

VERSTEHEN Y ERKLÄREN: LA HERMENÉUTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

VERSTEHEN AND ERKLÄREN: HERMENEUTICS IN THE SOCIAL SCIENCES

Álvaro Reyes Toxqui*

Muchas cosas ha experimentado el Hombre:
A muchas celestiales ha dado ya nombre
Desde que somos Palabra-en-diálogo
Y podemos los unos oír a los otros

Hölderlin

RESUMEN El desarrollo del pensamiento científico occidental está cimentado en un poderoso aparato de paradigmas capaces de describir el mundo y de operar estrategias metodológicas para investigarlo. De ello sobresalen dos formas que han impactado en el desarrollo de las ciencias sociales: *Erklären*, como expresión del pensamiento estructurado, el cual supone una forma deductiva e inductiva de abordar la investigación científica; *Verstehen*, como expresión de los modos interpretativos y comprensivos que han dado pie tanto a las metodologías cualitativas así como a los planteamientos del horizonte hermenéutico. El estudio de ambos paradigmas permite atender las diferencias entre las grandes corrientes de la sociología y, además, desentraña nuevamente el centro de las discusiones sobre el método en las ciencias sociales.

* Universidad Autónoma Chapingo y Universidad Autónoma del Estado de México, México.

ABSTRACT The development of Western scientific thought is based on a powerful apparatus of paradigms capable of describing the world and operating methodological strategies to investigate it. Among them, two forms stand out that have had an impact on the development of the social sciences: *Erklären*, as an expression of structured thought, which is a deductive and inductive way of approaching scientific research; *Verstehen*, as an expression of the interpretive and comprehensive modes that have given rise to both qualitative methodologies as well as approaches to the hermeneutic horizon. The study of both paradigms makes it possible to attend to the differences between the great currents of sociology and, in addition, unravels again the center of the discussions on the method in the social sciences.

PALABRAS CLAVE

Interpretación, metodología, teoría social, hermenéutica

KEYWORDS

Interpretation, methodology, social theory, hermeneutics

Diálogo y episteme

Parménides de Elea fue, quizás, el primero en desarrollar la idea de que existían diversos caminos hacia el conocimiento de la verdad. También fue el primero en definir que, si bien plurales, las rutas hacia *Aletheia* sólo podían concentrarse en un solo camino: el que va del abandono de la vía del no-ser al ser, y el que trasciende de la *doxa* a la episteme. Parménides, quizás sin saberlo, también inauguró la historia de exclusión de otros saberes, propia de la filosofía y de la ciencia, al establecer los principios de toda indagación. En el poema ontológico se lee: “Ea pues, que yo voy a contarte [y presta tú atención al relato que me oigas], los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el que es y no es posible que no sea, es ruta de persuasión, pues acompaña a la verdad; el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea, éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable. Y es que no podrías conocer lo que no es —no es alcanzable— ni tomarlo en consideración”.¹

El poema señala con toda precisión que la vía del no-ser es inescrutable e intransitable. “Y primero de esta vía de indagación yo te aparto”,² expresa

¹ Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2008, p. 157.

² *Idem.*

la diosa, de tal modo que el sujeto que se interesa por la indagación no vaya bicéfalo, errante y confundido en el error. La exclusión de otros saberes que no sea el de “lo que es y no es posible que no sea” es propio del pensamiento occidental. A partir de Parménides, la vía de la *gnosis* se revela como ontología y se resuelve como episteme que es conducida a desalbergar la *Aletheia*.³ La verdad propiamente dicha —la que imagina Parménides— es ignota, sin principio, sin cesación; es “perfecta como una esfera” y, al ser inmóvil, está fuera del tiempo y del espacio; es supraterrana.

La noción de la verdad parmenidiana invadirá el imaginario de la indagación en Occidente, de tal manera que, iniciando por Platón y llegando a nuestros días, se ha generado una imagen viva, donde conocer significa desalbergar: quitar, separar, revelar lo oculto y, por otro lado, significa excluir, separar, negar la constitución del otro.

Parménides supone que el conocimiento es un ejercicio que conduce al ser humano a la búsqueda de los fundamentos del universo, pero dicha búsqueda sólo queda prevista para quien abandona el *sendero humano* y dirige su mirada hacia las mansiones de la diosa; es decir, hacia las mansiones celestes. Aquí no hay un camino en solitario. La diosa no se revela a todos, sino a quien abandona “el sendero de los humanos”, a quien es capaz de renunciar a sí y al otro; esto es, a quien renuncia al diálogo.

En su origen, la filosofía supone este principio: la exclusión del diálogo. En Parménides la *Aletheia* se manifiesta como expresión revelada, como perfecta en sí misma, sin origen ni final, eterna y sin movimiento. El sujeto que busca se concreta a contemplar; su búsqueda es una permanente contemplación. Algo semejante, en torno al principio excluyente del diálogo, ocurre con la razón. El *logos*, lo sabemos, inicia cuando se busca explicar la totalidad de lo real desde un principio único. El *arché*, como lo sabían los filósofos presocráticos, suponía un darse cuenta de que la multiplicidad de los fenómenos podía ser expresada, en contra de la experiencia cotidiana del devenir, en un solo principio que, como ya se ha expresado, fuera capaz de esencializar las cosas y sujetarlas al *noein*; es decir, al conocimiento. Pero hacer uso del *logos* era en realidad un ejercicio de intelección profunda, capaz de dirigir la mirada hacia las regiones celestes (*Topos uranus*) y abandonar el mundo fenoménico.

El *logos* busca lo que está oculto, es decir, lo que es necesario desalbergar y se manifiesta en un plano diferente al de la experiencia. La razón es, entonces, un ejercicio del espíritu, una lectura interna que busca, en primera instancia, el saber en sentido estricto. Más allá del mundo de la apariencia,

³ No es interés de este ensayo reflexionar sobre el problema de la inmovilidad del ser, de su perfección inamovible; sin embargo, servirá de base para entender cómo se ha generado, por medio de lo epistemológico, una visión unilineal de lo que significa el conocer.

el cual genera “sombras que se ven”, hay un mundo inteligible que resguarda las formas puras, digamos geométricas; un mundo donde no hay diálogos porque, constituidas como están, no hay necesidad de consensuar nada. La verdad se expresa como inteligible sólo ahí donde la razón impone su sentido de ser un tipo especial de pensamiento. La razón abandona constantemente el mundo de las apariencias, se sumerge en el mundo de las ideas, las hace inteligibles y sólo después de ello es capaz de convertirse en *paideia*, en proyecto humano que da forma al ser humano. Sin embargo, y aunque parezca extraño enunciarlo de este modo, el acto educativo que supone la enseñanza de lo que es inteligible no es diálogo abierto, sino sólo un recurso pedagógico de quien —como Sócrates, por ejemplo— ha colocado al *logos* en el horizonte público.

En el mito de la caverna⁴ esta imagen es más clara. Los hombres encadenados y que ven sombras proyectadas en la pared están sumergidos en la *doxa*, es decir, en la opinión de lo que es. Ése es su mundo y es todo su conocimiento. Para alcanzar el verdadero *noien* necesitan romper sus cadenas, echar la mirada hacia el origen de las sombras, salir de la caverna, ver la luz del sol y, sólo después de todo esto, regresar con los otros y tratar de enseñarles que su mundo es apariencia, sólo sombras. El que regresa, por supuesto, no desea dialogar, no desea poner en consideración las sombras o su probable origen en la hoguera; lo que busca es conducir al espíritu, al propio y al de los otros en la continuidad del *logos*. La tarea del que enseña no recurre al diálogo, sino como retorno al horizonte público. Sin embargo, como ya se expresó, ello no supone un diálogo que busque avenencias, acuerdos o consensos.

Como tal, la enseñanza de lo inteligible supone, como en Parménides, la negación de lo que no lo es, la exclusión de la visión del otro que es considerada como *doxa*, a saber, como opinión acerca de la verdad. Los ejemplos más claros de ello los encontramos en los *diálogos socráticos*, donde el maestro de la mayéutica nunca aceptó el argumento del otro, sino sólo en el sentido de su negación. El caso más claro se encuentra en la discusión que establece con Trasímaco en torno a la justicia. En este texto se puede observar cómo Sócrates avanza y retrocede en su lógica de argumentación cuando Trasímaco le expone su teoría de que la justicia supone el derecho del más fuerte. La actitud de Sócrates no es de quien busca avenencias, sino de quien se sabe poseedor de la estructura de la verdad y debe enseñarla con la astucia de un buen argumento.

⁴ Nos remitimos a la *República*, texto socrático en el que Platón señaló la dinámica de lo político vinculado con la virtud filosófica. Tanto el “Mito de la caverna”, como el diálogo con Trasímaco, corresponden a dos episodios del mismo texto. *Vid.* Platón, *República* (trad. de Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, 1988.

El fin de la confrontación entre ambos es conocido. Sócrates establece que la justicia no depende de la fuerza ni de la voluntad ni de regímenes políticos, sino de un *ethos* que supone la conveniencia de lo humano.

Sin embargo, el texto es esclarecedor en términos de lo que estamos desarrollando. Sócrates no dialoga con Trasímaco en la búsqueda de establecer consensos sobre qué debe ser la justicia, sino que partiendo de un arsenal de lo que es, según su propia experiencia como filósofo, lo inteligible, establece su vínculo con el otro sólo en el sentido de develar lo oculto que, por supuesto, para él ya no lo es. Como puede observarse, las disertaciones de Sócrates sólo se realizan en la necesidad del otro como receptor inteligente capaz de elevarse, por medio de la razón, al conocimiento. El otro sólo importa como lugar de autorreferencia del discurso, como sujeto sostenido a la necesidad de “salvación epistemológica”, administrada, por supuesto, por quien ha trascendido los límites del conocer.

La exclusión de otros saberes y la interrupción del diálogo son dos características propias de la actitud filosófica en Occidente. El triunfo de una filosofía, de una concepción epistemológica y hasta de un planteamiento moral ha significado persecuciones, inquisiciones, juicios y hasta procesos judiciales contra quienes, públicamente, han traído de tales concepciones.

Ejemplos de heterodoxia hay muchos en la historia. La historia trágica de los valdenses, la noche de San Bernardo, el proceso inquisitorial contra Giordano Bruno y hasta el juicio contra Salman Rushdie por sus *Versos satánicos* son manifestación de que ahí donde no hay diálogo impera la fuerza de las comunidades cuya única virtud sería su capacidad de administrar los saberes propios. En la historia de la filosofía y en la historia de la ciencia este no es un proceso desconocido. El ejemplo más cercano es aquella retractación pública de Galileo donde, arrodillado frente a los inquisidores, se acusa culpable de transgredir las enseñanzas de la iglesia y se excusa de herejía. Sin embargo, las inquisiciones epistemológicas, aunque más sutiles, han generado imperios de la razón cuyas metodologías no sólo han marcado el conocimiento, sino que han definido la estructura misma de lo que es y debe ser la realidad.

Los imperios de la razón suponen la exclusión y la interrupción del diálogo con otros saberes y, por supuesto, con otras visiones de la realidad. Si, por ejemplo, se aduce que lo real es racional y lo racional es real, entonces supondremos que las únicas vías de acceso a la realidad deben pasar, no importando el método, por la totalidad de la razón. La posibilidad de la ciencia y de todo conocimiento es la aprehensión de lo que hay, de la aprehensión conceptual de lo que realmente es.

En este sentido, la ciencia es el sistema de la totalidad de lo real.⁵ Un ejemplo más: si suponemos que la inteligencia humana debe abandonar la metafísica para centrarse en el desciframiento del fenómeno, es decir del *factum*, entonces se entenderá que la estructura del universo está dada por la experiencia directa con lo existente y por su posibilidad de investigación. En *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Claude Bernard expuso lo que consideró las reglas del hacer científico: 1) el sabio debe someterse al veredicto de los hechos; 2) la investigación eficaz debe partir de un determinismo fenoménico; 3) la ciencia debe permanecer neutra en cuestiones filosóficas y 4) la necesidad de realizar contrapruebas, que son origen del falsacionismo popperiano.⁶

En Bernard podemos encontrar una ética de verdad fundamentada en el principio riguroso de la investigación, ya que ésta es el único camino para conocer las leyes de los fenómenos, sus causas y su control, pero también, en contraparte, la negación de todo diálogo abierto con la metafísica y la exclusión de todo método que no presuponga la primacía del fenómeno.

***Erklären:*⁷ el saber estructurado**

La baja Edad Media es un buen punto de partida para entender cómo se va estructurando la lógica de la exclusión en una *suma* de visiones epistemológicas y metodológicas que, sin precisarlo, se cristalizaron en el positivismo más radical del siglo XIX. No es que el Medioevo sea responsable de definir la estructuración del saber en una visión cerrada de la ciencia y del método; sin embargo, en pleno siglo XII, las explicaciones del mundo y de la realidad empezaron a fracturarse y el determinismo espiritual escolástico devino un nuevo concepto que encontró su propio fundamento en la experiencia. En efecto, si el escolasticismo medieval estuvo fundado en una interpretación cristiana de Aristóteles y de Platón y combinaba con ello las certezas dadas por la revelación y el conocimiento de la naturaleza y de las ideas, se hizo necesario buscar en ese siglo un antecedente de ruptura ontológica y gnoseológica capaz de poner en crisis al aristotelismo y al platonismo cristianizados.

⁵ Me refiero a la visión hegeliana de lo real y del concepto. En Hegel no es posible entender lo real como algo ajeno al desarrollo del espíritu; la ciencia debe ser, como se puede observar, expresión de ese espíritu de la totalidad. *Vid.* Javier Martínez, “Hegel: de la realización o el sueño de la razón”, *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 279.

⁶ Leszek Kolakowski, “La filosofía positivista. Ciencia y filosofía”, *Anuario filosófico*, Madrid, vol. 13, núm. 1, 1979, p. 95.

⁷ *Erklären* es traducido como explicación causal y mecánica. En este texto se usa para designar a todas esas corrientes epistemológicas que parten del principio de la causalidad. Para una descripción pormenorizada del término, *vid.* Ulises Toledo, “Giambattista Vico y la hermenéutica social”, *Cinta de Moebio*, Universidad de Chile, Santiago, núm. 4, 1998.

Para tal explicación, requerimos encontrar un punto de referencia desde el cual las explicaciones del Ser (y del ser un ser humano) empezarán a transformarse. Ese punto lo podemos ubicar en el siglo XII y en la teología de Juan de Salisbury (1110-1180).

Como todo hombre de su época, y como representante de la escuela de Chartres, De Salisbury pugó por reencontrar la verdadera dimensión religiosa de la fe cristiana. Para lograr sus objetivos, y desde una tradición neoplatónica, atacó las interpretaciones aristotélicas en teología y acusó de estériles todas aquellas explicaciones que se remitieran a la *sustancia* y a la *causalidad*. Con un deseo más místico que filosófico, reencontró la duda agustina en el ejercicio de la reflexión y partió de ella para reencauzar la experiencia cristiana.

Juan de Salisbury planteó con ello, y sin quererlo, el origen del fenomenalismo, aunque tal no fuera su deseo. Lo que él pretendía era eliminar el “casarón” teológico para priorizar al reino de la experiencia vital del cristianismo. Esas inquietudes vitales y la crítica de la sustancia y de la causalidad posterior encontraron tierra fértil en la filosofía no escolástica que ya se prefiguraba en pensadores como Guillermo de Ockham y Duns Escoto, quienes priorizaban el análisis del fenómeno sobre la revelación.⁸

¿Qué es el fenomenalismo? Es una actitud cognoscitiva que no encuentra diferencia real entre *esencia* y *fenómeno*. Se conoce sólo el fenómeno natural; las abstracciones generalizantes sólo serían producto de ociosas maquinaciones mentales. Es claro que de Salisbury no acuñó esta postura, pero haber interrogado a la escolástica sobre algunos de sus temas centrales significó el punto de partida que buscamos en este análisis. La baja Edad Media se enriqueció en la pregunta de este teólogo controvertido y encontró la vía para una filosofía de la naturaleza que empezó a desarrollarse con el surgimiento de las primeras universidades en el viejo continente: el problema de la experiencia.

La universidad —nacida entre los siglos XI y XII— generó una profunda transformación en la forma del conocimiento medieval. En el camino que llevó de la celda monacal al *scriptorium*, de la *lectio divina* a la *lectio scholastica*, del conocimiento del *regnum gratiae* al del *regnum naturae*, se encuentra un escenario de batallas intelectuales contra la metafísica de Aristóteles y contra su teoría del conocimiento. Repasemos algunos datos para tener mayor claridad.

En 1277, la Universidad de París lanzó una proclama intelectual donde se estableció por primera vez la separación del conocimiento de Dios y

⁸ Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

de la naturaleza. En esa misma época, Roger Bacon, franciscano de Oxford, postuló que el saber debe someterse a una verificación empírica, a un control técnico, antes de establecer una nueva verdad.

Casi medio siglo después, Guillermo de Ockham redujo todo conocimiento a los datos de la experiencia. La famosa *navaja de Ockham* propone que lo que no sea verificable empíricamente o no provenga de la fe debe ser rechazado como tal. Ockham fue uno de los más importantes pensadores de su época al llevar su nominalismo contra la metafísica escolástica.

El nominalismo acuñó la identidad conocimiento-objeto, ya que, según esta corriente, todo saber debe formularse con base en objetos concretos singulares. Después de Ockham existieron otros pensadores que profundizaron sobre las relaciones de la teología escolástica (que devino metafísica) y el conocimiento de la naturaleza. Uno de ellos, y tal vez el que abrió la compuerta de la filosofía renacentista, fue el obispo Nicolás de Cusa, quien estudió las relaciones entre Dios y el mundo y con ello, al igual que sus predecesores, se instaló en la preocupación fundamental de su época: preservar la esfera de lo sagrado con el estudio de la naturaleza.

En efecto, ninguno de los pensadores medievales después del siglo XII tenía por objetivo desterrar a Dios de la historia y del conocimiento. Todos ellos fueron personajes mediados por la doctrina de la redención, del cristocentrismo y por las preocupaciones propias de su cosmovisión judeocristiana. Cassirer escribió al respecto: “El conocimiento del ser es posible para nosotros porque este ser proviene de un conocer creador [divino]: las cosas son para el espíritu porque emanan de él; tienen algo que decirnos porque encierran un sentido que ha depositado en ellas una inteligencia superior. De este fundamento metafísico originario no llega a apartarse nunca la teoría del conocimiento de la Edad Media.”⁹

Dentro de este contexto, Nicolás de Cusa se adelantó a su época al plantear que el conocimiento de la naturaleza no sólo está delimitado por el conocimiento de la revelación divina, sino que ambos corresponden a dos esferas distintas. Conocer la naturaleza es sólo un medio para conocer la mente de Dios, puesto que aquella es la expresión y manifestación de los pensamientos divinos. Esta visión anunció la llegada de Descartes, de Leibniz, Copérnico, Galileo, Pascal, entre otros, que propugnaron un método para interrogar a Dios partiendo del estudio de su creación.

La filosofía de la naturaleza, propia del siglo XVII, es una filosofía de la mensurabilidad, del análisis matemático, de la construcción del universo como espacio físico, pero también —y ello ha sido estudiado por Frances Yates (1981)— de misticismos y cofradías religiosas. La ciencia, inaugurada

⁹ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 61.

como método de comprensión e investigación por Descartes, no sólo estableció a la razón como única vía plausible de conocimiento, sino que, en semejanza con Nicolás de Cusa, buscó encontrar una forma de conocer lo invisible (Dios) por la revelación de lo visible (la naturaleza). Paradójicamente, Descartes atribuyó su método a una revelación sobrecogedora que la misma noche en que lo concibe también promete una peregrinación al santuario italiano de Loreto.¹⁰

La apertura del debate en torno al objeto de la ciencia se convirtió en una lucha contra la escolástica que se extendió hasta el siglo XVIII y, producto de ella, se estableció una cultura y la noción de un ser humano diferente. Este último, menos religioso, se preocupó más por la política, por la ciencia, por la discusión pública y por el debate ideológico; aunque, por otro lado, también se vio sumergido en una cultura de la medición, con una noción del universo de formas geométricas, del universo mecánico de Newton, del *mathesis universalis* de Galileo. Este espíritu llegó al siglo XVIII con una fuerza capaz de remover los cimientos de la civilización medieval y permitió construir una nueva concepción del mundo, de la política y de la economía.

“Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de la ciencia hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las abstracciones teológicas hasta la economía y el comercio, y desde la política hasta el derecho de gentes y el civil”.¹¹ Esta nueva concepción se materializó en novedosas formas de percibir la moral (Voltaire), la política (Montesquieu), la validez del conocimiento (Diderot) y al Estado (Rousseau). Los Ilustrados, apasionados en su lucha contra el poder de la Iglesia, incluso se declararon sin Dios o lo colocaron únicamente como sustento mecánico de sus teorías y, bajo la idea del utilitarismo, cambiaron las explicaciones feudales por otras de corte burgués. Una nueva era estaba naciendo: en la filosofía, David Hume, empirista y escéptico, negó la factibilidad de la revelación teológica y la sustituyó por la prueba de la experiencia, la sensación y la reflexión. Leibniz, por su lado, sentó las bases para subordinar todo conocimiento de la naturaleza a principio de razón suficiente basado en la sucesión temporal de los fenómenos y su conexión con la totalidad del universo. Años más tarde, Hegel llevaría a su más alto umbral al llamado *idealismo* e influiría en casi todas las escuelas de pensamiento europeo.

Éste fue el escenario social y espiritual en el que se desarrolló el positivismo de Saint-Simon y de Comte, el cual nos ayudará a entender por qué la filosofía deviene un sistema de explicaciones causales y mecanicistas cuya

¹⁰ Hans Kung, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 28.

¹¹ E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 18.

principal característica —ya lo veíamos en Claude Bernard— es la exclusión de todo diálogo. Estos escenarios también nos ayudarán a entender cómo el sistema de explicaciones que aquí hemos denominado *Erklären* entró en las ciencias sociales pese a las resistencias que presentará la visión de Giambattista Vico, quizás el antecedente más remoto de la *verstehen*.¹²

Como decíamos, el positivismo de Augusto Comte contaba con dos características propias en su aspecto cognoscitivo: el nominalismo y el fenomenalismo. Ambos aparecieron en los planteamientos de Comte como reglas de cientificidad rigurosa que, por su propia lógica, devinieron otras dos: la imposibilidad de extraer algún conocimiento valedero por los juicios de valor y la unidad fundamental del método de la ciencia. “Todas nuestras verdaderas necesidades lógicas convergen, pues, esencialmente hacia este destino común: consolidar cuanto es posible, por nuestras especulaciones sistemáticas, la espontánea unidad de nuestro entendimiento, constituyendo la continuidad y la homogeneidad de nuestras diversas concepciones, de modo que satisfagan igualmente a las exigencias simultáneas del orden y del progreso, haciéndonos volver a hallar la constancia en medio de la variedad”.¹³

Ahora bien, la pregunta que se deriva es la siguiente, ¿cómo se construye esta visión de espontánea unidad de la ciencia? En primer lugar, Comte —influido por el espíritu de la utilidad— diferenciaba entre ciencias prácticas y ciencias descriptivas. Las segundas, según el filósofo francés, no alcanzaban estatus epistemológico:

Hay que distinguir en relación con todos los órdenes de fenómenos dos clases de ciencias naturales: unas abstractas, generales, que tienen por objeto el descubrimiento de leyes que rigen las diversas clases de fenómenos, considerando todos los casos que se puedan imaginar; las otras, concretas, particulares, descriptivas, y a las que algunas veces se les llama *ciencias naturales* propiamente dichas, que consisten en la aplicación de estas leyes a la historia efectiva de los

¹² El concepto de *comprensión* (*Verstehen*), opuesto al método explicativo de las ciencias naturales, concepto ya presente en el romanticismo alemán, pero que debe a Dilthey su elaboración más precisa. Comprensión es el acto por el cual se aprehende lo psíquico en sus múltiples exteriorizaciones, las diversas culturas como parte esencial de las ciencias del espíritu. El método, en su origen psicológico, se amplía y convierte en una hermenéutica de las estructuras objetivas en tanto expresiones de la vida psíquica. Por tanto, comprender supone pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, ese conjunto de actos que la produjeron: gestos, lenguaje, objetos de la cultura. Lo que se comprende es el espíritu objetivo en cuanto “solidificación” que debe “fluidificarse”. Se vincula así espíritu objetivo y espíritu subjetivo. Vid. Félix Duque, *La humana piel de la palabra*, Estado de México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1994.

¹³ Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980, p. 37.

diferentes seres existentes. Las primeras son, pues, fundamentales; únicamente sobre ellas tratarán los estudios de este curso.¹⁴

En segundo lugar, la concepción de la ciencia como única, aplicable y universal. Las ciencias prácticas, duras —entre ellas, la física—, no podían ser un ejercicio humano fuera del contexto de la historia y de la transformación social.

Resulta de esta discusión que la filosofía positiva está dividida en cinco ciencias fundamentales, cuya sucesión viene determinada por una subordinación necesaria e invariable [...] éstas son: la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social. La primera considera los fenómenos más generales, más simples, más abstractos y más alejados de la humanidad; influye sobre todas las otras y no es influenciada por las demás. Los fenómenos considerados por la última son, por el contrario, los más particulares, los más complicados, los más concretos y los más directos para el hombre.¹⁵

La visión comtiana introdujo en la naciente ciencia social la base para que su estatus epistemológico partiera de esa capacidad de causalidad, utilitarismo y objetividad. Con ello, es obvio, sentó los cimientos para que sus sucesores acuñaran esta visión como la más legítima en la producción científica.

Entre los principales exponentes del positivismo posterior a Comte encontramos a Claude Bernard, ya citado líneas arriba, a Stuart Mill y Herbert Spencer. Entre los tres, aunque cada uno por su lado y en su circunstancia, elaboraron las bases del pensamiento positivista de las últimas décadas del siglo XIX y, también, los enunciados epistemológicos que todavía resuenan en el ambiente del conocimiento gracias a Popper, Wittgenstein y los discípulos de Talcott Parsons que pertenecen al *empirismo lógico* o *neopositivismo*.

¿Cuáles fueron los aportes de Bernard, Mill y Spencer? Aun cuando no es tan fácil sintetizar en unas cuantas palabras la vasta obra de los tres pensadores, nos arriesgaremos a presentar de aquellos un trinomio: *investigación experimental-utilitarismo-evolucionismo*. Esta síntesis apretada es netamente didáctica y cada uno de sus elementos pertenece al aporte que aquellos hacen al pensamiento de corte positivo. Veamos a cada uno por separado.

De Claude Bernard ya hemos sintetizado su propuesta metodológica y su concepción pragmática de la ciencia. El caso de Mill y Spencer, si bien dirigido hacia el saber científico, varía de aquel por la razón de su objetivo. Mill quería establecer una utilidad al conocimiento científico y ésa era de tipo ética. Para Stuart Mill, todo conocimiento que parte de hechos observables

¹⁴ A. Comte, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 82.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 100-101.

debe tener un fin último: la felicidad de los hombres. Es útil por provocar o conducir a la felicidad. Esta visión ética de Mill, aunque critica ferozmente a sus opositores, devino de la filosofía de la Ilustración y de la utilidad burguesa de Saint Simon.¹⁶ Herbert Spencer, finalmente, aportará su teoría evolucionista del mundo y de la sociedad. La teoría de Spencer es, en realidad, una teoría del tiempo y del progreso de la sociedad como organismo (tiempo físico y progreso físico).

Spencer, como evolucionista, estableció que la lucha por la supervivencia y la adaptación al medio ambiente han propiciado cambios profundos en la sociedad y que muchos de ellos, como todas las mutaciones genéticas, son benéficos y otros recesivos. El progreso, de acuerdo con esta perspectiva, se establece naturalmente a base de mutaciones y, como todo biologicismo, puede ser estudiado por la ciencia que, dicho sea de paso, es fáctica, fenomenalista y sensible a las observaciones empíricas del investigador.

En resumen: el pensamiento spenceriano propondría cinco principios para su teoría: 1) el mecanicismo, 2) la fe en la unidad del universo, 3) el naturalismo, 4) el empirismo como método de conocimiento y 5) el agnosticismo religioso.¹⁷

Como se puede observar en cada uno de estos autores, existe una predisposición a negar todo acercamiento con la metafísica, con la religión y, por supuesto, con las ciencias humanas que, como resulta obvio comentar, no eran bien vistas por quienes suponían que su legitimidad epistemológica estaba garantizada por ser, en efecto, ciencias fenoménicas. Las ciencias humanas ya habían entendido el proceso de divorcio entre su campo de indagaciones y el de la ciencia mecanicista, utilitaria y evolucionista; en ellas, en los campos de la historia y la literatura, será posible discutir con la visión causal y mecanicista de la ciencia (*Erklären*) y empezar a constituir la *Verstehen*.

***Verstehen*: los caminos de la comprensión**

Los caminos del divorcio entre las ciencias naturales y sociales y las ciencias humanas o del espíritu son muchos y pasaron por la pluma magistral de Giambattista Vico. De acuerdo con Isaiah Berlin, Vico fue el primero en resaltar la comprensión como una forma de conocimiento prototípica de la ciencia nueva.

Cuando Vico la propuso, era “una especie de conocimiento no precisado previamente con claridad; el embrión que posteriormente creció en la ambiciosa y lujuriente planta del *verstehen* historicista alemán; perspicacia empática, simpatía intuitiva, *Einfühlung* histórico y cosas por el estilo. De

¹⁶ L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 107.

¹⁷ *Idem.*

todas formas, fue, aún en su forma original simple, un descubrimiento de primer orden”.¹⁸

La comprensión, aunque mejor desarrollada por Wilhem Dilthey, aparece en Vico como una manera de romper con la tradición ilustrada que suponía a la razón como estandarte de toda comprensión del mundo, incluso del mundo histórico. Partiendo de la idea de la Providencia, Vico resignifica los mitos y las fábulas y los coloca como núcleos históricos que explican el estado primigenio de la humanidad. El mito es para Vico no un artificio del lenguaje, sino una forma lingüística que expresa con su lógica interna la autoridad de la tradición y de la representación de la historia.

El concepto de la *historia* en Vico rompió con la visión ilustrada del tiempo que, como ya se ha desarrollado, había heredado del cristianismo la idea de una finalidad progresiva y suponía el perfeccionamiento de la vida humana por vías del progreso de la razón. Ya sea como constitución moral del hombre (Kant), como recuperación progresiva de la naturaleza (Rousseau) o como realización del espíritu libre que se contrasta con la ignorancia y el fanatismo de tiempos oscuros (Voltaire), la Ilustración había mezclado la linealidad del acontecimiento histórico con la esperanza del perfeccionamiento de la conciencia humana. Esta creencia tenía el problema de que no dejaba puerta abierta para otras vivencias posibles de la historia.

En otras palabras: la Ilustración había generado una concepción temporal que suponía la existencia de un solo destino humano auspiciado por el desarrollo natural de la razón. Frente a esta concepción, Vico colocará una teología racional del *mondo civile* que si bien tuvo visos de una teleología finalista, se separa de ella para ofrecer una concepción donde la Providencia no es progresiva ni redentora, ni simplemente cíclica y natural, sino que se supedita al ser histórico de la humanidad. Lejos de partir del principio de la razón, Vico parte de Dios pero éste no es el que se encuentra fuera de los cursos de la naturaleza y la historia. El Dios viciano produce al mundo no sólo en términos de la emanación de su palabra, sino que lo realiza como mediado por la acción humana y, por ello, a veces se confunde con la naturaleza social del hombre y con el papel de la ley humana.

Sin embargo, Löwith ha escrito que pese a ello no se debe reducir la providencia a un mero reflejo de la conciencia histórica humana, sino que, en efecto, es un Dios al que se accede por medio de la ley y la realización humana. “No obstante su origen sobrenatural, la Providencia se produce, en la interpretación de Vico, de una forma tan natural, simple y fácil que casi coincide con las leyes sociales del desarrollo histórico”.¹⁹

¹⁸ Isaiah Berlin, *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 183.

¹⁹ Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 140.

¿Por qué Vico estableció la importancia de la idea de la providencia en una época cuando el mecanicismo se había afirmado sobre la idea de cualquier voluntad capaz de intervenir en el orden de lo natural? Esta pregunta, definitivamente, nos conduce a su teoría del conocimiento que, dicho sea de paso, nos acerca a la idea de la comprensión que hemos venido desarrollando y que lo acerca a la noción romántica de la pasión.

En primer lugar, habrá que establecer los postulados anticartesianos que inspiran la *Ciencia Nueva* de Vico en tres impugnaciones básicas. Por un lado, descartó el principio que postulaba la idea clara y distinta como criterio de verdad; por el otro, dudó de la idea que suponía a las matemáticas como expresión última del universo y, finalmente impugnó la idea de que la historia es digna de sospecha en términos de estatus de verdad. Estas tres nociones, presentes en las *Meditaciones* (1977) y en *El discurso del método* (2014) de Descartes, habían inspirado la idea de que sólo la razón y sólo el método podrían descifrar el gran libro de la naturaleza desdeñando, de este modo, otros saberes —entre ellos el histórico y el poético— y otras vías de acceso a la verdad.

Vico se negó a aceptar el escepticismo y el mecanicismo cartesiano porque para él estas concepciones son *factum*, es decir, hipótesis construidas por el espíritu humano en su circunstancia. El mecanicismo no acepta ninguna voluntad superior que interfiera en el transcurrir de las leyes de la naturaleza. Por su parte, Vico sintetizó todo sistema cosmológico al desarrollo de la sociedad humana que es, como ya se ha mencionado, *factum*, es decir, *verum* (verdad) creada. “Se conoce sólo lo que se crea”, expresó el napolitano, y con ello abrió una veta metodológica que colocó al racionalismo en el peldaño de los inciertos. La búsqueda de la cosa en sí es una inquisición tan sin sentido como inútil porque en la realización del espíritu humano, que es mundo civil, no existe tal identidad ni tales presupuestos.

Para Vico, el hecho de que la metafísica se eleve sobre el mundo y que tal visión sea predominante en la historia de la filosofía es un error que sólo puede ser resuelto en la conversión del mundo natural al mundo civil; sin embargo, para hacerlo, se precisa interpretar de otro modo la historia, es decir, constituir de la mitología una metodología y hacer de ella un *verum-factum*. Este criterio abarca lo que es real en el sentido histórico, pero no nos arroja ninguna verdad universal. El *verum-factum* es “conocer lo que se hace” y eso conlleva un cierto grado de verosimilitud. Aunque, al aplicar este principio se vislumbra la relación entre el conocimiento y la conciencia de lo que se hace. En este sentido, el conocer es conciencia.

No obstante, Vico apenas da los primeros pasos en la constitución de la *Verstehen*. Wilhelm Dilthey es quizás quien retomará esta noción y la desarrollará de manera más precisa en su noción de ciencias del espíritu.

¿Cuál es uno de los objetivos de Dilthey? Fundamentar la legitimación del estatus de cientificidad que deben poseer las ciencias del espíritu y ofrecerles su propia especificidad epistemológica. Mauricio Beuchot ha escrito al respecto que Dilthey no sólo separó las ciencias de la naturaleza de las del espíritu, sino que genera los fundamentos de su carácter científico. Las primeras brindan explicación, las segundas dan comprensión. “Las ciencias de la naturaleza tienen objetividad, y las del espíritu tienen un margen muy grande de subjetividad. Por eso, aun cuando Dilthey buscó por un tiempo el fundamento de las ciencias del espíritu en la metafísica, abandonó esa empresa, y pasó a buscarlo en la psicología hasta después encontrarlo en la hermenéutica”.²⁰

Dilthey quería una metodología y una epistemología para las ciencias humanas y nos la ofreció en la forma de una “crítica a la razón histórica” que, al final de la vida del autor, se enlazó con la idea de la hermenéutica como acto comprensivo.

El concepto de *comprensión* (*Verstehen*) —opuesto al método explicativo de las ciencias naturales, concepto ya presente en el romanticismo alemán, pero que debe a Dilthey su elaboración más precisa— será el instrumento por el que buscará llevar a cabo la tarea que se ha impuesto de completar la obra kantiana: una crítica de la razón histórica. Comprensión es el acto por el cual se aprehende lo psíquico en sus múltiples exteriorizaciones; las diversas culturas como parte esencial de las ciencias del espíritu.

El método, en su origen psicológico, se amplía y se convierte en una hermenéutica de las estructuras objetivas en tanto expresiones de la vida psíquica. Comprender supone por tanto pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria; ese conjunto de actos que la produjeron: gestos, lenguaje, objetos de la cultura. Lo que se comprende es el espíritu objetivo en cuanto “solidificación” que debe “fluidificarse”. Se vincula así espíritu objetivo y espíritu subjetivo.²¹

La comprensión (*verstehen*) es una forma intersubjetiva en la cual la palabra, el texto o el discurso señalan las conexiones afectivas, psicológicas e internas de los sujetos que se comunican. La comprensión entraña la idea de que la relación entre el mundo humano y el conocimiento tienen sentidos diferentes en el horizonte histórico. La interpretación de los sentidos que entraña dicha relación, la apertura a la relación entre los sujetos que establecen

²⁰ Mauricio Beuchot, “Las ciencias humanas y la hermenéutica (analógica)”, *Fractal* [en línea], 2014, <https://www.mxfractal.org/F35Beuchot.html>

²¹ El concepto de *la comprensión* ha sido desarrollado por la corriente hermenéutica y, particularmente, establecido como una manera de diferenciar epistemológicamente las formas de acceder al conocimiento de la realidad. Recomendamos la lectura de Félix Duque, *op. cit.*, en torno al problema de la hermenéutica del nosotros.

comunicación con su tiempo, inaugura el espacio del diálogo. La hermenéutica es *verstehen*, es decir, comprensión intersubjetiva para el diálogo.

Hermenéutica: la apertura del diálogo y las ciencias sociales

Maurice Beuchot la define así: “La hermenéutica es la disciplina de la interpretación; tratar de comprender textos, lo cual es —dicho de manera muy amplia— colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos.”²² En esta definición se abren algunos de los problemas que se deben abordar en el camino de la comprensión. En primer lugar, establece que es una disciplina, no un método; tampoco una ciencia. En segundo, supone que la tarea hermenéutica busca la interpretación de textos y de los contextos donde han surgido aquellos. En tercero, que existe una relación entre sujetos (autores-destinatarios). Estos tres problemas, como veremos más adelante, son apenas la punta del iceberg de una serie de propuestas aún más provocadoras sobre el estatus epistemológico de la ciencia, en general, y de las ciencias sociales, en particular.

Vayamos por partes: la hermenéutica tiene un origen que no es epistemológico ni metodológico; es —por así decirlo— una forma de reconocimiento jurídico de linderos. Hermes era, entre los griegos, no sólo un intermediario entre los dioses y los hombres, sino que, también, era el responsable de definir las fronteras entre uno u otro territorio. Hermes siempre estaba allí, como una serie de mojoneras que señalaban dos jurisdicciones, dos territorios. Hermes, en otro sentido, pero cercano al primero, era también el mensajero de los dioses, es decir, un portador de mensajes que, como lo enseña Sófocles en *Edipo Rey*, debían interpretarse.

Los dioses griegos no expresan su palabra de manera unívoca ni se revelan directamente a los hombres. El medio de comunicación son los oráculos y ellos hablan, explica Foucault, por la ley de las mitades; es decir, una parte es revelada, pero la otra debe ser interpretada.²³ Allí donde el dogma fallaba, donde había un vacío jurídico, Hermes cubría todo con un velo capaz de crear nuevos sentidos a la acción humana. Esta es, precisamente, la

²² M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

²³ Remito a la segunda conferencia que desarrolla Foucault sobre *Edipo Rey*. Me parece que precisamente aquí se encuentra parte del desciframiento de lo que es el acto interpretativo: las cosas, las palabras o los sentidos no se presentan de manera clara de una vez y para siempre. Se hace necesario comprender aquella mitad que permanece oculta cuando la otra se ha revelado. Esto, por supuesto, en Foucault significa que Hermes es el que revela, pero que también define, como en la imagen de los mojones territoriales, que existe una dinámica de juego, de estrategia y, por supuesto, de desalbergar la verdad.

riqueza y la virtud de este Dios fronterizo. Quizás por ello, durante la Edad Media, estuvo junto a la exégesis y a la homilética como herramienta de acceso a los libros sagrados. Pero su historia continuó:

El renacimiento llevó al máximo la significación simbólica de los textos, al tiempo que originó la filología más atendida a la letra. La modernidad lleva adelante esa filología, con tintes de cientificismo, hasta que, en la línea del romanticismo, Schleiermacher resucita la teorización plenamente hermenéutica. Su herencia se recoge en Dilthey, que la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia. De él supo recogerla Heidegger, en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre. La transmite a Gadamer, el cual ha influido sobre otros más recientes, como Ricoeur y Vattimo. Esta genealogía de la hermenéutica sigue viva y actuante hoy en día²⁴

Por ello, es decir, por constituirse en una tradición que abre diálogos, precisamos resolver su papel activo como metodología en las ciencias sociales.

En primera instancia, la hermenéutica no es sólo una disciplina intelectual que cultiva un área específica de conocimientos. Recordemos que, si bien fue una herramienta de interpretación teológica, en sus orígenes diltheyianos lo que realmente importaba era la capacidad que tuvo la hermenéutica de constituirse en método de las ciencias del espíritu. El proyecto de Dilthey era, precisamente, dotar de un estatus epistemológico a las ciencias humanas, o a lo que más tarde Max Weber llamaría *ciencias de la cultura*.

La historicidad del hombre, la cual lo sujeta a la existencia, que lo delimita como pura existencia, no permite la posibilidad de esencias, sino sólo a lo que supone su propio espíritu, su propia vivencia cultural y temporal. La hermenéutica es, por así decirlo, un modo de aprehensión de lo que el ser humano es, de lo que se le revela como posibilidad de ser y que, por ello, por ser sólo posibilidad, no puede enunciar como certeza única de tal modo que este ser, suspenso en la historia y en la cultura, sólo tiene el camino de la interpretación y de la comprensión para referirse a sí mismo en la propia vida. En este sentido, la hermenéutica deja de ser herramienta de análisis de textos y se convierte, como fundamento de lo que es el espíritu humano, en principio vitalista. Lo que importa en este punto es referenciar la vida, suponer la vida como un texto que fluye.²⁵ Tal vez ésta es la mayor relevancia y el mejor aporte de la hermenéutica en la construcción filosófica y que después en Ricoeur se convertirá en propuesta para las ciencias sociales.

²⁴ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*.

²⁵ Ésta es la razón por la cual Henri Bergson comulgará con la idea de que la vida es intuición; es decir, es tiempo que precisa de la interpretación de sus sentidos.

La vida es un texto que fluye, digamos, en tres esferas, la de la existencia (el *Dasein* heideggeriano), la de la conciencia y la del espíritu. Son estas tres esferas, digamos, las que referencian la cualidad de la vida que debe sujetarse continuamente a la posibilidad de la comprensión y de la que debemos considerar en su posibilidad crítica. Gadamer llamará a estas esferas el *horizonte hermenéutico*; es decir, el horizonte donde la vida y la existencia humana se convierten en actos comprensivos y que precisan no de un acto racional que justifique su acción, sino de una interpretación de la acción misma. Aquí la apertura de todos los diálogos.

La acción humana es, precisamente, transubjetiva; fluye desde el *Dasein* hasta el espíritu; se hace patente sólo en la dinámica de su propia historicidad y es expresión del contexto donde la acción se esgrime.

La acción humana es un acontecimiento en el tiempo y en el espacio, pero realmente lo es también en el lenguaje. Si sólo pensáramos la acción en su dimensión espacio temporal, también limitaríamos la mirada y los marcos conceptuales al viejo esquema positivo donde, como lo plantearía el mismo Durkheim, la acción podría convertirse en cosa. Esta reducción implica suponer que la acción humana es medible bajo estándares cuantitativos, lo cual ha marcado, en un sentido amplio, la historia de las ciencias sociales.

La otra visión, es decir, la que establece que la acción social es un acontecimiento del lenguaje y, por lo tanto, descifrable sólo estando en diálogo transubjetivo, es la propuesta de Paul Ricœur: la acción humana es discurso y, como tal, sujeto a la *verstehen* y a la hermenéutica. Ricœur parte del desarrollo weberiano en torno a la acción racional y a su posibilidad de comprensión para, desde la metodología de los tipos ideales, dar un giro sobre los talones.

Weber construye una teoría entendida como *Verstehende Soziologie*, como ciencia comprensiva capaz de construir modelos de estudio del actuar racional; incluso, establece que la sociología es un intento metodológico de producción de interpretaciones y no simples ensayos literarios sobre la acción. También trata de dar un sentido de racionalidad a la propia acción social; es decir, el paso del actuar real con la causa de la acción y, con ello —supone Ricœur—, se limita a sí misma la más interesante de las escuelas sociológicas. Partir de la acción como discurso, de la interpretación por la vía de los signos —interpretación necesariamente mediada por el lenguaje— significa redimensionar la acción respecto a valores que despliegan sus significados en un contexto; es decir, el nivel de un texto que dialoga tanto con el científico social que interroga como con su tiempo. La trascendencia de esta visión de Ricœur debe refundar la sociología de la comprensión weberiana y marcar, digamos abrir, nuevas vetas metodológicas.