

Jorge Enrique GONZÁLEZ (Ed.): *Fenomenología y hermenéutica en la sociología contemporánea*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018, 373 páginas

Daniela Griselda López

CONICET/Universidad de Buenos Aires
danielalopez@daad-alumni.de

El libro que aquí presentamos explora las relaciones entre fenomenología y hermenéutica en el análisis cultural contemporáneo. El objetivo se plantea desde el comienzo de modo muy claro: llenar un vacío en la información en lengua española (p. 14) y, al mismo tiempo, mostrar la enorme potencialidad de articular los aportes de la fenomenología social con la hermenéutica sociológica para avanzar en el análisis cultural de los procesos sociales (p. 19). Ese punto de partida hilvanará, a lo largo de todo el libro, variados y distintos aportes que enriquecen y nutren el campo de la producción sociológica contemporánea. Así, la primera sección: "Fenomenología" inicia con el ya clásico estudio de Thomas Luckmann: "Sobre los límites del mundo social". En ese texto Luckmann analiza un tópico de relevancia como es el del límite que separa lo social de lo no-social e indaga en el origen de nuestra división habitual de la realidad. Los límites del mundo social son analizados desde dos puntos de vista: en primer lugar, como un problema de la fenomenología del mundo de la vida y, en segundo, como un asunto controversial en la teoría etnológica y sociológica. Desde el primer ángulo, se aborda la descripción de las actividades conscientes que conducen a la animación universal del mundo sosteniendo que, dentro de la esfera primordial

del ego trascendental, solo puede encontrarse una "transferencia universal" del sentido "cuerpo vivo". A este respecto, Luckmann invierte el argumento husserliano sugiriendo que el sentido del "ser humano" es una modificación del sentido primario "cuerpo vivo". En la descripción husserliana de la intersubjetividad, el *alterego* es constituido como *alterego* humano, por lo que el problema de la intersubjetividad queda planteado en términos exclusivamente humanos. No obstante, Luckmann valora como errónea la premisa de que "lo humano es constitutivo del ego trascendental". El supuesto de que el sentido "cuerpo vivo" (como el mío) es transferido originalmente *solo* a los cuerpos de seres humanos semejantes es insostenible (p. 31). Por el contrario, la tipificación "ser humano" posee un status y origen comparables al de otras tipificaciones en las tipologías regionales del mundo de la vida. Y, "[el] concepto del Otro también abarca, al menos en uno de sus significados, otro 'ser vivo como-el-ego', por ejemplo, a los animales" (p. 32). En consecuencia, cualquier restricción de la transferencia universal del sentido "cuerpo vivo" ya pertenece a los mundos de la vida históricos y debería investigarse con los métodos de la psicología fenomenológica. La tipología regional de un mundo de la vida histórico es adquirida por el *ego mundano* en el proceso de socialización. Esta determina sus percepciones habituales de lo que es y no es social. En esta misma línea argumental, desde una aproximación al animismo y al totemismo, Luckmann sostiene que la identificación de lo social con lo humano no puede considerarse universal, y que la separación entre naturaleza y sociedad no es una evidencia para hombres y mujeres de todas las épocas. En este sentido, la forma moderna no es sino una entre muchas maneras de dividir el universo en una parte social y una no-social (p. 34): "[n]o hay razones ni empíricas ni teóricas que justifiquen establecer la identificación de lo social con lo humano como estándar de normalidad" (p. 35). Por estas razones, los límites del mundo social se constituyen no solo en mundos de la vida históricos, también su constitución se basa en una transferencia aperceptiva de sentido: la proyección universal. Aunque los límites del mundo social tienen su origen común en una actividad elemental de la conciencia humana, varían ampliamente en las visiones del mundo históricas. Los límites del mundo social son el eje de un sistema de clasificación abarcador que concuerda con los patrones de relevancia establecidos. Por lo tanto, el grado en el cual se restringe la "proyección universal" depende de los patrones de relevancias que prevalecen en las sociedades históricas (p. 54). La sociabilidad no está limitada

únicamente a los seres humanos. En este sentido, solo en un mundo de la vida en el que “lo social y lo humano coinciden” son notablemente homólogos el mundo y las estructuras sociales. Los límites del mundo social, entonces, coinciden con la estructura social humana.

Partiendo de la teoría husserliana de la empatía, el trabajo del profesor Michael Barber: “El residuo cartesiano en la intersubjetividad y el desarrollo infantil”, retoma la reflexión acerca de la transferencia de sentido analógica del significado “organismo animado” a otros sobre la base de una “apercepción asimilativa” analogizante, y afirma que esa visión supone “mónadas aisladas que, de alguna manera, deben dirigirse a otras, a cuya experiencia no tenemos un acceso directo” (p. 77). En cierto sentido, la explicación fenomenológica de cómo conocemos a otro podría tomarse como si reflejara un punto de partida errado, porque comienza con la reducción fenomenológica que aísla la conciencia del mundo y de los otros. Este punto de partida podría traducirse en lo que el autor denomina un “pseudo problema” (p. 78) que consiste en preguntarse cómo es posible llegar a la experiencia del otro, ya que, si la psicología del desarrollo contemporánea está en lo cierto, no hay problema en alcanzar la experiencia del otro, pues estamos inmersos en ella mucho antes del proceso gradual de individuación. En el caso de los adultos, se sigue el argumento de Husserl, que sostiene que el reconocimiento *adulto* del otro no involucra mónadas aisladas incapaces de llegar a la experiencia del otro, sino procesos asociativos por los cuales reconocemos al otro. Barber desmiente que una transferencia analógica y aperceptual del sentido de “organismo animado” a otro implique necesariamente un aislamiento cartesiano de un sujeto respecto de otro. Sin embargo, sostiene, hay un sentido en el que uno no tiene “acceso directo” a la experiencia del otro, puesto que uno no la experimenta como el otro lo hace, y esa falta de acceso constituye un aislamiento monádico inevitable de un sujeto respecto del otro, que se asemeja al aislamiento del ego cartesiano (p. 78). Es en este punto donde entran en consideración las dimensiones subjetiva e intersubjetiva de la experiencia *infantil*. Se sostiene que la clase de procesos asociados con el reconocimiento del otro, de acuerdo a Husserl, posibilita la incorporación de la experiencia de aquel dentro de la propia en la sociabilidad sincrética infantil y contribuye a la constitución de un sí-mismo del infante, anterior a la autoconciencia reflexiva. Barber defiende la visión acerca de que hay un residuo cartesiano en el hecho de que mi corriente de experiencia originaria nunca coincida

con la de otro. Aunque las síntesis pasivas están continuamente en juego en la sociabilidad sincrética, no debe suponerse que mi identidad, aun siendo un infante, sea idéntica a la de otros, como mis padres. La falta de reflexión sobre mis actos y pensamientos no demuestra que mi identidad esté sumergida en la de otro; por el contrario, la reflexión tardía sobre mis actos y pensamientos revela que estos pertenecen a mi propia corriente de conciencia (p. 99). Aun bajo el control del yo o de mi reflexión, la identidad de mi corriente de conciencia está siendo constituida a través de las síntesis pasivas, las síntesis activas y las iniciativas puestas de relieve por la atención conjunta, en las que incluso un infante reflexivo se reafirma dentro de los entornos sociales donde nace. Una dialéctica entre la intersubjetividad y la corriente de la conciencia trascendental permea toda la reflexión de este artículo: “[e]n medio de las relaciones sociales, la corriente trascendental de la conciencia emerge continuamente, no prohibiendo las relaciones intersubjetivas, sino limitando nuestro conocimiento del otro y resistiendo cualquier absorción de mi identidad en la suya y la de este en la mía” (p. 99).

La intención de explorar nuevos tipos de desigualdad motiva la reflexión de Hisashi Nasu en su artículo: “La aproximación schütziana al problema de la igualdad-desigualdad”. A pesar de que la globalización y las nuevas tecnologías de la información hacen irrelevantes las fronteras nacionales artificiales, al posibilitar que todas las personas compartan información común, estos fenómenos producen nuevas desigualdades, por ejemplo, “las minorías tecnológicas”, a través de la alfabetización o del analfabetismo en informática (p. 61). Por estos motivos, el problema de la igualdad está adquiriendo mayor importancia y el análisis presentado explora nuevas formas de abordarlo. Nasu considera que las investigaciones empíricas sobre la igualdad, llevadas a cabo en base a evidencias objetivas y cuantitativas, poseen serias limitaciones. En primer lugar, esto es consecuencia de que “no hay una concepción acordada de la igualdad en cualquier campo” y de que tampoco existe “consenso alguno respecto de las evidencias objetivas de la igualdad o la desigualdad” (p. 64). En segundo lugar, si bien se utilizan indicadores o escalas para medir la igualdad o la desigualdad en un determinado campo, “subsiste siempre un problema serio que se refiere a su adaptación a los fenómenos sociales”. Para fundamentar este punto, menciona dos investigaciones empíricas que utilizan el mismo índice de distribución desigual de los ingresos: el coeficiente de Gini, y que arriban a conclusiones

opuestas. En una de ellas se sostiene que puede observarse en Japón una tendencia hacia la desigualdad de ingresos desde finales de la década de 1980; en la otra, se arriba a una conclusión contraria y se afirma que entre los años 1979 y 1994 no ha existido ninguna tendencia hacia la desigualdad de ingresos en ese país. Estas evidencias del trabajo científico llevan a Nasu a afirmar que “los límites del método cuantitativo conducen, en general, a hallazgos contradictorios” (p. 65). Es por eso que el artículo enfatiza la necesidad de reconocer que las propias construcciones del investigador son “de segundo grado”, esto es, “construcciones de las construcciones hechas por los actores del mundo social”, como sostiene Alfred Schütz. Desde este punto de partida fenomenológico, la tarea de los científicos sociales consiste, en primer lugar, en describir los modos en el que los actores experimentan la igualdad-desigualdad en el mundo social, en su mundo de la vida cotidiana, dado que “solo a través de la interacción con otros o, más precisamente, a través de la actitud de estos hacia mí o su reacción a mi acción experimento la igualdad o la desigualdad” (p. 67). Sin interacción, ni la igualdad ni la desigualdad aparecen. Tal experiencia de “desigualdad” es, sin embargo, insuficiente para que el problema de la igualdad-desigualdad aparezca. Solo cuando creo que no hay razones o motivos justificables para ser tratado de una manera distinta que los otros, experimento el problema de la igualdad-desigualdad. Por esta razón, resulta relevante indagar en “los momentos en los que se tematizan los fundamentos de los tratos diferenciales y en los que estos se vuelven problemáticos” (p. 71). Esos momentos varían según la persona, la situación, la sociedad y la cultura. Para iluminar los procesos que se producen en esos “momentos”, el autor analiza dos casos que aparecieron recientemente en la escena pública en Japón. El primer caso muestra cómo a un extranjero le fue negado el uso de un espacio público, produciéndose un conflicto entre una autotipificación y una tipificación hecha por otro. En el segundo caso, la propia autotipificación o una transformación en la connotación de la autotipificación fueron causadas por modificaciones en el contexto social. Se trata del campeonato de lucha de Sumo de Osaka que, habitualmente, recibe de manos del gobernador una certificación de honor. En esa ocasión, por primera vez, había sido electa una gobernadora, quien dio por sentada la entrega como indicaba la costumbre. Sin embargo, esa entrega fue rechazada de forma inesperada por la Asociación Japonesa de Lucha de Sumo. Los ejemplos mencionados por Nasu muestran la fertilidad de las ideas de

Schütz fundadas en su “fenomenología constitutiva de la actitud natural” y su utilidad para la investigación sobre el problema de la igualdad-desigualdad en el mundo de la vida cotidiana (p. 75).

En “A. Schütz (1899-1959). Fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva y sociofenomenología del Mundo de la vida”, María Carmen López Sáenz se propone, como unos de los objetivos de su trabajo, mostrar que “Schütz no solo se sirvió de la fenomenología como método riguroso para fundamentar su sociología, sino que continuó pensando algunos de los problemas fenomenológicos más relevantes” (p. 103) así como desarrollando lo que la autora denomina “conceptos operativos”, tales como el sentido de las experiencias, la tipificación de estas, la motivación de los comportamientos, su explicitación e interpretación, la estructuración de la conciencia y las relevancias significativas en el Mundo de la vida. El texto se concentra, en primer lugar, en el sentido que la “fundamentación” posee para Schütz, “la que se corresponde con el de la *Fundierung* husserliana, es decir, con la implicación de lo que funda y lo fundado, traducida por Schütz como interrelación entre reflexión y mundo de la vida cotidiana” (p. 104). La autora ubica el proyecto de fundamentación schütziana de la sociología comprensiva como un intento por clarificar el sentido teórico-práctico de las ciencias sociales frente al de las ciencias exactas y las ciencias naturales nomológicas, en un contexto en el que las polémicas de la época sobre el estatuto de ambas no habían cesado con la distinción weberiana entre las ciencias comprensivas y las ciencias explicativas. Desde este punto de vista, el artículo sostiene que Schütz “no se limita a hacer un uso propedéutico de la fenomenología”, sino que su obra inaugura “la investigación sociofenomenológica abierta a otras corrientes y en diálogo continuo con las ciencias humanas y sociales”. El texto se desarrolla, entonces, como un diálogo entre Schütz y Husserl. Se señalan los distintos sentidos en el que el primero se aparta del segundo y se evalúan las implicancias que tiene para la obra de Schütz el abandono del nivel trascendental de indagación. Así, respecto de la acción con sentido en el mundo social, se sostiene que, a diferencia de Weber, Schütz no aborda el acto significativo como axioma incuestionado de la sociología, sino que investiga cómo se constituye su sentido y, empleando términos husserlianos, define la conducta significativa como la “vivencia de la conciencia dadora de sentido” (p. 106). Sin embargo, la utilización de la “reducción fenomenológica”, que Husserl consideraba imprescindible para remontarse “de los sentidos

ya constituidos a su dinámica subjetiva constituyente”, es empleada por Schütz solo como un “recurso metodológico provisional” (p. 108) para comprender la conciencia temporal. Es de destacar la extensa y detallada reflexión que realiza la autora sobre la intersubjetividad, dado que la pregunta que se formula Schütz acerca del sentido lo conduce al estudio de la intersubjetividad. A este respecto sostiene que, aunque “Schütz alaba la constitución husserliana del tú, la estructura intersubjetiva del pensar, la constitución del otro yo trascendental a partir del yo trascendental como una validación intersubjetiva de la experiencia del mundo común” (p. 111), el autor termina “criticando los residuos solipistas” que subyacen a la teoría husserliana de la intersubjetividad y renuncia a la trascendentalidad de dicha teoría. Mientras que Husserl establece que la subjetividad trascendental no tiene sentido más que como intersubjetividad trascendental y que esta es interrelación entre sujetos constituyentes, “Schütz considera que con ella Husserl no es capaz de demostrar cómo se constituye el otro como otra subjetividad trascendental”. De igual modo, “Schütz se niega a considerar las comunidades a las que se refiere Husserl como personalidades de orden superior, pues la prioridad de lo comunitario surge de la atención a la actitud natural que, como Husserl estableció, no es naturalista, sino la que mantenemos en la vida ordinaria”. Por el contrario, Schütz se concentra en la intersubjetividad de la actitud natural, que descansa en la simultaneidad de la vida conjunta, donde coinciden la conciencia interna del tiempo de cada sujeto, el tiempo cósmico y el tiempo estándar, “aunque no explica bien por qué se produce esta coincidencia y esto repercutirá en la falta de claridad de su explicación de la coordinación intersubjetiva de los diversos proyectos individuales” (p. 112). Según López Sáenz, la razón de esta falta de articulación podría hallarse en la renuncia de Schütz a una mínima trascendentalidad de la intersubjetividad y, por ende, de los sujetos que la constituyen. Para Husserl, la intersubjetividad trascendental fundamenta a la intersubjetividad empírica. El abandono schütziano de la reconducción a la esfera trascendental “redunda en claridad descriptiva de las experiencias vividas, pero obvia el análisis retrospectivo de dichas vivencias” (p. 137). La “subjetividad e intersubjetividad trascendentales podrían haberle ayudado a ir más allá” (p. 138). No obstante, la autora valora como importante que Schütz hereda la concepción fenomenológica de la intersubjetividad como origen de la sociedad y del conocimiento, “lo que le permite trascender las explicaciones contractualistas y funcionalistas de la vida

colectiva". Los estudios interdisciplinarios realizados por Schütz han enriquecido a las ciencias sociales, han profundizado en la comprensión de las complejas relaciones humanas, han arrojado luz sobre la adecuación significativa weberiana y han brindado una rica aplicación de la fenomenología de la intersubjetividad: "la principal lección que extraemos con él de la fenomenología es que lo social no es un objeto, sino el sentido de la coexistencia que se aprende viviéndolo reflexivamente" (p. 140).

La investigación de la teoría del símbolo como un fenómeno del mundo de la vida [*Lebenswelt*] es una indagación poco habitual que se convierte en el centro de la reflexión de Jochen Dreher en su contribución "Las trascendencias de la *Lebenswelt* y su superación a través de los signos y símbolos". El artículo sugiere que el concepto de mundo de la vida es una vía de acceso "para comprender la interconexión entre el individuo y la sociedad, articulación que se realiza a través de los mecanismos de los signos y los símbolos" (p. 145). Tomando como punto de partida la teoría de los símbolos de Alfred Schütz, la que, a juicio del autor, "ha recibido escaso reconocimiento" (p. 146), se sostiene que el individuo experimenta las trascendencias de la *Lebenswelt* —del espacio, el tiempo, la sociabilidad y las diferentes esferas de la realidad— y es capaz de superarlas por medio de signos y símbolos. El concepto de símbolo fue importante en las obras de Schütz, entre ellas en *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, un libro completado por su discípulo Thomas Luckmann. El esquema que Schütz había planificado para esta obra incluía el establecimiento de una teoría del símbolo como un componente esencial de su teoría de la *Lebenswelt*. Sin embargo, la elaboración de Luckmann del capítulo VI, difiere del manuscrito original, y el capítulo V: "Los elementos trascendentes del mundo de la vida y su dominio mediante los signos y los símbolos" se omitió, como puede leerse en el *Prólogo* de Luckmann de la mencionada publicación. El valioso aporte del artículo de Dreher consiste en la reconstrucción de este "capítulo del símbolo" (p. 147), considerado como Schütz lo hubiera escrito, junto con los manuscritos de los *Cuadernos* que contienen su intento de elaborar una teoría del símbolo y de la comunicación. En esta línea, se sostiene que el concepto de símbolo en Schütz es crucial para la constitución de la *Lebenswelt* como una entidad intersubjetiva, con sus múltiples esferas de la realidad. El estudio de los *Cuadernos* de Schütz muestra la importancia de la simbolización dentro de su concepción de la *Lebenswelt*. En efecto, resulta ser "el mecanismo integrador" (p. 172) de

un mundo de la vida pluralmente estructurado en los seres humanos. La intención de Schütz era dedicar un capítulo específico a los símbolos en su trabajo sin terminar, a fin de establecer la teoría del símbolo como un componente esencial de su concepción del mundo de la vida. En la versión final de aquel proyecto de Schütz, llevada a cabo por Luckmann, hace falta una explicación del símbolo como mecanismo crucial para el establecimiento de la "cohesión" de ese mundo, como componente central de lo que la constituye, y como una entidad presente en múltiples esferas de la realidad. La inversión de la relación de simbolización, mediante la cual otras realidades como la política y la religión son capaces de presentar simbólicamente la realidad de la vida cotidiana, no se tuvo en cuenta, a pesar de que constituye un vínculo sistemático de gran relevancia para la concepción schütziana del mundo de la vida.

En "Ciencia cultural fenomenológica", Lester Embree, quien "acompañó con entusiasmo al final de su prolífica vida intelectual la preparación de esta edición" (p. 15), realiza un esbozo histórico de las disciplinas científicas y ofrece una clasificación basada en los postulados de Alfred Schütz, así como una comparación con las posiciones actuales que se fundan en el positivismo. El autor esboza los modos en los que las ciencias culturales pueden ser fenomenológicas. La cuestión fundamental del ensayo es la indagación en torno a qué es la fenomenología en su condición de "algo que comparten docenas de disciplinas" (p. 185). Específicamente, "¿qué es lo que hace fenomenológica a una ciencia cultural fenomenológica?" (p. 186). La conclusión a la que llega el autor es que se destacan tres rasgos que comparten todas las ciencias culturales: la reflexividad, el carácter descriptivo y su apreciación de la cultura. Las ciencias culturales son "apreciadoras de la cultura", en un sentido husserliano, esto es, comenzando por una indagación en torno a los rasgos del mundo de la vida. Desde el punto de vista de Embree, el mundo histórico-social de la cultura es aquel en el que vivimos nuestras vidas cotidianas. Para hacer investigación científico-cultural se necesita, en primer lugar, adoptar una actitud teórica y, en segundo, recurrir a una *epojé* genérica que purifique los objetos en el campo de los valores, propósitos y características de creencia personales propias (p. 186). Por último, el hecho de que la fenomenología sea descriptiva implica advertir que algo antecede al por qué, es decir, "que la explicación presupone la descripción y que la descripción oscura o confusa puede viciar la explicación". De

acuerdo al autor, si estos rasgos "son parte de la actitud teórica propia y, por ende, de la identidad disciplinaria, entonces uno es fenomenólogo" (p. 188).

En su artículo "Los roles y la escisión del *ego agens* en personalidades múltiples. Consideraciones con base en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz", Carlos Belvedere aborda la problemática de los roles sociales en algunos textos dispersos de Schütz. Precisamente el interés del artículo consiste en que este autor no nos legó una teoría desarrollada al respecto, sino apenas una serie de observaciones ocasionales ligadas a consideraciones relativas a otros temas. En este sentido, este capítulo contribuye a reunir y describir algunos elementos que pueden encontrarse en aquellos pasajes y que, de ser elaborados más sistemáticamente en un futuro trabajo, podrían cimentar una aproximación sistemática a la problemática de los roles en clave fenomenológica. El trabajo muestra que Schütz concibe los roles sociales en el marco de su teoría de la subjetividad (p. 193), incorporando una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva que permite, a la vez, que el actor social se sienta constreñido en su acción, pero también obligado a interpretar libremente su rol tomando así cierta distancia respecto del mismo. Puesto que Schütz escribió en un contexto determinado, sería esperable que en futuros trabajos el autor elaborase la relación de esta fenomenología de los roles sociales con las teorías sociológicas de la época. Además, tendiendo a poner de manifiesto su vigencia, también sería deseable una contextualización de estas ideas en el marco de la sociología de nuestro tiempo. No obstante estas limitaciones, resulta refrescante encontrar en este artículo una recopilación de temas presentes en la obra de Schütz que transitan por carriles propios, signados por una originalidad considerable que no ha perdido vigencia.

La segunda sección: "Hermenéutica", es inaugurada por el manuscrito "La sociohermenéutica como programa de investigación en sociología" de Luis Enrique Alonso. El enfoque planteado por el autor defiende "un encuentro temprano entre la sociología y la hermenéutica, entendido como un auténtico programa de investigación". En este sentido, se habla de un conjunto de reglas metodológicas (heurístico positivas, unas, y heurístico negativas, otras) que definen "cuáles son los senderos a seguir y cuáles los errores que se deben evitar para la elaboración de nuestras prácticas y protocolos de investigación" (p. 208). Partiendo de un análisis de las obras de Simmel, Weber, Elías y Ricoeur, el tex-

to reivindica una visión sociohermenéutica de la sociología, “donde la interpretación no se plantea como un sistema hipotético deductivo, que permite la verificación o falsación de un conjunto de categorías predeterminadas y codificables, (excluyendo como “ruido” todo lo que no se adapta al modelo de validación), sino como un proceso de captación de productos discursivos reales que apunta a determinar, en ellos, el sentido efectivo de la acción de los sujetos como sujetos sociales” (p. 212). Frente a lo que el autor valora como “la orientación fuertemente subjetivista que ha tenido la hermenéutica tradicional”, la sociohermenéutica que el artículo propone “no busca tanto intuir o reconstruir el sentido auténtico y último que otorga un sujeto sublimado a sus enunciados simbólicos, sino más bien los efectos reales que los discursos producen”. Entendiendo, con Jean Phillippe Bouilloud “que la categoría básica de interpretación no es el sentido, sino el efecto del sentido”, se aparta, de este modo, “de cualquier dimensión ontológico existencial”. En consecuencia, el encuentro entre la hermenéutica y las ciencias sociales se realiza sobre la idea de que “el hecho de comprender no es nunca el comportamiento de un sujeto con un objeto dado, sino el acontecer de una acción histórica”. A lo que aspira el programa sociohermenéutico es a una reconstrucción de los motivos que operan en la conducta significativa de los agentes sociales, pero eliminando, de entrada, cualquier connotación hipersubjetivista del concepto de motivación. Por esta razón, los motivos son entendidos como fenómenos sociales y los “vocabularios de motivos”, son analizados como “repertorios lingüísticos diferentes, usados en situaciones distintas, que varían históricamente y se encuadran en marcos sociales, siendo sus efectos finales hacer justificables las acciones ante los demás y el individuo mismo” (p. 215). El artículo se aleja de la concepción psicológica de la motivación, entendiéndola como el sentido de la acción situada en el campo relacional de los comportamientos humanos y, por ello, convertida en guía de la interpretación. Asimismo, la sociohermenéutica se aparta del concepto de texto que maneja la deconstrucción posmoderna “por resultar prácticamente inmanejable en las investigaciones sociales concretas” (p. 218). Se afirma que el discurso solo tiene sentido en la investigación hermenéutica concreta como “una práctica simbólica que se construye en —y construye a— los actores sociales en el juego de representaciones de sus conflictos, intereses y formas de historicidad concretas”. Lo que reorienta la indagación hacia “las razones prácticas y a los nichos de la vida intersubjetivamente creados, frente a un concepto de tex-

to". Desde el punto de vista de este enfoque sociohermenéutico, el lenguaje no es el "agente de la creación exclusiva de la realidad social", sino "el medio de construcción significativa del mundo en una situación concreta, a partir de las experiencias de los actores sociales" (p. 224). Por lo tanto, no es la tarea de la sociohermenéutica el análisis de textos, "ni una actividad lingüística, ni psicoanalítica, ni semiológica; no se busca en él la estructura subyacente de la enunciación, ni la sintaxis combinatoria de las unidades significantes, sino la reconstrucción del sentido de los discursos en su situación, tanto micro como macro, de enunciación". Más que a un análisis formalista, este enfoque sociohermenéutico, cercano tanto a la fenomenología como a la teoría crítica, apunta a reconstruir los intereses de los actores y se presenta como un "modelo de comprensión del texto grupal, en su contexto social y en la historicidad de sus planteamientos". El análisis del discurso, como análisis sociohermenéutico, es un análisis pragmático del texto y de la situación social, tanto micro como macro, que lo ha generado. El trabajo sociohermenéutico no se propone la búsqueda de "códigos universales, sino el significado de las acciones de los sujetos sociales". Se mueve "del texto a la acción" y "del enunciado al sentido de lo vivido por los sujetos" (p. 229).

El artículo de Lina Correa "Alfred Schütz y Anthony Giddens: cómo la fenomenología social propicia una conceptualización robustecida del ámbito práctico en sociología" plantea que "hay una importante, aunque no siempre reconocida continuidad entre la fenomenología social de Alfred Schütz y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens" (p. 239). Según la autora, esa continuidad puede observarse en "algunas premisas ontológicas y metodológicas", originalmente planteadas por la fenomenología social de Schütz, que Giddens recoge (objetándolas, algunas veces) en la teoría de la estructuración y las reformula en su idea de doble hermenéutica. El manuscrito centra su análisis en la categoría de "conciencia práctica", aquella que, en la teoría de la estructuración, designa el saber práctico, no proposicional, que despliegan los individuos en sus vidas cotidianas. Este tipo de saber "ocupa un lugar central en las obras de Giddens y Schütz", teniendo en cuenta que ellos elaboraron sus propuestas teóricas y metodológicas en oposición a las corrientes positivistas de las ciencias sociales. Ambos autores coinciden en esa crítica: "los objetos de estudio de las ciencias sociales, a diferencia de los de las ciencias naturales, contienen estructuras intrínsecas de significatividad que solo pueden conceptualizarse satisfac-

toriamente en términos del mundo práctico cotidiano” (p. 240). Se afirma que “la fenomenología social provee a los científicos sociales” (y a Giddens, en particular) “de un amplio repertorio conceptual y metodológico con el que pueden enriquecer su comprensión de la acción social y, en términos generales, de un ámbito de realidad social que ocupa un lugar central en buena parte de la teoría social contemporánea, esto es, el ámbito de la *praxis* y de la vida cotidiana”. A fin de sustentar esta aseveración, la autora muestra que la ontología de la práctica se ha constituido como el núcleo conceptual desde el cual se ha intentado “superar los dualismos tradicionales en la sociología”. Por un lado, en la formulación de la categoría “conciencia práctica”, Giddens parte de la fenomenología social de Schütz y de su noción de acervo de conocimiento. De modo que puede afirmarse que existe una continuidad entre algunas premisas de la fenomenología social y la teoría de la estructuración de Giddens. La más importante de estas premisas es que la comprensión [*Verstehen*] “de los individuos en sus vidas cotidianas es una condición ontológica de la vida social y, por lo tanto, también del conocimiento de las ciencias sociales” (p. 246). Como contrapunto, la autora señala las divergencias entre las obras de Schütz y de Giddens, las que son “naturalmente, el resultado de que sus trabajos están guiados por preguntas y preocupaciones distintas” (p. 268). En lo que refiere a las obras de Giddens tratadas en el artículo (aquellas que vieron la luz entre mediados de los años setenta y finales de los ochenta), no hay allí una preocupación evidente por disputas o cuestiones epistemológicas, sino por desarrollar una teoría “sobre el ser y el hacer del hombre, sobre la reproducción social y la transformación social”. En lo que atañe a la obra de Schütz, se afirma que el trató de clarificar las condiciones de posibilidad del conocimiento sociológico, derivando de este proyecto, la importancia de la fenomenología que, en su opinión, preparó el terreno para el estudio “de cómo es posible el conocimiento científico y cuáles son sus presuposiciones lógicas y metodológicas”. En suma, el manuscrito de Correa muestra que “la fenomenología social ha hecho aportes significativos, aunque no siempre reconocidos, a la teoría social contemporánea”. Proveyendo a los científicos sociales con un amplio repertorio conceptual y metodológico, que hace posible enriquecer la comprensión de la vida social. No obstante, hacia el final del texto, se hace hincapié en la necesidad de articular la fenomenología social con desarrollos de otras corrientes de pensamiento sucesoras,

pues, en palabras de Schütz, la fenomenología “espera terminar allí donde otros comienzan”.

“Sociología jurídica y hermenéutica analógica dialéctica”, de Napoleón Conde Gaxiola, propone en sus líneas enlazar “la propuesta de la hermenéutica analógica y la sociología jurídica” (p. 272). La sociología jurídica es una ciencia joven y se distingue de otros tipos de abordaje del derecho, como la antropología o la filosofía jurídica, no solo por los temas o contenidos de análisis, sino también por las técnicas y metodologías utilizadas. Esta disciplina “aborda el derecho en su funcionamiento dentro de una formación social, estudiando las razones de su creación y los criterios de aplicación de las leyes a una colectividad humana”. El sociólogo del derecho que emplea la hermenéutica analiza espacios de las ciencias jurídicas, privilegiando la explicación, la comprensión y la interpretación. También conoce los contenidos fundamentales del ordenamiento y del sistema jurídico, con el propósito de entender la esencia de los complejos procesos que configuran la ciencia del derecho. Desde el punto de vista del sociólogo hermenéutico de orientación analógica, “el derecho es una praxis interpretativa donde no solo se hegemoniza la norma y la ley, sino también aquello que se concibe como un proceso totalizante que incluye la sintaxis, la semántica y la pragmática de los actos jurídicos”, puesto que él se ocupa de la teoría de la norma y la justicia, de la teoría de las instituciones y la teoría de la decisión. El autor resalta que en esta disciplina han dominado, en una primera fase, “las tendencias formalistas de corte legalista, como es el caso de la escuela de la exégesis en Francia y la escuela dogmática o jurisprudencia de conceptos en Alemania”. En una segunda fase, emerge “el indeterminismo del llamado ‘movimiento de derecho libre’”, el que tuvo una presencia significativa, sobre todo en Alemania y Europa Central. Y, por último, en la actualidad, hegemonizan el campo de pensamiento el positivismo y el neopositivismo, herederos de la línea legalista y normativista, y el posmodernismo que se ha identificado con las posturas indeterministas. Frente a estas perspectivas dominantes, Conde Gaxiola propone que “la sociología jurídica, vista en su dimensión histórica, deberá ser no solo hermenéutica, sino también analógica y dialéctica” (p. 279). Debe reunir estas tres dimensiones, pues éstas le permiten realizar “una interpretación adecuada y proporcional de los textos; su postura es de término medio y diagramático entre las pretensiones metonímicas de la objetividad y las propuestas metafóricas de la subjetividad; se ubica en el enlace de la total objetividad

y la entera subjetividad, buscando la armonía y el equilibrio” (pp. 279-280). Esta sociología hermenéutica procura rescatar “cierta objetividad defendiendo un grado de subjetividad dentro de un equilibrio analógico, ya que no aspira a eliminar las diferencias entre las diversas interpretaciones del derecho como texto” (p. 280). Esta aproximación a la comprensión de una “jus-sociología hermenéutica, analógica y dialéctica” ayudará a tener “una comprensión más general del derecho como una praxis compleja y social” (p. 289).

En el texto “El observador, lo real y lo imaginario como pilares de una hermenéutica de la realidad social”, de Milton Aragón y Juan Coca, se parte de una valoración de la hermenéutica y se analizan sus vínculos con las diversas ciencias. Se afirma que “los estudios sobre hermenéutica han tenido gran influencia en las ciencias humanas (filosofía, historia, teología, etc.), pero en las ciencias sociales (sociología, economía, pedagogía, etc.) y experimentales (enfermería, medicina, biología, etc.) parece que tiene menor impacto”. Este hecho podría explicarse porque la hermenéutica, en estos ámbitos epistémicos, “necesita ser aplicada —fundamentalmente— como una herramienta metodológica y no ontológica”. Aragón y Coca sugieren que “hace falta un mayor desarrollo de todos los elementos epistemológicos que implicaría el uso de la hermenéutica como artefacto metodológico”. De ahí que el objetivo central del trabajo sea estudiar el ámbito de observación de aquello que es analizado por el investigador. Se apunta, asimismo, a conocer la influencia que lo imaginario y la realidad tienen en la configuración de un conocimiento hermenéutico. El artículo muestra el modo en el que la realidad, entendida como el proceso hermenéutico por excelencia, se va constituyendo como base de tres pilares fundamentales: lo real (presimbólico), lo simbólico y lo imaginario. Esa constitución, se sostiene, es posible a través del “observador-hermeneuta” quien, de un modo intersubjetivo, “genera interpretaciones de estos tres elementos en un nuevo elemento que es la realidad”. Esta explicación abre la posibilidad de comprender cómo es posible la sistematización de la hermenéutica en el ámbito de las ciencias sociales y experimentales. Los diferentes elementos que se ponen en juego en el proceso interpretativo “serán aquellos que deberán ser estudiados por los investigadores que se aproximen a la hermenéutica a través de un enfoque metodológico”.

En el capítulo “Hermenéutica analógica, religión y política” de Mauricio Beuchot se parte de la indagación de los vínculos entre la religión y la política. Se

afirma que ambas “han estado unidas” (p. 306), como lo destaca Lluís Duch, a veces incluso como teología política. No siempre ha sido para bien, pues en varias ocasiones la religión ha manipulado la política o viceversa. En la actualidad, “la política tiende a excluir la religión” (p. 315), la que queda relegada al ámbito de lo privado. Pero parece que no se la puede excluir completamente y que la religión retorna como lo reprimido. El hombre será siempre simbólico y, por ello, requerirá de la religión o de algo que cumpla sus funciones, que le dé sentido como ella lo ha hecho. Lo importante es que “la religión puede llevar una buena relación con lo político y, en lugar de entorpecer los procesos de convivencia social, ayudar a que sean más sanos y dotados de significado”. Precisamente porque el hombre es un animal simbólico, se requiere de la religión para darle más sentido, pero precisamente un “buen sentido” (p. 316).

El texto “Fundamentos hermenéuticos en cuatro corrientes sociológicas contemporáneas”, de Jorge Enrique González, parte de un diagnóstico: la crisis de los paradigmas de cientificidad o “transición paradigmática” (p. 335), en el caso de la sociología contemporánea, se ha expresado en la búsqueda de una fundamentación para guiar la comprensión y establecer un nuevo vínculo entre esta y la explicación. Este proceso ha derivado en la revalorización de los métodos cualitativos y, especialmente, en la recuperación de la hermenéutica como respuesta al impacto del giro lingüístico y cultural. De gran influencia ha sido el pensamiento posmoderno el que, enfatizando la hermenéutica, la presenta “como la nueva *koiné* del pensamiento contemporáneo”, pero en este caso, entendida desde un punto de vista relativista o equivocista. El autor señala y analiza cuatro de las principales tendencias en la sociología contemporánea que manifiestan “un interés, la mayoría de las veces explícito, aunque la fundamentación hermenéutica diste mucho de ser consistente”. Es decir, que, aunque se asumen elementos claramente hermenéuticos, no se mantiene un interés comprometido en la materia como para profundizar de modo fundado. Para respaldar esta afirmación el autor estudia “las relaciones entre el fundamento epistemológico y la fundamentación ontológica en el caso de la sociología contemporánea”, a partir de la exploración de cuatro tendencias de importancia que se preocupan por desarrollar el problema de la comprensión en sus trabajos: “la doble hermenéutica (A. Giddens), la investigación participante (O. Fals Borda), la hermenéutica diatópica (B.S. Santos) y la intervención sociológica (A. Touraine)” (p. 320). Desde el punto de vista de González, el desarrollo

de estos paradigmas en las teorías sociológicas contemporáneas requiere: en primer lugar, un esfuerzo de explicitación de los fundamentos hermenéuticos y, en segundo, una profundización de sus implicaciones. Esta sugerencia se formula en el contexto del diagnóstico que el autor realiza acerca del uso y la apropiación de elementos de la reflexión hermenéutica en la sociología contemporánea. Evaluación que lo lleva a afirmar la ausencia de un compromiso “con un desarrollo sistemático de los fundamentos y procedimientos de la comprensión e interpretación, tanto en su dimensión ontológica como epistemológica”, e incluso, en algunos casos, la simple aplicación “de manera implícita” (p. 320). El artículo sugiere que en ese escenario resulta ineludible fijar una posición frente a los tipos de hermenéutica, tal como se presentan en la actualidad. Los aportes “de la hermenéutica analógica icónica, en particular, aunque también los recursos que provienen de la lingüística, por ejemplo, los aportes de R. Jakobson, en torno al valor del uso de la metáfora y la metonimia, así como los desarrollos de P. Ricoeur sobre estas materias, pueden brindar elementos para avanzar en la fundamentación de la mirada hermenéutica en la sociología y otras ciencias sociales contemporáneas” (p. 336).

Como capítulo final, el libro ofrece el texto “Filosofía y sociología hermenéutica de las instituciones” de Johann Michel. El autor se enfrenta a “la cuestión del sentido” en las instituciones, la que supone la movilización de una pluralidad de puntos de vista “distinguiendo varios registros de significaciones y niveles de análisis correlativos” (p. 339). Su contribución muestra que, cada registro de sentido, o nivel de análisis, aporta mayor “inteligibilidad epistemológica” al agregar una teoría hermenéutica particular. El “primer perfil semántico” propuesto por el autor presenta a la institución como una “configuración de sentido objetivada y sedimentada, como gramáticas impersonales de significaciones, como sistemas poliádicos que se imponen y preceden ontológicamente a las voluntades individuales”. Este nivel de análisis se justifica en una “hermenéutica textual” que apunta a comprender y a explicar la fijación de sistemas de acción y reglas en una institución, de modo análogo a la autonomización de los textos. En el “segundo perfil”, denominado sociogenético, la institución es descifrada desde el punto de vista de su historización de sentido, esto es, de las reglas y los roles. La fenomenología social, de la mano de una hermenéutica histórica, aporta una comprensión de las configuraciones de sentido las que, aunque objetivadas, no son cosificaciones que escapan al tiempo. Desde este

segundo punto de vista, se analiza la historia de las gramáticas de sentido, cuya hermenéutica ayuda a retejer la trama. En el "tercer perfil", denominado pragmático, el sentido de las instituciones es analizado en interacciones, en situaciones particulares, que pueden ser interpretadas por individuos "de carne y hueso" (p. 364). A esto llama el autor "análisis del sentido en situación", dado que las apropiaciones de las gramáticas objetivadas, diferencias de sentido y distancias a las reglas y roles, reclama de una hermenéutica "de carácter microsociológico". En un "cuarto perfil", la institución aparece como un segundo orden de significaciones, "como un aumento del sentido metapragmático" (p. 365), que se suma a dispositivos de legitimación, a la vez en la intención de naturalizar instituciones y borrar el hecho de su contingencia, reproducir sistemas de dominación, vencer la fragilidad de las socializaciones secundarias, así como las incertidumbres cognitivas y los riesgos de cuestionamiento que amenazan el orden de sentido establecido. Asimismo, es importante y necesario distinguir aquellas instituciones dominadas por la relación vertical de poder de aquellas donde predomina la lógica horizontal de la capacidad de actuar en común. En este caso, debe agregarse un "suplemento de sentido" al precedente. Es preciso hacer esto solo cuando algunas instituciones, "para compensar el hiato entre la reivindicación de la autoridad y la creencia de los dominados, producen una plusvalía ideológica que podemos asimilar a una forma aún más retorcida de la violencia simbólica". A fin de revelar el sentido escondido en esos "aumentos de sentido", la hermenéutica, extraída en el análisis de los símbolos de doble sentido, se convierte en "una escuela de la sospecha" y encuentra su inspiración en la crítica de las ideologías y el paradigma crítico en las ciencias sociales.

En suma, las contribuciones compendiadas por José Enrique González son una excelente muestra de las "enormes potencialidades" (p. 19) que conlleva la articulación de los aportes de la fenomenología social con la hermenéutica sociológica para el análisis cultural de los procesos sociales. El lector o lectora podrá seguramente encontrar un lugar en el amplio abanico de propuestas que presenta un libro cuyo camino, desde ya, vale la pena desandar.