Hermenéutica para las técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales: una propuesta

Fecha de recepción: 14 de enero de 2011
Fecha de aprobación: 09 de marzo de 2011

Ignacio R. Rojas Crôtte[*]

Resumen

Este documento consiste en una propuesta para emprender los procesos de comprensión y de interpretación de la información que se produce después de haber aplicado instrumentos técnicos cualitativos de investigación. La postura salva las perspectivas filosóficas. Se trata de un recurso interpretativo que toma conceptos prestados de autores como Habermas, Gadamer y otros, atendiendo a una intención relacionada con la claridad y la precisión en el procesamiento de la información producida, aun a costa de los efectos filosóficos de corte fenomenológico.

Palabras clave: interpretación, información cualitativa, técnicas de investigación.

Abstract

This article presents a proposal for the comprehension and interpretation of information commonly associated with qualitative techniques in social research. It is related with hermeneutics. The proposal is situated far from the core of philosophical perspectives as a whole. This is an interpretive

[*] Doctor en Ciencias Sociales. Profesor-Investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UAEM.

resource that draws on concepts borrowed from authors such as Habermas, Gadamer and others, taking an intention related to clarity and accuracy in processing the information produced, even at the expense of cutting philosophical phenomenological effects.

KEY WORDS: interpretation, comprehension, social research techniques.

INTRODUCCIÓN

El *modo de abordaje* empírico-analítico implicado en la relación entre información producida por el trabajo de campo de investigación científica en las Ciencias Sociales y su diálogo con la Teoría misma, en el entendido de que al procesar la información obtenida mediante la aplicación de los instrumentos técnicos el investigador debe realizar esta tarea, *necesita* un abordaje *hermenéutico*; por tanto, es necesario desarrollar un concepto de hermenéutica que cuadre con las expectativas de comprensión e interpretación del sentido: la comprensión del sentido se torna metodológicamente problemática cuando se trata de la apropiación de contenidos semánticos legados por la tradición: el **sentido** que ha de explicitarse tiene entonces el *status* de un hecho, de algo empíricamente ahí.

Por otro lado: los enunciados formalizados, ya sean proposiciones matemáticas o teorías en sentido estricto, no nos ponen ante las tareas típicas de la interpretación hermenéutica. El pensamiento analítico puede ser contrapuesto con toda razón a la discusión hermenéutica.

> Tampoco en las ciencias sociales surge la problemática de la comprensión cuando proceden en términos normativo–analíticos. La teoría fija de antemano en cada caso el **sentido** de la acción social (...) Pero cuando las ciencias sociales proceden en términos empírico–analíticos, la comprensión del sentido no puede formalizarse de esa guisa (Habermas, 1996: 173).

Admitir que el sentido es el ámbito objetual de las ciencias sociales lleva al hecho de que éste tendría que ser captado de expresiones lingüísticas, y también a admitir que las ciencias sociales han dado, ya desde hace algún tiempo, un giro lingüístico.

La encrucijada que muestra la relación entre los trabajos de investigación de campo, de naturaleza empírico–analítica, y la teoría, de naturaleza formal–normativa, nos coloca frente a un doble problema. Por un lado, la imposibilidad de proceder, una vez contando con los registros de los diálogos, a aplicar directamente los conceptos provenientes de la Teoría analizando, por ejemplo, si existen acciones estratégicas o comunicativas (Teoría de la Acción Comunicativa) en las secuencias de sentido del registro de observación directa, *porque* eso representaría ir de los diálogos a la Teoría *obviando la comprensión misma del sentido* de la acción, en lo que representaría un tratamiento normativo–analítico, sin relación con la empírica. Esto daría todo el peso de la interpretación a los conceptos teóricos *en los términos* propiamente formales de la Teoría; el sentido se reduce así y se fuerza una relación unilateral de "hechos"

(previamente seleccionados e interpretados por el investigador) y teoría. Por otro lado, existe el problema de definir los caminos de la hermenéutica que hacen falta para garantizar que no suceda esa reducción *sin que esto lleve* al equívoco de enunciar *un* método para la Sociología.[1]

Así, es menester realizar una búsqueda de definición en la misma disciplina hermenéutica, primero, en su origen, para después buscar e integrar los elementos que conduzcan a una alternativa para la comprensión del sentido y de la relación con la teoría, ahora en un nivel técnico.

EL ORIGEN

Mueller–Vollmer (1985) identifica dos grandes fases en la moderna tradición hermenéutica alemana: una que denomina filológica y una más de corte filosófico; a la primera corresponderían nombres como Schleiermacher, Humboldt y Droysen, mientras que a la segunda se adscribirían desde Dilthey hasta Gadamer e incluso autores recientes como Apel. De hecho, la "Introduction" presenta una breve revisión de los autores anteriores al propio Schleiermacher y posteriores a Gadamer.

Así, la hermenéutica de la época de los reformadores protestantes, aparte de atender asuntos relacionados con los textos sagrados, siguió tres derroteros: la filología, la jurisprudencia y la filosofía (*Cfr.* Mueller–Vollmer, 1985: 2)

Por un lado, el interés de las instituciones europeas acerca de los textos de la Grecia antigua llevó a la invención de una serie de técnicas filológicas denominadas *Ars critica*; por otro lado, un interés paralelo por el Derecho romano abrió la vía para la interpretación de las leyes, mientras que el afán ilustrado por sistematizar el conocimiento humano llevó a la hermenéutica a convertirse en parte de la filosofía. Según el autor, la sospecha de que existían reglas generales que podían explicar el conocimiento humano en cualquier rama coincide tanto con los filósofos de la Ilustración como con autores contemporáneos como Heidegger y Gadamer.

La contribución de Friedric Schleiermacher es reseñada por el autor, quien lo ubica como parte del temprano movimiento revolucionario del Romanticismo, a principios del siglo XIX.

En Schleiermacher, la Hermenéutica da un giro muy importante, al ocuparse predominantemente de la **comprensión** y de la base **lingüística** (no referida sólo al sujeto, sino a la expresión en el contexto de la totalidad del lenguaje) de la hermenéutica; así, la acción de hablar y la acción de comprender tienen nexos de correspondencia. En este autor se da una relación doble originada en la comprensión de una expresión: la de la expresión misma con el lenguaje, y la de la expresión con el **proceso de vida** del autor de la expresión.

A cada una de estas relaciones corresponde un derrotero interpretativo distinto: gramatical en un caso y psicológico en el otro.

Mueller–Vollmer señala la ambigüedad de los conceptos de comprensión e interpretación en Schleiermacher, en el sentido de que éste no hace una diferencia clara entre uno y otro,

tampoco los define. Von Humboldt comparte con Schleiermacher la atención prestada al lenguaje; junto con él, son considerados como seguidores del Paradigma lingüístico romántico.

Siguiendo a Schleiermacher, Boeck distingue cuatro tipos de interpretación: gramatical, historiográfica, genérica e individual, todas ellas conectadas entre sí, aunque dotadas de especificidades propias. Para este autor, el proceso de comprensión puede dirigirse al objeto mismo o a la relación de éste con algo más.

Wilhelm Dilthey, alumno también de Schleiermacher, constituye un parteaguas de acuerdo con Mueller–Vollmer, entre la hermenéutica del siglo XIX y la del siglo XX. Según Dilthey, la hermenéutica es La Vía de comprensión e interpretación de las ciencias humanas, mismas que no pueden normarse en sus procedimientos por las ciencias naturales (*cfrs.* Habermas, 2000). De este modo se aparta de su maestro Schleiermacher a causa de la influencia que ejerce en él la lectura de los textos de Husserl, de tal manera que ya no acepta el que la hermenéutica tenga su raíz en el lenguaje, sino que la remite a la vida misma como categoría. Así, sostiene que la comprensión tiene que ver con asuntos científicos, pero ese proceso de comprensión se origina en la vida cotidiana, incluso hasta de los propios científicos sociales. Propone, según refiere Mueller–Vollmer (1985), a la comprensión como fruto de una "experiencia vivida" de carácter social, no individual, lo cual constituiría un elemento central en la Hermenéutica de Dilthey.

Según el autor, Edmund Husserl es quien sienta bases totalmente nuevas para la hermenéutica. Mientras en el terreno filosófico propone la categoría de "Mundo de la Vida", está deslindada de la psicología y unida al concepto de sentido de una acción. Alfred Schutz, alumno suyo, desarrolla en la sociología dicha categoría. Éste último apunta que, de acuerdo con Husserl, el sentido de la acción del sujeto no necesariamente coincide con la intención que lo guía al realizar dicha acción, lo cual daría un sesgo objetivista a dicho sentido.

La obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, se centra primordialmente en la exposición de la pre-comprensión del ser humano en tanto "constitución ontológica del Ser" (Mueller–Vollmer, 1985: 32). Ahí reestructura el concepto de fenomenología al darle la función de descubrir tras la apariencia lo esencial de los fenómenos, e iguala para propósitos prácticos fenomenología y hermenéutica. El ser humano interpreta de acuerdo con su interés por lograr su propia realización. La comprensión es responsable, asume Heidegger, del círculo hermenéutico, ya que comprendemos algo como parte del todo y viceversa. Para el autor, el discurso y el lenguaje son tan importantes como la comprensión.

Según el autor, Gadamer mantiene, a diferencia de Schleiermacher, Droysen y Boeck, la naturaleza histórica de la comprensión: el intérprete está siempre guiado por el pasado y por sus propios prejuicios. Éstos últimos representan una condición necesaria para la comprensión en general (*Cfr. Ibid.*: 38).

Por último, el autor revisa las contribuciones de Habermas y Apel. Con relación al primero, señala que la noción habermasiana de hermenéutica deriva de una crítica a Weber; éste habría propuesto para la sociología la misión de comprender interpretativamente la acción social y con ello lograr la explicación tanto del proceso como de las consecuencias de esa acción (*Cfr. Ibid.*: 42)

La Hermenéutica, según el punto de vista de Mueller-Vollmer (*op. cit.*), debería ser considerada como una Lógica de las humanidades y de las ciencias sociales, misma que sería complementaria de otra igual de las ciencias naturales.

EN BUSCA DE LA ALTERNATIVA HERMENÉUTICA

Dirijamos una segunda mirada al concepto de hermenéutica, ahora en Gadamer.

Para Gadamer, la historicidad es un elemento clave de la comprensión hermenéutica. El autor explica el concepto recurriendo, primero, a una reivindicación del **prejuicio** y relacionando éste con la autoridad y la tradición; después, desarrolla la noción de **distancia en el tiempo** a propósito de la relación sujeto y objeto; por último, aborda su propuesta de **historia efectual**, relacionada con los horizontes.

El prejuicio

Gadamer asume que quien se orienta a comprender un texto enfrenta su propia ubicación histórica con la de ese texto; así, hay dos ubicaciones de este tipo: la del lector y la del texto mismo. Acude a Heidegger y su estructura de la pre-comprensión para hacer visible la existencia de juicios relacionados con la tradición y que afectan todo el tiempo a la comprensión; advierte acerca de una clase de juicios que el propio lector no percibe y se deslizan en la lectura. Por lo pronto, es necesario que el lector active su capacidad de dejarse decir algo (*Cfr.* Gadamer, 1997: 335), de suspender su **prejuicios** mientras "escucha" al autor, y esto no se hace posible si se mantiene un **prejuicio** inadvertido durante la lectura.

Este razonamiento de Gadamer constituye una reivindicación del prejuicio, mismo que se sitúa en la tradición, lo que a su vez llama a la historicidad. El prejuicio es, entonces, un factor inherente a la comprensión hermenéutica.

El autor llama la atención acerca de la necesidad de revalorar el concepto de "prejuicio", a partir de que la Ilustración introdujo al prejuicio contra todo prejuicio (*Cfr. Ibid.*: 337) eliminando el papel de la tradición y, en consecuencia, de la historicidad. También, distingue entre prejuicios verdaderos y prejuicios falsos; para él, el prejuicio verdadero (de autoridad) da cuenta de la historicidad, está relacionada con la conciencia de la ubicación histórica. En cambio, los prejuicios falsos (por precipitación) se instalan en el mito; a efecto de mostrar esto, señala a la Ilustración como el movimiento que niega toda autoridad salvo la de la razón abstracta, sin historia (*Cfr. Ibid.*: 339).

Autoridad y tradición

Los prejuicios verdaderos están relacionados con una idea específica de autoridad. Ella no significa ausencia de razón o sometimiento ciego, como la Ilustración hizo creer (*Cfr. Ibid.*: 347). La autoridad significa, según Gadamer, primacía de juicio; alguien reconoce la autoridad de la opinión o de la perspectiva de quien ha ganado ese reconocimiento. La autoridad, a su vez, está ligada a la tradición, y en conjunto muestran un importante ángulo de la historicidad.

Una forma de autoridad se presenta como tradición, concepto que también la Ilustración opone injustificadamente a la razón. Gadamer la hace aparecer como un elemento que apoya la reivindicación del prejuicio verdadero: la tradición, en este sentido, debe ser vista como un conjunto de saberes que se asumen y se validan de manera constante (*Cfr. Ibid.*: 349).

La tradición está ligada al concepto de lo "clásico"; así, ésta posee raigambre que desafía el paso del tiempo y reúne elementos que permanecen vigentes: son presencia del pasado en el presente.

La distancia en el tiempo

Colocarse frente a un texto que se ha de comprender implica una confrontación entre el intérprete y el autor. Esta confrontación se da justamente porque se enfrentan *dos tiempos*: el presente, el del intérprete, y el del autor. Hay una distancia en el tiempo, pues, que representa, según Gadamer (*op. cit.*: 365) el *topos* de la hermenéutica. El intérprete se abre a la tradición desde su posición histórica específica, más allá de la intención con que el autor elaboró su texto, y más allá del texto en sí.

Esta distancia temporal es el lugar donde se diferencian correctamente los prejuicios correctos de los erróneos, por intermedio de las preguntas al texto.

No se trata de dos historicidades distintas; se trata de un solo panorama que se abre al considerar el círculo comprendiendo el todo en la parte, y a ésta en el todo.

La historia efectual

El concepto de *historia efectual* es presentado por Gadamer (*op. cit.*: 371 *ss.*) con una doble característica. Primero, es la manifestación que afirma la unión entre la tradición y la historia del intérprete que comprende en ese momento el texto; por otro, es la conciencia del estar en presencia del proceso hermenéutico, conciencia de la situación hermenéutica. Las historicidades se funden en un solo *horizonte* histórico, que sólo en apariencia es más de uno (tradición e historicidad del intérprete) en realidad es el todo en las partes.

Gadamer se muestra reacio a reducir a un procedimiento el esfuerzo hermenéutico. Como se ha podido apreciar, tanto la *historia efectual* como la conciencia de ella son cuestiones que se dirimen en cada caso, y reúnen elementos a sopesar en planos más filosóficos como la racionalidad científica, la idea que de ella se posee en el tiempo

de este autor, que es más cercano a un supuesto dominio de la lógica de procederes en las ciencias naturales, aunque ya toma en cuenta la discusión de Husserl en torno a la crisis de las ciencias europeas.

Gadamer parece coincidir con Husserl en el sustrato interpretativo que une la pre-comprensión y que le aparece del lado de Heiddegger. Al mismo tiempo, señala elementos que radican en el "Mundo de la Vida" habermasiano.

Revisemos ahora a Ricoeur

Para Paul Ricoeur (2002), la hermenéutica coloca la tarea interpretativa en tres sectores: el sentido de las expresiones lingüísticas, la reducción de la ilusión y la reflexión.

Para desarrollar esta idea, en primer lugar, ubica las investigaciones "filosóficas" —que en realidad están referidas al trabajo de las ciencias sociales—[2] en el campo del lenguaje (*Cfr.* Ricoeur, 2002) y se refiere a Freud particularmente en las obras de éste referidas a la cultura. Lenguaje y cultura remiten entonces a lenguaje y semántica, y más propiamente (en este trabajo de tesis) a actos de habla y a sentido.

De manera adicional asume, a partir de la hermenéutica heredada de la Teología, que el campo de la aquélla es de hecho *el texto*: "entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis; es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto" (*Ibid.*: 11).

El sentido

Las expresiones lingüísticas operan realmente como *símbolos* (expresión en principio tomada de Cassirer) atendiendo a su carácter de significados no unívocos, y pone como "zonas de emergencia" del símbolo la religión, los relatos oníricos que Freud utiliza, y la imaginación poética. (*Cfr. Ibid.*). Como puede verse, en los tres casos se patentiza al menos un sentido doble que posee el símbolo, y aquí radica la necesidad de emplear la hermenéutica, para desentrañar el sentido de las expresiones.

Reducción de la ilusión

En un segundo aspecto, el referido a la reducción de la ilusión, Ricoeur se remite a Marx, a Freud y a Nietzsche porque, según el autor (2002: 32-34) ellos coinciden en señalar el enigma que presentan los actos de habla en la superficie. El concepto de falsa conciencia en Marx y el relato del sueño son elementos que se presentan como ilusiones, cuyo sentido demanda procesos hermenéuticos, demandan comprensión del verdadero sentido.

> Frente a la "ilusión", a la función fabuladora, la hermenéutica desmitificante planta la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida (Ricoeur, 2002: 35).

Mientras Marx busca la liberación por intermedio de la toma de la verdadera conciencia, Freud busca la misma liberación por el descubrimiento de las fuerzas reales que impulsan la conducta, y finalmente Nietszche se encamina a dar paso, por la conciencia, a un nuevo ser humano.

Ricoeur denomina a los tres: los "maestros de la escuela de la sospecha", justamente en oposición a quienes dan la primacía del sentido a la manifestación lingüística como tal, o sea, a los teóricos de la reminiscencia.

La reflexión

En su *Simbólica del mal* (*apud*), Ricoeur desarrolla el recurso del símbolo a la reflexión, ya que ésta trae a escena aspectos no aparentes del símbolo hasta que es aplicada la reflexión profunda sobre él. Además, el símbolo puede dejar ver su carácter transhistórico en el sentido de que brinda elementos que atañen a cuestiones universales. Por último, por contraste y por la reflexión sobre éste, se denotan aspectos a los que se opone el símbolo mismo. Los tres descubrimientos se dan por medios reflexivos asociados con la hermenéutica; esto es, la reflexión hermenéutica (*Cfr.* Ricoeur, 2002: 36-38).

Por otro lado, la reflexión recurre al concepto de símbolo; es ella misma símbolo; no es perenne, es sólo oferta discursiva que debe someterse reiteradamente a análisis; la reflexión que reclama interpretación hermenéutica por ser ella misma símbolo.

Se trata, entonces, de un camino doble:

> Es la raíz del problema hermenéutico, en su principio y en su máxima generalidad. Está planteado, en primer término, por la existencia de hecho del lenguaje simbólico que reclama la reflexión, pero también, en sentido inverso, por la indigencia de la reflexión que reclama la interpretación. (*Ibid.*: 44)

Ricoeur advierte, para la reflexión, un estado actual de incertidumbre: se trata de un discurso no unívoco, no orientado a la taxonomía, alejado de la emoción y de la actitud de quien lo origina. Sin embargo, prevé, por intermedio de la hermenéutica, que esto va a cambiar. En efecto, la reflexión *puramente* heurística y considerada alejada del rigor científico aparece, según lo advierte, pero creo que la causa radica en su propia consideración del rubro reflexivo en el ámbito filosófico.

Un elemento más de la hermenéutica, desde Beuchot (2004): El límite

Mauricio Beuchot analiza el símbolo en sus contornos. El límite de la racionalidad está en función del símbolo, que fuerza a trascender los términos en que se presenta el sentido. El símbolo es umbral y límite, dice el autor (2004: 157) refiriendo a Trías y su filosofía del límite.

La noción de límite es fundamental para la hermenéutica. Primero porque encuentra un acotamiento al símbolo, y después porque

ayuda a trascender lo aparente e ir en busca del sentido, que escapan al conocimiento ilustrado y que subyacen en el símbolo.

Símbolo (Cassirer) e icono (Peirce) se igualan en la versión de Beuchot (*op.cit.*: 158) de tal manera que ellos son el límite del sentido; al mismo tiempo, es en el límite donde se encuentran el sujeto y el objeto, donde se alcanza la verdad y donde se coloca el conocimiento (*Cfr. Ibid.*: 164).

El autor encuentra útil el idear una metafísica del límite para trascender la racionalidad aparente y entrar audazmente en el dominio del sentido real del objeto. Para la hermenéutica ello marca una posibilidad de construcción de sentidos a partir de la identificación de los límites en la razón ordinaria y después su superación.

En busca de la síntesis

La vía crítica es de hecho una especie de apuesta por superar lo evidente y ensanchar las estructuras del conocimiento por la vía negativa. La crítica a lo evidente muestra aspectos que sólo surgen negando la primera apariencia desde la postura del hermeneuta, desde su autoridad de participante virtual en la acción.

Debería ser claro a estas alturas que la hermenéutica se ha desarrollado paulatinamente en derroteros que la acercan al concepto de *actos de habla*, en su significado doble de manifestación lingüística y acción. Schleiermacher la orienta directamente a la comprensión, pero también a la lingüística. Dilthey, por su parte, hace privativos de la ciencia social los procedimientos hermenéuticos, y las sucesivas aportaciones colocan a éstos en el recurso por excelencia adecuado para ir en busca del sentido de la acción social.

Respecto de las diferencias entre Gadamer y Habermas (*Cfr.* Hoyos, 2003), me parece que el meollo del asunto se sitúa en la pugna por el método, y que ésta muestra severos problemas de concepción acerca del método de las ciencias sociales. Para comenzar, sin el ánimo de profundizar en la pugna, diré que Gadamer parece tener un concepto erróneo de método; tal como las discusiones filosóficas en el entorno han hecho aparecer al método mismo, se trata de una versión de procedimientos más común en los manuales de método y en la filosofía de la ciencia que en los procedimientos metódicos reales, que se llevan a efecto diariamente en los laboratorios tecnológicos y científicos.

En cuanto a Habermas, el autor parece confundir el modo de abordaje de las ciencias sociales con el concepto de método. Al igual que Gadamer, habla de *un* método que aparece en las versiones de Rickert y Windelband lo mismo que en los consejos de lógica reconstruida de los manuales. Tal es el punto de partida y, en sustitución de procedimientos generales sólo existentes en la letra, él opone otro procedimiento general que se confunde con el objeto de estudio y que no se parece a los procedimientos metódicos vigentes en las ciencias.

Así, es natural que Gadamer se oponga a la "reducción" de la hermenéutica a "método" (Habermas, 2000), su argumento va hacia la universalidad de ésta —todos somos hermeneutas— y Habermas admite con límites esta propuesta, pensando en

el procedimiento de comprensión en las ciencias sociales.

Schleiermacher nos coloca en la dirección correcta: actos de habla y comprensión; Gadamer y Habermas aportan elementos valiosos a la aclaración de los procedimientos relativos a la comprensión en las ciencias. Mientras Gadamer se sitúa en un nivel filosófico, Habermas lo hace en un plexo científico. Quizá en este hecho radica la diferencia entre los dos. Si regresamos a Schleiermacher y admitimos el ámbito objetual de la Teoría de la Acción Comunicativa, es decir, el sentido, estaremos en condiciones de calibrar los elementos propuestos por cada autor expuesto aquí.

Creo que es éste el camino correcto:

De Schleiermacher admitimos de inicio el acto de habla y la necesidad de la comprensión por la vía del lenguaje.

De Dilthey y Habermas admitiríamos que el abordaje más adecuado para las ciencias sociales es la hermenéutica. Del segundo aceptamos la necesidad de adoptar una postura de *participante virtual* para estar en condiciones de comprender lo que sucede realmente en los actos de habla. Del último, también adoptaría el hecho de que el científico social debe realizar un verdadero salto metodológico para *lograr la descentración* e ir en busca del sentido del acto de habla armado de elementos teóricos radicados en la Teoría de la Acción Comunicativa. La descentración, de hecho, es lo que hace posible en términos procesuales, la distinción entre sujeto que investiga y objeto estudiado.

Gadamer, por otro lado, y pese a estar situado propiamente en una perspectiva filosófica, reúne elementos que resultan valiosos para emprender la comprensión de los actos de habla. El concepto de *historicidad* implica las nociones renovadas por él relativas al *prejuicio*, la *autoridad*, la *tradición*, la *distancia en el tiempo* y la *historia efectual*. Estos conceptos se relacionan con las categorías de la sistemática de la Teoría de la Acción Comunicativa: *Sistema* y *Mundo de la Vida*.

Ricoeur nos coloca frente a la posibilidad de visualizar el acto de habla como un texto, apoyándose en la tradición hermenéutica, tal como se ha visto en el brevísimo recorrido presentado aquí a partir del texto de Mueller-Volmer; y esto a su vez, se respalda en la naturaleza lingüística del acto de habla. Esto hace posible que, físicamente, se emprenda la comprensión de los actos de habla *trasladados a reportes escritos*; el autor, además, nos coloca frente a manifestaciones lingüísticas que son en principio enigmáticas, y que necesitan de comprensión a partir de la sospecha y del proceso de reducción de la ilusión. De hecho, su concepto de reflexión nos coloca justamente en dirección de la hermenéutica de los actos de habla.

Por su parte, Beuchot aporta otro elemento clave para el procedimiento de la comprensión: la noción de límite, que retoma de Eugenio Trías, y que se traduce en la necesidad de aplicar procesos heurísticos a la búsqueda del sentido: lo que en Adorno significaría *ars inveniendi*.

Finalmente, Gadamer llama la atención acerca del "problema hermenéutico central", cifrado en tres fases o aspectos: la comprensión (*subtilitas intelligendi*) la explicación (*subtilitas explicandi*) y la

aplicación (*subtilitas applicandi*). Dicho problema desemboca en la experiencia, tal como lo hace ver en *Verdad y Método*. Para la finalidad que persigue este trabajo, se retomarían, en efecto, la discusión de Habermas (1996) en torno a la diferencia entre comprensión y explicación en Weber, cuya explicación aparece subordinada a la comprensión. Además, con relación al aspecto de aplicación, se asumiría como el ejercicio final de exposición en un discurso que representa ni más ni menos que una oferta discursiva para la crítica, una oferta que presenta el ejercicio hermenéutico acerca de la comprensión y explicación de determinados actos de habla en el escenario educativo.

El recurso de comprensión e interpretación

Aplicaré los elementos seleccionados de los autores en dos fases: una que denominaré "Comprensión de los actos de habla", y otra más, denominada de "Explicación y aplicación".

La primera tiene que ver con un ejercicio hermenéutico que incumbe de manera primordial al investigador, a su historicidad, su distancia en el tiempo (horizonte), su perspectiva de participante virtual, su fidelidad hacia los actos de habla al presentarlos en forma de texto para el análisis. Se trata de un ejercicio de **crítica** a la acción observada *desde la perspectiva de su participación virtual* y de **autocrítica**. Ello cuenta con la ventaja adicional de que este ejercicio crítico permite ensanchar la percepción de la acción desde un ángulo negativo, crítico.

La segunda, efectúa predominantemente el ejercicio reflexivo reductor de ilusión a partir del texto (Ricoeur), y utiliza los recursos teóricos del Marco (Habermas) en conjunción con las nociones de *límite*, *historia efectual*. La oferta discursiva resultante de esta fase es, de hecho, el producto del proceso hermenéutico aplicado a los actos de habla registrados durante un trabajo de campo.

Como podrá notarse, se disuelve el problema planteado entre los marcos empírico-analítico y normativo-analítico enunciados antes. No se trata, entonces, de la aplicación de las prescripciones teóricas relativas a la Acción Comunicativa a los actos de habla, sino de la consignación de actos de habla (empiria) de su procesamiento hermenéutico en *diálogo* entre empiria y teoría (que, por cierto, está fuertemente cargada de elementos pragmáticos) utilizando los elementos propios de la hermenéutica.

Una cuestión relativa al concepto de hermenéutica

Almorín (2000) presenta una aproximación a la definición del concepto de Hermenéutica tomando como base los postulados de Gadamer y la crítica que este autor hace a autores previos que no distinguieron la determinación histórica del hermeneuta mismo.

Por principio aborda el significado del término Comprender, que es indispensable para la hermenéutica misma y que el autor

refiere a tres notas: Primera: el comprender entraña tres momentos: uno tiene que ver con el "entender" (que remite al éxito ilocucionario explicado por Habermas en *El pensamiento postmetafísico*), el siguiente con el "interpretar" (más propiamente "explicar", según una referencia del mismo Almorín), y el tercero, con el "aplicar", y remite a Gadamer, quien a su vez lo toma de la Hermenéutica clásica. Segunda: el comprender implica que: a) se da un cambio tanto en la conciencia que comprende como en lo que es comprendido, y b) participa toda la formación histórica del sujeto. Tercera: el comprender es esencia del ser humano; se da de una manera dialéctica en su relación con el medio.

Una vez precisado el concepto de Comprender, Almorín hace una aproximación a la definición disciplinaria de la Hermenéutica a través de la representación de ésta como, sucesivamente, filosofía, antropología, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Historicidad, Ontología, Razón Práctica, Arte de la interpretación, Reflexión Crítica y Teoría de la Verdad.

Van apareciendo respectivamente, pues, rasgos de la Hermenéutica como: una teoría y praxis de la interpretación; que es inherente del ser humano en la determinación histórica de éste; que es específicamente lingüística, relativa a la comunicación y al consenso; que está consciente de la problemática de la interpretación actual de lo que está en el pasado; que reflexiona sobre sus propias interpretaciones y acepta el ser como lingüístico, como pensamiento que reflexiona sobre sí mismo; se remite a la práctica, a la experiencia, la interpretación se dirige inexorablemente a la aplicación en la vida práctica; implica un arte de interpretar porque se acerca al concepto de *ars inveniendi* evocado por Theodor Adorno, no se ciñe sólo a una cuestión de aplicación de la teoría a los hechos; implica la puesta en juicio de prejuicios del intérprete y, como busca el consenso, requiere de la autocrítica; y finalmente se constituye como una estructura comunicativa pública que persigue el consenso, un objetivismo determinado históricamente (Adorno, 1991: 99).

Habermas (2000) explica su concepto de Hermenéutica: es un recurso metodológico de la ciencia social, que aborda en el medio que es el lenguaje en funciones (de socialización, de reproducción cultural y de integración social) el análisis de expresiones de significados, de sentido, de tales expresiones. En la frase "entenderse con alguien sobre algo en el mundo" se encierra una triple relación en los siguientes términos: "a) como expresión de las intenciones de un hablante, b) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y c) como expresión sobre algo que hay en el mundo" (37).

"Entenderse" se inscribe en el mundo subjetivo y corresponde a a), "Con alguien" se inscribe en el mundo social y se remite a b) y el resto se ubica en el mundo objetivo y corresponde a c). La epistemología, señala este autor, trata del inciso "c" solamente.

En otro momento (Habermas, 2000 T I) destaca la liga que los procedimientos

hermenéuticos sobre la acción social tienen con la racionalidad, y refiere al problema de la comprensión en las ciencias sociales.

En primer lugar, la tarea de comprender cuestiona la noción de objetividad del conocimiento: el intérprete se encuentra, en principio, con situaciones preteóricamente **ya interpretadas**, y exigen de él, como se ha visto, saberes relativos al "Mundo de la Vida" de los participantes, un esfuerzo de descentración y le demandan también una racionalidad inherente al entendimiento, en la medida en que sus interpretaciones se someten al juicio y a la crítica de los demás científicos.

Entonces la comprensión, en segundo lugar, exige ser racionalmente comunicativa; Teoría y Método se enlazan, se asemejan: Las categorías de la Teoría de la Acción aparecen con toda nitidez en la racionalidad de la comprensión, la interpretación debe, de esta manera, asumirse como una oferta discursiva que se basa en la comprensión *ampliada* por *mor* de la Teoría y de la competencia comunicativa del intérprete, cuya labor hermenéutica se sujeta a las condiciones de la acción comunicativa (*Cfr.* Habermas, 2000 T I: 153-191).

Propongo, a diferencia de Almorín y de Habermas, un concepto de hermenéutica alejado de los textos de Almorín y Gadamer, en el sentido de que no es propiamente filosófico, tampoco es *el* método de las ciencias sociales que imagina Habermas, ya que coincidimos con la máxima comtiana acerca de la existencia de un método específico por cada una de las investigaciones, lo que impide la generalización de procedimientos etápicos. Se trata, así, de un procedimiento más cercano a la concepción de procedimientos que, en efecto, van validándose con la práctica de investigación, y que apoyan la tarea de la Teoría en la ciencia, que es dar cuenta de sus objetos de estudio con la utilización de técnicas cualitativas que producen textos.

La hermenéutica, de esta forma, sería un recurso científico orientado a la comprensión de actos de habla, de la acción social cifrada en la denominación genérica de textos. En este tenor, tanto la elección del Marco teórico como el camino de la problematización, la elección de técnicas y procedimientos, contextos; en fin, las decisiones tomadas en el curso de la investigación constituyen realmente el método de la investigación, mientras que las propuestas de aplicación de la hermenéutica, que se tratan aquí, remiten a un plano específicamente técnico.

Notas al pie

[1] Es necesario recalcar una diferencia esencial que mantengo con la acepción de Habermas en el sentido de que la hermenéutica sería El Método de las Ciencias Sociales. Me parece, en efecto, que los aspectos de la hermenéutica son esenciales en este campo, sin embargo, luce como un error remitirlo al nivel del Método. Tal como Comte lo señaló: existe un método por cada investigación que se realiza, y cada uno de ellos es distinto del otro (*cfrs.* Bourdieu, Chamboredan y Passeron, 2004). Lo que nos ocupa en este artículo se reduce al tratamiento de la información que se produce al aplicar los instrumentos técnicos cualitativos en campo.

[2] En efecto, Ricoeur sitúa la discusión inicial en las aportaciones hermenéuticas de la Filosofía; por ejemplo, refiere a Aristóteles, Nietzsche y a Husserl. Sin embargo, en lo nodal de su argumentación fija a Freud y a Marx como sus "teóricos de la sospecha".

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

Adorno, Theodor W. (1991), *Actualidad de la Filosofía*, Barcelona, Paidós.

Almorín Oropa, Tomás Enrique. (2000), "¿Qué es hermenéutica? Una aproximación", en *Iztapalapa*, núm. 49, julio – diciembre, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, pp. 13–26.

Beuchot, Mauricio (2004), "El vuelo de la razón simbólica o cómo remontar los límites del sentido", en *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, pp. 157-170.

Bordieu Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2004), *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI editores.

Gadamer, Hans Georg (1997), "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico", en *Verdad y método*, vol. 1, Salamanca, Sígueme, pp. 331–377.

Habermas Jürgen (1996a), "Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y objetividad (respuesta a Parsons en el XV Congreso de Sociología alemana)", Trad. Manuel Jiménez Redondo, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, pp. 71–77.

_____ (1996b), "Sobre la problemática de la comprensión del sentido en las ciencias empírico–analíticas de la acción", Trad. Manuel Jiménez Redondo, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, pp. 173–256.

_____ (2000), "Ciencias sociales reconstructivas vs. Comprensivas (verstehende)", (ponencia en conferencia sobre moralidad y ciencias sociales, en Berkeley, 1980), en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península. pp. 31–55.

Hoyos Vásquez, Guillermo (2003), "Hermenéutica práctica: Habermas vs. Gadamer", en *Folios*, núm. 17, Departamento de Ciencias Sociales (DCS), Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, en http://www.pedagogica.edu.co/storage/folios/numeros/folios17final.pdf, consultado el 29 febrero 2008.

Mueller–Vollmer, Kurt (1985), "Introduction: Language, Mind and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", en *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Elightenment to the Present*, Oxford, The Continuum Publishing Co, pp. 1–53.

Ricoeur, Paul (2002), "Libro primero: Problemática: Situación de Freud", en *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, pp. 7–52.