que puede: a) permanecer dentro del texto y tratarlo sin mundo y sin autor, es decir, explicarlo por sus relaciones internas, o b) restituir la comunicación viva del texto en tanto discurso, con lo cual lo interpretamos (Ricoeur, 2001:35) Esta *lectura* del texto, que supone comprenderlo más allá de su lógica interna, siempre será una interpretación particular, siempre será el intérprete buscando el sentido real del autor, por lo tanto siempre será un discurso determinado históricamente, es decir, relativo, argumentativo, retórico más que definitivo, etc. No obstante, de todo esto no se desprende que las ciencias sociales operen con un *todo vale* que realce el relativismo por las propias impli-

caciones del discurso. La ciencia social sigue buscando siempre la obtención de un conocimiento verdadero, pero tal conocimiento siempre será parcial, atado a la historia que lo rodea, circular, espiral, etc. en definitiva: no será posible ya la interpretación unívoca de los problemas con los que tratamos.

Un buen ejemplo de cómo no hay un *todo vale* en las ciencias sociales a causa de las implicaciones del concepto de discurso sociológico es que muchas de las teorías -incluso de los autores hoy considerados clásicos- no han resistido la prueba del tiempo y han sido descartadas en parte, o al menos en el *anillo* de sus argumentaciones². El caso de algunas de las obras de Marx es un buen ejemplo de este asunto. Sin embargo, no hay la posibilidad de desechar completamente una teoría en nuestras ciencias pues basadas sobre múltiples argumentaciones más que sobre verdades definitivas, hay algunas proposiciones de las teorías que son hoy descartadas y otras que, en cambio, siguen teniendo validez, y aquí, paradójicamente, las obras de Marx también son buen ejemplo de lo que decimos. Giddens se ha ocupado de esta aparente paradoja hace algún tiempo³.

Quizás el ejemplo de Marx en cuanto a su validez relativa a inicios del siglo XXI sea revelador del lenguaje mismo en el que se mueve la teoría social y el discurso sociológico. Podemos aceptar que no hay una interpretación unívoca de tal discurso, y que es así porque el lenguaje que permite que nos comprendamos en la esfera de las ciencias sociales así lo supone. Ágnes Heller nos sirve una vez más para ilustrar el problema de cómo el lenguaje determina el funcionamiento de las ciencias sociales. Heller reconoce que las ciencias sociales son concientes de su diferencia con las ciencias naturales en cuestiones de método y de epistemología desde no hace más de cincuenta años, y que por lo tanto, los argumentos que buscaban explicar el porqué de la no acumulación de co-

- 2 Es Ágnes Heller quien diferencia el anillo del núcleo de las teorías, refiriéndose a las explicaciones centrales y aquellas que acompañan las proposiciones de base de tales *discursos*.
- 3 "Buena parte de lo que Marx luchó por conseguir, por tanto, ya no tiene demasiado sentido para nosotros. Pero en un mundo en el que nos amenazan todo tipo de desastres y en donde las posibilidades de una sociedad de bien aún no han sido plenamente elucidadas, la teoría crítica aún retiene su importancia. Las debilidades de Marx se encuentran precisamente en esos puntos en los que él se creía más fuerte y más original: sus reflexiones sobre la superación del capitalismo por el socialismo. Las contribuciones más duraderas de Marx, contribuciones que le aseguran un lugar entre los "clásicos", y que hacen que se pueda continuar dialogando con él, radican en su análisis del orden industrial capitalista, al que atribuyó erróneamente una corta duración" (Giddens, 1997: 22).

nocimientos en las ciencias sociales a la usanza de las ciencias naturales -como el de la juventud de la sociología- se derrumban al ser falsos dilemas impuestos por las reglas y la lógica de la esfera de las ciencias naturales. Dice Heller al respecto que:

El conocimiento puede ser acumulativo en tanto que el juego intrínseco del lenguaje sea predominantemente un lenguaje que **resuelve problemas**. X ha solucionado un problema, puedo fiarme de esta solución, seguir adelante y resolver el próximo problema, y así sucesivamente. En las ciencias sociales esto significaría, por ejemplo, que Marx resuelve un problema, Tönnies se fía de esta solución y avanza un paso más, Weber, confiando en vanas tentativas, va mucho más lejos, Parsons hereda todas esas soluciones y añade la suya a la lista; mientras que en el presente, Luhmann se construye sobre las soluciones de todos los sociólogos que le han precedido en su investigación, y así sucesivamente. Esto suena como, y en realidad es, una parodia. La razón del carácter paródico de esta asunción es simplemente que las ciencias sociales no están predominantemente interesadas en la resolución de problemas. Crean significado y contribuyen a nuestro autoc conocimiento. Consignan problemas, los dilucidan, los sitúan en uno u otro contexto, y en tanto que resuelven problemas, lo que ciertamente hacen, los resuelven en el seno de este amplio contexto (Heller, 1989:56).

Es claro que el lenguaje, como *discurso sociológico*, no se mueve en la parodia creada por Heller; seguimos leyendo *La Ética Protestante* de Weber o la *Sociología* de Simmel no sólo como una revisión de la literatura histórica de nuestra disciplina -como creía Merton- sino que seguimos encontrando en ellos proposiciones y explicaciones válidas para los problemas de nuestro tiempo. Volvemos una y otra vez a ellos pues, en el marco de la hermenéutica como ontología del *estar - ahí* humano, como *ser-en-el-mundo*, es el movimiento de la propia realidad el que va ampliando nuestra comprensión de los hechos, es el círculo del que hablábamos antes el que nos permite volver a textos antiguos para *re-vivir* problemas más allá de cierto carácter psicologizante de la hermenéutica de Dilthey. Es una verdadera fusión de horizontes al decir de Gadamer.

Por otra parte, creemos que la aseveración polémica de Heller sobre la no preocupación central de las ciencias sociales por resolver problemas es básicamente parte del propio *discurso sociológico*, ya Simmel le había escrito a Husserl en 1911 que le parecía "fantástico" que la sociología no resolviese problemas, *al menos no en el sentido de las ciencias naturales*. La intención principal está, no obstante, en dotar de sentido a secciones de la realidad, en comprenderla en su relación con otros problemas, en poder comprender todas las interpretaciones de la realidad y hacerlas resistir, eso sí, las condiciones de plausibilidad del conocimiento, que para Heller descansan en los siguientes asuntos: a) que el científico social haya preguntado a los testigos de importancia y haya tratado de descubrir lo que realmente han querido decir, b) que haya

escuchado a los testigos cuyos testimonios son contrarios a su posición inicial y c) que la comunicación del investigador con los testigos haya sido recíproca y simétrica (Heller, 1989: 77).

Sin embargo creemos que el desafío que presenta la hermenéutica como ontología de las ciencias sociales es básicamente el de distinguir la verdad del conocimiento verdadero. Esta discusión estaba ya entroncada en la sociología de Max Weber, quien afirmó que el trabajo en la ciencia era más de pasión y estoicismo que un camino hacia la verdad absoluta; sabemos con Weber, además, que la ciencia no construye cosmovisión alguna aunque, paradójicamente, él mismo no abandonó jamás la preocupación por una sociología que cumpliera con todos los criterios de objetividad posibles, y en este sentido su tesis sobre la neutralidad axiológica es célebre. La discusión que retomamos ahora desde Weber no es tan diferente, la hermenéutica supone en su *círculo* que la comprensión de la realidad se va ampliando en la medida que los límites y el horizonte del investigador se van ampliando a su vez hasta el punto de poder fundirse con cualquier otro, sin importar incluso las distancias temporales. Distinguir entre la verdad y el conocimiento verdadero no nos sumerge en un relativismo radical; Bauman, ya en el marco de la discusión post - Gadamer, lo ha explicado de la siguiente forma:

La verdad, entonces, a pesar de no estar de ningún modo disuelta en un mero consenso comunitario, se convierte en un elemento de la existencia—descubriéndose— a — si — misma, más bien que una relación entre la existencia y algo (como una proposición invertida mediante el trabajo imparcial de la razón) que se ubique fuera de la existencia. El demonio del relativismo se ve privado de buena parte de su terror al mostrar que la noción de verdad puede radicar en gran parte fuera del contexto de los límites tradicionales; por lo tanto, el fracaso en poder ubicarlo dejará de atormentar la conciencia del hombre de ciencia (Bauman, 1986: 19).

Este demonio del relativismo fracasa, pues además las ciencias sociales no sólo son falseables en la producción de conocimiento verdadero, sino que sobre todo están abiertas a la interpretación y la re-interpretación de sus hallazgos, de forma que lo "unívoco" de la interpretación del discurso sociológico no puede buscarse de acuerdo a las leyes y normas del *campo* de las ciencias sociales, sino que ha sido siempre buscado -casi siempre sin éxito- desde la añeja mirada positivista de las ciencias naturales.

III

Hasta aquí hemos tratado de poner de relieve el desafío que supone para las ciencias sociales la producción de conocimientos desde los juegos de lenguaje propios de su campo, es decir, desde ese tipo de comunicación tan cargado de presupuestos que llamamos, con Habermas, discurso. Hemos traído la discusión

hasta este punto -casi deliberadamente- con la intención de *revisitar* parte del debate que ha condicionado desde mediados de la década de los años sesenta hasta nuestros días, la discusión de la relación hermenéutica - ciencias sociales a la luz del problema central del lenguaje. Problema que ha sido expuesto por Gadamer en 1960 con su texto *Verdad y Método* y a partir del cual se ha superado la *primera ronda* de la discusión sobre la lógica de las ciencias sociales, que se había iniciado con la *Methodenstreit* de finales del siglo XIX en Alemania.

Uno de los pocos consensos que podemos encontrar en el tema de la hermenéutica es que a partir de Gadamer la discusión ha tomado un rumbo diferente. Mientras que para Dilthey el problema era fundamentalmente metodológico, para Gadamer no hay en la hermenéutica un método, sino una ontología de la propia realidad que se mueve circularmente, que se comprende a sí misma en la relación del todo y la parte y que tiene en el diálogo, en la posibilidad del lenguaje, la capacidad de comprensión absoluta entre el intérprete y el autor de una obra. Es la comprensión como *ser – en – el – mundo*; aquí la influencia de Heidegger, su maestro, es innegable⁴. Como vemos, seguimos teniendo el “problema” del lenguaje como centro de la discusión, ahora sobre la hermenéutica como una condición objetual de la propia comprensión del ser humano más allá del problema estrictamente metodológico en que se había estancado la discusión con Dilthey. Es crucial el tema del lenguaje y la posibilidad de comunicación en Gadamer, de hecho, la tercera sección del tomo primero de *Verdad y Método*, llamada “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica” es ya sugerente sobre el centro de la discusión en Gadamer; en un pasaje de esa sección nos dice el autor que:

Desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. **Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.** Esta constatación no quiere decir que no exista el problema particular de la

4 “Para Heidegger, comprender, la comprensión, no es sólo un ideal del conocimiento en el cual debía resignarse el espíritu que envejece – como para Dilthey -, tampoco el ideal del método para la filosofía, como Husserl. Al contrario, comprender es la forma original de realización del estar ahí – humano, en tanto que ser – en – el – mundo. Y, ante toda diferenciación del comprender en las dos direcciones del interés pragmático y del interés teórico, el comprender es este modo del ser del estar – ahí que constituye a aquél en “saber ser” y “posibilidad” (Gadamer, 1993: 72).

expresión. La diferencia entre el lenguaje de un texto y el de su intérprete, o la falla que separa al traductor de su original, no es en modo alguno una cuestión secundaria. Todo lo contrario, los problemas de la expresión lingüística son en realidad problemas de la comprensión. Todo comprender es interpretar, **y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje** que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete (Gadamer, 2001: 467, destacado nuestro).

Con el giro que ha dado Gadamer a la hermenéutica nos topamos con nuevos problemas de acuerdo a lo que veníamos discutiendo en las páginas precedentes. Hemos tratado de argumentar hasta aquí que la teoría sociológica como *discursividad disciplinaria* supone la necesidad de comprender la generación de un tipo de conocimiento retórico, hasta cierto punto especulativo, y siempre parcial producto de una ciencia que, más que buscar la verdad absoluta, persigue un conocimiento verdadero pero abierto a la falsación, a la re-interpretación. Ahora Gadamer nos dice que la comprensión es posible dentro de las ciencias sociales y que es el lenguaje quien permite tal entendimiento, sin embargo, pareciera reconocer que hay problemas para su propia interpretación, o para decirlo de forma menos complicada *¿siempre nos ofrece el lenguaje la transparencia que requerimos para captar el verdadero sentido de un hecho? ¿Expresa siempre el discurso la significación real de su enunciado?* Gadamer reconoce estos problemas y nos dice, sin embargo, que estos serían problemas de la comprensión, pero que el lenguaje, en última instancia, es el vehículo que permite el entendimiento, la interpretación. Veremos más adelante las implicaciones de esta *hermenéutica dialógica* de Gadamer.

Este giro de Gadamer ha sido discutido con acierto por Habermas. Ambos autores emprendieron un debate en sus años conjuntos de docencia en Heidelberg, y a partir de la publicación de *“La lógica de las ciencias sociales”* en 1967, Habermas abre la discusión de algunos de los postulados principales de Gadamer, aunque reconociera estar en deuda con los planteamientos desarrollados en *Verdad y Método*. Este debate entre Habermas y Gadamer nos interesa en la medida que explica el *estado del arte* de la discusión y nos permite constatar que, en el propio juego del lenguaje de las ciencias sociales, no hay conclusión alguna al respecto, y que sin embargo la labor científica no se ha detenido. Para Habermas la “pretensión de universalidad” de la hermenéutica gadameriana debía ser sólo aceptada si antes se compartía el criterio de la transparencia del lenguaje como el elemento central que permita la comprensión y la fusión de horizontes que supone la labor hermenéutica. Claro que aquí ya está contenida la objeción de Habermas.

En *La lógica de las ciencias sociales* Habermas afirmaba que la distinción diltheyana entre explicación y comprensión carecía de vigencia en virtud de la constatación del avance tanto de las ciencias nomológicas como de las ciencias del espíritu o humanas. Por otra parte, el dualismo metodológico que

creía haber denunciado Dilthey a principios del siglo XX no era ya discutido y comenzaba a defenderse la tesis de que todas las ciencias suponen (tanto las naturales como las sociales) esfuerzos interpretativos, aunque en distintos niveles. Si bien es cierto que las ciencias naturales operan de acuerdo al descubrimiento de leyes generales, estas leyes deben ser interpretadas y de alguna forma dotadas de sentido, así como en las ciencias sociales se comprenden los fenómenos en su singularidad histórica y sentido.

Tanto Gadamer como Habermas están de acuerdo en la caducidad de la distinción establecida por Dilthey, el desacuerdo tiene más que ver con los límites de la llamada por Habermas "conciencia hermenéutica", que a su parecer no fue comprendida por Gadamer al basar sus postulados en la defensa de la *hermenéutica como una ontología* del ser en sí mismo. Pero antes de entrar en los desacuerdos que supone esta disputa veamos cuales son los puntos en los cuales parece haber unicidad de criterios. El sociólogo catalán Josep Picó ha publicado recientemente un trabajo en el cual matiza la célebre disputa entre estos dos autores y ubica los siguientes como los principales puntos de acuerdo en cuanto al papel de la hermenéutica y su relación con las ciencias sociales: a) ambos están convencidos de la relación que existe entre la estructura lingüística y la aprehensión-interpretación del mundo, b) reconoce Habermas lo acertado de la idea de la *fusión de horizontes*, como expresión de la conciencia como histórico-práctica y c) ambos autores están de acuerdo en que las pretensiones positivistas de modelar las ciencias de la cultura de acuerdo al patrón de las ciencias naturales es un error (Picó, 2003: 167).

No obstante, más allá de estos acuerdos básicos sobre el papel de la hermenéutica, vuelve a ser el papel del lenguaje el centro de las dificultades que ve Habermas en la pretensión de validez universal de este giro hermenéutico de Gadamer, esto fundamentalmente porque le parece hasta cierto punto ingenua la aceptación rápida de las bondades del lenguaje y su completa adecuación entre lo dicho y lo significado, es decir, para Habermas:

Dentro de los límites de tolerancia de la comunicación lingüística habitual podemos saber, en nuestro intento de esclarecer hermenéuticamente pleos de sentido inteligibles, qué es lo que (aún) no sabemos. Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma (...) Sólo alguien que se acercara desde fuera se percataría de que uno está malentendiendo al otro. La pseudocomunicación genera un sistema de malentendidos que la apariencia de falso consenso no permite penetrar. Ahora bien, la hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel del participante reflexivo. Por tanto, no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuando somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudo-

normal teniendo por dificultades a aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática. La experiencia hermenéutica del límite consiste, pues, en que descubrimos, como tales, malentendidos generados sistemáticamente – pero sin poder entenderlos trayéndolos a concepto (Habermas, 2000: 287).

Nos permitimos esta extensa cita en virtud de su poder clarificador sobre la cuestión central del lenguaje. He aquí la gran distancia entre Gadamer y Habermas: mientras que Gadamer acepta la transparencia del lenguaje y su poder en tanto que marco en el cual nos comprendemos, para Habermas no siempre el lenguaje está libre de malentendidos, sino que, por el contrario, y tal como lo ha afirmado arriba, no somos concientes de la falsa conciencia que puede suponer el lenguaje cuando realmente la comunicación es distorsionada. Esta distorsión, además, se presenta en Habermas como sistemática, como parte del juego propio del lenguaje. Para Habermas son tres los intereses cognitivos de las ciencias: nomotético, hermenéutico y crítico; y la pretensión de universalidad de la *hermenéutica dialógica* gadameriana no resiste la intención emancipadora de la teoría crítica en tanto develadora de las trampas del lenguaje, de lo oscurecedor de un mundo que se presenta como transparente, pero que, en realidad, no se nos da como inteligible de entrada. Aquí la influencia del marxismo es notoria, la ideología se vela también en el propio juego del lenguaje, y sólo la crítica a tal obstáculo para la verdadera comprensión del mundo humano será quien permita dar sentido a la hermenéutica como *correcta* comprensión de un mundo la más de las veces atravesado por las *ídolas* de Bacon, por esa suerte de fantasmas que se interponen ante nuestra mirada deformando el verdadero aspecto de las cosas.

En un mundo alienado, dice Bauman, la comprensión errada es el reflejo verdadero de una realidad que es falsa, de forma que, siguiendo a Marx, la comprensión de la realidad debe ir acompañada de una re-construcción del mundo, de un develar los intereses ocultos que se nos presentan como naturales dentro del juego del lenguaje; un lenguaje que para Gadamer es sólo un transporte para la comprensión del verdadero significado de las acciones de los hombres. Habermas pareciera estar de acuerdo con estos planteamientos: no se equivoca la conciencia, ella refleja fielmente una realidad que aún no está lista para ser comprendida de forma transparente. Habermas además pareciera perseguir una *hermenéutica explicativa* que no sólo se preocupe por la comprensión del sentido de la acción sino que además explique en términos teóricos las competencias comunicativas para no ser presas de las distorsiones sistemáticas del lenguaje.⁵

5 “ Para Habermas, Gadamer acepta demasiado pronto la autoridad y la tradición, y su idealismo hermenéutico considera el lenguaje un absoluto trascen-

Básicamente ésta ha sido la postura mantenida por Habermas hasta incluso la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, donde retoma algunas de las discusiones de finales de los años 60 con respecto a la hermenéutica de Gadamer, denunciando la necesidad de comprender las dificultades de la "utopía hermenéutica de un diálogo universal e irrestricto en un mundo de la vida habitado por todos" (Habermas, 2001: 87). Además, reconoce en la *Teoría de la acción comunicativa* la tesis de Giddens acerca del carácter *doblemente hermenéutico* de las ciencias sociales, asumiendo nuevamente la caducidad del dualismo metodológico que intentó establecer Dilthey.

En medio del debate entre Gadamer y Habermas, la publicación en 1976 -por parte de Giddens- de *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, supuso la entrada en el juego de una posición que pareciera reubicar la discusión y hacerla más cercana al interés estrictamente sociológico sobre la relación entre la hermenéutica y las ciencias sociales, una relación que tal como hemos tratado de defender hasta ahora no necesariamente es problemática, sino que puede perfectamente ser una *ontología* del mundo humano, una condición ineludible del trabajo del científico social. Giddens afirmaba que no había posibilidad de seguir manteniendo la distinción entre comprensión y explicación, básicamente porque "toda comprensión requiere una comprensión previa que haga posible la comprensión posterior" (Giddens, 1997:77) es decir, todas las ciencias suponen siempre un esfuerzo interpretativo, incluso las nomotéticas, pero básicamente las ciencias sociales requieren de una *doble hermenéutica* pues el propio campo objetual que le es propio está ya constituido simbólicamente, y antes de la propia actividad teórica de explicación y aprehensión del mundo, es necesario comprender el sentido de los fenómenos que se nos abren a la interpretación. Este carácter de doble hermenéutica de las ciencias sociales lo ha dejado explícito Giddens en un texto reciente:

La ciencia es una empresa interpretativa en la que las teorías implican marcos de significado. A diferencia de la ciencia natural, sin embargo, la ciencia social implica una doble hermenéutica, puesto que los conceptos y teorías que se desarrollan en ella se aplican a un mundo construido por las actividades de individuos conceptualizadores y teorizadores. El científico social no tiene que interpretar los significados del mundo social para los actores

dental denunciando la pretensión de objetividad de las ciencias; pero si queremos acercarnos más a la verdad de la comprensión y al significado de las cosas, hemos de tener en cuenta los aspectos estructurales que ponen de relieve las condiciones materiales del lenguaje y del diálogo; es decir, lo que ha denunciado el materialismo histórico: la existencia de estructuras ideológicas y la violencia que se ejerce sobre los seres humanos" (Picó, 2003:168).

que se encuentran en él. Antes al contrario, los conceptos técnicos de las ciencias sociales son, y deben ser, parasitarios de los conceptos profanos. La ciencia social no tiene una relación neutral con el mundo social, como un instrumento de cambio tecnológico; la crítica no puede limitarse a examinar las falsas creencias profanas. Lo que implica la doble hermenéutica es que los científicos sociales están obligados a estar alerta frente a los efectos transformadores que sus conceptos y teorías pueden tener sobre aquello que pretenden analizar (Giddens, 2000: 32-24).

A la luz de estas afirmaciones, la posición de Giddens luce razonable en términos del quehacer de las ciencias sociales más allá del *discurso* que se impone en el debate hermenéutico entre Gadamer y Habermas. Reconoce Giddens que las ciencias sociales no pueden ser sólo hermenéuticas pues eso supondría la existencia de un mundo perfectamente comprensible y racional, y cree que aunque la condición exigida por Habermas para las ciencias sociales (deben ser críticas además de hermenéuticas) es hasta cierto punto defendible, es cierto que también existe una universalidad para la hermenéutica, esta universalidad está formada por las propias teorías científicas en tanto que dadoras de sentido, al igual que otros "juegos de lenguaje" (Giddens, 1997:90).

IV

Cerramos la discusión casi en el mismo punto en el que la comenzamos: enfatizamos en la centralidad del lenguaje, de la propia teoría sociológica como discursividad, y por lo tanto portadora de reglas del lenguaje que nos obligan a comprender la imposibilidad de construir visiones definitivas sobre los problemas del mundo social -a pesar de la pretensión de la ciencia de buscar conocimiento verdadero-. Llegados a este punto la discusión podría ser interminable por sus múltiples implicaciones. Sabemos, por ejemplo, cómo la ciencia -esa ciencia omniabarcante y sospechosa de ideología- no resiste siempre este desafío de la hermenéutica y de la teoría social como discurso, como retórica. Volvemos así una vez más a dialogar con Weber y a aceptar, casi estoicamente, que la ciencia social no construirá para nosotros el camino hacia la verdad. No esperemos de ella certezas, sino la libertad para comprender las múltiples interpretaciones que del mundo humano se realizan en el desarrollo -hasta cierto punto utópico- de la teoría sociológica. Quizás estas páginas deban ser leídas como un esfuerzo por construir una ciencia social más humilde, más conciente de sus límites y por lo tanto menos empeñada en señorear por el Olimpo de las verdades absolutas. Claro que esto no siempre se logra, y tal como nos señala Heller -una vez más- hay un "*Schleiermacher residual*" en cada uno de nosotros. Para Heller:

...la producción de las ciencias sociales abarca **textos** que pueden leerse e interpretarse de maneras **diferentes** y a veces totalmente **divergentes**. Cuanto más importante sea el texto, más decisivas son las inconsistencias

desintencionadas en la teoría para su consiguiente interpretación. Según esto, incluso si cien científicos sociales estuvieran de acuerdo en que la teoría X es verdadera, prácticamente cada uno de ellos abordaría la teoría de un modo diferente, subrayando unos aspectos más que otros, poniéndola en distintos contextos, contemplándola desde perspectivas diversas, rechazando algunos de sus puntos por insignificantes, etc. El pluralismo en la interpretación puede producir un alud de "neoprefijos": en la actualidad tenemos neo - marxistas, neo - ricardianos, neo - weberianos, neo - durkheimianos, y a veces una mezcla de todos ellos. Por tanto, incluso aunque haya consenso respecto a que "la teoría X es verdadera y correcta", no hay ningún tipo de consenso en **qué** hay en ella que la haga correcta y verdadera, ni tampoco hay consenso en **qué** es esencialmente esa teoría, ni **qué** significa realmente. Podría replicarse a esto que a pesar de este pluralismo evidente hay un Schelliermacher residual en todos los interpretantes, en tanto que todos ellos acarician la creencia de que, finalmente, después de agotarse todas las posibilidades interpretativas, llegaremos a la interpretación verdadera y auténtica; en otras palabras, ortodoxa, en cuyo momento se cerrará la investigación (Heller, 1989: 87).

Heller nos recuerda toda la discusión que hemos tratado de exponer hasta ahora: el lenguaje de las ciencias sociales no resuelve problemas -esto sería una parodia- pero tampoco renuncia a la búsqueda de un conocimiento verdadero, plausible. Por otra parte, la presencia de la teoría como discurso sociológico se caracteriza por ser retórica, por acompañar la pretensión de verosimilitud con argumentaciones no finales sino aproximadas acerca de los problemas que se trabajan. No se trata de un relativismo radical -que sería un sinsentido- sino del reconocimiento de la imposibilidad de consensuar el carácter verdadero de una teoría de forma unívoca, o para decirlo de otra manera, del reconocimiento del carácter dilemático de las ciencias sociales a *pesar* de la visión sistemática y universal que creyeron poseer durante tanto tiempo las ciencias naturales.

Este reconocimiento tendría, finalmente, implicaciones fundamentales: a) la vuelta constante a los clásicos como parte de la discusión teórica contemporánea, b) el reconocimiento de la estrechez del método de las ciencias naturales como modelo para las ciencias sociales, c) la aceptación de que el conocimiento no tiene un movimiento lineal y ascendente sino circular -o espiral en términos de Gadamer- d) que las cuestiones de sentido se irán ampliando sólo en la medida que ese círculo también se vaya ampliando y e) que las teorías, tal como afirmábamos con Alexander al inicio de estas páginas, no son sólo científicas sino también existenciales, son parte de la propia actividad del *ser - en - el - mundo*.

Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, J. (1998) "La centralidad de los clásicos", en GIDDENS, T. y otros. **La Teoría Social Hoy**. Madrid: Alianza Universidad.
- ALEXANDER, J. (1997) **Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**. Madrid: Editorial Gedisa.
- BACHELARD, G. (2000) **La formación del espíritu científico**. México: Siglo Veintiuno Editores.
- BAUMAN, Z. (1986) **La hermenéutica y las ciencias sociales**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- FERRATER MORA, J. (2001) **Diccionario de Filosofía**. Madrid: Editorial Ariel.
- GADAMER, H.G. (2001) **Verdad y Método**, 2 tomos. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GADAMER, H.G. (2000) **El problema de la conciencia histórica**. Madrid: Editorial Tecnos.
- GIDDENS, A. (2001) **En defensa de la sociología**. Madrid: Alianza Universidad.
- GIDDENS, A. (1997) **Las nuevas reglas del método sociológico**. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GIDDENS, A. (1997) **Política, sociología y teoría social**, Paidós Estado y Sociedad. España.
- HABERMAS, J. (2000) **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Editorial Tecnos.
- HABERMAS, J. (2001) **Teoría de la acción comunicativa**, 2 tomos. Madrid: Taurus.
- HELLER, Á. (1989) "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales" en **Políticas de la posmodernidad, Fehér y Heller**. Barcelona: Editorial Península.
- LARRIQUE, D. (2004) "La pertenencia de los clásicos en las ciencias del espíritu". **LOGOI**, Nº 7. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- PICÓ, J. (2003) **Los años dorados de la Sociología (1945-1975)**. Madrid: Alianza Ensayo.
- RICOEUR, P. (2001) **Del texto a la acción**. Argentina: Fondo de Cultura Económica.