

Interpretación y comprensión. Influencias de la tradición hermenéutica en la teoría sociológica contemporánea

Eugenia Fraga*

El presente trabajo pretende indagar en algunas de las influencias que la tradición hermenéutica de pensamiento ha tenido, por intermedio de la fenomenología, en ciertos autores de la teoría sociológica contemporánea. En particular, nos interesa profundizar en el modo que autores como Alfred Schütz, Erving Goffman, Jürgen Habermas o Anthony Giddens han hecho uso de los conceptos de “interpretación” y de “comprensión”. Evidentemente, esta preocupación conlleva el supuesto de que estos dos últimos conceptos son nodales en la antigua tradición hermenéutica, y de que a su vez mantienen un peso relevante en pensadores posteriores como los mencionados. Para realizar el objetivo propuesto, nos detendremos primero en la caracterización de las premisas fundamentales de la hermenéutica; en segundo lugar rastreamos sus huellas en los teóricos sociales mencionados; y finalmente esbozaremos unas conclusiones comparativas.

PALABRAS CLAVE: interpretación - comprensión - teoría sociológica - hermenéutica - fenomenología

The present paper intends to look into some of the influences that the hermeneutic tradition of thought has had, through phenomenology, in certain authors of contemporary sociological theory. In particular, we are interested in developing the way in which authors such as Alfred Schütz, Erving Goffman, Jürgen Habermas or Anthony Giddens have made use of the concepts of “interpretation” and “comprehension”. Evidently, this preoccupation rests on the presupposition that these two concepts are central in the hermeneutic tradition, and that they maintain a relevant place in later thinkers such as those just mentioned. To pursue the goal proposed, we will first characterize the fundamental premises of hermeneutics; secondly, we will search for their trails in the sociological authors; and finally, we will raise some comparative conclusions.

KEYWORDS: interpretation - comprehension - sociological theory - hermeneutics - phenomenology

Introducción al tema

El presente trabajo pretende indagar en algunas de las influencias que la tradición hermenéutica de pensamiento ha tenido, por intermedio de la fenomenología, en ciertos autores de la teoría sociológica contemporánea. En particular, nos interesa profundizar en el modo que autores como Alfred Schütz, Erving Goffman, Jürgen Habermas o Anthony Giddens han hecho uso de los conceptos de “interpretación” y de “comprensión”. Evidentemente, esta preocupación conlleva el supuesto de que estos dos últimos conceptos son nodales en la antigua tradición hermenéutica, y de que a su vez mantienen

un peso relevante en pensadores posteriores como los mencionados¹. Para realizar el objetivo propuesto, nos detendremos primero en la caracterización de las premisas fundamentales de la hermenéutica; en segundo lugar rastreamos sus huellas en los teóricos sociales mencionados; y finalmente esbozaremos unas conclusiones comparativas.

¹ Así, por ejemplo, coincidimos con Giddens cuando explica que tanto la fenomenología como (algunas partes de) la teoría social comparten la preocupación por realizar ciertas “tareas de carácter hermenéutico”. Dichas tareas implican, básicamente, la construcción de dos tipos de generalizaciones: aquellas que “son válidas porque los actores mismos las conocen -bajo algún ropaje- y las aplican en la puesta en escena de lo que hacen”, y aquellas otras que “denotan circunstancias o aspectos de circunstancias que los agentes desconocen y que efectivamente ‘actúan’ sobre ellos con independencia de lo que crean hacer” (Giddens, 1995: 20-21). Como veremos más adelante, Bourdieu parece constituir una excepción dentro de la teoría social contemporánea.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani y Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

La hermenéutica es una corriente de pensamiento que se nutre, a grandes trazos, de tres elementos clave. En primer lugar, es una forma particular de “filosofía reflexiva”, puesto que una de sus máximas preocupaciones es la comprensión de uno mismo -del hombre en general y del científico/filósofo en particular- como sujeto de las operaciones intelectuales y morales. Esta doble tradición cartesiana y luego kantiana, sin embargo, no adopta una forma cualquiera sino que se ve modificada de un modo singular por el segundo de sus elementos clave: la tradición fenomenológica. De la fenomenología, cuyo referente fundamental es en este caso Edmund Husserl, la hermenéutica deriva la centralidad otorgada a aquel ámbito de sentido en el cual se despliega la experiencia intuitiva (Husserl, 1984). La suspensión de lo “dado por sentado” propio de la actitud natural del hombre, propia de la actividad del pensar científico/filosófico, deja entonces de preocuparse por lo fáctico y reconduce su atención a las certezas de otro tipo, a las certezas que podríamos denominar, en concordancia con lo que veremos a continuación, existenciales o apriorísticas. En efecto, este segundo elemento fenomenológico se confunde con el tercero, ya propiamente hermenéutico. Por su herencia de las antiguas exégesis bíblicas y de la filología clásica, la pregunta nuclear de la hermenéutica es “¿qué es comprender?”, pero aquí se trata del comprender en general, y no ya de la comprensión de éste o aquel texto en particular. Con Wilhelm Dilthey la pregunta por la “*verstehen*” ingresa en el terreno de las “ciencias del espíritu”, cristalizándose entonces como una pregunta de orden epistemológico (Dilthey, 1951). Con Max Weber, a su vez, la pregunta se especifica aún más, enfocándose en la comprensión de la “acción social”, lo cual reconduce la hermenéutica a una problemática eminentemente sociológica (Weber, 1949).

Pero una vez que hermenéutica y sociología fueron atadas, de tal modo que de allí en más resultan indisolubles, la hermenéutica dentro de la disciplina filosófica continuó desarrollándose. Así, Martin Heidegger afirma la pertenencia irrecusable del hombre al mundo de vida del que hablamos más arriba, a partir de su noción de “ser-en-el-mundo”, y es precisamente por esta pertenencia irrecusable que el hombre puede orientarse a dicho mundo. El vínculo del hombre con el mundo no es entonces sólo epistemológico, sino que ante todo se trata de un vínculo ontológico (Heidegger, 1997). De la mano de Hans Georg Gadamer esta afirmación se afina aún más, a partir de la postulación del autor de que ese mundo funciona como un horizonte de tradiciones cuyos prejuicios median la comprensión que de él se tiene. A esto refiere su concepto de “conciencia histórico-efectiva”, la cual además implica que cada nueva experiencia en el mundo también ensancha ese horizonte tradicional e histórico de comprensión (Gadamer, 1993). Finalmente, y en paralelo al desarrollo de

las teorías sociológicas que aquí vamos a analizar, Paul Ricoeur muestra cómo toda comprensión de sí y del mundo está mediatizada por la comprensión de signos, símbolos y textos, lo cual implica la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana, la inevitable multivocidad de los hechos del mundo que habilita la existencia de interpretaciones rivales, y la autonomización del significado de esos hechos respecto de su intencionalidad y de sus condiciones de producción (Ricoeur, 2003). Todas estas ideas ingresan de distintos modos en las reflexiones de los distintos teóricos sociales, como profundizaremos a continuación (Larrique, 2008; Leyva, 2012; Mujica, 1996; Olvera Serrano, 1992).

Interpretación y comprensión en la fenomenología social

Comenzaremos analizando el modo en que las cuestiones arriba estudiadas ingresaron en una corriente particular de la teoría sociológica: la fenomenología social de Schütz. Pero para ello, primero veremos brevemente de qué modo el trayecto estuvo mediado por la influencia de Husserl, a quien ya hemos mencionado. En el caso de Husserl, la noción central en torno a las cuestiones que aquí nos interesan parece ser la de “auto-comprensión”. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el autor explica que la meta principal de la humanidad, en la lucha por su existencia, es comprenderse a sí misma, y que ésta es una tarea que compete a la “filosofía universal”. La filosofía, en tanto concibe “la idea infinita de un conocimiento universal referido a la totalidad del ser”, habilita un proceso de “completamiento” de la humanidad. Pero esta tarea no puede ser entendida de manera ingenua: si así se lo hace, se acaba postulando el escepticismo. Entender la necesidad de auto-comprensión de manera cabal implica concebir a la historia de la filosofía como una lucha por su propia existencia, por la cual ella busca legitimar su valor y su positividad en tanto orientadora de la vida humana. Es aquí que emerge la crítica de Husserl al empirismo, el cual, al otorgar existencia “real-efectiva” al mundo “vivenciado fácticamente”, niega la razón como aquello que otorga sentido a dicho mundo (Husserl, 1984).

De este modo, establece el autor: “Sólo podemos alcanzar la comprensión de nosotros mismos y por ese medio lograr un sostén interior, mediante el esclarecimiento de su sentido unitario, que le es innato desde su origen, con la tarea nueva instituida que como fuerza impulsiva mueve la búsqueda filosófica” (ídem: 58). Lo que se pretende comprender, como vemos, es el “sentido unitario” de la vida humana, es decir, el hecho de que constituye una totalidad a pesar de sus movimientos y contradicciones internas. En este sentido es que la filosofía, encargada de “llevar la razón latente a la auto-comprensión de sus

posibilidades”, es una filosofía “universal”. Pero además, lo que ella debe intentar comprender es su presente de cada momento, para lo cual requiere de “tomas de conciencia retrospectivas”. Dichas tomas de conciencia deben ser históricas y críticas, explica Husserl, es decir que deben, precisamente, ir en contra de lo que dicta el empirismo asentado en el presente, para redundar en una “comprensión radical”, en una comprensión auténtica de nosotros mismos (ídem)².

“El mundo en que los hombres se mueven, entonces, es un mundo preinterpretado por las generaciones anteriores, a partir de sus propias experiencias, pero que asimismo aparece abierto a la reinterpretación por parte de las generaciones actuales, sea a partir de las experiencias heredadas o bien de las propias.”

Pero dentro de la perspectiva fenomenológica, es Schütz quien ha reflexionado sobre estos conceptos en clave sociológica. En *El problema de la realidad social*, afirma, con relevantes consecuencias para las ciencias sociales, que todo “hecho” es en realidad siempre ya una interpretación. Surge entonces aquí una distinción clave entre las ciencias naturales y las sociales, puesto que mientras corresponde a los especialistas en las primeras determinar los hechos “interpretativamente significativos” para sus disciplinas, a los especialistas en las últimas se les presentan los hechos relevantes para las suyas ya interpretados por los propios sujetos estudiados, es decir, se les presentan como llevando consigo su “horizonte interpretativo” interno y externo. Es que si bien a los hechos de la naturaleza se accede mediante la actividad interpretativa, la significatividad no es inherente a ellos, sino que es “puesta” en ellos por los hombres. Los hechos de cultura, en cambio, sí son inherentemente significativos, es decir, que han sido siempre ya “preseleccionados y preinterpretados” a partir de un conjunto de construcciones que orientan el pensamiento y la conducta de los mismos hombres (Schütz, 2003).

El mundo en que los hombres se mueven, entonces, es un mundo preinterpretado por las generaciones anteriores, a partir de sus propias experiencias, pero que asimismo aparece

2 Como dirá luego Schütz, al posicionarse como heredero y continuador -aunque con sus propios aportes- de las ideas de Husserl, “Interpretar todo esto mostrando las adquisiciones intencionales de la subjetividad trascendental forma el enorme campo de trabajo de la fenomenología” (Schütz, 2003: 130).

abierto a la reinterpretación por parte de las generaciones actuales, sea a partir de las experiencias heredadas o bien de las propias (ídem: 38-39)³.

Ese mundo, además, es un mundo intersubjetivo, pues los hombres viven en él interrelacionándose a partir de la comprensión mutua de las acciones de cada quien. Y en tercer lugar, se trata de un mundo cultural, porque es experimentado por esos mismos hombres como una “textura de sentido” interpretada y reinterpretada⁴. Ahora bien, aquello que es necesario comprender e interpretar como condición para el despliegue de una vida cotidiana normal -al modo típico del “adulto alerta”-, es todo el conjunto de hechos sociales, desde los planes de acción de los semejantes hasta los diversos objetos culturales. Ninguno de estos hechos del mundo de la vida puede ser comprendido sin referirlos a la actividad, propósito, intención, representación, significado, etcétera que los otros hombres le atribuyen⁵. Y esto, que Schütz denomina el “postulado de la interpretación subjetiva”, funciona así tanto para los hombres en su vida cotidiana, como para los científicos sociales (ídem)⁶.

Profundizando en el modo de funcionamiento del mundo de la vida cotidiana, el autor explica que este se mueve en base a la importantísima “idealización de la congruencia del sistema de significatividades”. Lo que esta idealización implica es que los hombres presuponen que “todos” eligen e interpretan los objetos y sucesos del mundo del mismo modo. Esta presuposición tiene una dimensión espacial y una temporal. En términos espaciales, cada hombre se experimenta como el “centro” de las interpretaciones, es decir, como si éstas

3 La relación entre las distintas generaciones humanas ha sido tratado extensamente por Schütz, quien establece toda una serie de cercanías y distancias, grados e intensidades de intimidad y anonimidad, que rigen las interacciones entre predecesores, contemporáneos, sucesores y semejantes. Evidentemente, los niveles de abstracción o contenido, es decir, de tipicidad del conocimiento mutuo entre estas clases de hombres, influye de modo directo en las interpretaciones que del “otro” haga cada uno.

4 Según la definición del propio autor: “Nuestro mundo cotidiano es desde el comienzo un mundo intersubjetivo de cultura. Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, ligados a ellos por influencias y trabajos comunes, comprendiendo a otros y siendo un objeto de comprensión para otros. Es un mundo de cultura porque desde el comienzo el mundo de la vida es un universo de significación para nosotros, es decir, una estructura de sentido que debemos interpretar” (Schütz, 2003: 137).

5 En las palabras de Schütz: “Planteo actos provistos de sentido en la expectativa de que Otros interpretarán su sentido, y el esquema de mi planteo se orienta con respecto al esquema de interpretación de los Otros. Por otro lado, puedo examinar todo lo que, como producto de otros, se presenta ante mi interpretación como el sentido que el Otro que lo ha creado puede haber vinculado con él. Así, sobre estos actos recíprocos de plantear sentidos y de interpretarlos se construye mi mundo social de intersubjetividad mundana” (Schütz, 2003: 139).

6 Así, afirma el autor: “Tal análisis remite necesariamente al punto de vista subjetivo; es decir, a la interpretación de la acción y su encuadre en términos del actor. Puesto que este postulado de la interpretación subjetiva es, como hemos visto, un principio general de la construcción de tipos de cursos de acción en la experiencia de sentido común, toda ciencia social que aspire a captar la ‘realidad social’ tiene que adoptar también este principio” (ídem: 60).

estuvieran construidas “a su alrededor”, y en función de su propia situación biográficamente determinada. En términos temporales, cada hombre se experimenta como “punto cero” de las interpretaciones, es decir, como si éstas fueran “predecesoras” respecto de él, o bien “contemporáneas” suyas. La clave de esta idealización es que, a pesar de ciertos límites, es suficiente para el fin práctico de la mutua comprensión entre los hombres y, en definitiva, de la comunicación (ídem).

De este modo, únicamente cada actor conoce los límites espaciotemporales y significativos de su acción. Para que una tercera persona pueda comprenderla, tendrá que poder observar algún fragmento de la misma, y “reconstruir” desde allí una interpretación plausible. Esto corre tanto para quien busca comprender la acción de su semejante para poder orientar su propia acción, como para quien busca comprender la acción de su objeto-sujeto de estudio con el fin de acrecentar el saber especializado sobre tipos de cursos de acción. Como podemos apreciar, la construcción de tipos de cursos de acción es un principio tanto de la actitud natural del mundo de la vida como de la actitud científica (ídem). Sin embargo, a diferencia del hombre en su actitud natural, el observador científico no participa en los procesos de comprensión mutuos -o “reflejos especulares”- entre semejantes al momento de ejercer su tarea; si su comprensión fracasa, las consecuencias no serán de índole pragmática -no fracasarán sus planes de acción-, sino de índole cognoscitiva, y ésta es la causa del famoso “desinterés” o “distanciamiento” del científico. Para evitar fracasar en su comprensión, el observador deberá hacer uso de saberes tan típicos como los del hombre en la actitud natural, pero se trata de unas tipificaciones a las que se arriba con el uso de un método particular (ídem: 54).

El “sistema de significatividades” que el observador utiliza como “esquema de interpretación” de las acciones sociales están determinados por la actitud científica, en vez de por la actitud natural. Sólo en los momentos en que pone entre paréntesis la actitud científica -por ejemplo para cumplir alguna cuestión pragmática como alimentarse o dormir, pero también cuando hace “observación participante”- es que el especialista actúa como semejante entre el resto de los hombres. Pero en la actitud científica, observa las “pautas de interacción” interpretándolas a partir de su “estructura subjetiva” de sentido especializada. En primer lugar, entonces, construye así pautas típicas de cursos de acción que se correspondan con los hechos observados. Y en segundo lugar, coordina esas pautas con modelos típicos de actor, es decir, con “tipos personales” que suponen esquemas definidos de conciencia. Por supuesto, la conciencia atribuida a los modelos responde a modelos abstractos, probabilísticos, pero éstos son puestos a prueba al contrastar en qué medida vuelven “subjetivamente comprensibles” las acciones efectivamente acaecidas (ídem).

Vemos entonces que el postulado de la interpretación subjetiva requiere que el hombre de ciencia construya “modelos de mente individuales” con contenidos típicos. Pero a este primer postulado se le agrega otro: el “postulado de la adecuación”⁷.

Éste último afirma que dichos modelos científicos de acción deben construirse de modo que la interpretación de cualquier acto llevado a cabo por un hombre real en su mundo de la vida cotidiano sea comprensible, por un lado, para el actor mismo, y por otro, para cualquiera de sus semejantes (ídem). Ahora bien, esta adecuación entre el observador y los sujetos observados no debe confundirse con una “identificación” ni con una “empatía”, por parte del especialista, con su objeto de estudio, pues esto supondría que un cientista social sólo logra comprender el accionar de aquellos hombres cuyos fines o motivos son los mismos que los suyos propios, y equivaldría a una suerte de método introspectivo. Además, este método científico debe garantizar que las pautas y modelos construidos por un determinado especialista puedan ser comprendidos y luego puestos a prueba por cualquier otro especialista. La forma de garantizar esto, y de evitar que las construcciones científicas sean en realidad abstracciones “privadas” de los múltiples especialistas, es que cada uno de ellos haga explícito el objeto, la razón, el punto de vista y el objetivo de su observación. En definitiva, de lo que se trata es de especificar el contenido, el fin y el motivo de cada interpretación (ídem).

Por otro lado, el autor establece que el método científico para la construcción de dichos esquemas interpretativos es verificable por la observación empírica, “siempre que no limitemos este término a las percepciones sensoriales de objetos y sucesos del mundo externo”, incluyendo en él en cambio aquella “forma experiencial” propia del pensamiento de sentido común, que tiene que ver con la atribución de algún sentido -típicamente, en la forma de motivos y fines- a los hechos culturales. De hecho -y a continuación mencionaremos una de las afirmaciones más fuertes del autor-, Schütz considera que este método científico propio de las ciencias sociales, así preocupado por la interpretación de las formas humanas de interpretación, redundaría en un recurso mucho más adecuado que la metodología de las ciencias naturales para la comprensión de aquellos “principios generales” que gobiernan el conocimiento como capacidad generalizada de los hombres (ídem, p. 84-85). Esta preocupación por la interpretación y la comprensión, entonces, es la “gran contribución” de, por un lado, las sociologías comprensivas herederas de la hermenéutica, y, por otro, la fenomenología (ídem).

⁷ Así también: “Los objetos de pensamiento que el especialista en ciencias sociales construye para comprender esta realidad social deben basarse en los objetos de pensamiento construidos por el pensamiento de sentido común de hombres que viven su existencia cotidiana dentro de su mundo social” (Schütz, 2003, p. 79-80).



El autor sugiere por todo esto que lo que los especialistas en ciencias sociales quieren significar cuando hablan de la “*verstehen*” o comprensión, es precisamente esta “técnica para abordar los asuntos humanos”, la cual, como hemos visto, no es patrimonio exclusivo de los especialistas, sino que es la misma técnica -aunque con otra “actitud”- que la que utilizan los hombres en su vida cotidiana. En palabras de Schütz, es la “forma experiencial” en que el pensamiento de sentido común “toma conocimiento” del mundo sociocultural. Es producto de un proceso de aprendizaje, por el que deben pasar tanto los hombres en general como los científicos en particular, y en este sentido es un “asunto público”, una cuestión cultural, no un elemento de la privacidad subjetiva o de las capacidades personales de ningún hombre ni de ningún científico. Esto es lo que, como vimos, torna al método “comprobable” y “controlable” en condiciones dadas, pero es también lo que lo torna la base potencial de predicciones, las cuales en general -tanto en el mundo de la vida como en el ámbito científico- suelen tener “gran acierto” (ídem: 77). En conclusión, Schütz aconseja distinguir entre tres distintas formas de concebir la “comprensión”: “1) como forma experiencial del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos, 2) como problema epistemológico y 3) como método específico de las ciencias sociales” (ídem:78). Sobre 1) y 3) ya hemos

hablado, mientras que 2) es un problema emergente de la combinación de los otros dos, y es precisamente a lo que alude el autor cuando sentencia que el método de las ciencias sociales permite comprender la comprensión humana como capacidad generalizada.

Interpretación y comprensión en la teoría sociológica contemporánea

Un caso intersticial entre la fenomenología y el canon de la teoría sociológica contemporánea que vale la pena rescatar lo constituye la obra de Goffman, cuyas ideas suelen caracterizarse como formando parte, precisamente, de aquellas “sociologías comprensivistas”. En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, este autor explicita la centralidad del concepto de interpretación, concibiéndolo como el proceso por el cual, en el marco de una explicación dramática de la realidad social, la “audiencia”, el “público”, los “espectadores” o el “escenario” vuelven inteligible un “personaje”, un “acto”, un “escenario” o una “escena”. Así, en sus propias palabras: “Habrá un equipo de personas cuya actividad escénica, junto con la utilería disponible, constituirá la escena de la cual emergerá el ‘sí mismo’ del personaje representado, y otro equipo, el auditorio, cuya actividad interpretativa será

necesaria para esta emergencia” (Goffman, 2001: 269). Como vemos, la actividad interpretativa permite hacer emerger, por un lado, al “sí mismo” de los individuos, es decir, a esa especie de “imagen” que las personas pretenden que los demás les atribuyan, y que está tan en relación con el personaje que aquel se encuentra representando como con todo el escenario en que despliega a este último. Pero por otro lado, la actividad interpretativa permite volver efectiva la representación misma; ahora bien, si el mundo social en su totalidad es definido como una gran representación dramática, o como una serie de representaciones, entonces debemos concluir que la interpretación es, justamente, la actividad humana que posibilita la constitución misma de ese mundo.

Ya dentro del canon de la teoría sociológica contemporánea, una excepción de peso la constituye Pierre Bourdieu, en el sentido de que “comprensión” e “interpretación” no parecen ser para él conceptos útiles para explicar el mundo. De hecho, el autor realiza una muy fuerte crítica a la tradición hermenéutica, de la cual dice que, al “adoptar el punto de vista del ‘espectador imparcial’”, sólo busca “comprender por comprender” al mundo social, concluyendo que los agentes de dicho mundo se mueven en él motivados por esa misma “intención hermenéutica”, en vez de por un “sentido práctico”, pragmático. Según Bourdieu, entonces, el hermeneuta se preocupa, erróneamente, por codificar la práctica de los agentes humanos, como si ella fuera una cuestión de “logos” y no precisamente de “praxis”, o en otras palabras, estableciendo una relación puramente teórica -y no práctica- con su objeto de estudio. En *El sentido práctico*, en definitiva, la crítica principal a esta corriente de pensamiento es que ella, supuestamente, interpreta la acción social como una actividad interpretativa y que demanda interpretación, cuando ella es, en realidad, una actividad inherentemente práctica, valga la redundancia, y que por ello no precisaría ser descifrada (Bourdieu, 1991)⁸.

Giddens, en cambio, retoma explícitamente conceptos, métodos y perspectivas de la tradición hermenéutica, a los cuales sin embargo busca agregarles elementos propios para su teoría de la estructuración. Así, ya en las primeras páginas de *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración* recuerda que el concepto principal de la tradición hermenéutica es el de “*verstehen*” (comprender), el cual es retomado por el pensamiento social comprensivista, en parte unido a la fenomenología, y de los cuales él busca nutrirse

8 Más específicamente, Bourdieu define a la hermenéutica como aquel punto de vista que, en tanto se preocupa más por el “*opus operatum*” que por el “*modus operandi*”, acaba constituyendo un “discurso docto” altamente insuficiente, pues no logra aprehender aquello que la práctica tiene de “inefable” (Bourdieu, 1991: 57). La filosofía hermenéutica, así, “mueve a pensar la acción como algo que se trata de descifrar”, como algo que “expresa” otra cosa que sí misma, pues, siempre en opinión de Bourdieu, dicha perspectiva “no conoce ni reconoce otro pensamiento que el pensamiento de ‘pensador’, y porque no puede otorgar dignidad humana sin otorgar lo que le parece constitutivo de esa dignidad” (idem: 61).

aunque no exclusivamente. El autor adopta entonces sus ideas sobre el carácter activo, reflexivo e inteligible de la conducta humana⁹. Postula Giddens asimismo que toda “nueva escuela de teoría social” debiera interesarse, principalmente, por el lenguaje y la “comprensión del sentido” del obrar humano y sus instituciones (Giddens, 1995).¹⁰ Con sus propias palabras: “Problemas hermenéuticos incluidos en la descripción exacta de formas divergentes de vida, la interpretación de textos, la explicación de la acción, de las instituciones y de la transformación social: los comparten todas las ciencias sociales” (idem: 29). La interpretación y la comprensión de la acción humana son entonces no sólo capacidades de todos los agentes, sino responsabilidades de los científicos sociales, y pueden efectivamente denominarse tareas de índole hermenéutica.

“ La interpretación y la comprensión de la acción humana son entonces no sólo capacidades de todos los agentes, sino responsabilidades de los científicos sociales, y pueden efectivamente denominarse tareas de índole hermenéutica. ”

De este modo, por un lado, una afirmación básica de su planteo es que la autocomprensión, por parte de los agentes humanos, de “lo que hacen en tanto lo hacen”, es un aspecto intrínseco de ese mismo hacer. Esta autocomprensión viene dada por la reflexividad de los hombres sobre su actuar, reflexividad que sin embargo no es siempre discursiva, sino que a veces se vehiculiza mediante una conciencia meramente práctica (idem). Pero por otro lado, emerge el concepto de “doble hermenéutica” al explicar el “vaivén de comprensión mutua entre la ciencia social y aquellos cuyas actividades constituyen su objeto”. Si por una parte las teorías de las ciencias sociales son adoptadas de manera mediada por los sujetos de los cuales hablan, por otra parte los sujetos mismos son teóricos sociales en tanto manejan ya una serie

9 Al respecto, Giddens es bien explícito: “Es en la conceptualización del entendimiento humano, y en el modo en que se entretiene en una acción, donde busco apropiarme de algunas de las grandes contribuciones de las sociologías comprensivas. En teoría de la estructuración se acepta un punto de partida hermenéutico en tanto se reconoce que para describir actividades humanas hace falta estar familiarizado con las formas de vida que en esas actividades se expresan” (Giddens, 1995: 40).

10 Evidentemente, la tarea hermenéutica de reflexionar sobre el lenguaje y los procesos de comprensión en general contrasta con la actitud ingenua y práctica de los “legos”. Como explica Schütz: “El lenguaje no es para mí un sustrato de consideraciones filosóficas o gramaticales, sino un medio para expresar mis intenciones o comprender las intenciones de Otros” (Schütz, 2003: 138).

de elaboraciones más o menos abstractas sobre ese mundo, las cuales no pueden no ser tenidas en cuenta por los especialistas (ídem). Giddens explica esto último a partir de su noción de “racionalización de la acción”: los agentes, de manera rutinaria, y no necesariamente discursiva, logran una “comprensión teórica” de los motivos de su accionar, la cual justamente viene dada por aquellos saberes de los que disponen y de los que ya hemos hablado (ídem).

Pero esta es la mitad de la historia. La idea fundamental de la teoría de la estructuración es que las estructuras de la sociedad son duales, es decir, tienen dos lados: uno activo y uno constrictivo, o uno que habilita y uno que restringe. La comprensión de la acción por parte de los agentes tiene que ver con el lado activo y habilitante del mundo social, como hemos visto; pero ese mundo no puede reducirse a lo que los hombres comprenden, pues éste funciona también a partir de una serie de fenómenos que escapan al conocimiento y la interpretación de quienes en él se mueven. Así, la sociedad es “la creación plástica de sujetos”, pero siempre dentro de ciertos límites, que vienen dados por la cualidad y la cantidad así como por el contenido y la distribución de las reglas y los recursos simbólicos y materiales en ella. Como dice el propio Giddens, esto muestra claramente “el entrelazamiento de sentido, de elementos normativos y de poder” (ídem: 62 y ss.)¹¹. Éste es el lado de la realidad social que estaría quedando oscurecido desde el punto de vista hermenéutico, y que el autor pretende rescatar.

Pero es Habermas quien más claramente retoma, a modo de herencia, muchas de las corrientes de pensamiento alemanas, de las cuales la tradición hermenéutica es una muy relevante, pero entre las cuales también destaca, más en particular, la fenomenología social¹². Lo que este autor agregará a dichas perspectivas es, por un lado, un enfoque centrado en la comunicación, y por otro los aportes de las teorías de sistemas. Así, en *Teoría de la acción comunicativa II*, se referirá a “hablantes y oyentes” que, como marco de interpretación para la definición de su situación de comunicación, utilizan el “sistema de referencia” de un mundo objetivo, uno subjetivo,

11 Estas dos caras de la estructura social, sugiere Giddens, han sido estudiadas por diferentes perspectivas teóricas: el lado activo por la hermenéutica y las “sociologías de la comprensión”, y el lado constrictivo por el funcionalismo y el estructuralismo en sus distintas variantes. En particular, dentro de la tradición hermenéutica, esto habría llevado a una “discrepancia radical” entre las ciencias sociales y las naturales, a la vez que entre sujeto y objeto. Las ciencias sociales, entonces, habrían sido el “hogar” del humanismo, de la cultura, de la historia, de la vivencia, por lo cual quedarían por fuera de ella -y dentro del mundo natural/objetivo- las cuestiones materiales o las explicaciones causales. Así es como, siempre según el autor, se habría constituido un “imperialismo del sujeto”, que pierde de vista las restricciones estructurales, materiales y objetivas a la acción humana (Giddens, 1995).

12 Así, establece de modo explícito que la vía para “deslindar el ámbito objetual” de las ciencias sociales, es decir, para delinear aquella “región” constituida por “la totalidad de los hechos históricos o socioculturales”, es una vía hermenéutica (Habermas, 1999: 193).

y otro intersubjetivo (Habermas, 1999). En la definición y redefinición de esos mundos, se les atribuyen a estos diversos contenidos que son el producto de los diversos “consensos interpretativos” entre los participantes en la situación. Con cada nueva definición de la situación, es decir, con cada nueva interpretación de alguno de los mundos, los actores renuevan la distinción entre la externalidad o internalidad de cada uno de esos mundos, y la existencia de ellos mismos en tanto intérpretes (ídem). Y esos consensos -también llamados “procesos cooperativos de interpretación”- sólo son posibles, a su vez, por la existencia de aquel mundo de la vida, del que ya hemos hablado, que funciona como horizonte y “depósito” del cual emergen y se nutren los tres mundos mencionados (ídem).

Ahora bien, la conexión entre mundo objetivo, subjetivo e intersubjetivo -también denominados mundo cultural, personal y social, respectivamente- se encuentra siempre ya interpretada -aunque abierta a nuevas reinterpretaciones-; de este modo, cuando se “sobrepasa el horizonte” de una situación determinada, los agentes no se encuentran en una especie de “vacío”, sino que lo hacen en un ámbito diferente al original pero igualmente preinterpretado (ídem). Los “agentes comunicativos” se mueven siempre dentro del contenido del mundo de la vida, del cual no pueden salirse. Tanto los intérpretes como los “actos de habla” interpretados y reinterpretables pertenecen, de modo primario y en última instancia, al mundo de la vida (ídem). De hecho, una “situación de comunicación” no es sino un “fragmento” del mundo de la vida, delimitado en la forma de un “tema”. Los temas surgen en relación con intereses y fines pragmáticos, que pueden ser individuales o colectivos, los cuales, según cómo sean interpretados, circunscriben ámbitos de mayor y menor -o nula- relevancia del total de lo potencialmente tematizable¹³. De este modo, el autor sugiere distinguir entre el aspecto de interpretación de la situación, y el aspecto de ejecución del plan de acción que da forma a esa situación. Evidentemente, distintas interpretaciones del plan de acción dan lugar a distintas interpretaciones de la situación, lo cual a su vez da lugar a distintos resultados de la ejecución del plan de acción, y a distintas interpretaciones de dichos resultados (ídem, p. 181).

Esto es precisamente lo que Habermas denomina la “perspectividad” de la interpretación, la cual se deja entrever en la variedad de “roles comunicativos”, en la forma de la primera, segunda o tercera personas, tanto del singular como del plural. Es de notar, sin embargo, que la atribución del mundo de la vida es siempre en el modo del yo colectivo: en el modo de “lo nuestro” o del “nosotros” (ídem, p. 187). Esto es así porque, a diferencia de la multiplicidad de mundos

13 Como bien establece Schütz: “el mundo de la vida está ordenado en campos de diferente importancia según mi estado actual de interés, cada uno de los cuales tiene su propio centro específico de densidad y plenitud, y sus horizontes abiertos, pero interpretables” (Schütz, 2003: 138-39).

formales, y a diferencia de la experiencia cotidiana que muestra, por ejemplo, la multiplicidad de planes de acción o de interpretaciones sobre ellos, el mundo de la vida es vivido como único y común a todos. Pero este “todos”, por supuesto, es cultural, es decir, varía de cultura a cultura. Nos adentramos aquí en un problema fundamental, que en estos autores aparece sólo de modo implícito¹⁴. En efecto, una de las situaciones en que el mundo de la vida pierde su carácter de “dado por sentado” y de aporético e incuestionado, es frente a la diferencia cultural; en otras palabras, frente a mundos de la vida con otros contenidos, y que por ello dan lugar a mundos objetivos, subjetivos e intersubjetivos diferentes. A continuación, indagaremos en la relación entre el mundo de la vida, la interpretación y la cultura.

Según Habermas, la cultura “pone su sello” en el lenguaje, otorgándole determinadas “capacidades semánticas” o contenidos -y no otros-. El lenguaje, a su vez, atraviesa todo el mundo de la vida, pues todo él se funda en la posibilidad de la comunicación, y por ello la actividad interpretativa refiere a un hecho básico de la vida humana¹⁵. Sin embargo, el mundo objetivo-cultural aparece como ámbito privilegiado de generación de “patrones de interpretación”, mientras que lo propio del mundo subjetivo-personal sería la generación de patrones de expresión, y lo propio del mundo intersubjetivo-social, la generación de patrones de evaluación. Dicho de otro modo, si bien la totalidad del mundo de la vida y del lenguaje son estructuras interpretadas y reinterpretadas, es una parte específica del primero, el mundo formal cultural, el encargado de la dimensión interpretativa de la comunicación, que como podemos concluir de este planteo, no es la única (ídem). Así, mientras que el mundo cultural se nutre del mundo de la vida, éste último es penetrado por la cultura, de modo que tanto los patrones de interpretación, como los de valoración y expresión, son estructuras culturalmente definidas (ídem).

Veamos entonces lo que Habermas entiende por “cultura”: “Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo” (ídem: 196). La cultura es el contenido semántico del conjunto de saberes que

permiten definir una situación de comunicación, habilitando finalmente el alcance de consensos interpretativos -y de acción- sobre el mundo. La acción comunicativa, entonces, es -entre otras cosas- un mecanismo de interpretación, es decir, el medio para la reproducción cultural (ídem). La cultura es un “recurso”, y sólo en las “raras ocasiones” en que deja de responder como tal -por ejemplo, frente a la diferencia cultural-, impone resistencias a la interpretación y perturbaciones al entendimiento. En estos casos, que suelen experimentarse como una “pérdida de sentido”, los esquemas y marcos interpretativos culturales fracasan, generando crisis de legitimación y de orientación (ídem). Allí es cuando “se torna necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes y terapeutas”, es decir, de los “especialistas” del mundo cultural, social y personal, según el fracaso de la interpretación sea producto de una “tradición opaca”, de una regla no descifrada, de una incapacidad individual, respectivamente, o bien, en el “caso límite”, de un lenguaje incomprensible. Pero aún los especialistas no tienen acceso sino al acervo de saberes proporcionados por su propia cultura (ídem).

Pero otra forma, mucho más común, de perturbación comunicativa, es la que producen el sistema económico y el sistema político modernos, al “colonizar” con su lógica funcionalista y estratégica al mundo de la vida cultural¹⁶. La consecuencia más relevante de esto para nuestro trabajo es que la interpretación de las situaciones y de los planes de acción ya no viene dada con la búsqueda de consenso como objetivo último, sino en función de una teleología que convierte al entendimiento intersubjetivo en mero medio. Y aquí es donde Habermas esboza su crítica al “idealismo hermenéutico” de las sociologías comprensivas. Éstas, según el autor, al “disolver” la sociedad en el mundo de la vida, y perder de vista su costado sistémico, no alcanzarían a percibir este tipo de distorsiones en la comprensión. Esto quiere decir que, además de los procesos originarios de interpretación cooperativa entre sujetos de habla, existen fenómenos donde la interpretación es impuesta por imperativos sistémicos abstractos e impersonales. Así, no sólo la cultura, sino también el dinero y el poder, aparecen como medios de comunicación entre los hombres, en contextos de modernidad, y esta es la especificidad histórica de la cual la “pretensión de universalidad de la hermenéutica” no estaría dando cuenta (ídem)¹⁷.

16 Para Habermas (1999), además, otro de los rasgos clave de la modernidad es que su modo de comprensión del mundo habilita el sometimiento de las tradiciones culturales a la prueba de la racionalidad comunicativa, argumental y “de razones”, de modo metódico y fundamental. Como consecuencia de ello, el mundo de la vida “pierde el poder” de prejulgar las comunicaciones cotidianas, que entonces quedan abiertas a los esfuerzos interpretativos de los propios actores modernos.

17 Según Habermas, reducir la sociedad a su faceta de mundo de la vida, como se supone hacen las sociologías comprensivas, implicaría la aceptación de tres “ficciones”: la autonomía de los agentes y de la cultura respecto de los imperativos sistémicos, así como la transparencia de la comunicación a pesar de las distorsiones causadas por esos mismos sistemas (ídem).

14 Por ejemplo, Schütz lo subraya de la siguiente manera: “Aquí estoy yo y mi cultura; ella me es accesible y lo es a mis compañeros de cultura como un tipo de experiencia de Otros. Otra humanidad cultural y otra cultura no pueden llegar a ser accesibles sino mediante un complicado proceso de comprensión: en el nivel básico de la naturaleza común, que en su estructura espaciotemporal específica constituye el horizonte del ser para el acceso a todos los múltiples fenómenos culturales” (ídem: 132-133).

15 Vemos aquí una diferencia fundamental entre Habermas y Giddens: mientras que el primero, como hemos mencionado, se hace eco de manera explícita del llamado “giro lingüístico”, al adoptar un enfoque comunicacional de la sociedad, el segundo acepta las consecuencias de dicho giro pero también toma cierta distancia. En palabras del propio Giddens: “Las elaboraciones más importantes por lo que toca a la teoría social no demandan tanto un giro hacia el lenguaje cuanto una visión distinta de la intersección entre decir (o significar) y hacer, a fin de ofrecer una concepción novedosa de la praxis” (Giddens, 1995: 22-23).

Conclusiones

A modo de conclusión, nos gustaría realizar en primera instancia un breve repaso por las distintas reconceptualizaciones que los diversos autores trabajados hicieron de las nociones de “interpretación” y “comprensión”. En primer lugar, vimos que Husserl centró su apuesta sobre la filosofía en el objetivo de la “auto-comprensión” de la humanidad, la cual debe ser siempre una “comprensión radical”. En segundo lugar, vimos que Schütz, a partir del establecimiento de la “significatividad interpretativa” inherente a lo social, explica la generación de “horizontes interpretativos”, y “esquemas de interpretación” que, regidos por el “postulado de la interpretación subjetiva” que vuelve a los hechos “subjetivamente comprensibles”, pone sobre el tapete la cuestión central del “problema epistemológico de la comprensión”. En tercer lugar, vimos que Goffman hace girar el funcionamiento de lo social, en tanto representación dramática, en torno de la fundamental y originaria “actividad interpretativa” del hombre. En cuarto lugar, vimos que para Bourdieu, ninguno de los dos conceptos era relevante, pues lo social funciona más bien a partir de aquello que los hombres desconocen, por lo cual no precisan conocerlo para que el mundo se reproduzca. En quinto lugar, vimos que Giddens asigna la “comprensión del sentido” de la acción humana como aquella “tarea hermenéutica” de la cual las ciencias sociales deben hacerse cargo, teniendo también en cuenta los procesos de “auto-comprensión reflexiva” y de “comprensión teórica de la praxis” de los agentes, y el proceso de inevitable “doble hermenéutica” entre dichos agentes y los científicos sociales. Finalmente, vimos que Habermas explica el mundo de los hombres a partir de la existencia de “sistemas de referencia interpretativos” que permiten alcanzar, mediante “procesos cooperativos de interpretación”, aquellos “consensos interpretativos” que son el objetivo fundamental de la acción; así, los hombres son “intérpretes”, en tanto puede deslindarse el “aspecto interpretativo” de toda situación de comunicación; y vimos cómo la “perspectividad de la interpretación” viene dada por la “determinación cultural de los patrones de interpretación” (Parra, 2011).

Como se podrá apreciar en este punto, la influencia de la tradición hermenéutica en estas corrientes sociológicas del siglo veinte ha sido, en líneas generales, inequívoca. Nos gustaría entonces en segunda instancia intentar bosquejar los contornos de estos dos conceptos, que, ahora podemos afirmar con fundamentos, resultan centrales a la teoría sociológica contemporánea. Como vimos, la “comprensión” es una cualidad primaria -o de primer grado- propia del mundo social. Ella descansa en el discurso, que posibilita la operación activa del intérprete, volviendo a la experiencia inteligible en su despliegue temporal, o dicho de otro modo, dándole forma

al mundo y volviéndolo habitable. Esta brecha entre la práctica y el relato de la práctica es la forma en que se construye la realidad, y también lo que permite concebir al mundo, en definitiva, como un texto. Hay entonces cierto olvido del arraigo primario del comprender, que surge al tomar aquella distancia objetivadora propia de toda actividad del conocer, sea éste “vulgar” o “científico”. Esta distancia es la que habilita la captación de la regularidad a través de las singularidades de la experiencia humana, es decir, en una palabra, la “explicación”. La explicación es entonces una forma particular y especialmente objetivante de comprensión. La comprensión puede ser definida como la capacidad que tiene todo hombre de dar forma al mundo, de estructurarlo, mientras que la explicación se define como la operación de segundo grado que se monta sobre la capacidad de comprensión. “Interpretar”, en definitiva, y en el marco de todo lo antedicho, no es más -ni menos- que comprender lingüísticamente (Nuñez Ladeveze, 1985) ●

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Dilthey, W. (1951). *Psicología y teoría del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Husserl, E. (1984). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios.
- Larriqué, D. (2008). La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales, *Espacio Abierto*, 17 (2): 317-334.
- Leyva, G. (2011). “La hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las ciencias sociales”, *II Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, 1-10.
- Mujica, R. M. (1996) Una aproximación a las relaciones entre hermenéutica, intersubjetividad y sociología. *Espacio Abierto*, 5 (2): 249-268.

Núñez Ladeveze, L. (1985). Sobre el uso de conceptos comprensivos en ciencias sociales, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 29: 43-83.

Olvera Serrano, M. (1992). Hermenéutica y teoría social, *Sociológica*, 20 (7): 1-15.

Parra, M. A. (2011). Reflexiones metodológicas en torno a la comprensión de la acción social. Contribuciones, discusiones y tensiones entre algunas perspectivas comprensivistas, fenomenológicas y hermenéuticas, *Athenea Digital*, 11 (2): 39-56.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Schütz, A. (2003). *Escritos I. El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, M. (1949). *Methodology of the social sciences*. Glencoe: Free Press.