

Oscar Mejía Quintana*

Elementos para una hermenéutica crítica: una introducción al problema del método en las ciencias sociales y el derecho

Elements for a critical hermeneutics: an introduction to the problem of method in the social sciences and the law

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2014

Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2014

RESUMEN

El problema del método en las ciencias sociales y el derecho, ha oscilado entre el positivismo y la hermenéutica. En el marco de esta discusión, la inferencia de un método genético-estructuralista para el abordaje de los fenómenos sociales y la complementación entre la hermenéutica de la tradición y la hermenéutica del símbolo, posibilitaron el surgimiento de una hermenéutica crítica como método de interpretación de las ciencias sociales y el derecho.

Palabras Claves: Método, positivismo, hermenéutica, dialéctica, Habermas, método genético-estructural.

ABSTRACT

The problem of method in social sciences and law has oscillated between positivism and hermeneutics. In this context, the inference of a genetic-structuralist approach to social phenomena and complementation between the hermeneutics of tradition and hermeneutics of the symbol makes possible the emergence of a critical hermeneutics as a method of interpretation of the social sciences and law.

Keywords: Method, positivism, hermeneutics, dialectics, Habermas, genetic-structural method.

* Profesor Titular (Generación 125 Años) de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo (U. Nacional), Maestría (M.A.) en Filosofía Moral y Doctorado (Ph.D.) en Filosofía Política (Pacific W. University, Los Angeles). Adelantó un segundo (Post)doctorado en Filosofía del Derecho en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional bajo la dirección del Profesor Guillermo Hoyos. E-mail: omejiaq@unal.edu.co

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DEL MÉTODO

Indudablemente el gran problema que enfrenta cualquier disciplina que a sí misma quiera reivindicarse como disciplina es, una vez determinado su objeto de estudio, es el del método a asumir para lograr un conocimiento suficiente de este. Es precisamente allí donde puede alcanzar sus pretensiones la rigurosidad necesaria para un reconocimiento serio de sus proyecciones, alcanzando de esta forma el rigor que se le exige a toda ciencia para ser considerada como tal (Mardones, 1991).

Mientras no se defina su método será inútil buscar el reconocimiento necesario que le permita ser universalmente aceptada. La madurez de una ciencia, tanto social como científica, se logra sustancialmente en la definición de su método. De lo contrario no pasará de ser un arte o una técnica con resultados favorables para el conocimiento espontáneo o mecánico del objeto, sin llegar jamás a una comprensión integral de su dinámica y de su estructura.

El problema del método al interior de las ciencias humanas y sociales ha sido una cuestión todavía no resuelta definitivamente por los interesados. En torno a ello encontramos las más disímiles posiciones, ya sea para rechazar la posibilidad de un método propio, ya para proponer uno nuevo que pudiera constituirse en la alternativa sintetizadora donde se conciliaran los contrarios. Sea cual sea el camino, lo cierto es que aún nos encontramos lejos de haber alcanzado un consenso en torno al asunto que deje satisfechos a todos.

Sin embargo, no podemos desconocer que la problematización del método al interior de las ciencias sociales ha sido, sin duda, la mejor contribución que se ha podido hacer al estudio del tema. Gracias a ello hemos alcanzado una mínima identificación en torno a ciertos puntos básicos que nos permitan, como de hecho se ha venido haciendo, partir de algunos presupuestos comunes desde los cuales se empieza a resolver la controvertida discusión (Ricoeur, 1982).

Esquematizando groseramente podemos decir que desde el inicio del debate la cuestión del método al interior de las ciencias humanas y sociales se planteó en un terreno extraño a su objeto de estudio. La seducción que las ciencias naturales produjeron en los investigadores sociales en el siglo XIX, de facto desvió la atención de estos hacia raíces que poco tenían que ver con sus disciplinas. En lugar de recuperar a Hegel o a Dilthey, más cercanos a la investigación histórico-filosófica, la indagación sobre el método se orientó más hacia el empirismo mecanicista para saltar, después de Comte, a un positivismo social (en sus vertientes de diestra y de siniestra) que rápidamente colonizó el conjunto de las ciencias sociales.

A partir de entonces el estatuto epistemológico de las ciencias sociales osciló entre una tensión casi irreconciliable entre el positivismo y la hermenéutica: el primero

defendiendo un monismo metodológico y un esquema causal de explicación que encubría el principio de verificación como el canon de todas las ciencias y la segunda, reclamando la especificidad del objeto de estudio histórico y social y la necesidad de un método hermenéutico para la interpretación de los mismos con miras a su comprensión integral. Entre esos dos polos, ha discurrido en los últimos dos siglos, el problema del método en las ciencias humanas y sociales (Schuster, 2002).

En esa línea de razonamiento, la **hipótesis de trabajo** que quisiera ilustrar en este trabajo es la siguiente:

En el marco de la discusión sobre el método entre las ciencias empírico-analíticas y las ciencias histórico-sociales, los desarrollos de la dialéctica hegeliana y posteriormente marxista heterodoxa que desembocan en la inferencia de un método genético-estructuralista para el abordaje de los fenómenos sociales, por una parte, así como, por otra, desde el pensamiento hermenéutico, la complementación entre la hermenéutica de la tradición y la hermenéutica del símbolo, posibilitaron el surgimiento de una hermenéutica crítica, en clave de reconstrucción histórica y profundización estructural, como método de interpretación de las ciencias sociales y el derecho.

Quisiera precisar por último en esta corta introducción, una diferencia, sobre la que no recabamos suficiente, entre método y metodología. Con el primero quiero referirme a la aproximación epistémica más general a un objeto de estudio determinado: el lente con el cual nos acercamos a abordarlo y que nos permite explicarlo, comprenderlo o criticarlo, de acuerdo a la triádica división habermasiana (Habermas, 1984). Por la segunda me refiero a las estrategias de investigación, cuantitativas o cualitativas (Bonilla y Rodríguez, 1997), que agotan técnicas, medios y etapas investigativas en orden a dilucidar, sistemática y académicamente, la expresión epistemológica del objeto de estudio escogido. Este escrito pretender abordar lo primero, no lo segundo.

1. CRÍTICA DE LA ORTODOXIA POSITIVISTA

1.1. De Lukács a la escuela de Frankfurt

La segunda mitad del siglo pasado y el primer cuarto de este, vieron cómo la **tendencia positivista** dominaba por completo el panorama de las ciencias humanas y sociales. El modelo metódico alentado por Durkheim (Durkheim, 1979), catalizando el planteamiento comtiano, y Engels, cuyo “materialismo dialéctico” introduce el esquema positivista en el marxismo (Engels, 1961), permean a la naciente sociología y al marxismo ortodoxo de las reglas del positivismo.

Para el primero el **ideal metódico** de las ciencias humanas y sociales estaba dado por las ciencias naturales: la inexactitud de aquellas no evidenciaba sino

su inmadurez con relación a estas. La sociología tenía que llegar a poseer la rigurosidad de una ciencia exacta donde los juicios de valor tenían que estar absolutamente ausentes de sus observaciones, alcanzando así la imparcialidad de las ciencias naturales. La sociedad y el hombre tenían que ser estudiados en el laboratorio con los fenómenos físicos.

Una **deformación análoga** se produjo en el marxismo (Marx y Engels, 1973). Presos de la influencia de su tiempo, tanto Marx pero, especialmente, Engels quisieron hacer de aquel una ciencia social con la rigurosidad y exactitud de cualquier ciencia empírica, como quedaría claro en *Dialéctica de la Naturaleza (1873-1886/1925)* donde Engels, inspirado en la filosofía natural hegeliana, sin duda la parte más débil del sistema de Hegel, retoma no pocos ejemplos de la dialéctica en la naturaleza para mostrar que este no era un esquema de interpretación social solamente, sino incluso y mejor, de explicación científica (Engels, 1961).

La justificación *a posteriori* del materialismo histórico, el materialismo dialéctico, rebajó a la concepción materialista de la historia al nivel de un **socialismo científico de probeta** donde el devenir histórico se veía reducido y predeterminado por un conjunto de fórmulas y ecuaciones y la conciencia humana se limitaba a “reflejar” las variables de un proceso consumado. Esta inclinación, fatalmente acentuada más tarde por el marxismo soviético, fue la que Lukács (Lukács, 1975) y Korsch (Korsch, 1971) quisieron combatir y por lo cual ambos fueron excomulgados, en su tiempo, de la ortodoxia marxista.

Ciertamente, el gran mérito de Lukács fue haberse dado cuenta que la dialéctica, retomada por Marx, de su maestro Hegel, transformándola en una **dialéctica materialista** como principal arma del marxismo auténtico, había terminado convirtiéndose, en manos del marxismo ortodoxo, en un método reflejo y mecanicista, sin ninguna incidencia subjetiva transformadora de la realidad. El auténtico marxismo, tal como lo sostuviera en *Historia y Conciencia de Clase (1923)*, no se diferenciaba de la ciencia burguesa por su determinismo economicista, sino por dos conceptos decisivos tomados de Hegel: el **concepto de totalidad**, es decir, la necesidad de concebir y estudiar la sociedad como un todo dinámico, y la **identidad sujeto-objeto**, es decir, la exigencia de reconocer el papel activo y determinante de la conciencia humana en la dirección que pueda tomar el proceso histórico.

Con ello contribuía Lukács (y simultáneamente, Karl Korsch) a introducir un nuevo principio en la consideración de los fenómenos sociales. Los **juicios de valor** debían ser tomados, explícitamente, como un elemento inherente a las ciencias sociales. El individuo, la sociedad, la historia, no podían ser estudiados como un objeto, situándose más allá de un aparente observador neutral donde las valoraciones estuvieran suprimidas. Por el contrario, estos juicios de valor tenían que ser reconocidos, puestos en evidencia, no disfrazados ni disimulados.

La posición social del investigador, antes que esconderse, tenía que evidenciarse; pues solo en la medida en que su opción se confundiera con la de la humanidad, en un momento histórico determinado, podía ser considerada como “objetiva” su investigación, así como la proyección asumida a través de ella.

La **categoría de conciencia posible**, planteada por Lukács, sistematizaba esta posición. Solo la posición política que en su perspectiva pudiera identificarse más ampliamente con las necesidades de toda la humanidad, es la que en su interpretación mejor puede acercarse a una comprensión adecuada de la materia estudiada. Entre más amplia y total sea la identificación de una perspectiva política con una conciencia humana general, entre mejor englobe, e integre las posiciones adversas, más cerca se encontrará de un juicio integral sobre su objeto de estudio (Parkinson, 1973).

En este punto Lukács recogía, sin duda, la posición asumida por Max Weber, cuya teoría representaba una **alternativa mediadora** entre la tendencia positivista y la tendencia hermenéutica que en torno al método en la sociología se debatía. Para Weber los juicios de valor debían ser asumidos inicialmente por el investigador, sirviéndose de ellos para elaborar un constructo teórico que le orientara inicialmente, proponiendo una hipótesis desde la cual abordar la materia de su interés, sujeta a posteriores modificaciones según los resultados de la investigación. Hasta el momento de aplicar ese “tipo ideal”, el investigador podía permitir la presencia de juicios de valor que orientaran en primera instancia el rumbo inicial de su estudio (Weber, 1984). Una vez agotado este momento, el análisis tenía que ser tan riguroso como el de cualquier ciencia causal.

La discusión sería retomada posteriormente por la **Escuela de Frankfurt**, en particular por Horkheimer, en la década del treinta. Definía entonces el autor dos condiciones básicas de toda intención científica: primero, la de lograr la **previsión** de los fenómenos estudiados, enunciando las respectivas leyes generales que explicaran los mismos; y segundo, logrando, a partir de ello, la **predicción** de hechos futuros análogos que posibilitaran así el dominio humano sobre estos. Este imperativo, proseguía Horkheimer, se había conquistado plenamente en las ciencias naturales y solo parcialmente en las ciencias humanas, donde el pronóstico continuaba siendo extraño a sus posibilidades (Horkheimer, 1974).

Esta limitación de las ciencias humanas y sociales se debía, fundamentalmente, al **carácter irracional** de su objeto de estudio. La irracionalidad imperante en la sociedad contemporánea, en especial en el capitalismo salvaje, imposibilitaba a las ciencias humanas acrecentar su dominio sobre los hechos sociales. Solo en la medida en que la sociedad alcanzara niveles superiores de evolución, racionalizando al máximo sus diferentes tópicos, podrían desprender las ciencias sociales, leyes generales lo suficientemente sólidas como para pronosticar y orientar fenómenos humanos futuros. Mientras esa caótica contingencia no

fuera superada en una racionalidad social más alta, sería inútil pretender en las ciencias de la sociedad la previsión y el pronóstico de las ciencias exactas.

Obviamente, el argumento no era del todo convincente. Las ciencias humanas y sociales continuaban siendo juzgadas con el rasero metodológico de las ciencias naturales y poco se avanzaba en la dilucidación de un método propio. Sin embargo Horkheimer, pese a su exagerada y comprensible intención conciliadora, levemente había variado el ángulo de la discusión, señalando sutilmente la necesidad de una reorientación metódica que, reconociendo el carácter irracional de la sociedad capitalista, asumiera otros caminos para su adecuado conocimiento y dominio. Y sería precisamente, otro exponente de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, quien retomaría la discusión, planteando una definición más amplia, fiel y rigurosa de lo que podía ser el estatuto epistemológico de las disciplinas sociales contemporáneas.

1.2. Interludio: la discusión (Post) estructuralista

Latente durante décadas, la cuestión metódica volvió a saltar a la palestra de la discusión en tres tiempos. Primero, la asunción desde las ciencias exactas por parte de Thomas Kuhn de los postulados gadamerianos (que veremos más adelante) quien, con la **categoría de paradigma**, introduce la hermenéutica al interior de la ciencia positiva, relativizando la lógica científica y mostrando que, antes que subsumir el método positivo de las ciencias naturales, eran éstas las que tenían que reconocer el método interpretativo–hermenéutico de las ciencias sociales como parte cosustancial de las mismas (Kuhn, 1992). Postura que, más tarde, daría pie al **anarquismo metodológico** de Paul Feyerabend (Feyerabend, 1995) en su famoso libro *Contra el método* (1975).

Segundo, lo que se conoció como la **disputa del positivismo en la sociología alemana**, que enfrenta al racionalismo crítico de Popper y la sociología de la reflexión de Adorno, en torno precisamente, al método en las ciencias sociales donde, frente al monismo metodológico del primero oponía el segundo una sociología reflexiva de ascendencia hermenéutica, y que ambienta lo que más tarde sería la propuesta de una hermenéutica reconstructiva habermasiana (Adorno, 2001; Adorno y Popper, 1973; Habermas, 1985).

Y, tercero, años más tarde, por el **cuestionamiento del estructuralismo** al método historicista, de ascendencia hegeliano–marxista. Cansados del reduccionismo historicista en el que gratuitamente habían caído las ciencias humanas, alentadas por un marxismo mecánico que encumbraba el análisis diacrónico como culmen del conocimiento social, subvalorando la consideración sincrónica del fenómeno, el estructuralismo francés se vino lanza en ristre contra esta concepción, mostrando los vacíos epistemológicos que ello connotaba (Madison, 1988).

1.2.1. Periodización del pensamiento francés

El pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX, puede caracterizarse, a grandes rasgos, por tres momentos. El **primer momento**, en los años inmediatos de la posguerra, representado por Sartre y cuya característica principal es su pretendida simbiosis entre existencialismo y marxismo, en lo que se reconoció como el humanismo existencialista.

El **segundo momento** viene dado por la reacción estructuralista y postestructuralista, a partir de Levys Strauss, cuyo denominador común será –frente al período anterior– su decidido talante antihumanista, recuperando una matriz nietzscheano–heideggeriana de la que se desprenden no pocos de sus planteamientos críticos sobre la modernidad (Michelfelder, D. y Palmer, R., 1989).

En este marco se desarrollan varias líneas de reflexión: una *teoría del sujeto*, que busca desentrañar las estrategias de subjetivización desarrolladas por la modernidad y que anticipan el nuevo perfil del sujeto político postmoderno; y una *teoría del poder*, que igualmente explora la naturaleza que éste adquiere en las sociedades postcapitalistas, así como los nuevos tipos de legitimación que empiezan a corresponderle. Foucault plantea, inicialmente, las nuevas dimensiones de estas problemáticas en la sociedad contemporánea, así como los nuevos retos que ello supone para las perspectivas críticas y contestatarias que pretendían resimbolizarla, desde una reflexión sistemática sobre el sujeto y la nueva economía de poder que empezaba a evidenciarse.

El *marxismo estructuralista* francés desarrolla una versión más puntual, mediada por las relaciones de dominación y explotación de clases, pero que se inscribe, en términos generales, en esa reinventada economía de poder como dispositivo plural, ya a través del “sujeto ideológico”, ya a través de un fraccionamiento de la clase hegemónica.

Deleuze se aproxima a toda esta nueva complejidad adivinándola en la esquizofrenia polivectorial que sostiene invisible el andamiaje postcapitalista mientras que Barthes y Canetti la escudriñan en los recónditos entramados de un pasado cuasi–animal, siempre presente en sus expresiones actuales, ya como el reverso de una “líbido dominandis”, ya en el secreto como médula del poder (D’Agostini, 2000).

La consideración postestructuralista radicaliza estas evidencias (Derrida, 1967). La legitimación en Lyotard será la clave de bóveda del conflicto de saberes de la sociedad postmoderna, si bien poco tiene que ver con la justificación intersubjetiva que suponía el contrato social de la modernidad. Legitimidad que se ve apuntalada por nuevas y sutiles estrategias de subjetivización a través de las cuales ese poder etéreo e inasible, enraizado, más que en las relaciones de

clase, en la propia dinámica de deseo, somete a la sociedad a una dominación implacable pero aceptada por todos.

Un **tercer momento**, cuya recepción no ha sido suficientemente asimilada en nuestro medio, viene dada, a partir de mediados de los ochenta, por una contracrítica radical al estructuralismo y el postestructuralismo francés, la recuperación de problemas socio-políticos del pensamiento francés y un intento de apertura y diálogo con otras tradiciones de pensamiento continentales y americanas.

La punta de lanza de esta crítica es la denuncia a los *supuestos nietzscheano-heideggerianos* de la reflexión (post)estructuralista, abordados de manera olímpica por la generación anterior, sin explorar sus ambivalencias y ambigüedades, y que finalmente comprometieron su proyecto filosófico-político, reduciéndolo a una denuncia estéril sin estrategias de proyección propositivas y edificantes.

En efecto, las doctrinas de Nietzsche sobre el nihilismo, el vitalismo, la muerte de Dios, el eterno retorno, aunados a las tesis de Heidegger sobre la obstaculización en la vida diaria, que representa el mundo de la técnica y la exacerbación de la identidad pueblo-líder como condición de conocimiento de la historia, sirven como punto de partida para una crítica a la modernidad que reeditaba una concepción arcaica y autoritaria de proyecto societal (Mesure y Renaut, 1999).

Tales antecedentes filosófico-doctrinales en Foucault, y en buena parte también en Deleuze, los conducen a posiciones que –al decir de la crítica francesa al postestructuralismo– los llevan a una reivindicación de valores que se creían exclusivamente referidos a sociedades premodernas, cayendo así en posiciones relativistas, escépticas y nihilistas que no permiten ningún reconocimiento de las posibilidades emancipatorias –por imposibles que parezcan– en el pensamiento jurídico-político moderno.

1.2.2. Foucault y el antihumanismo

Pero es el planteamiento de Foucault, quien asume la crítica de la **episteme occidental** en la perspectiva de una arqueología del saber que desentraña las relaciones de las modernas ciencias humanas con el poder, el que constituye el cuestionamiento más demoledor al estatuto epistémico y epistemológico de las ciencias humanas y sociales contemporáneas (Foucault, 1979).

Para Foucault, la episteme occidental ha sufrido **dos grandes discontinuidades**, con las cuales el orden a partir del cual pensamos no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos. La primera se da en el siglo XVII, en lo que constituye un primer remezón donde *El Quijote* había sido ya una prueba delirante de esta anticipación. La segunda en el siglo XIX, cuando la proliferación de ciencias positivas no es sino la expresión de una ruptura profunda al interior de la episteme tradicional. Antes de entonces, el mundo era conocido directamente

a través del lenguaje: el lenguaje era un conocimiento y este a su vez era un discurso. Así, con respecto a todo conocimiento se encontraba en una situación fundamental: solo se podían conocer las cosas pasando a través de él.

Con la modernidad, sin embargo, el lenguaje se divorcia de la representación. Esa posibilidad de conocer las cosas por intermedio de la soberanía de las palabras, como en la experiencia clásica, se desvaneció. El lenguaje queda convertido en un objeto en el momento en que la historia natural deviene biología, el análisis de la riqueza se transforma en economía, el lenguaje mismo en lingüística. El lenguaje, a la sazón, termina formando el lugar pasado de las tradiciones, de las costumbres mudas del pensamiento, del espíritu oscuro de los pueblos, acumulando una memoria fatal que ni siquiera se conoce como memoria y a la que los hombres se someten sin saberlo.

Antes de la aparición de las ciencias biológicas, económicas y filológicas, dirá Foucault, **el hombre no existía**. Este es una criatura reciente que el demiurgo del saber ha fabricado hace menos de doscientos años y que, sin embargo, ha envejecido con tanta rapidez, que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en que sería reconocido. De allí que el umbral de nuestra modernidad no esté situado en el momento en que se quiso aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el instante en que se constituye un **duplicado empírico-trascendental** al que se bautizó con el nombre de hombre.

Con ello, **la interpretación y la formalización** se convirtieron en las dos únicas formas de analizar de nuestra época. Las ciencias humanas comportan en este proceso una enorme responsabilidad puesto que son ellas las que aparecen, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, cuando el hombre se yergue como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber al lado de los objetos científicos.

La episteme moderna queda con ello **definitivamente fraccionada**. Por un lado, tenemos las ciencias físicas y matemáticas, por otro, las ciencias lingüísticas, biológicas y económicas y, finalmente, la filosofía. Entre los intersticios de estos bloques surgen las ciencias humanas y sociales que para Foucault son, al mismo tiempo, **pseudociencias y pseudoideologías**. Estas ciencias transfiguran su voluntad de saber en **voluntad de poder**: de instrumentos de emancipación devienen medios de ideologización y dominación. Con esto, Foucault resquebraja el estatuto epistémico de las ciencias sociales mostrando no solo sus vacíos y debilidades sino su rebajamiento a meros instrumentos de ideologización y sometimiento.

1.3. Habermas: interés y conocimiento

Planteado así el debate, la Escuela de Frankfurt, con Marcuse (Marcuse, 1976), Adorno (Adorno, 2001) y Habermas (Habermas, 1982), especialmente este último, entró, si no a definir, por lo menos a ubicar las diferencias metodológicas de cada conjunto de ciencias. Mientras el primero iniciaba una reivindicación de la auténtica dialéctica hegeliana y los aportes concretos de Marx a la misma, y el segundo deslindaba fronteras con el pensamiento positivista, Habermas se enfila, inicialmente en un ensayo titulado “*Conocimiento e interés*” (1965), a diferenciar los diversos tipos de ciencias a partir de los intereses del ser humano ante su realidad natural, histórica y social para, posteriormente, a partir de los mismos desarrollos de la hermenéutica, plantear una **hermenéutica reconstructiva** como método de comprensión en las ciencias sociales (Habermas, 1991).

El mundo del hombre se estructura, así, sobre tres *mediums* determinantes: el trabajo, el lenguaje y el poder. A partir de estos ámbitos se han configurado tres tipos de intereses específicos: un interés técnico por informarse y dominar la naturaleza; un interés práctico por interpretar y orientar las acciones humanas; y un interés emancipatorio por criticar y liberar la realidad y la conciencia humanas de poderes e ideologías opresivas (Habermas, 1984).

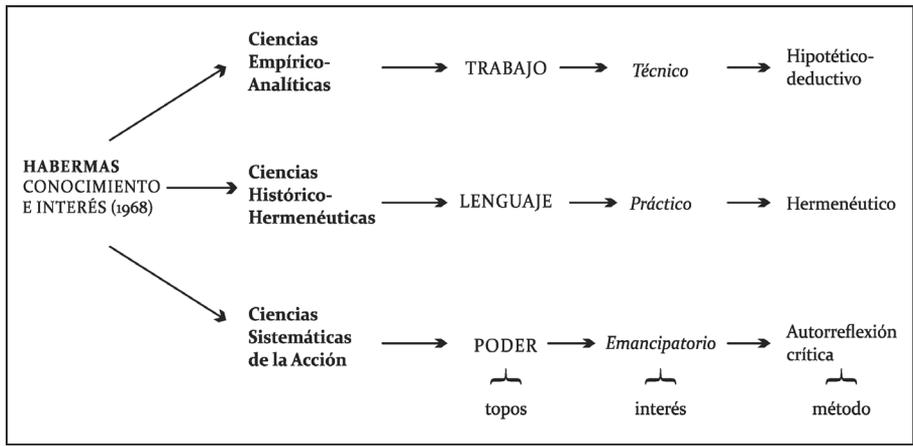
Desde estos intereses constitutivos se conforman tres tipos de ciencias: las **ciencias empírico-analíticas**, donde a un sistema referencial teórico se adaptan conjuntos hipotético-deductivos tendientes a establecer pronósticos empíricos que posibiliten ampliar la información, profundizar el control sobre la naturaleza y garantizar exitosamente los resultados técnicos sobre ésta; las **ciencias histórico-hermenéuticas**, donde la interpretación y comprensión de sentido permiten el conocimiento de la realidad humana, a través de una investigación hermenéutica orientada hacia la conservación y ampliación de la tradición y la intersubjetividad; y las **ciencias sistemáticas de la acción**, las cuales configuran un saber monológico-normativo dirigido a desarrollar un proceso de auto-reflexión que permita al afectado comprender y superar el estado de sometimiento y dependencia ideológica en que se encuentra. El método hipotético-deductivo, la hermenéutica y la autorreflexión crítica definen los contextos metodológicos de cada conjunto de ciencias.

Enunciados estos planteamientos, el problema metódico quedó, por lo menos, ubicado dentro de un contexto específico. Ya no se trata, pues, de pretender medir una disciplina con un rasero metodológico extraño a su interés de origen y su horizonte de proyección. Cada conjunto de ciencias responde a un medio constitutivo del hombre y a un ámbito particular de su actividad. (Habermas, 1982)

Pese a las aparentes deficiencias de su planteamiento, indudablemente Habermas había introducido orden en una polémica donde lentamente se había ido

generalizando el caos, al atacarse los unos a los otros con argumentos que no competían a la naturaleza de sus disciplinas. Definidos los topos ontológicos, los intereses constitutivos, los marcos metódicos y las proyecciones epistemológicas de cada ciencia, no hay manera de confundir el origen, el método y el objetivo de unas y otras, desechando así del debate toda posibilidad de anclarlo en ambigüedades estériles y superficiales.

Gráfico 1.
El Problema Epistemológico



Fuente: Elaboración propia

El problema del método en las ciencias sociales cerraba así uno de sus capítulos más convulsivos y originales (Mardones, 1991). Pero, igualmente, el planteamiento habermasiano tendía un trascendental puente con la hermenéutica que, años más tarde, se concretaría en su propuesta de una **hermenéutica reconstructiva**, como instrumento metódico por excelencia de las ciencias sociales con aspiración crítica y emancipatoria (Habermas, 1991).

2. LA HERMENÉUTICA

2.1. Aproximación histórica

2.1.1. De la exégesis bíblica a la hermenéutica histórica

El problema hermenéutico, como bien lo plantea Coreth (Coreth, 1972), surge desde los tiempos antiguos a partir de los intentos de interpretación de las Sagradas Escrituras, tanto en sus orígenes hebreos como, posterior y particularmente, en la ramificación cristiana que se desprende después de la deificación de Jesús. Se trataba, obviamente, de alcanzar una justa y adecuada comprensión, tanto del

Antiguo Testamento como de la relación de aquel con el Nuevo, lo que para el Cristianismo se constituía en un imperativo impostergable en la medida en que solo a partir de ello podía reivindicar una mínima claridad sobre los fundamentos doctrinarios de la nueva religión.

Ya desde la Patrística, la cuestión hermenéutica empieza a mostrar toda su complejidad. Mientras la Escuela Antioquena defiende un sentido literalmente histórico de las narraciones bíblicas, la Escuela de Alejandría sostiene la primacía simbólico–alegórica de su significado, en una contradicción que ni el mismo Agustín pudo superar absolutamente. Empero, ello inauguraba una discrepancia que se prolongaría durante toda la Edad Media, entre una **interpretación histórica** que afirmaba la necesidad de comprender la Biblia a partir de su contexto histórico originario y una **interpretación filológica** que sostenía que ello debía ser entendido como la Palabra de Dios paradójicamente revelada (Orminston y Schrift, 1990).

Esta discusión, adelantada siempre en el contexto teologal, en el marco de lo que la Autoridad disponía, es terciada bruscamente por Lutero quien rompe el dilema al sostener que la interpretación de la Biblia no corresponde exclusivamente a la Iglesia y que cada hombre podía entenderla como Palabra Divina por sí misma, sin necesidad de pautas preestablecidas para hacerlo. Este principio hermenéutico invocado por la Reforma (anteriormente incubado por el nominalismo medieval y el propio humanismo renacentista) vendría a ser radicalmente profundizado por la Ilustración, para la cual solo aquello que resistiera el juicio de la Razón podía ser declarado como válido, formalizando así, de facto y de jure, la **división de dos escuelas** que todavía se mantienen en los dominios de la teología cristiana, a saber, la del método histórico–crítico y la del movimiento hermenéutico, como posturas opuestas ante las Sagradas Escrituras (Coreth, 1972).

Quien ubica la discusión en el terreno filosófico, iniciando con ello una interesante tendencia metodológica que se prolongaría hasta nuestros tiempos, fue Schleiermacher. Para éste, la hermenéutica estaba orientada tanto a un saber teórico como a un manejo práctico de lo comprendido. La comprensión se constituía en la **noción fundamental** de la cuestión hermenéutica, siendo la intelección propiamente dicha la acción y el efecto de entender.

Schleiermacher distinguía **dos niveles** en la intelección: el adivinatorio, que él definía como un presentir espontáneo, una identificación intuitiva del objeto; y el comparativo, que se alcanzaba a partir del conocimiento de todos los elementos constitutivos, siendo la hermenéutica precisamente, la necesaria combinación de ambos, es decir, tal como aquél la definía, la reconstrucción histórica y adivinatoria, subjetiva y objetiva de un discurso dado (Mueller–Vollmer, 1988).

La hermenéutica exigía además una identificación absoluta con lo que debía ser estudiado, e incluso, entender al autor mejor de lo que él mismo se hubiera

comprendido. El ideal schleiermarchiano de la intelección suponía que entre mayor identidad pudiera lograrse, mayor intelección se alcanzaría y que, por el contrario, la menor intelección conquistada se debía a un menor grado de identidad asumido. El investigador, prácticamente, tenía que abstraerse de sí mismo, de su condición y situación, colocándose en el lugar del autor estudiado para poder así comprenderlo adecuada y justamente. La **distancia histórica** debía ser superada por completo so pena de hacer del esfuerzo intelectual una estéril e infructuosa empresa (Maceiras y Trebolle, 1990).

Droysen haría después un nuevo aporte a la hermenéutica. Sería él, el primero en señalar la **diferencia metodológica** que separaba a las ciencias naturales de las ciencias históricas. Mientras que las primeras perseguían el esclarecimiento del fenómeno, mostrando la relación causal de este y su sumisión a una ley, las segundas pretendían la intelección de su objeto, es decir, la comprensión del mismo en relación con la totalidad que lo determinaba y viceversa, haciendo de la estructura circular de la intelección una de las primeras categorías explícitas de la hermenéutica. Se iniciaba así, de una parte, la problematización sobre los diferentes métodos que debían regir cada tipo de ciencia y, de otra, la determinación normativa de una categorización que orientara acertadamente la investigación historiográfica.

Sin embargo, fue con Dilthey con quien la hermenéutica alcanzó toda su estatura. Profundizando a Droysen, señala las diferencias metodológicas definitivas que distinguían la ciencia natural de la ciencia histórica, especificando que, mientras la primera tenía que explicar el fenómeno, la segunda debía comprender lo sucedido en su **significación histórica**. Para ello había que determinar, antes que nada, las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, los fundamentos de su proceso cognoscitivo, las estructuras y categorías del mundo de la historia. Partiendo del supuesto de que, en las Ciencias del Espíritu, la operación cognoscitiva sustancial era la comprensión del hecho histórico, inicia Dilthey un arduo trabajo de categorización a fin de señalar las pautas que podían orientar al investigador en su tarea de interpretación histórica (Dilthey, 1978).

La primera determinación categorial sobre la que reposa todo el conocimiento histórico es la de **vida**. Dilthey parte de la convicción de que la vida es la que permite comprender la historia, por cuanto que la propia historia no es más que cotidianidad. La vida es entendida como situación del hombre en el mundo y es, precisamente, gracias a nuestra propia experiencia vivida que entramos en contacto con la historia de una manera subjetiva, íntima e incomunicable. La comprensión, por la cual damos a esta experiencia universalidad, objetividad y comunicabilidad, consistirá, básicamente, en revivir y reproducir esta vida objetivada en la historia a través de textos, relatos, monumentos, obras y hechos, por medio de unas pautas específicas que nos posibiliten interpretarla correctamente.

Dilthey sugerirá, sustancialmente, **tres categorías** para abordar la interpretación y consecuente comprensión de un objeto histórico de estudio. La primera es la **autocentralidad**. Ya se trate de individuos, instituciones, comunidades o textos hay que partir del supuesto de que éste constituye el epicentro de todo, es decir, de que nuestra investigación tiene que comenzar colocándolo como eje fundamental de toda consideración, describiendo sus funciones, partes y objetivos, estructuralmente analizados.

El segundo paso es el determinar la **conexión dinámica** del objeto con el contexto con el cual se relaciona. Se trata pues de recrear lo más cercanamente posible las condiciones que rodearon e influyeron sobre éste en el momento abordado, la relación recíproca que se dio entre la parte y el todo, la interdependencia dialéctica que pudo evidenciarse entre los polos de la situación estudiada. Una vez profundizado suficientemente el análisis estructural y dinámico del objeto, podemos alcanzar el **significado** del mismo, es decir, el sentido de éste en el marco de la situación que lo originara.

Con todos estos planteamientos Dilthey intentó sustraer, *avant la lettre*, las ciencias históricas de la **influencia positivista** en su seno. La hermenéutica comenzó a configurarse como el método propio de las disciplinas humanas, sugiriendo Dilthey unas pautas muy concisas sobre el modo del abordar sus específicos objetos de estudio. Heidegger, más tarde, vendría a profundizar radicalmente estas consideraciones mostrando hasta qué punto la historicidad y la interpretación constituían características inherentes al ser del hombre (Ghiradi, 1979).

Por su parte, con Heidegger la hermenéutica deja de ser solamente un método que podemos asumir o rechazar a nuestro particular antojo, algo externo sobre lo que podemos o no optar, sino que ella responde a la propia esencia existencial de nuestro ser en el mundo. Para Heidegger el hombre es un **ser que interpreta**: necesariamente como ser-en-el-mundo toda persona, por su misma constitución óntica esencial, está compelida a comprender su entorno interpretando su situación histórica. En otras palabras, el objetivo del hombre es interpretar el ser que se revela a través de la historia: comprender su historicidad constitutiva y del propio sentido de su momento histórico (Heidegger, 1980).

Después de esta fundamentación onto-antropológica de la hermenéutica como característica sustancial al ser humano, Heidegger profundiza y define algunas de las categorías más significativas de la intelección. La primera es la estructura circular o **círculo hermenéutico** que connota toda interpretación. Ello supone que la comprensión de la parte solo se logra a través de la comprensión del todo y que a su vez la comprensión de ésta se encuentra mediada por la comprensión de aquella, si bien ello se sustenta en una intelección originaria por la cual, sostiene Heidegger, entendemos previamente lo que pretendemos interpretar.

Estas afirmaciones nos remiten directamente a otro cardinal concepto heideggeriano inspirado en Husserl, que es el de la **estructura de horizonte** de la intelección. Ciertamente Husserl había mostrado cómo toda experiencia iba acompañada de un saber previo conformado por contenidos o determinaciones anteriores al hecho. Este “conocimiento intuitivo” se definía a partir del horizonte interno y externo de toda experiencia, constituido a su vez, respectivamente, por los conceptos y vivencias que configuran el mundo íntimo de cada cual, así como por el conjunto de objetos que enmarcan o pueden enmarcar externamente esa experiencia (Szilazi, 1973).

Profundizando ese concepto de horizonte en **sentido existencial**, Heidegger afirma que la comprensión está mediada por el marco general que nos proporciona nuestro ser el mundo, es decir, los conocimientos y experiencias individuales con los que abordamos, en primera instancia, toda nueva experiencia o todo objeto de estudio. La intelección adivinatoria de la que hablaba Schleiermacher no es, en últimas, sino la posibilidad inherente que posee todo ser humano para comprender su situación, mediada, además, por una serie de condiciones existenciales y conceptuales que predeterminan, muchas veces inconscientemente, su primer y posteriores contactos con el objeto (Bleicher, 1980).

2.1.2. Gadamer: hermenéutica de la tradición

Pero con quien alcanza la hermenéutica la altura de una teoría filosófica de la interpretación es con Gadamer (1984). Retomando y profundizando los planteamientos de Dilthey y Heidegger, particularmente, Gadamer buscará el reconocimiento de la interpretación como método propio de las ciencias histórico-hermenéuticas.

Problematizando la relación entre ontología y epistemología, Gadamer buscará demostrar la **universalidad de la hermenéutica** en todos los ámbitos de la vida social (comunicación y experiencia individual y social; arte, religión, filosofía; manifestaciones contestatarias, etc.) como la forma por excelencia para alcanzar una adecuada comprensión del mundo en cualquiera de sus facetas.

Adelantando el debate a partir de la esfera estética, histórica y lingüística, la estrategia gadameriana se orientará, primero, hacia la rehabilitación del prejuicio, la tradición y la autoridad; segundo, hacia la concreción de la categoría ontológica de “conciencia expuesta a los efectos de la historia”; y, tercero, hacia las implicaciones epistemológicas de todo lo anterior.

Partiendo de la insinuación heideggeriana de que el hombre es un ser que interpreta la historia, Gadamer profundizará este concepto mostrando que lo que se trata de comprender básicamente es esa historia concretada en una **tradición**. Sin embargo, la resistencia que despierta la tradición en el espíritu contemporáneo, la deformación que se hace de ella viene mediada por un

prejuicio tanto hacia ella propiamente, como hacia la misma autoridad con la cual se identifica.

Ese prejuicio determina negativamente nuestro contacto con la tradición y con la **autoridad**, tergiversando de principio el sentido de la historia. De raíz, pues, el conocimiento histórico, al no aclarar adecuadamente los presupuestos que lo condicionan, las condiciones de posibilidad de la conciencia histórica, se yergue más bien como un desconocimiento de la historia, antes que como su verdad.

El **prejuicio contra el prejuicio, la tradición y la autoridad** adquiere su matriz negativo en la ilustración. Identificando prejuicio con juicio falso, autoridad con dominación, sometimiento y arbitrariedad y tradición con sin razón y abdicación de la libertad, el Iluminismo dogmáticamente niega los momentos positivos de estos conceptos. Gadamer, pues, demuestra respectivamente cómo el prejuicio constituye un componente esencial del comprender, no solo porque pueden existir prejuicios legítimos sino además porque él configura un primer ambiente con el cual abordamos el objeto de estudio, es decir, ese horizonte interno del que hablara Husserl.

Fuera de esto, la autoridad no es nunca una manifestación de ignorancia o sumisión, sino que hunde su fundamento en un acto de conocimiento y reconocimiento por el cual aceptamos la superioridad del semejante en profundidad y perspectiva: la autoridad no se impone sino que se adquiere y lo que ella transmite no es irracional ni arbitrario, sino libremente asumido como razonable. De igual manera, la tradición es un momento de la libertad y de la historia que retomamos críticamente, no solo como conservación sino también como aliento e inspiración de la actitud transformadora, en el marco de todo movimiento histórico.

Aclarado esto, Gadamer aborda lo que constituye la cima de su reflexión, la categoría de **conciencia expuesta a los efectos de la historia**, la que sin duda representa el punto más trascendental de autoconciencia al que haya podido llegar la investigación histórica contemporánea. Con ello se trata de significar los efectos históricos a los que está expuesta la conciencia necesariamente y que determinan la imposibilidad de estudiar el pasado como un objeto, reivindicando una distancia ante el hecho histórico, definitivamente ajena a la experiencia.

Estamos inmersos dentro de la historia, en el flujo constante de una cultura que nos transmite los ecos de la tradición que no podemos desatender ni rechazar porque nos condiciona permanentemente, prefigurando –a través, además, del lenguaje– todo nuestro mundo, todas nuestras consideraciones, incluso todas nuestras posibilidades.

Donde verdaderamente alcanza toda su dimensión esta categoría es en la descripción que Gadamer hace de la **experiencia hermenéutica**. En vez, pues,

de asumir pasivamente la tradición (lo cual no es sino reproducir una ideología) o pretender rechazarla so pretexto de una alternativa superior (inmersa dentro de la misma tradición) se trata de tomar conciencia de esta situación y evidenciar –antes que ocultar– la tensión que produce en nosotros el contacto con la historia. La tarea hermenéutica consiste en desarrollar esta tensión, no en ocultarla, mostrando cómo el momento del encuentro entre el pasado y el presente no es otra cosa que el instante donde el hombre aborda con sus prejuicios, con sus esquematizaciones lingüísticas, con su horizonte particular, una tradición que le es propia y al mismo tiempo extraña, que conoce vagamente pero que desconoce en realidad.

La experiencia hermenéutica no es más que la **fusión de horizontes** que se produce entre los presupuestos de la conciencia histórica y la tradición misma. Proceso en el cual nuestros prejuicios se dialectizan, se abren al sentido auténtico de la historia, obteniendo en esa retroalimentación entre el pasado y el presente, el horizonte adecuado para comprender la cultura.

Es en ese espacio hermenéutico donde se logra la interpretación del proceso histórico, lo cual se alcanza gracias a que en sí mismo éste es también un **espacio lúdico** donde la intelección se alcanza jugando. En otras palabras, solo comprendemos la historia cuando somos capaces de jugar con ella, es decir, de formular preguntas, de proyectar horizontes, de aventurar sentidos, de representar posibilidades.

Es en el **espacio del diálogo** con la tradición, donde “la luz de la palabra penetra la esencia del mundo”, es en el arte de preguntar y mantener abierta la pregunta sobre el pasado, es en esa reflexión desbocada que nos lleva a representar mil espejismos ante el laberinto histórico, es por esa especulación impaciente de comprender la vida que en su delirio rompe con la inmediatez y el dogmatismo por la que podemos acceder a la comprensión de la historia.

La experiencia hermenéutica no es sino la **experiencia del juego**. Interpretar la historia es especular, atrevernos a enunciar herejías, jugar con los sentidos momificados para modificarlos y abrir nuevos horizontes de interpretación. Especular es transformar el mundo: es el aliento original que nos inspira a subvertir lo dado, a mejorarlo, a hacerlo más humano. Por ello la comprensión es un acontecimiento ontológico, una manifestación estética, una revelación lingüística. Interpretar es recrear la vida, descubrir la eternidad en el momento, reverdecer la realidad indiferente y fría.

La interpretación nos permite **actualizar la historia**, no solo conceptual sino anímicamente. Por ella lo inerte cobra aliento, lo olvidado se recuerda, las lágrimas del ayer se prolongan en la conciencia del presente. La verdad se manifiesta translúcida y simple gracias a este “espacio sin privilegios” donde la interpretación, sin someterla a un camino, le abre la puerta y le sugiere un

confín donde reconocerse como cierta. El método para comprender la historia es la especulación y la verdad es el horizonte que proyectamos y descubrimos al hacerlo.

Una vez agotada la descripción de la experiencia hermenéutica, Gadamer extrae de ello sus implicaciones epistémicas. Se trata entonces de mostrar el **carácter universal de la hermenéutica**. La primera consecuencia es realmente atrevida: la misma investigación científica no escapa al efecto histórico. Todo saber está inmerso dentro de la tradición y como tal mediado por una serie de precomprensiones que lo condicionan y relativizan. La pretendida superioridad metodológica de las ciencias naturales es un mito positivista que hay que cuestionar precisamente con las herramientas que nos brinda la hermenéutica (Rubio Angulo, 1973).

La segunda implicación atañe al conocimiento histórico particularmente: toda investigación histórica, sea cual sea el carácter que asuma, transmite la tradición y solo tiene sentido dentro de la tradición. La **repercusión histórica** de los hechos determina la investigación y el conocimiento de la historia de tal manera que es imposible obviarlos, siendo por lo mismo mucho más honesto asumirlo abiertamente.

Todo lo cual recuerda aquella polémica lukacsiana en torno a la necesidad de asumir los “juicios de valor” en la consideración de los fenómenos socio-históricos antes que reivindicar una neutralidad imposible de sostener. Acordado esto, la universidad de la hermenéutica solo tendrá que ser legitimada logrando integrar, por el mismo método hermenéutico, los dominios estético, histórico y lingüístico donde por excelencia se manifiesta, superando la **alienación por distanciamiento**, que en ellas se ha presentado individualmente, a través de una convergencia ontológica que permite alcanzar la propia estructura especulativa y lúdica que connota el lenguaje como experiencia del mundo y mediación del ser. En el lenguaje reposa la clave de la hermenéutica y su validez final, epistémica y ontológicamente.

2.1.3. Ricoeur: hermenéutica del símbolo

La obra de Paul Ricoeur constituye un aporte contemporáneo de gran significado a la hermenéutica desde su **exploración del símbolo**. Frente al “concepto amplio” que define al símbolo como “función mediatizante” entre el hombre y la naturaleza y el “concepto estrecho” que equipara símbolo a analogía, Ricoeur propone un concepto delimitado que restringe el símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido que exigen un trabajo de interpretación (Ricoeur, 1969).

El símbolo es **portador de doble sentido**. Reminiscencia y esperanza, en él se encierra simultáneamente el resurgimiento de significaciones arcaicas y la aparición de figuras anticipadoras. Este carácter regresivo-progresivo del

símbolo auténtico define al mismo tiempo un reconocimiento del pasado y una proyección hacia el futuro, en una dialéctica paralela a la función de descubrimiento y desvelamiento que su estructura intencional conlleva. Ambas dimensiones responden a la función de ocultar mostrar que el símbolo se funde en una sola expresión.

Diferencia Ricoeur tres niveles de **creatividad del símbolo**, que al mismo tiempo introducen una diferenciación del concepto mismo de tradición, que más tarde abordaremos. Encontramos así una simbólica sedimentada (tradición muerta), compuesta de símbolos inertes y estereotipados; una simbólica funcional (tradición ideologizada), de la que hacen parte los símbolos creadores de reconocimiento social y, por último, una simbólica prospectiva (tradición críticocreativa), la cual incluye los símbolos creadores de significaciones arcaicas y proyectivas, prioridad fundamental de interpretación cultural que debe realizarse.

Esta interpretación del símbolo requiere a su vez –según Ricoeur– **tres momentos**: primero, una fenomenología del símbolo, es decir, el esclarecimiento de su naturaleza y su relación con la totalidad simbólica que lo determina; segundo, una hermenéutica del símbolo, donde se lleva a cabo todo el trabajo de interpretación crítica, de desciframiento, sobre su sentido; y, tercero, una reflexión sobre el símbolo que precisa, respectivamente, una exégesis creativa del enigma del símbolo, una reflexión desmitologizante sobre los contenidos que han perdido valor y, finalmente, una especulación remitologizante que recree y actualice su sentido. Sentido éste que a su vez debe ser abordado simultáneamente en tres esferas específicas: la esfera del tener; la esfera del poder y la esfera del valer, en un amplio espectro que abarca las diversas dimensiones de la realidad y las diferentes proyecciones de éste en aquella.

Pero los símbolos primarios se articulan y cobran vida en su interacción recíproca y es este discurrir el que paulatinamente va definiendo las diferentes tradiciones que caracterizan a cada conglomerado. En otras palabras, los símbolos de reconocimiento cultural no son entidades abstractas y descontextualizadas, sino que se manifiestan y cobran sentido en el devenir cotidiano de las comunidades. El símbolo no puede ser asumido como una realidad estática: no existe sino inmerso en esa **dialéctica social** que lo vehiculiza y a la que, al mismo tiempo, confiere significado (Duran, 1964).

Ricoeur sostiene que es posible distinguir **tres historicidades**, que estructuran tres niveles de la tradición. Primero, la del tiempo escondido, el del símbolo primario propiamente dicho. Segundo, la del tiempo de la interpretación viviente, es decir, la interpretación histórica de la propia historia y tercero, el tiempo de la historicidad de la comprensión, o en otras palabras, el de la reflexión hermenéutica sobre el conjunto.

De allí se desprenden, sostiene Ricoeur, **tres niveles de la tradición**, a saber: el nivel de los acontecimientos fundamentales, o, como diría Mircea Eliade, el de los arquetipos paradigmáticos o prototipos simbólicos sobre los que se fundan las relaciones de reconocimiento social; el nivel de las tradiciones constituyentes, inmersas en la cotidianidad de las comunidades, en las dimensiones que en seguida especificaremos; y el nivel de la tradición constituida, que define la autoconciencia cultural colectiva de un pueblo (Marino, 1981).

En el segundo nivel, podríamos intentar un mayor acercamiento, retomando a Ricoeur, en unas consideraciones que mas tarde hace de las diferentes instancias de creatividad del símbolo, como tuvimos oportunidad de observarlo en el apartado anterior. Podemos así distinguir tres estadios de la tradición: la tradición muerta (símbolos estereotipados); la tradición ideologizada (símbolos funcionales); y la tradición críticocreativa (símbolos creadores de significado), los cuales configuran en un momento dado la compleja estructura de la **tradición constituyente** de un pueblo, a un mismo tiempo auténtica, actual y prospectiva.

2.2. Aproximación estructural

2.2.1. Dimensiones de la hermenéutica

La hermenéutica comporta **tres dimensiones** o problematizaciones sustanciales. El problema de la intelección, el problema del lenguaje y el problema de la mediación. La primera supone una distinción entre intelección, interpretación y aplicación. La intelección es la operación inmediata de entender, lo que algunos denominan intelección intuitiva y que Gadamer nos ha mostrado que no es otra cosa que ese horizonte interno de nuestro conocimiento, determinado por los prejuicios o efectos de la historia sobre la conciencia. Esta intelección básica configura el primer acercamiento al objeto de estudio pero, obviamente, no puede detenerse el proceso cognoscitivo a este nivel (Coreth, 1972).

Solo la interpretación puede darnos la **comprensión total del fenómeno** a través de una operación que supone un conocimiento más profundo del objeto por medio de la desmembración, fundamentación y esclarecimiento de su estructura y sus relaciones contextuales. Es lo que también se ha denominado la intelección comparativa, que debe suponer el esclarecimiento de los presupuestos y condicionamientos históricos que determinan la relación entre el sujeto y el objeto de estudio.

Por último, encontramos el momento de la **aplicación**, es decir, la evidencia de que la propia comprensión transforma lo comprendido. La hermenéutica encuentra aquí la realización de lo interpretado, demostrando así que no se agota en un saber teórico meramente, sino que igualmente, comporta esencialmente un fin práctico (Orminston, G. y Schrift, A., 1990).

La segunda dimensión de la hermenéutica atañe al **lenguaje**. Sin duda ha sido ésta la que ha demostrado la radical importancia que el lenguaje comporta para la interpretación. No porque se trate de reivindicar un rigor filosófico que, la más de las veces, en aras de la fidelidad textual castra el sentido auténtico del mensaje, sino porque ha demostrado hasta qué punto la historia y el mundo del hombre vienen determinados por una constitución lingüística que esquematiza previamente nuestras posibilidades de conocimiento, radicando allí, incluso, la propia fuente de la incompreensión. Es a través del lenguaje como conocemos y reconocemos la tradición, las circunstancias históricas que nos rodean, la vida misma (Marino, 1981).

No hay comprensión sin lenguaje, no hay hombre ni mundo sin lenguaje, no hay ser sin lenguaje. El hombre es un ser que interpreta la historia a través del lenguaje y ello constituye una característica onto-antropológica de la que no podemos prescindir y que hay que asumir conscientemente. Nuestra visión cosmológica, nuestra experiencia cotidiana, nuestra autoconciencia histórica, nuestro reconocimiento cultural son todos elementos lingüísticamente acuñados, transmitidos e interpretados, haciendo por lo mismo del lenguaje, no solo un vehículo “neutral” del conocimiento, sino un filtro del que depende necesaria y no accidentalmente nuestra interpretación y actitud ante la realidad. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, dirá Gadamer para mostrar como la lingüisticidad configura la **mediación ontológica** entre el hombre y el mundo.

El tercer problema que evidencia la hermenéutica, implícito en los dos anteriores, es el de la **mediación**. La comprensión del mundo no es inmediata, supone una serie de elementos que condicionan nuestro conocimiento y que refutan la suposición de un saber espontáneo e intuitivo de la realidad. En otras palabras, el conocimiento histórico viene necesariamente mediado por un conjunto de factores que es imprescindible tener en cuenta, so pena de reivindicar como ciertas, conclusiones totalmente erradas desde un principio.

Nuestra comprensión está mediada, en primer lugar, por el **lenguaje**, tal como lo observamos antes. Los esquemas que a través de él se nos transmiten condicionan de raíz nuestro conocimiento, como la misma experiencia de la vida. En segundo lugar, encontramos la mediación constituida por la propia tradición, por la **cultura**. Las repercusiones de la historia en nuestra consideración inconsciente de la misma, configura nuestra intencionalidad hacia ella, lo cual, de no reconocerse manifiestamente, puede relativizar un saber auténtico sobre la misma.

Esto último bosqueja el prejuicio o **precomprensión** que define el horizonte inicial del conocimiento histórico y cuya claridad nos debe permitir asumir el proceso de encuentro entre la tradición y la conciencia como una fusión de horizontes donde paulatinamente dialectizamos nuestros prejuicios, accediendo a una comprensión más amplia y profunda del fenómeno histórico y evitando

un choque irreconciliable de prejuicios, que niegue de plano la posibilidad de una interpretación genuina del objeto estudiado. Como se ve, la mediación del conocimiento es un aspecto irrefutable que la hermenéutica ha sabido poner de relieve en toda su trascendencia (Vattimo, 1994).

2.2.2. *Categorías de la hermenéutica*

Aclarados estos tópicos que la hermenéutica o el problema hermenéutico ha mostrado como colindantes a su temática y a fin de cerrar esta aproximación estructural a ella, trataremos de acercarnos, sinópticamente al menos, a las categorías sobre las que la interpretación puede sustentarse para alcanzar una adecuada comprensión del objeto de estudio, que complemente las anteriores disquisiciones (Caputo, 1988).

Indudablemente la primera categoría de la que debemos partir al abordar la historia, es la del prejuicio o **precomprensión** que condiciona la óptica que escogemos para hacerlo. La necesidad de ubicar hasta donde sea posible los elementos que constituyen esa precomprensión, a fin de reconocer conscientemente cuáles de ellos son válidos o falsos es una obligación del investigador de los fenómenos humanos.

Una vez definidos estos condicionamientos que conforman el horizonte de la intelección individual, es decir, el entendimiento espontáneo e inmediato de la cuestión, podemos acometer el estudio del objeto, conscientes de que al hacerlo estamos propiciando con ello una **fusión de horizontes** donde entramos a dialogar con la historia, abriendo nuestra precomprensión inicial a otras relaciones de sentido para alcanzar así una comprensión integral del fenómeno estudiado.

Esto es lo que se conoce como la **estructura de diálogo** de la hermenéutica, donde a través de un intercambio recíproco, paulatinamente enriquecemos nuestros preconceptos iniciales hasta alcanzar el sentido auténtico del segmento histórico considerado. Lo cual supone la predisposición de abrirse el nuevo testimonio sin resistencias ni resquemores, atentos al mensaje que estamos recibiendo.

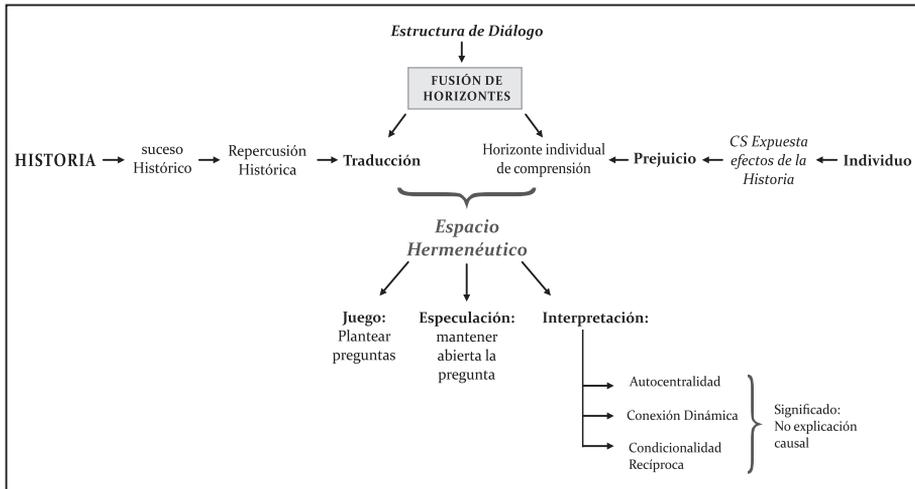
Obviamente, estas categorías nos permiten esclarecer esos ámbitos recónditos de la conciencia que determinan involuntariamente nuestro conocimiento y cuya dilucidación nos posibilita asumir el fenómeno humano, ciertos de nuestras limitaciones o condicionamientos. Este momento del proceso cognoscitivo que el observador debe tener en cuenta para no tomar por evidente lo que no es sino fruto de sus prejuicios, no basta, sin embargo, por sí solo, para lograr alcanzar la comprensión adecuada del objeto de estudio.

En esto quizás Dilthey sugirió varias categorías que podemos retomar en cuanto que ellas señalan pautas específicas que nos permiten acceder al sentido de la cosa histórica. Dilthey propone tres categorías básicas para comprender los hechos, las obras, los testimonios de la tradición, de la historia o de la vida: se trata de las **categorías de la razón histórica**, definidas como autocentralidad, conexión dinámica y significado, respectivamente (Dilthey, 1978).

La **categoría de autocentralidad** hace referencia a la necesidad de abordar el objeto de estudio desde el punto de vista de su realidad interna. Es decir, en primera instancia, la investigación tiene que orientarse al análisis del hecho en sí, sus partes, sus componentes, sus funciones, en síntesis, su estructura particular. Pero como toda estructura tiene su centro en sí misma y no puede ser considerada aisladamente, la **categoría de conexión dinámica** tratará de mostrar cuál es la relación de ésta con las demás estructuras con las cuales coexiste en un contexto determinado.

Es lo que la hermenéutica ha definido como la categoría de condicionalidad recíproca o estructura circular por la cual conocemos la parte en relación con el todo, el todo en relación con la parte. Llegado a este punto habremos alcanzado el **significado**, última categoría de la razón histórica, con la cual alcanzamos la comprensión del objeto estudiado, después de haber entendido la realidad estructural del mismo y su relación con el medio que lo condicionaba.

Gráfico 2.
El Problema Epistemológico



Fuente: elaboración propia

Empero, la interpretación de un fenómeno humano-histórico supone un tercer momento para lograr la comprensión definitiva del hecho, ya que las categorías

dilthenianas, si bien configuran pautas metodológicas concisas y definidas, no precisan la manera como esta interpretación, de por sí, puede realizarse. La misma rigurosidad de las categorías constriñe la interpretación a unos marcos que pueden desviarla de una comprensión plena de lo considerado.

Quizás por esto es que Gadamer, al referirse a la experiencia hermenéutica sostiene que **interpretar es jugar**, antes que nada, reivindicando el juego como la categoría sustancial del fenómeno estético. Jugar con las palabras, jugar con las preguntas, constituye así la esencia misma de la hermenéutica. La **especulación** se constituye para Gadamer, en la posibilidad de proyectar horizontes y explorar sentidos que nos permitan alcanzar la comprensión, históricamente condicionada pero, también, históricamente cierta, del objeto abordado. Como tal, la interpretación hermenéutica supone como su categoría final la propia especulación con la cual la verdad se nos revela, en el juego de las preguntas permanentes, gracias a la reflexión libertaria, atrevida y herética (Gadamer, 1984).

Con esto terminamos este cuadro sobre una disciplina que, como la hermenéutica, sin duda constituye para el investigador de los **fenómenos históricos y sociales** una herramienta de insuperable eficacia. Empero creemos que, pese a la intención de Gadamer, quien sin duda corrige deficiencias y profundiza brillante y originalmente las orientaciones recogidas de sus antecesores, incluso asumiendo de Hegel ideas cardinales, tanto filosóficas como metódicas, la hermenéutica descuida ciertos conceptos y momentos que la dialéctica hegeliana, en particular, puede complementar sin demeritar ni oponerse a las consideraciones de aquella.

Si bien Gadamer, insistimos, asimila varios aspectos de la dialéctica hegeliana, controvirtiendo abiertamente con otros, sin duda Hegel y su método dialéctico, tan poco extraños y ajenos son a la hermenéutica que antes que excluirlos deben ser asumidos críticamente por el pensamiento hermenéutico como propios a su tradición (Maceiras y Trebolle, 1990).

3. LA DIALÉCTICA: CONSIDERACIÓN HISTÓRICO—ESTRUCTURAL

3.1. La dialéctica hegeliana

Quisiera en este punto rescatar una serie de **conceptos claves** de la filosofía hegeliana, mostrando cómo ellos constituyen pautas determinantes en el abordaje de los fenómenos históricos con el objeto de desembocar, finalmente, en la exposición del método dialéctico utilizado por Hegel y el posterior enriquecimiento hecho por autores como Marx, Lukács y Piaget, recogidos en magistral síntesis por Lucien Goldmann, si bien insistimos, las nociones originales se encuentran todas en el filósofo alemán pese a que él no desarrolló sistemáticamente la metodología dialéctica tal como hoy podríamos hacerlo.

En realidad Hegel, tal como lo sostienen Findlay (1969), Kaufmann (1979) y Serreau (1972), para no hablar sino de estos tres, jamás se interesó por explicitar en detalle la mecánica de su método. Hegel, más bien, lo utilizaba con ejemplar maestría en la interpretación de los hechos históricos, desinteresándose por mostrar su **fundamentación interna**, lo cual no ha dejado de ser un obstáculo en la exposición rigurosa del mismo por parte de los estudiosos hegelianos. Sin embargo, pese a ello, indudablemente se ha alcanzado conquistar cierto consenso en torno a lo que la dialéctica hegeliana es en sí misma, definición que trataremos de sintetizar en las próximas líneas.

En el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* (1807), escrito mucho después con la intención de servir de introducción a todo su amplio sistema filosófico, Hegel escribe: “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura” (Hegel, 1966). Con ello quería decir el autor que su método no era sino **la abstracción del proceso histórico**, el cual había observado que se desarrollaba según esa triádica manifestación de tesis, antítesis y síntesis, grosera esquematización posterior jamás utilizada por el pensador de Stuttgart.

Empero, ciertamente, la dialéctica pretende representar metódicamente la **dinámica misma de la historia** la cual se puede representar como el consecutivo desarrollo de tres momentos, uno afirmativo, otro negativo y otro más que niega los anteriores, retomando de juntos sus principales manifestaciones. Tal es, también, la causa de que a la dialéctica se la haya denominado muchas veces “la negación de la negación.”

Para no caer en polémicas estériles, que no es el caso recrear aquí, digamos simplemente que es el mismo movimiento de la historia que parece **desarrollarse triádicamente** el origen del método dialéctico. Pero como es obvio, Hegel no se quedó en esa consideración que fundamenta, junto con el concepto de alienación, como ya lo veremos, toda su filosofía. Tangencialmente profundizó cada momento de su método dejándonos una idea clara de lo que cada uno significaba para él, despreocupándose de categorizarlo rigurosamente. A partir de ello y de los estudios hechos por los especialistas podemos entonces descomponer la dialéctica en tres momentos particulares: el momento abstracto, el momento dialéctico y el momento especulativo.

El **momento abstracto** es el momento del entendimiento, de la afirmación. Se caracteriza por sus nociones fijas y definidas y la distinción e independencia de cada una con respecto a las otras. El entendimiento frena la tendencia de las ideas y principios a transformarse en otras ideas y principios. Constituye un elemento esencial de la conciencia en cuanto capta los objetos en su estricta determinación, deslindando unas nociones de las otras, lo cual es imprescindible y necesario para trabajar conceptualmente una materia. Históricamente es el momento de arranque de una época donde hay un orden aparente y claro de los diversos

factores que la constituyen. Su definición axiomática lo hace ser inflexible, siendo su expresión típica “el ser es; el no ser no es; todo es todo y nada es nada.”

El **momento dialéctico** es el momento de la negación, donde todo se relativiza. Aquí se hace evidente la tendencia implícita de nuestras nociones a transformarse en otras, haciéndose así más ricas, concretas y profundas. Es por lo mismo el momento de la contradicción, presente siempre en el entendimiento y que se hace explícita en la dialéctica cuando las nociones tienen que dejar su rigidez y explicar la realidad ayudándose de sus correlativos o complementos.

No entiende Hegel la contradicción como un accidente subjetivo de carácter lingüístico o conceptual: no es la contradicción vaga y equívoca sino la **contradicción interna** que relativiza y cuestiona, presente en realidad objetiva y por lo mismo fuerza motriz de la vida, la sociedad y la historia. Como relativización y negación de lo dado, su fórmula se sintetiza en “todo es nada y nada es todo” e históricamente se realiza en los períodos de transformación radical, de subversión social.

El **momento de la razón**, integra los dos anteriores. Las nociones definidas del entendimiento y las correlaciones señaladas por la dialéctica como necesarias son asumidas en una nueva racionalidad diferente a las dos anteriores pero que las integra y las conserva. La razón no hace desaparecer las contradicciones sino que las asimila y las mantiene presentes en una nueva unidad. Este momento constituye la unificación de todos los puntos de vista, de todas las maneras de acceder a un tema.

Los diversos elementos señalados en los dos momentos anteriores se fusionan, enriqueciendo así la consideración general del fenómeno y alcanzándose la totalidad e identidad **concretas** del objeto. Frente al rigor del entendimiento y la negación de la dialéctica, el momento especulativo afirma: “el ser es el devenir,” es decir, ni lo uno ni lo otro sino una nueva definición que las supone a ambas. Históricamente constituye las etapas de equilibrio social donde las diversas resultantes confluyen en las más altas expresiones espirituales y materiales de la sociedad en un momento determinado (Serreau, 1972).

Estos momentos de la dialéctica hegeliana son complementados por otros conceptos de igual significatividad y los cuales no logran sentido sino expuestos en su estrecha conexión. En primer lugar resaltamos el de **alienación**. Ya hemos visto cómo Hegel utiliza indiscriminadamente esta noción, a quien él da toda su profundidad y sistematización filosófica en tres sentidos diferentes: cosmológico, histórico y económico, como sugiere acertadamente Lukács en su libro sobre el joven Hegel (Lukács, 1976): **Cosmológico**, haciendo referencia a todo el proceso de la Idea que desde su medio abstracto se exterioriza en la naturaleza para reconocerse finalmente en el espíritu de la historia. **Histórico** en cuanto a la necesaria objetivación del hombre en el mundo y la sociedad donde él se

autorreproduce y se autorreconoce como forjador de la historia. Y **Económico** haciendo referencia a lo que más tarde Marx denominaría “fetichismo de la mercancía,” es decir, la forma específica de alienación que connota el sistema capitalista. La alienación, pues, como un movimiento que supone siempre un estado inicial, un estado de exterioridad y un estado de reconocimiento no puede concebirse sino estrechamente ligado a la dialéctica. Es más, en términos reales, es la dialéctica misma.

El otro concepto es el de la **identidad sujeto–objeto**. Hegel afirma: “Según ni modo de ver todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel, 1966). Otra de las grandes preocupaciones hegelianas fue siempre el divorcio existente entre el hombre y su mundo. El ser humano parte de una situación de divorcio entre él y su entorno, precisamente de alienación. El objetivo de la filosofía, del Estado, de la historia es lograr alcanzar la reconciliación entre el hombre y el mundo, conceptual, material y espiritualmente.

Hegel no parte, como el empirismo o el racionalismo, de una **dicotomía entre sujeto y objeto** de carácter insalvable. Lo importante del proceso cognoscitivo es la relación entre los dos, la suposición de que juntos conforman una unidad irreductible. La identidad final de ambos, la superación de la alienación existente entre los dos, la complementación insuperable de ambos términos, es otra de las nociones hegelianas de trascendental valor que no puede ser desligada de un método cuyo fin es propiciar la identificación total de los polos históricamente separados.

Por último tenemos la categoría de **totalidad**: “Lo verdadero es el todo” (Hegel, 1966). Sin duda este concepto, por excelencia, resume la proposición metodológica del hegelianismo. La comprensión del fenómeno solo se alcanza abarcando todas sus manifestaciones desde todos los puntos de vista posibles. Es además, el imperativo del tercer momento de la dialéctica hegeliana alcanzar la integración de todos los compuestos del hecho desde el mayor número de perspectivas.

Pero es también el supuesto de que ello se logra mostrando la relación entre **el todo y la parte**, su condicionalidad recíproca e, incluso, como dice Lukács, el dominio omnilateral del todo sobre las partes. De allí, porque la dialéctica hegeliana, en especial el momento especulativo, necesariamente supone las otras categorías para comprenderse adecuadamente y poderse implementar como un método auténtico de interpretación y conocimiento (Lukács, 1976).

En general, todo el sistema hegeliano y cada uno de sus tópicos es la realización de esta metodología y estos conceptos. Las tres grandes divisiones de su filosofía, de entrada muestran esta realidad: la Ciencia de la Lógica (estudio de la Idea en el medio abstracto del pensamiento), la Filosofía de la Naturaleza (Idea en su auto–

alienación y auto-exteriorización) y la Filosofía del Espíritu (Idea en su regreso a sí misma desde su auto-alienación) patentizan esa aseveración.

Pero donde se ve toda la genialidad de Hegel es en la exposición misma de la Filosofía del Espíritu, anticipada magistralmente en la *Fenomenología del Espíritu*, cuando combina a un mismo tiempo el **desarrollo histórico** de los tipos de conciencia con la **consideración estructural** de las disciplinas humanas, mostrando cómo sistema e historia coinciden íntimamente. Si tomamos a la *Fenomenología del Espíritu* como preludeo de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817) observamos cómo aquella describe sistemáticamente los diversos tipos de conciencia que la humanidad ha trajinado para conquistar respectivamente su conciencia individual, su conciencia social y su conciencia histórica (Hegel, 1977).

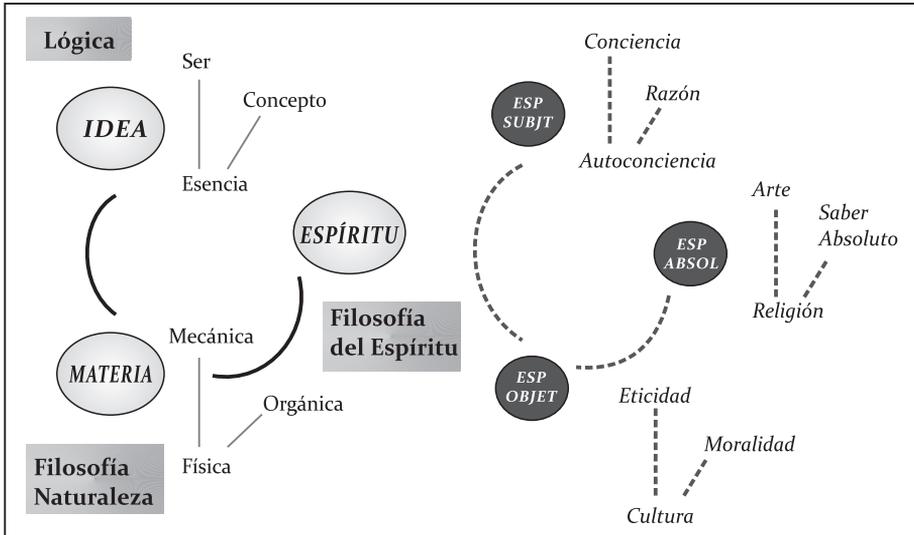
Así pues, Conciencia, Autoconciencia, Razón, Moralidad, Cultura, Eticidad, Arte, Religión y Filosofía son formas de la conciencia que progresivamente el género ha conquistado hasta alcanzar el culmen total del saber y, con él, la **superación conceptual de la alienación** y la anhelada identidad con el mundo.

Hasta aquí se trata, solamente, de un singular recorrido histórico (ya que se da en forma de espiral que vuelve una y otra vez, desde diferentes puntos de vista, sobre la misma historia) que describe la multitud de formas de conciencia a lo largo del devenir humano. Pero cuando observamos que ese **recorrido histórico** de los diversos tipos de conciencia describe, simultáneamente, la **totalidad estructural** de las disciplinas humanas (lo cual será después profundizado de manera explícita en la *Enciclopedia*) la contundencia del método hegeliano se nos presenta en toda su magnitud.

De esa manera, a las formas de conciencia expuestas anteriormente corresponden en su orden una fenomenología, una antropología, una psicología; una filosofía del derecho, una filosofía social, una ética; una estética, una teología y una filosofía de la historia, aproximadamente. El proceso histórico y el proceso cognoscitivo coinciden plenamente en el hegelianismo. Así pues, Hegel combinó en su filosofía y su método el **planteamiento histórico** y el **planteamiento estructural**. Mostró, con lujo de detalles, que historia y estructura no se repelen sino que se complementan y se requieren para una interpretación auténtica del fenómeno individual, social e histórico.

De allí por qué Lucien Goldmann haya hablado de **método genético-estructural** al describir la dialéctica hegeliana y, en general, el movimiento que con él se inauguró. La correspondencia entre formas de conciencia histórica y disciplinas o materias humanas demostró que el estudio del proceso y la estructura del mismo, en otras palabras, que el estudio diacrónico y sincrónico eran una exigencia de la investigación, no una posibilidad (Goldmann, 1978).

**Gráfico 3.
El Problema Epistemológico
El Sistema Hegeliano**



Fuente: elaboración propia

3.2. La dialéctica materialista

Pasemos ahora, brevemente, a Marx. En la Introducción a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859)*, refiriéndose al método adecuado y a la posición de Hegel, Marx sostiene que el método que se ha manifestado como cierto es aquel donde lo concreto se recrea en el pensamiento como **síntesis de múltiples determinaciones**, unificando lo diverso y cuestionando la ilusión hegeliana de tomar lo real como resultado del pensamiento y no lo contrario, tal y como es (Marx, 1970).

El concreto del pensamiento, es decir, la **totalidad concreta**, continua Marx, es un producto del pensar pero de ninguna manera de una “Idea” que piensa, como afirmara Hegel: el sujeto debe estar siempre presente en la representación como premisa e ignorarlo nos coloca enseguida en la posibilidad de caer en una posición idealista que desconoce las determinaciones concretas del análisis .

Como sostiene Althusser al comentar esta “Introducción,” este es el único texto de Marx donde se habla explícitamente del método (Althusser, 1975). Su importancia radica en la fijación de **dos tesis materialistas** esenciales, a saber: primero, la primacía de lo real sobre el pensamiento (lo cual supone la existencia de lo real independientemente del pensar) y, segundo, la especificidad misma del pensamiento frente a lo real. Estos dos criterios distinguen la “práctica-teórica

marxista” de la distorsión ideológica tradicional y es a partir de aquella por la que se produce ese concreto-de-pensamiento que caracteriza a la reflexión marxista como un verdadero análisis científico sobre la realidad.

El aporte marxista al método dialéctico radica en la **desmitificación** que hace de ella, al despojarla de la entidad idealista que le había inculcado Hegel al identificar a un mismo tiempo lo real con lo racional, haciendo del desarrollo de la Idea la sustancia del desarrollo material e histórico y no lo contrario. Pero, más allá de ello, el método marxista asume todas las características de la dialéctica hegeliana, salvo cuando el marxismo estalinista las esquematizó groseramente.

Sin duda ha sido el segundo momento de la dialéctica, el de la negación, el que más ha atraído la atención del marxismo original. Del resto, las consideraciones metodológicas de éste han caído en lugares comunes inspirados en la **lectura engels-estaliniana** de la dialéctica con las consecuencias teóricas y prácticas que todos conocen (Konstantinov, 1965).

Sin embargo, esta **tendencia mecanicista** que durante mucho tiempo, incluso en la actualidad, ha imperado en el marxismo fue afortunadamente contrarrestada por una generación de vigorosos pensadores que volvieron a dar a la dialéctica, paradójicamente retomando a Hegel, el carácter peculiar que ésta connotaba.

Tal fue el caso de Karl Korsch, Georgy Lukács, Antonio Gramsci y Rosa Luxemburgo quienes, inspirados en el mismo replanteamiento leninista sobre Hegel, vuelven a la **dialéctica original** para, desde ella, criticar la dogmatización en la que había caído el marxismo estalinista con respecto a este trascendental tópico. Como habíamos visto, *Historia y Conciencia de Clase* (1923) del joven Lukács, así como *Marxismo y Filosofía* (1923) de Karl Korsch, representan el punto de inflexión donde la dialéctica se revitaliza para convertirse de nuevo en un método de interpretación y conocimiento de la realidad humana.

Lukács parte del supuesto de que la dialéctica no es solo un método teórico sino de **transformación práctica**. A través de ella el proletariado, como sujeto de la historia, no solo adquiere conciencia de clase sino que ella misma lo compele a asumir posiciones ante la situación socio-histórica: la dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria que supone la presencia de un proletariado identificado con los intereses de toda la humanidad, nunca una colección de verdades independientes de la voluntad y praxis humanas. Conocimiento y compromiso son dos instancias inseparables de la dialéctica.

La dialéctica lukacsiana reivindicará dos categorías, principalmente: la de **totalidad y mediación**, ya que una más, la de identidad sujeto-objeto será paulatinamente olvidada por Lukács. Para éste, la categoría de totalidad concreta es la categoría del ser o de la realidad por excelencia. La concepción materialista

dialéctica de la totalidad se caracteriza por tres elementos: totalidad como unidad concreta de contradicciones interactuantes; relatividad sistemática y, por último, relatividad histórica de toda totalidad (Parkinson, 1973).

Así pues, frente al concepto estático de totalidad defendido por el marxismo mecanicista, Lukács opone el de **totalidad dinámicamente cambiante**. En otras palabras, Lukács recoge el concepto hegeliano de totalidad y lo descompone mostrando cómo toda totalidad está determinada por múltiples **subtotalidades recíprocamente actuantes**, subordinadas a ésta o enmarcantes de ella, donde la contradicción juega un papel definitivo, siendo toda totalidad relativa y no absoluta, ni estructural ni históricamente, pues siempre tiene una influencia y vigencia limitada a un período socio-histórico específico y a un ámbito particular de la realidad.

Pero la totalidad exige mediación. Hablar de totalidad sin mediación es caer en un abstraccionismo vacío. La totalidad social solo puede concebirse a partir de **mediaciones concretas** que la constituyen. La totalidad social existe en y a través de aquellas múltiples mediaciones por medio de las cuales los complejos específicos, es decir, las totalidades parciales se vinculan mutuamente en un campo general constantemente cambiante. De tal suerte, es imposible captar la totalidad concreta sin identificar sus múltiples interconexiones con un sistema dado de mediaciones complejas. En último término, la **totalidad concreta es mediación concreta**, a un mismo tiempo (Kofler, 1974).

Se trata de ubicar en el análisis las **totalidades concretas** o totalidades parciales, su proceso de constitución, la naturaleza interna que ha llegado a adoptar, su relación con otro tipo de totalidades, las posibles contradicciones entre estas, su mediación con respecto a totalidades más complejas o subordinadas, la mediación de aquellas desde la perspectiva particular de esta totalidad, en fin, un estudio que supone, en últimas, una consideración histórica sobre lo que ha sido un objeto, lo que es en el complejo de mediaciones presentes y, además, lo que puede ser en su posibilidad concreta. Historia, estructura, proyecto es la síntesis del aporte lukacsiano a la dialéctica, sin duda uno de los más significativos que se han hecho en este siglo, no solo para el pensamiento marxista sino para la reflexión humana en general.

3.3. El método genético-estructural

Vamos a terminar este recuento sobre la dialéctica retomando a Goldmann quien ha elaborado, con agudo sentido de la integración, lo que él ha denominado el **método genético-estructural**, el cual, según sostiene, fue Jean Piaget quien propuso su denominación, siendo Lukács su más grande fundamentador junto con Hegel (Goldmann, 1975).

Antes de pasar a la admirable sinopsis que ha hecho Goldmann de las categorías de este método, que él mismo ha sabido aplicar con maestría en estudios literarios y sociológicos, detengámonos un instante en los planteamientos que Piaget hace sobre **génesis y estructura** para comprender por qué, desde una disciplina tan singular como la psicología, también se ha podido contribuir a la temática que nos ocupa.

En *Seis Estudios sobre Psicología* (1964), Piaget elabora dos definiciones, una de estructura y otra de génesis (Piaget, 1975). En la primera nos define “estructura” como el sistema que ofrece leyes o propiedades de totalidad, en tanto que sistema: leyes, sin embargo, distintas a los elementos del sistema. Los sistemas, además, que constituyen estructuras son siempre **sistemas parciales** que, como tales, presentan leyes de totalidad. En cuanto a la “génesis,” Piaget la define como cierta forma de transformación que parte de un estado final, que connota una estructura más estable, siendo este proceso un sistema relativamente de cambios que comporta una historia y conducen de un modo continuo, de un grado a otro de complejidad.

A partir de estas definiciones y después de discurrir someramente sobre dos tendencias que se han presentado en el estudio de los fenómenos humanos, a saber, la del **genetismo sin estructuras** y la del **estructuralismo sin génesis**, y defendiendo la necesidad de integración entre ambos, es decir, de un método que contemple tanto la génesis como la estructura, Piaget plantea las dos tesis que fundamentan la metodología genético-estructural.

La **primera tesis** afirma que toda génesis parte de una estructura y desemboca en una estructura. Toda estructura está preparada por estructuras más elementales que no presentan el mismo carácter de la estructura total, sino caracteres parciales que se sintetizan en la estructura final. De esta manera, cada vez que encontramos una estructura particular podemos volver a trazar su génesis a partir de estructuras anteriores más elementales, que a su vez provienen de otras estructuras aún más elementales.

La **segunda tesis** sostiene que toda estructura tiene una génesis. No hay estructuras innatas: toda estructura supone una construcción que nos remonta a estructuras anteriores. Génesis y estructura son, pues, indisociables temporalmente. Es decir, que entre una estructura inicial de menor complejidad y una final de complejidad mayor, necesariamente se sitúa un proceso de construcción que constituye su génesis. Jamás se da la una sin la otra aunque tampoco se alcanzan jamás en el mismo momento.

Una **tercera tesis** complementaria es la de equilibrio, la cual implica a su vez tres características. La de estabilidad, que no excluye a la de movilidad puesto que el equilibrio a la vez puede ser móvil y estable. La de compensación en cuanto los factores de perturbación externa son compensados por acciones internas

que mantienen el equilibrio. Y por último la de actividad en la medida en que el equilibrio no es pasivo sino activo y que entre mayor sea éste, mayor debe ser la actividad que lo sostenga. Ello explica, en parte, el porqué de la disolución relativa de la estructura, el proceso hacia formas más complejas que constituye la génesis y la estabilización posterior en formas estructurales más acabadas. El equilibrio viene a ser la sustancia que posibilita tanto lo uno como lo otro.

Retomando en detalle a Lucien Goldmann este bosqueja de la siguiente manera el perfil del método genético-estructural, lo cual, como habíamos dicho, nos puede servir a manera de gran síntesis de lo que es el pensamiento dialéctico. Básicamente, afirma Goldmann, la metodología dialéctica que encontramos en Hegel, Marx, Lukács y Piaget se fundamenta en las siguientes categorías: primero, la **categoría de totalidad y mediación** tal como la hemos visto descrita en estos autores con los aportes particulares que cada uno hizo, especialmente el de Lukács quien profundiza este concepto señalando su relatividad histórica y estructural y la exigencia de comprenderlo siempre a partir de sus contradicciones con el resto.

Segundo, la **categoría de identidad sujeto-objeto**, la cual obliga a considerar al observador del fenómeno humano como parte del hecho mismo, es decir, que toda reflexión sobre el hombre, la sociedad o la historia se efectúa desde el interior y no desde el exterior del entorno social. De lo anterior se desprende, tercero, que en el estudio de los acontecimientos humanos, la **identidad juicios de valor-juicios de hecho** se remiten mutuamente, siendo más transparente para la misma investigación que los asumamos y no que tratemos de ocultarlos so pena de tomar por cierto lo que es fruto de nuestros prejuicios. Y cuarto, consecuencia obvia de lo anterior, la ineludible **unidad teoría-práctica** que todo ello supone y que configura el horizonte real de cualquier disquisición conceptual.

El análisis genético-estructural admite que todo fenómeno de carácter individual, social o histórico constituye una **estructura dinámica significativa** y que por lo tanto toda interpretación requiere un estudio comprensivo de la estructura del objeto estudiado y un estudio explicativo de su evolución. Lo cual, complementariamente, nos exige profundizar en el proceso de estructuración sufrido por ese objeto hasta alcanzar cierto grado de equilibrio privilegiado o, si es el caso, el proceso de desestructuración que lo llevó a su desequilibrio y posterior desaparición (Goldmann, 1975).

Tales son las categorías que Goldmann presenta como las propias al método genético-estructural y que son, a un mismo tiempo, las pautas que el investigador debe seguir a fin de alcanzar una comprensión adecuada de un hecho específico, desde una perspectiva dialéctica que combina simultáneamente lo histórico y lo estructural.

CONCLUSIÓN: HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

El propósito de plantear una integración de la hermenéutica y la dialéctica, sugerido por varios autores, responde al convencimiento de que ambas tendencias, como se habrá podido observar a lo largo de este estudio, ofrecen al investigador de los fenómenos histórico-sociales elementos mutuos que no se excluyen sino que, por el contrario, se complementan para alcanzar una interpretación más amplia y profunda de la realidad del hombre, abriendo así la posibilidad –gracias particularmente a los planteamientos dialécticos, si bien la categoría de “aplicación” también lo hace desde la hermenéutica– de asumir la transformación de lo comprendido como un momento necesariamente complementario al estrictamente conceptual: es lo que Ricoeur ha planteado como una **hermenéutica crítica** (Ricoeur, 1985).

En efecto, en la consideración y estudio de las tradiciones constituyentes no puede prescindirse del **concepto de ideología** pues solo por su intermedio pueden definirse los elementos distorsionadores que, en el proceso de transculturación, vicieron sus contenidos específicos. Como Ricoeur ha querido mostrarlo al terciar en la disputa entre Habermas y Gadamer, la hermenéutica de la tradición no comporta una instancia crítica intrínseca y su énfasis en la rehabilitación del prejuicio (como precomprensión) y de la autoridad, puede convertir su interpretación en una apología dogmática sin posibilidad de cuestionamiento.

Así pues, la recuperación interdisciplinar hermenéutico-histórica no debe agotarse sólo en la ubicación de sus principales tradiciones culturales sino que tiene que explicar también, además del sentido y proyección de sus expresiones, la mitologización sufrida por los símbolos primarios, es decir, la **función distorsionante y disimulativa** que en un momento dado estas asumieron como instrumentos de ideologización.

Solo esa perspectiva puede complementar las anteriores, dándole a la interpretación hermenéutica de los símbolos y las tradiciones la **dimensión crítica**, de carácter sociopolítico, donde adquirir pleno sentido. Lo contrario es desconocer las mediaciones concretas que se han producido en esa dinámica intercultural, idealizando esferas en detrimento de una desimbolización descarnada y cruda, condición indispensable para la resimbolización de una tradición auténtica. Y aunque no se trata de agotarse en esa crítica ideológica, como le sucedió al marxismo, tampoco puede ignorarse su incidencia para una comprensión plena de la trayectoria, condición y perspectivas de la cultura.

El **reto que la reflexión** hermenéutica se plantea, es la desmitologización, la resimbolización y la reproyección de un concepto amplio de cultura con implicaciones metódicas relevantes y directas para la comprensión de la realidad social. Se trata de deconstruir, reordenar y reconstruir la organización conceptual

con que se ha asumido su estructuración y concebir un modelo que replantee su sentido, desde una perspectiva totalizante, orgánica y sistemática.

El **trabajo hermenéutico** supone, pues, interpretar símbolos, definir tradiciones, explicar deformaciones, no solo dándole a todo ello un significado orgánico y coherente que permita dilucidar su estructura y comprender la interrelación de las diferentes esferas, sino también desentrañar los valores éticos, políticos, estéticos, religiosos y filosóficos que le confieren significado al ser humano frente a su realidad, al mundo y al cosmos en general.

Desde Ricoeur, es solo en el momento en que una comunidad se reapropia de su cultura, la actualiza, la reinventa de acuerdo a sus nuevas circunstancias, cuando realmente podemos hablar del inicio de una **tradición críticocreativa** vigorosa, dinámica y proyectiva. La interpretación hermenéutica, se hace interpretación viviente en el instante en que la comunidad resignifica su historia, resimboliza su cultura, reconoce su tradición, recrea sus valores por medio y gracias a lo cual su concepción cosmológica se hace más amplia, más profunda, dotándolo así de las potencialidades que le posibiliten transformar su individualidad, reformar su entorno político social y valorar los horizontes históricos hacia los que quiere proyectarse.

Así pues, la hermenéutica no solo se ve complementada en cuanto a la consideración histórica, que muchas veces no es tomada suficientemente en cuenta en su planteamiento metódico, sino que la misma dialéctica genético-estructural recupera a través de aquella, aquel momento especulativo del método de Hegel, subestimado un tanto por el propio pensamiento marxista que empobreció los aportes hegelianos. Pero tanto el uno como el otro, en las categorías de **identidad sujeto-objeto** (y las que de allí se desprenden) como en la de **aplicación hermenéutica**, señalan un interesante punto de coincidencia que rescata para ambos el extraviado estadio de su práctica, es decir, de la transformación de lo interpretado (Bengoa, 1997).

Es en ese horizonte de la aplicación, de la práctica, donde la **hermenéutica genético-estructuralista**, como pauta metodológica y conceptual, se revela también como toma de conciencia ante la ideología, como compromiso contestatario ante el poder. Sin necesidad de retomar marcos metodológicos extraños a los de las disciplinas histórico-hermenéuticas sino desde la misma proyección que su dinámica le marca, este método trasciende los límites del topos lingüístico para acceder al topos del poder, al ruedo de los retos micro-políticos individuales y de las reivindicaciones macro-políticas sociales propias de su tradición, sin imposiciones mecánicas ni traumatismos ajenos a su naturaleza.

De esta manera, la defensa del **dominio emancipatorio-comunicativo** del lenguaje se desregionaliza verdaderamente, asumiendo su compromiso en el terreno del poder donde se juega su efectividad concreta. La comunicación, como

estructura especulativa y característica ontológica, no se circunscribe al mero terreno del lenguaje: su auténtico fin es la acción, su objetivo sustancial es el ser todo (Prior, 2002).

Tanto desde la hermenéutica como desde la dialéctica ese es un problema que ha quedado resuelto, pero en el que se debe insistir, problematizándolo continuamente para evitar olvidos y mal entendidos funestos que desorientan la perspectiva práctica que desde ahí mismo ha querido señalarse (Schuster, 2002). El lenguaje puede transformar al mundo, la interpretación puede subvertir la vida, la teoría puede derrumbar montañas pero no por el solo hecho de comunicar, o de interpretar o de teorizar sino por la decisión de **adelantarlo ante el poder**, contra el poder y en el reino del poder (Hoyos y Vargas, 1997).

Una **hermenéutica crítica, en clave de reconstrucción histórica y profundización estructural**, que de esta síntesis podría, así, inferirse, está orientada a interpretar la vida individual, social e histórica de los hechos sociales, pero sus pretensiones no claudican en la sola comprensión conceptual de la realidad contemporánea sino que, por el contrario, se orientan a desarrollar, a partir de ello, una conciencia crítica, una actitud contestataria y una voluntad de superación que permita lograr transformaciones significativas en la existencia individual y social de la colectividad (Bauman, 1980).

En tal sentido, buscar interpretar el pasado para comprender el presente y planear el futuro. Su rol nunca es el de justificar o legitimar un estado de cosas sino, todo lo contrario, desarrollar una **conciencia crítica y una actitud contestataria** que le permita al individuo conquistar una concepción más plena de su vida así como a la sociedad en general alcanzar un grado más alto de humanidad (De Sousa Santos, 2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. y Popper, K. *La Disputa Del Positivismo en la Sociología Alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- Adorno, Th. y Popper, K. *Epistemología y Ciencias Sociales*, Fronesis, 2001.
- Althusser, Louis, et.al. *Teoría Marxista del Método*, Bogotá, Tiempo Crítico, 1975.
- Bauman, Zygmunt. *La Hermenéutica de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Bengoa, Javier. *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1997.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bonilla E. y Rodríguez, P. *Más allá del Dilema de los Métodos*, Bogotá, Ediciones Uniandes/Norma, 1997.
- Caputo, John. *Radical Hermeneutics*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988.
- Coreth, Emerich. *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972.
- D'Agostini, Franca. *Análíticos y Continentales*, Madrid: Cátedra, 2000.
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, 2009.
- Dilthey, Wilhelm. *El Mundo Histórico*, México : FCE, 1978.
- Duran, Gilbert. *L'Imagination Symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- Durkheim, Emile. *Las Reglas del Método Sociológico*, Bogotá, Ediciones Bogotá, 1979.
- Engels, Federico. *Dialéctica de la Naturaleza*, México, Grijalbo, 1961.
- Feyerabend, Paul. *Adiós a la Razón*, Altaya: Barcelona, 1995.
- Foucault, Michel. *Las Palabras y las Cosas*, México: Siglo XXI, 1979.
- Findlay, J.N. *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969.
- Gadamer, Hans-George. *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984.
- Ghiradi, Olsen. *Hermenéutica del Saber*, Madrid, Gredos, 1979.
- Goldmann, Lucien. *Las Ciencias Humanas y la Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1978.
- Goldmann, Lucien. *Marxismo y Ciencias Humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus Ediciones, 1982.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y Técnica como Ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.

- Habermas, Jürgen. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
- Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Hoyos G. y Vargas G. *La Teoría de la Acción Comunicativa como Nuevo Paradigma de Investigación de las Ciencias Sociales*, Bogotá, ICFES, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México: Porrúa, 1977.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1980.
- Kaufmann, Walter. *Hegel*, Madrid, Alianza, 1979.
- Kofler, Leo. *Historia y Dialéctica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Konstantinov, F.V. *Fundamentos de Filosofía Marxista*, México, Grijalbo, 1965.
- Korsch, Karl. *Marxismo y Filosofía*, México, Ediciones Era, 1971.
- Kuhn, Thomas. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México, FCE, 1992.
- Lukács, Georgy. *Historia y Conciencia de Clase*, México, Grijalbo, 1975.
- Lukács, Georgy. *El Joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- Maceiras, F y Treballe, J. *La Hermenéutica Contemporánea*, Bogotá, Cincel, 1990.
- Madison, G.B. *The Hermeneutics of Postmodernity*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988.
- Mardones, J.M. *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1976.
- Marino, Adrian. *L'Hermeneutique de Mircea Eliade*, Paris, Gallimard, 1981.
- Marx, Karl. *Fondements de la Critique de l'Economie Politique*, Paris, Anthropos, 1970.
- Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1973.
- Mesure, Sylvie y Renaut, Alain. *Les Critiques de la Modernité Politique*, Paris, Calmann-Levy, 1999.
- Michelfelder, Diane y Palmer, Richard. *Dialogue and Deconstruction*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- Mueller-Vollmer, Kurt. *The Hermeneutics Reader*, New York, The Continuum Company, 1988.
- Orminston, Gayle y Schrift, Alan. *The Hermeneutic Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- Parkinson, G.H.R (editor). *Georg Lukács: el Hombre, su Obra, sus Ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- Piaget, Jean. *Seis Estudios sobre Psicología*, Barral, 1975.
- Prior Olmos, Ángel. *Nuevos Métodos en Ciencias Humanas*, Barcelona, Anthropos, 2002.

- Ricoeur, Paul. *Le Conflict des Interprétations*, Paris, Editions du Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Corrientes de Investigación en las Ciencias Sociales (Filosofía)*, Madrid, Tecnos-Unesco, 1982.
- Romero, José Manuel. *Hacia una Hermenéutica Dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005.
- Rubio Angulo, Jaime. “El proyecto hermenéutico de H.G. Gadamer”, en *Cuadernos de Filosofía*, N° 1-2, Bogotá, Universidad de Los Andes, 1973.
- Serreau, René. *Hegel y el Hegelianismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
- Schuster, Federico. *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Szilasi, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Vattimo, Gianni. *Hermenéutica y Racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1984.