



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

Maestría en Humanidades

Línea Historia y Filosofía de la Ciencia

**“Sobre la comprensión, objetividad y extrañeza en el contexto de
las ciencias sociales”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA

P R E S E N T A

Melissa García Meraz

JURADO DE EXAMEN DE GRADO

DIRECTOR: DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ

COMITÉ: DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ

MTRA. OLIVIA LEAL SORCIA

MÉXICO, D. F.

2009

Agradecimientos

*Quisiera agradecer el apoyo para la realización de mis estudios a la
Universidad Autónoma Metropolitana.*

Dedicatorias

*Al Dr. Gustavo Leyva Martínez por todo su apoyo y enseñanzas durante
mi formación.*

*Al Dr. Rodrigo Díaz Cruz por sus comentarios para la finalización de
este proyecto.*

*A la Mtra. Olivia Leal Sorcia por su apoyo y comentarios para mejorar
este proyecto.*

*Al Mtro. Arturo del Castillo Arreola por su apoyo, amistad y confianza
durante mi formación y ejercicio profesional.*

*Al Mtro. Juan Patricio Martínez Martínez por las oportunidades que
me ha brindado y su apoyo incondicional.*

A mi madre, padre, hermanos y familia entera por su cariño y apoyo.

A Erick por estar siempre conmigo.

*A todos mis compañeros, amigos, maestros, tutores y colegas del Colegio de
Ciencias y Humanidades plantel Naucalpan, UNAM, de la
Facultad de Psicología, UNAM, de la Escuela Nacional de
Antropología, ENAH, de la Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa, UAM-I y de la Universidad Autónoma del
Estado de Hidalgo, UAEH.*

ÍNDICE

Sobre la comprensión, objetividad y extrañeza en el contexto de las ciencias sociales

Introducción.....	1
-------------------	---

Capítulo I. La comprensión en el contexto de las ciencias sociales

Resumen.....	17
1. La Comprensión.....	18
1.1 La acción social y la “Verstehen”.....	18
2. La comprensión y los actores sociales del pasado: Wilhelm Dilthey.....	25
2.1 Sobre el espíritu objetivo en Dilthey.....	36
2.3 La conciencia histórica.....	38
2.3 Sobre el método de las ciencias del espíritu.....	39
3. A manera de conclusión.....	40

Capítulo II. Sobre la objetividad en el contexto de las ciencias sociales

Resumen.....	43
1. Sobre la objetividad.....	44
2. El problema de la observación.....	52
2.1 Mead y la inteligibilidad en términos de la memoria.....	52
2.2 Collingwood y la comprensión en términos de la memoria.....	58
3. Subjetividad versus objetividad.....	62
3.1 Mead y la objetividad.....	62
3.2 Collingwood y la objetividad.....	70
4. La objetividad en el contexto histórico.....	74
4.1 La historia y la objetividad.....	75

4.2 La interpretación histórica.....	78
5. A manera de conclusión.....	82

Capítulo III. El papel de la extrañeza en el contexto de las ciencias sociales

Resumen.....	83
1. El concepto de extrañeza en las ciencias sociales.....	84
1.1 El extraño en la antigüedad.....	86
2. Los actores sociales: La primer clasificación de los otros.....	93
3. El concepto de extrañeza como distinción de los actores sociales...	103
4. El extraño en la actualidad: El caso de la antropología.....	105
5. El extraño de Simmel y Schütz.....	108
6. El extraño como categoría de análisis.....	112
7. La extrañeza como conciencia histórica.....	116
7.1 El lenguaje.....	119
8 A manera de conclusión.....	128

Capítulo IV. La interacción observador-observado en el contexto de las ciencias sociales

Resumen.....	131
1. El planteamiento de la sociología.....	133
2. Los inicios de la antropología contemporánea.....	137
3. El replanteamiento del trabajo de campo antropológico.....	140
4. La antropología de Clifford Geertz.....	147
5. A manera de conclusión.....	148

Consideraciones finales

Consideraciones finales.....	149
------------------------------	-----

Referencias Bibliográficas

Referencias bibliográficas.....	151
---------------------------------	-----

❧ INTRODUCCIÓN ❧

Sobre la comprensión, objetividad y extrañeza en el contexto de las ciencias sociales

Las ciencias sociales o humanas se diferencian de las ciencias naturales por la metodología que utilizan. Las ciencias sociales son diferentes, en sustancia y método, de las ciencias que son llamadas “objetivas”, tales como la física o química. Estas son afirmaciones que por años han frenado el trabajo conjunto realizado por los científicos dedicados a las ciencias sociales. Tal ha sido la discusión entre aquellos que declaran seguir una metodología hermenéutica o interpretativa y aquellos que siguen una tradición explicativa, que el trabajo conjunto se ha frenado de manera notoria.

Por un lado, tenemos científicos que afirman que en el estudio de las ciencias sociales, los números y las cuantificaciones salen sobrando, y que el objetivo de los científicos sociales debe ser la comprensión cualitativa de los fenómenos; y, por el otro, tenemos científicos sociales que afirman que la explicación debe ser el objetivo de la investigación, buscando cuantificaciones y mediciones que se apeguen estrictamente al método científico. Donde por supuesto, la comprensión —a su parecer— sale sobrando. Con ello, el trabajo de los científicos sociales se ha visto marcado por una disputa metodológica, las más de las veces, sin sentido. Publicándose libros enteros acerca del compromiso de los científicos en usar una metodología cualitativa y dejar fuera una cuantitativa, y viceversa; aduciendo que los planteamientos epistemológicos y ontológicos pertenecientes a cada metodología no

permiten su combinación. Se debe ser científico cualitativo o cuantitativo. Bourdieu¹ ha dado a bien llamar estos libros como Non-books.

Así, “metodólogos cualitativos” olvidan su disciplina para nombrarse de esta manera, y asumen una postura metódica única. La idea principal es que los métodos cualitativos son diferentes a los cuantitativos porque utilizan la comprensión en vez de la explicación. Se presumen como una alternativa epistemológica a la postura positivista y cuantitativa.²

La confusión es tal, que se afirma que los métodos cuantitativos presuponen una realidad única, dura, existente con independencia de los individuos. El científico social, en este caso, se maneja con objetividad y distancia; es un científico de laboratorio, embestido con una bata blanca, que sólo pretende verificar y explicar. La realidad social, por tanto, existe de manera independiente a los individuos, y el científico se limita a cuantificar esta existencia y explicarla. En cambio, el metodólogo cualitativo se centra en las interpretaciones, en la subjetividad. Su labor como científico social es interpretar esta “*subjetividad* de los individuos, y de los productos que resultan de su interacción”.³ Desde esta postura, lo central son los individuos. Las ciencias sociales sólo pueden interpretarlos y la manera en como construyen el mundo. Incluso se mantiene la idea de que los métodos cualitativos están centrados de manera única en la comprensión, y por tanto, deben evitar, a toda costa, un intento de explicación.

Esta división de posturas metodológicas distantes, se enfatizó como una respuesta a un intento de unificación metodológica propuesta por los positivistas. El monismo metodológico implicaba que todas las ciencias debían seguir un mismo orden metodológico, guiado bajo la tutela de las ciencias naturales, en especial, de la física matemática. De esta manera, todas las ciencias debían unificarse bajo la metodología de las ciencias naturales que privilegiaban —sobre todo— la

¹ Bourdieu, P. 2003 El oficio de científico.

² Castro, R. 1996 En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo.

³ *Ibid.* p. 64.

explicación causal de los fenómenos; todos los casos individuales debían en último término ser explicados bajo leyes generales. A esta caracterización de la metodología de la ciencia se le opondría una visión diferente, caracterizada principalmente por la comprensión como opuesta a la explicación. Esta corriente es identificada a menudo con los nombres de idealismo o hermenéutica. A partir de esta confrontación, se visualizarían ambas metodologías como mutuamente excluyentes.

La hipótesis central del positivismo era que todas las ciencias podían, al fin y al cabo, reducirse a una sola metodología. Así, las ciencias nomológicas podrían alcanzar ámbitos tan lejanos y distintos como el de las llamadas ciencias hermenéuticas. Con ello, los procedimientos empírico analíticos podrían ser aplicables a ambas ciencias. Estos procedimientos se definen por la búsqueda de teorías generales para la construcción lógica y la elección de teorías generales. Para Habermas⁴, dan por supuesto el dualismo de enunciados y hechos, y renuncian a comprenderlos trascendentalmente. De acuerdo al autor, una de las ideas de los positivistas es que de las ciencias sociales habría de surgir una ciencia empírico analítica del comportamiento universal y en principio unitaria, que en su estructura no tendría por qué distinguirse de las ciencias teoréticas de la naturaleza. En este sentido, la unidad de las ciencias demostraría que no es necesaria una comprensión diferente en las ciencias sociales. La atención dada al artículo *The Function of General Laws in History* de Hempel⁵ por los positivistas, obedeció no tanto a un interés por la historia, sino a una posibilidad de encontrar la aplicabilidad de leyes a una ciencia ajena a las ciencias naturales, y por tanto, demostrar a través de ella, que el monismo metodológico era deseable y posible.

En este planteamiento es claro que el positivismo ha dejado de lado toda discusión acerca de si las ciencias sociales deban tener un estatus diferente al de las ciencias de la naturaleza. Todas las ciencias tienen el mismo estatus y con ello adoptan una metodología universal, donde las diferencias son sólo una cuestión de

⁴ Habermas, J. 2001 La lógica de las ciencias sociales.

⁵ Hempel, C, G. 1942 The function of general laws in history.

dicho y no de hecho, de circunstancia y no de motivo, de casualidad y no de fundamento. Bajo esta concepción, la discusión en torno a las diferencias entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es un equívoco que no tiene fundamento y que debe escapar a nuestro interés y entendimiento.

Para Farr,⁶ el positivismo o naturalismo metodológico puede identificarse por los siguientes postulados:

- a) El argumento nominalista de que el lenguaje de las ciencias es puramente descriptivo, los conceptos que utilizan sólo son concernientes y definidos por la comunidad científica.
- b) El empirismo clama que la observación sensorial y la experimentación provee de los fundamentos empíricos para la determinación de los hechos relevantes de la ciencia.
- c) La tesis de que las explicaciones científicas asumen la forma de tesis deductivas-nomológicas que enfatizan su fuerza explicatoria sobre leyes generales. Las cuales explicitan como objetivo que la ciencia ante todo, debe descubrir.
- d) Clama que la física teórica provee la forma ideal para las ciencias unificadas.
- e) Las ciencias sociales son y deben ser moralmente neutrales.

El objetivo de Farr es defender los procedimientos hermenéuticos versus los positivistas, por ello su caracterización extrema de la postura positivista. Sin embargo, nos dice bastante acerca de la explicación basada en leyes generales y la física como modelo de las ciencias. Al contrario, la comprensión se vinculó de manera inmediata a una visión psicológica. Von Wright⁷ indica que este cariz psicológico de la comprensión no estaba presente en la perspectiva de la

⁶ Farr, J. H. 1978 Hermeneutics and History: A "Sympathetic" Account.

⁷ Von Wright, G. H. 1971 Explicación y comprensión.

explicación. Este matiz se divulgó ampliamente como una característica individual y subjetiva, relacionada la más de las veces a la empatía y la recreación de estados mentales. Con ello, la comprensión se vinculó a términos como estados mentales, sentimientos, pensamientos, subjetividades, individualidades; así como a una referencia a la intencionalidad. Dados estos ejes, la comprensión tendió a implicar el conocimiento de las intenciones, objetivos y propósitos de los agentes sociales. Todo ello, retomado en la actualidad y vinculado frecuentemente con la metodología cualitativa.

Así, los científicos sociales trabajan dependiendo de qué lógica de la investigación elijan, defendiendo una sola de las metodologías posibles. Eligiendo o bien una metodología universal de las ciencias empíricas o una hermenéutica general de las ciencias del espíritu y de las ciencias históricas. Antropólogos, sociólogos, psicólogos sociales, etc. se centran ya sea en una metodología o en otra. En nuestro país ambas metodologías, las más de las veces, se piensan como contrarias y contradictorias, o se es un experto en una o en otra. Pero lo cierto es que no se puede elegir una metodología de investigación antes de conocer al objeto de investigación. No podemos declararnos seguidores de una metodología y usarla en todos los casos, sin importar cuál sea nuestro objeto de investigación; afirmando que no podemos utilizar la otra metodología porque no es apta para la investigación científica.

Con base en todo lo anterior, se da una división de la ciencia a través de la metodología. Ya bien se realicen estudios bajo el paradigma de la explicación o bajo el paradigma de la comprensión, pero no ambos. Una tercera posibilidad da paso a una vinculación de ambas posturas. Ricoeur⁸ afirma que incorporar aspectos típicamente pensados dentro de la explicación, tales como la narrativa, a las ciencias sociales y en particular a la historia, no significa incorporar la parte subjetiva de la historia. Para él, no existe una desvinculación de ambas, en todo caso lo único que

⁸ Ricoeur, P. 1996 *Tiempo y Narración I*.

podemos afirmar es que comprensión y explicación se complementan, de la misma manera en que lo hacen la objetividad y la subjetividad.

Giddens⁹ ha afirmado que la antigua discusión que enfrentaba a la comprensión (*Verstehen*) contra la explicación (*Erklären*) ha dejado de tener sentido. Hoy en día, la mayor parte de los científicos acepta que en las ciencias naturales se utiliza la hermenéutica. Esto se ha dado, sobre todo, gracias a que en la actualidad se sabe que el estudio de las ciencias naturales incluye algo más que las generalizaciones en forma de leyes. Giddens propondría una hermenéutica simple de las ciencias naturales versus una hermenéutica doble de las ciencias sociales. La hermenéutica doble lo es en dos sentidos; dado que los descubrimientos de las ciencias sociales ingresan y reingresan constantemente hacia aquello que estudian a través de mecanismos de retroalimentación. El autor es claro en afirmar que la hermenéutica doble pertenece a la naturaleza de la modernidad o más precisamente a las características de una modernidad fragmentada y dislocada, mejor identificada como modernidad tardía. En esta fase de la modernidad es en donde los científicos han aceptado que no se puede hablar exclusivamente de leyes en las ciencias naturales, incluso en ellas, existe un dilucidar consciente, un conocimiento de lo extraño y ajeno. Por ello, la experimentación —que es la base del método científico— se trata como un proceso de traducción y construcción de la información contextual.

Es así que las ciencias sociales y las ciencias naturales están basadas en una hermenéutica. La diferencia estriba en que las ciencias sociales tienen una hermenéutica doble. Sin embargo, es claro que ambas comparten más de lo que se pensaba. Las ciencias sociales tienen, en principio, una hermenéutica simple que las asemeja a las ciencias naturales, a la cual se le agrega la hermenéutica doble. Giddens afirma que, tanto en una como en otra, se da una interacción entre los relatos sobre algo y las respuestas que los científicos elaboran sobre el hecho en cuestión. Tanto en las ciencias sociales como en las naturales existen actores que

“hablan” acerca de ciertos hechos, mientras que otros permanecen callados. En el caso de las ciencias sociales, existen personas que hablan de ciertos hechos o interacciones sociales, son como “informantes”, mientras que en las ciencias naturales, los científicos hablan acerca de los eventos físicos o naturales. Incluso, la causalidad del mundo natural es modificada por las “construcciones” de los científicos. Entonces, nos damos cuenta que el mundo de las ciencias naturales no es estático, ni fijo, sino que es transformado, creado y construido por los relatos de los científicos que hablan acerca de él. Todo aquello que los expertos elaboran dentro de los laboratorios sólo puede ser explicado, en un ambiente real, cuando se recrean las mismas condiciones para su replicabilidad. La ley sólo podrá aplicarse si aseguramos las mismas condiciones y con ello, el científico interviene y habla acerca de este mundo.

La hermenéutica doble de las ciencias sociales es empírica y lógica. Cuando el científico social describe lo que un actor social hace, necesita conocer lo que los agentes saben y realizan. Entonces se da un saber compartido, mutuo, entre los que ejecutan la acción y aquellos que los interpretan. Un saber mutuo que no tiene similar en las ciencias naturales. De aquí la idea de Giddens de que sólo las ciencias sociales tienen una hermenéutica doble, las ciencias naturales no tratan de comprender ningún agente. La lógica de la hermenéutica doble consiste en el hecho de que los científicos crean los conceptos de la ciencia social. Mientras que el lado empírico de la hermenéutica refiere a la reflexividad institucional, ésta se da cuando el observador lego hace públicas sus observaciones, las da a conocer a otros científicos y al público en general, entonces —nos dice Giddens— el científico pierde control sobre ellas. Como tal, esta reflexividad institucional forma parte de la modernidad tardía.

La consecuencia más fuerte del trabajo de Giddens es que la “comprensión” ya no puede considerarse como una opción metodológica de las ciencias humanas,

⁹ Giddens, A. 2007 Las nuevas reglas del método sociológico.

no es un método especial es una condición del ser, de la sociedad entera, se encuentra en la ontología de la sociedad y del conocimiento mismo.¹⁰

Comprensión y explicación, por tanto, no deben concebirse como dos cosas irreconciliables pero tampoco pueden definirse como lo mismo. Lo cierto es que ambas pueden darse dentro de la investigación, tanto natural como social. En su ya clásico libro *Explicación y comprensión*, Von Wright¹¹ explica que por un lado, aquello que llamamos interpretación y comprensión responde a la pregunta: ¿por qué?, en cambio, aquello que llamamos explicación responde a la pregunta: ¿qué? Sólo cuando ambas preguntas se contestan, tenemos la explicación y la comprensión actuando en la investigación científica.

Dar cuenta de las diferencias entre explicación y comprensión no exige presuponer que ambas son contradictorias, la conclusión contraria sería más adecuada: ambas son complementarias. Sólo cuando respondemos a ambas preguntas estamos en posición de tener estudios completos. Dada esta certeza, explicación y comprensión son caras de la misma moneda. Ambas pueden aplicarse tanto a la investigación histórica y humana, como a la investigación natural. Ambos procesos pueden hallarse “Interrelacionados y apoyarse uno en otro”.¹² Esta vinculación de explicación y comprensión sólo puede darse, de acuerdo a Von Wright, cuando unimos la explicación causal y la explicación teleológica.

La explicación teleológica presupone que el científico debe comprender el antecedente antes de explicar el explanandum. El científico debe comprender las intenciones de los actores implicados en la acción. El ejemplo perfecto que encuentra Von Wright es la observación de una manifestación, esta acción presupone el conocimiento de intenciones de los actores sociales antes de que expliquemos la acción. Por observación, sabemos que la gente que participa en una marcha se mueve por voluntad, que está ahí porque ha decidido permanecer en ese

¹⁰ *Ibid*, p. 182.

¹¹ Von Wright, G. H. 1971.

¹² *Ibid*, p. 159.

lugar. En este caso, la explicación teleológica presupone una comprensión previa de las intenciones de los individuos. Sin embargo, esta comprensión de las intenciones de los actores sociales es de segundo orden. No podemos atender a las intenciones de cada uno de los actores, seguramente habrá individuos que estén ahí por ciertas razones y otros más por razones completamente distintas, sólo cabe tomar las intenciones en común como una nueva orden de comprensión. Las intenciones de un actor social constituyen la comprensión para Von Wright, aunque éstas, sólo nos dicen el sentido de esa acción, pero no la explican. Así, sabemos la intención de alguien de pulsar un botón, pero de ahí no se sigue que sepamos cuáles fueron sus movimientos, sólo sabemos que el sentido de los movimientos de esa persona era pulsar el botón. Con ello la comprensión que precede a la explicación responde al concepto de *quiere decir o significa*.¹³ Mientras que en la explicación causal la comprensión responde al cuestionamiento: *es un caso parecido a*.

La explicación causal es de un tipo diferente a la teleológica. Cuando un arqueólogo investiga las razones por las cuales se dio el derrumbe de cierta civilización, apela a una explicación causal. A veces, se presenta en las causas cierta intencionalidad, ya sea individual o colectiva; pero esto no afecta la causalidad de la explicación. En este caso, la comprensión está asociada a una serie de vínculos entre diversos hechos que pudieron suscitar el evento que el científico estudia. En este caso, Von Wright pone el ejemplo de la primera guerra mundial, para él, la principal pregunta a responder es si este tipo de explicaciones son posibles en la investigación histórica. Es seguro que la primera guerra mundial se desató por diversos motivos, todos ellos contienen una motivación especial que en su conjunto podrían explicar porqué se desató la primera guerra mundial. Este es un hecho histórico que podría explicarse por la concatenación de diversos antecedentes; entre ellos, el asesinato del Archiduque de Austria en Sarajevo, en junio de 1914. Para Von Wright es claro que este elemento por sí solo no podría haber desatado la Primera Guerra Mundial, pero en conjunción con otros puede

¹³ Ibid, p. 160.

hacerlo, de no ser así, al menos si explica el ultimátum Austriaco anterior a que se desatara la Guerra.

Lo principal del análisis de Von Wright es que comprensión y explicación se complementan, constituyen pasos impostergables en el estudio tanto de las ciencias naturales como sociales. Sin embargo, el análisis de Von Wright implica que la comprensión descubre la intencionalidad de los agentes implicados en la acción. Aun cuando la explicación teleológica se desprende de la intencionalidad individual para adentrarse en la intencionalidad del grupo, considera que la comprensión implica la intencionalidad, adentrándose con ello a la subjetividad de conciencias e intenciones individuales. En la actualidad, se defiende que la comprensión puede implicar una experiencia diferente a la intencionalidad de los actores. La hermenéutica de Gadamer implica más un tornar consciente que una intencionalidad de los agentes históricos.

Es por ello que en la actualidad, la vieja discusión sobre explicación y comprensión parece quedar superada. La combinación de ambas metodologías se presenta como posible e incluso deseable. Para Habermas,¹⁴ las ciencias sociales son las que obligan a esta discusión metodológica entre explicación y comprensión. Dicha discusión puede resolverse fácilmente con una combinación de metodologías, combinando procedimientos empírico analíticos con procedimientos hermenéuticos, y con ello se da la posibilidad de tender lazos fuertes y duraderos entre ambos procedimientos. Con lo cual podrían no establecerse diferencias entre la razón y sus objetivaciones, entre la conciencia trascendental y sus manifestaciones sensibles, aprehensibles en términos empíricos a la vez que trascendentales.¹⁵

Para Habermas, la discusión metodológica cobra una importancia fundamental. Habermas explica que, si bien las ciencias de corte positivista y las de corte hermenéutico se han profesado mutua indiferencia, llevando una convivencia

¹⁴ Habermas, J. 2001.

¹⁵ *Ibid*,

más enconada que pacífica, las ciencias sociales se encuentran en un punto tenso entre ambas disciplinas.

Para el autor algo es claro, la práctica en las ciencias sociales es la que obliga a reflexionar en torno a estas diferencias. Si bien, las ciencias nomológicas tienen en los procedimientos analíticos el aseguramiento de sus resultados y de igual manera las ciencias hermenéuticas en sus procedimientos, las ciencias sociales obligan a la discusión de ambos métodos para encontrar cuál es el que mejor se adecúa a sus preguntas de investigación.

Para Habermas, las ciencias positivas y las ciencias hermenéuticas pueden tender lazos entre ellas. Por un lado, se pueden analizar las condiciones objetivas de todas las situaciones sociales, así como la interpretación en el marco de la auto-comprensión de los grupos sociales, determinada por la tradición. De esa manera, es posible integrar procedimientos analíticos y hermenéuticos. Así, en el plano metodológico, ambas posturas pueden mezclarse. La discusión entonces trasciende la referencia metodológica. Por ello, Gadamer¹⁶ pensaba la hermenéutica no en términos metodológicos sino ontológicos. Para él, la diferencia entre comprensión y explicación, en términos metodológicos, es un sin sentido. Su trabajo sobre la hermenéutica no plantea una guía sobre cómo deben proceder las ciencias del espíritu, —como lo hace la metodología cualitativa—. No trata, como lo presuponía Dilthey, de diferenciar a las ciencias del espíritu por medio de sus objetivos metodológicos. Para él, no existe razón alguna por la cual, un científico deba prescribir cómo debe comportarse la ciencia. Kant, por ejemplo, no pretendía marcar las pautas de las ciencias naturales frente a la razón, más bien se preguntaba por los límites del conocimiento, ¿cuáles son los límites del conocimiento posible? De igual manera, Gadamer intenta contestar esta pregunta, pero a diferencia de Kant, se cuestiona acerca de los límites del conocimiento en términos de la historia, y por tanto, de la conciencia histórica.

¹⁶ Gadamer, H-G. 1991 Verdad y Método.

Al preguntarse no sobre la metodología sino por los límites del conocimiento, tanto Kant como Gadamer se alejan de una posición metodológica única. No se trata de defender los procedimientos nomológicos frente a los interpretativos. El objetivo de las ciencias es preguntarse por el conocimiento mismo. Para Gadamer esto es fundamental, por ello, se pregunta por la verdad y no por la metodología. De ahí que muchos afirmen que su libro debía llamarse *Verdad o Método* y no *Verdad y Método*.

Al preguntarnos por la verdad, por la posibilidad del conocimiento y por los límites de nuestro conocimiento posible, la discusión acerca de la metodología se vuelve inútil y fastidiosa. No importa qué procedimiento usemos, lo importante es lograr la comprensión. Al dejar de lado esta discusión, entonces sí podemos plantearnos la unidad de procedimientos. Aplicando los procedimientos empírico-analíticos y hermenéuticos a todas las ciencias, incluyendo tanto a las llamadas ciencias del espíritu como a las ciencias naturales.

Con este planteamiento, se deja de lado toda discusión acerca de si las ciencias sociales deben tener un estatus diferente al de las ciencias de la naturaleza. Todas las ciencias tienen el mismo estatus; y con ello, pueden adoptar ambos procedimientos. Las diferencias marcadas son sólo una cuestión de dicho y no de hecho, de circunstancia y no de motivo, de casualidad y no de fundamento. Bajo esta concepción, la discusión en torno a las diferencias entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es un equívoco que no tiene fundamento y que debe escapar a nuestro interés y entendimiento.

Con ello, si bien se descarta el monismo metodológico y la unidad de procedimientos, sí podemos aceptar una visión no radicalizada. Las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza no se deben a un solo procedimiento, de igual manera, nada indica que deben utilizar uno y descartar el otro. El dualismo representado en la metodología por teorías naturalistas *versus* comprensivas no tiene ningún sentido. Estas posiciones extremas sólo pueden llevar a una falta de colaboración entre científicos.

Con esta discusión, varias preguntas saltan a la vista: ¿Será posible una combinación de métodos que dé cuenta no sólo de las manifestaciones empíricas de la conducta observable, sino además, de los plexos de sentido? y ¿es posible a la vez atender a la explicación sin abandonar la comprensión, y viceversa?

De acuerdo con Habermas, una cuestión que podríamos preguntarnos es: ¿Cómo son posibles las teorías generales de la acción social? Dando como supuesto que una teoría general es aquella que permite la deducción de hipótesis acerca de regularidades empíricas. Pero, a diferencia de los procesos naturales, las regularidades de la acción social ofrecen la peculiaridad de resultar comprensibles. A fin de cuentas —independientemente de la metodología que utilicemos— la pregunta referente a la verdad de nuestro conocimiento implica una teoría general de la acción y de la realidad empírica.

Así, la cuestión es tal, que “las ciencias sociales alternan procedimientos analítico causales e interpretativos, pero siempre el conocimiento termina en la elucidación de un sentido, de una significación práctica, es decir, en un “tornar consciente”.¹⁷ Incluso aquellos que defienden la explicación en contra de la comprensión y utilizan procedimientos estadísticos, son finalmente hermeneutas; ya que, independientemente de qué metodología usan, lo que hacen es dar una interpretación, tornar algo, que a primera vista es incomprensible, en comprensible.

La combinación de ambas metodologías entonces no presenta un problema. La cuestión es preguntarse por la verdad más que por el método. ¿Cómo es posible la comprensión?, ¿qué es lo que hace que algo nos resulte objeto de interpretación y comprensión?, ¿qué elementos utilizamos para lograr una interpretación?, ¿objetividad, observación, etc.?, ¿Qué límites en la investigación plantea la observación y la interacción?

Es así que la presente investigación no persigue realizar una diferenciación entre ambas metodologías y asegurar que una es mejor que otra. El presente trabajo

es una reflexión acerca del trabajo del científico social; presupone que puede utilizarse una u otra metodología, pero que lo esencial y primordial en las ciencias sociales es preguntarse por el objeto de conocimiento. ¿Cuándo un científico social se pregunta acerca de cierto fenómeno social?, ¿qué hace que se interese por un fenómeno y no por otro?

En el texto que sigue, discuto acerca de cómo un científico social comienza una investigación. En todos los casos, la comprensión debe ser la guía de la investigación social y no la cuestión metodológica. Así, en el caso del antropólogo, su trabajo metodológico es la etnografía, pero la antropología no se reduce al trabajo de campo, los presupuestos de la antropología van más allá, preguntándose por la interpretación y comprensión en todo momento. La etnografía es lo que hacen los antropólogos, pero no es la antropología misma.¹⁸ De igual manera, los psicólogos sociales, utilizan la observación, el registro, la entrevista y la evaluación pero ninguna de ellas, por sí mismas, constituyen la psicología. Más allá de esto, la psicología, como las demás ciencias sociales, es una labor comprensible.

Para centrarme en la discusión de la interpretación dentro de un contexto social, planteé primeramente la discusión de Weber, Dilthey y Simmel. Los tres contemplan la “comprensión” o *Verstehen* en términos muy particulares. La individualidad y la conciencia subjetiva se develan en los tres planteamientos. A través de esta discusión trataré de argumentar que la comprensión siempre es social y debe, por tanto, ser planteada en términos de la objetividad y no de la subjetividad. Una objetividad entendida no como aquella característica de los “objetos materiales” sino una objetividad que permita al científico social ontologizar todo aquello que estudia. Así, el científico social puede ontologizar los pensamientos, conductas, interacciones, etc. como hechos sociales que existen objetivamente y que pueden ser discutidos por cualquier individuo. Primero, el científico social se aleja de los postulados subjetivistas que sólo pueden referir a las conciencias individuales y a los

¹⁷ Habermas, J. 2001 p. 86.

¹⁸ Geertz, C. 1973 La Interpretación de las culturas.

motivos internos de los agentes sociales, entonces, objetiva aquello que estudia, lo trata como exterior al individuo. Incluso los pensamientos —afirma Mead—, si bien son generados en la conciencia individual, son objetivos. Todo aquel que piensa algo, lo piensa como dirigido a otros. Cuando pienso algo, lo hago siempre para publicarlo, e incluso cuando no lo hago y se mantiene en mi conciencia, lo pienso siempre en referencia a un otro.

La objetividad, entonces, debe guiar la reflexión del teórico social. Pero ¿qué es aquello que objetiva el científico?, ¿por qué se pregunta sobre ciertas cosas y no otras? Es aquí donde el concepto de extrañeza se vuelve fundamental. En la investigación social, el científico se pregunta primeramente por aquello que le parece desconocido, extraño, lejos de su entendimiento y comprensión. Esto es lo que le incita a conocerlo, a investigarlo. La “extrañeza” es un concepto fundamental que guía en todos los casos la interpretación. Pero no se trata solamente de volver todo lo desconocido en conocido, sino incluso de extrañarnos de lo más fundamental.

Con estos dos ejes, de objetividad y extrañeza, el científico social guía la comprensión en su investigación. Sin embargo, surge una última pregunta que refiere a la interacción entre el científico que observa y el individuo o individuos que son observados. En este punto, se discutirán aquellos problemas que son emanados de la observación y de la interacción misma. Así, la comprensión guiará el trabajo del científico social dados los ejes de objetividad, extrañeza e interacción social.

❧ CAPÍTULO I ❧

La Comprensión en el Contexto de las Ciencias Sociales

El capítulo toma como eje principal de discusión la *Verstehen*, descrita como una manera o forma de lograr la comprensión de las acciones de otros seres humanos. La idea de la comprensión presupone que somos capaces de atribuirle un significado a la acción de otros y hacerlo de manera correcta. La exposición comienza con la definición de la acción social por parte de Weber. Posteriormente, se realiza una discusión acerca de cómo Simmel y Weber comprendieron la *Verstehen*. Finalmente, se retoman las tesis de Dilthey acerca de la comprensión y la diferenciación que ésta conlleva en el plano de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Dilthey plantea la comprensión fuera de la conciencia de los actores, dando pauta a la comprensión histórica y a la conciencia histórica. En este punto, mi discusión acerca de la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se fundamenta en los objetivos de cada una y no en el método. Por tanto, la diferenciación entre metodologías cualitativas y cuantitativas también deja de tener sentido.

1. La comprensión

Tradicionalmente se ha pensado que las ciencias del espíritu o ciencias sociales se han dividido en dos partes. Por un lado, se encuentran aquellos científicos que afirman que lo primordial en las ciencias sociales es la comprensión, mientras que, por otro lado, se encuentran aquellos científicos que reclaman el uso de mediciones y significancias estadísticas, y por ello, privilegian la explicación. En este debate, las ciencias del espíritu se han abocado a defender el proceso por el cual tienen existencia e independencia de las ciencias de la naturaleza. En muchos casos, la discusión acerca de la metodología ha llevado no a la unificación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sino a una división entre las ciencias del espíritu.

La *Verstehen*, en este sentido, ha sido postulada como la forma en la cual operan las ciencias del espíritu. En todos los casos, las ciencias del espíritu apelan a un dilucidar, a una suerte de comprensión de la acción de los otros. Por ello, el presente capítulo desarrolla este concepto como fundamental en las ciencias sociales.

1.1 La Acción social y la *Verstehen*

La comprensión es un tema que ha ocupado no sólo a la filosofía, sino a todas las ciencias sociales. La sociología, por ejemplo, le ha dedicado un gran capítulo en su historia. Es claro que todos los seres humanos realizamos interpretaciones acerca de la acción y conducta de otros individuos. Weber¹ afirmó que cuando se produce un acto que puede ser definido como acción social (por la participación de, al menos, dos sujetos que reaccionan uno contra otro) se da una atribución del sentido subjetivo de estas acciones por ambos participantes. Así, en el caso del choque de dos ciclistas donde ambos pelean después del incidente, constituye una acción

¹ Weber, M. 1987 *Economía y Sociedad*.

social con sentido subjetivo, sólo en el caso de que ambos participantes imputen una significación a la acción del otro y a la suya propia.

Weber² afirmaba que una acción podía ser considerada realmente como acción social sólo en el caso de que la conducta del actor estuviese dirigida a la conducta de otro. Una acción social, por tanto, es aquella que implica una dotación de sentido por parte de los participantes. En esta acción social es necesario que la persona inscriba a su hacer (interno o externo) en el que produce, permite u omite, un sentido subjetivo. La acción social —advierde Weber— debe distinguirse de la conducta que es puramente reactiva y natural, casi como un fenómeno físico. Por ello, la acción social es “una acción en donde el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo”.³ He aquí, por tanto, la primera diferenciación entre un “Yo” y un “Otro”. Quien ejecuta la acción y hacia quien la dirige. La acción social siempre está orientada hacia las acciones de otras personas. Estas acciones pueden estar en el presente, pasado o incluso en el futuro, como conducta esperada o predicha. Cuando la acción social se establece, puede cobrar múltiples formas y complejidades, desde relaciones conflictivas, de hostilidad, atracción sexual, amistad, lealtad o intercambio económico.⁴

Weber no sólo definió la acción social, sino que postuló una manera o mejor dicho, un método, por el cual somos capaces de realizar estas interpretaciones de significado. El método fue llamado por él, como método de la *Verstehen*.⁵ A partir de ese momento, diferentes autores postularon diversas formas por las cuales la comprensión podría darse. La idea de la interpretación de las acciones de otros por medio de la revivificación de sus pensamientos, emociones e intenciones ha sido en la ciencia bastante socorrida. Un postulado frecuente es que somos capaces de interpretar la acción social de los otros gracias a una suerte de capacidad empática.

² *Ibid.*,

³ *Ibid.*, p 5.

⁴ Weber, M. 1957 Social Action and Social Interaction.

⁵ Herva, S. 1988 The Genesis of Max Weber's Verstehende Soziologie.

Esta implica que como seres humanos, somos capaces de ponernos en el lugar de otros y así poder comprender lo que sienten y piensan.

Teorías de tipo empático implican que conocemos e interpretamos la acción social de otros poniéndonos en su lugar. Comprendemos afectiva e imaginativamente lo que pasa por la mente del actor,⁶ lo que típicamente llamamos como la capacidad de ponernos en el lugar o zapatos de la otra persona.

Para Schütz⁷ esta idea es un equívoco. Los seres humanos somos capaces de establecer un sentimiento empático incluso con objetos inanimados, pero esto no quiere decir que los hayamos comprendido. De hecho, somos capaces de establecer empatía con seres humanos reales, actuados e incluso, imaginarios. La empatía puede implicar que yo me reconozca en otras personas, de tal suerte que podría reconocer imágenes de mi pasado y de mi memoria. Con esta problemática no estaría reconociendo la existencia de los otros sino sólo la mía. Así, yo mismo existiría dos, tres, cuatro veces pero no los demás, los “Otros”. Este planteamiento, al permanecer en el sujeto, es decir, en la conciencia y memoria del individuo, no da evidencias de los otros actores sociales, ni de la existencia de un mundo externo al sujeto.

De acuerdo a Herva⁸ antes de Weber, Simmel y Dilthey ya habían contemplado esta problemática. En especial, Simmel contempló la posibilidad de que nuestra comprensión de la acción de otros fuese dada por la empatía. Una aproximación psicológica muy criticada por Weber. La idea de Simmel refiere que somos capaces de comprender las acciones de los actores sociales debido a que comprendemos sus estados internos. Somos capaces de comprender emociones tales como la ira o el enojo, porque comprendemos estados internos tales como la conciencia, las voliciones, los deseos, etc. Esta idea de empatía es un poco más refinada que la simple idea de que interpretamos la acción de otras personas porque

⁶ Martín, J. 2007 Interpreting and Extending G. H. Mead's "Metaphysics" of Selfhood and Agency.

⁷ Schütz, A. 1973. Collected Papers I.

⁸ *Ibid.*,

somos capaces de “ponernos en sus zapatos”, esta frase es muy vaga y en todo sentido demasiado simple para recuperar la tesis de Simmel.

Sin embargo, la postura de Simmel es criticada por ser demasiado psicologista, implica que lo fundamental es el individuo, no existe ni puede existir algo anterior a él. La sociedad, por tanto, sólo puede darse una vez que el individuo existe y se relaciona en acciones recíprocas,⁹ los que crean la diversidad son los individuos. Lograr la comprensión de la sociedad sólo es posible si conocemos las interacciones de las personas, la realidad son los sujetos mismos en sus múltiples interacciones.¹⁰ “La sociedad en su vida, que se va realizando continuamente, siempre significa que los individuos están vinculados por influencias y determinaciones recíprocas que se dan entre ellos”.¹¹ Por ello, las relaciones o interacciones sociales son dadas como vida individual, orientadas siempre y de manera unívoca al individuo.

El individuo es la parte central del análisis de Simmel. Los problemas de la vida urbana se dan debido a que el individuo está en lucha por conservar su autonomía en la vida moderna, la cual, constituye un retroceso en la cultura del individuo en relación a la espiritualidad, afectividad e idealismo¹² propios del sujeto. Por ello, las ideas de Simmel están completamente fundadas en la individualidad del sujeto. De hecho, en su teoría de la diferenciación el concepto de individualidad es muy importante. Conlleva en sí misma, la individualización de la sociedad.¹³ Para él, la *Verstehen* es la comprensión de los estados internos que puede lograrse gracias a la reexperimentación de la vivencia.¹⁴

Para Weber esto no era así. La reexperimentación de la vivencia no es una condición necesaria para la comprensión de la acción social. La crítica se dirige

⁹ Simmel, G. 1939 Sociología. Estudios sobre las formas de socialización.

¹⁰ Wilkis, A. y Berger, M. 2005 La relación individuo-sociedad: una aproximación desde la Sociología de Georg Simmel.

¹¹ Simmel, 2002 Cuestiones Fundamentales de Sociología. p. 33.

¹² Simmel, G. 1998 El individuo y la libertad ensayos de crítica de la cultura.

¹³ Kroker, R. 2003 El concepto de diferenciación social en el pensamiento de Georg Simmel.

¹⁴ Herva, S. 1988 The Genesis of Max Weber's Verstehende Soziologie.

hacia la sobreestimación de los estados internos. Weber afirma que no es necesario, para comprender una acción, ser capaz de realizar otra que sea similar a ella: “No es menester ser César para comprender a César”.¹⁵ En todo caso, la capacidad de revivir una vivencia puede ser un indicador de que la hemos entendido, pero no constituye en sí misma un requisito para su comprensión.

Aguilar¹⁶ explica que esta diferenciación de Weber entre la vivencia y la comprensión constituye el punto de partida para la fundamentación de un conocimiento social e histórico posible. La diferenciación entre un conocimiento empático o vivencial y un conocimiento comprensible, le permite a Weber desprenderse de postulados psicologistas e individualistas. El conocimiento es posible fuera de los postulados subjetivistas e internalistas. No existe postulado posible que evite pensar la comprensión en términos objetivos. La interpretación no tiene nada que ver con la capacidad de revivir aquello que pasó en la mente de los actores sociales, es un ejercicio comprensivo, un acto hermenéutico, interpretación de un sentido que escapa de los confines de la vivencia, y por ello, es conocimiento posible.

Esta comprensión es comparada por Aguilar, como un paso más allá de los postulados neokantianos. Al ser la comprensión un ejercicio de interpretación objetivo, Weber la transforma en un conocimiento racional de juicios causales sobre los hechos empíricos; nada tiene ya que decir de la experiencia subjetiva e internalista de estados subjetivos e individuales. El sentido a priori en Weber es la interpretación del sentido, no el individuo. Dada la claridad de la propuesta, lo único que le resta a Weber es preguntarse acerca de la validez del conocimiento y de la comprensión. Esta validez del conocimiento sólo puede estar en un planteamiento objetivo, de relaciones y realidades externas. Weber ha salido avante del debate internalista subjetivista y con ello, se ha instalado en la realidad empírica y causal del mundo externo. La validez de la comprensión no puede sino estar en la objetividad, sin ello estaría en las garras de la intencionalidad y motivación de los agentes

¹⁵ Weber, M. 1984 La acción social: Ensayos metodológicos p. 12.

¹⁶ Aguilar, V. L. 1989 Weber: La idea de ciencia social.

individuales, perdiendo incluso, la capacidad de demostrar un control intersubjetivo tanto de las interpretaciones como de las acciones.

Por ello, Aguilar defiende que la teoría weberiana no podía ser otra cosa que una “objetivación” de una “disciplina subjetivante”. Es por ende una teoría objetiva, aunque esto no quiere decir que ya no pertenezca a la humanidad, o al sujeto individual, en cambio, sólo puede ser objetivo el conocimiento que viene de los individuos, apegados a su personalidad, voluntad, individualidad e intencionalidad. No existe razón para pensar que el conocimiento basado en los individuos no pueda tratarse de manera objetiva. Si por subjetividades nos referimos a la psicología de los individuos y todo aquello que los refiere, entonces debemos entender de manera objetiva esas subjetividades.

Aguilar afirma que Weber constituye un paso más allá en la teoría racionalista, ha mostrado que la validez radica en sus rasgos empíricos y objetivos, demostrando con ello que los conceptos y los juicios causales se dan siempre dentro de una interpretación racional. Por ello, nada tienen que hacer la empatía y la vivencia en la teoría weberiana. Ni la historia, ni la psicología, ni las demás ciencias sociales necesitan revivir, recrear, vivir o sentir las acciones del pasado, de otras culturas o personalidades. De ser así, la historia, e incluso las demás ciencias sociales estarían mucho más cerca de las artes literarias que de la ciencia.

Sin embargo, la comprensión para Weber sigue dándose como un aspecto racional. La comprensión, en todo caso, se da por medio de una comprensión intelectual del sentido. Aunque Weber critica la idea de que comprendemos la acción de los demás por una intuición empática, deja la capacidad de hacerlo al ámbito del sujeto y su conciencia. Si bien, trata de escapar de los postulados internalistas de Simmel, acoge la idea de que la comprensión sólo puede darse en términos racionales por seres individuales, y por ende, por conciencias individuales.

Weber afirma que la adjudicación del sentido subjetivo de la acción rara vez es simétrica y unívoca.¹⁷ Las personas involucradas en una interacción social, no tienen que darles el mismo significado; de hecho, la interpretación que el “Yo” hace de la conducta del “Otro”, puede ser totalmente distinta a lo que ese “Otro” quiso significar. Cuando se da este tipo de relación, entre lo que el primer actor quiere explicitar y lo que interpreta el segundo actor, se da una relación objetivamente asimétrica. Una relación sólo puede ser objetivamente simétrica —de acuerdo a Weber¹⁸—, cuando la interpretación de los dos actores coincide de manera unívoca; una y otra parte de la interacción social —el Yo y el Otro—, coinciden en sus interpretaciones del sentido subjetivo de la acción.

La postura de Weber, es por tanto, individualista y racionalista. Weber incluye la parte irracional y los valores dentro de su modelo sólo como una desviación de la norma, como una desviación del modelo racional. Básicamente, su modelo es ideal donde sólo la racionalidad es aceptada.¹⁹ Por tanto, para Habermas, el modelo de Weber es metodológico y no epistemológico. Su postura es metodológica porque en ningún momento discute la irracionalidad como fundamento teórico, sino sólo como algo tolerado cuando se da como insuficiente dentro del marco racional, tan sólo tolerado dentro del marco metodológico. Constituye una desviación de la norma, del tipo ideal pero no como lo dado o lo facto de explicación. Lo más importante sigue siendo el modelo racional y no el emotivo. En este marco, las referencias valorativas sólo son posibles en el ámbito de la metodología; de hecho, de acuerdo con Weber, una referencia valorativa dentro de las ciencias sociales debe hacerse siempre de manera explícita.

El problema que ve Habermas con esta postura, es que la acción irracional con arreglo a fines es la única que puede asociar explicación y comprensión, en el

¹⁷ *Ibid.*,

¹⁸ Weber, M. 1987 Economía y sociedad.

¹⁹ Habermas, J. 2001 La Lógica de las ciencias sociales.

marco empírico analítico y no la acción racional con arreglo a fines.²⁰ Por ello, Simmel y Weber fallaron en la “reconstrucción” de las conciencias de los actores desde posturas individualistas y racionalistas. El individualismo metodológico que implican estas posturas define la comprensión del mundo y de las acciones de los actores sociales como una reconstrucción de sus intenciones, motivaciones y estados internos, siempre dentro de conciencias individuales.

Es claro que, al interactuar con otros seres humanos interpretamos su comportamiento. Pero, ¿cómo realizamos esta interpretación? No es, como hemos visto, a través de la reconstrucción de su consciencia, ni siquiera por el hecho de que la racionalidad nos guíe a través de la reconstrucción de la consciencia individual. Si es posible comprender el sentido de la acción de otros actores sociales, ¿qué es lo que nos permite comprender el comportamiento de otros seres humanos?, si no es una suerte de percepción interna acerca de los estados emocionales y cognitivos de los seres humanos, entonces, ¿qué nos posibilita estas interpretaciones?

2. La comprensión y los actores sociales del pasado: Wilhelm Dilthey

La comprensión dada entre dos o más actores sociales en el presente parece compleja, y lo es aún más, cuando pensamos en los actores del pasado. Incluso, la historia se ha pensado a sí misma como una manera de reconstruir la acción de los actores del pasado a través de la reconstrucción de sus intenciones y motivaciones. Así, la investigación histórica se define como totalmente dependiente de los hechos

²⁰ *Ibid.*, La crítica de Habermas es más aguda, afirma que en los postulados de Weber había la suficiente fuerza para plantear una crítica y una combinación de la parte metodológica con la teoría social contemporánea. Sin embargo, aduce que Weber era demasiado positivista para atreverse a esto. Weber no se interesa por la distinción de ciencias de la naturaleza y ciencias sociales, desde el punto epistemológico, sino tan sólo metodológico. Entonces, la tarea que ve Habermas es que las ciencias sociales deben encontrar principios metodológicos intermedios entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura. Es así, que para Habermas lo que importa en este planteamiento es encontrar una teoría general de la acción que ofrezca regularidades de la acción social y al mismo tiempo incorpore resultados comprensibles. Para ello, hay que encontrar la motivación que nos lleva a realizarlos. Los fines racionalmente perseguidos se convierten en un motivo en sí mismos y al introducir la explicación y la comprensión podemos combinar los procedimientos metodológicos.

históricos, su tarea es traerlos a cuenta tal y como sucedieron en el pasado. No se trata de una tesis acerca de cómo sucedieron las cosas, sino que, en todo sentido, se trata de traerlos a cuenta tal y como sucedieron. La mejor manera de hacerlo es trayendo a cuenta la conciencia individual de los actores implicados. Esto implica la identificación de los motivos de dichos actores y la reconstrucción de los mismos en el presente.

La historia y todas las ciencias que implican un conocimiento del pasado —ya sea de uno muy remoto o muy cercano en el tiempo— requieren de una reconstrucción de las motivaciones de los actores. Tanto en el presente como en el pasado nos es preciso alejarnos de esta postura. Incluso, el presente mismo está marcado por el pasado y el futuro, ya que la temporalidad del presente se nos escapa de manera inmediata, a cada paso que damos, el presente se convierte en pasado. Es por ello, que la fundamentación de la historia y de las humanidades se convirtió para la filosofía en un problema importante. Es una tarea fundamental para los científicos sociales justificar la validez del conocimiento científico de manera objetiva.

Uno de los primeros teóricos en defender una fundamentación de las llamadas ciencias del espíritu fue Dilthey. Para él,²¹ la historia era fundamental en el estudio de las ciencias del espíritu. Se había dado cuenta de que debía fundamentar la tarea de las ciencias del espíritu tal como Kant lo había hecho para las ciencias de la naturaleza. La crítica de Kant estaba incompleta. Las críticas de la razón pura, de la razón práctica y del juicio adolecían de una cuarta crítica dedicada a la historia. Para Dilthey, la crítica kantiana sólo podía ser resuelta si lograba fundamentar las ciencias históricas de la misma manera que lo había hecho Kant²² en el plano de la razón y la naturaleza.

La tarea de Dilthey era construir categorías específicas que sustentaran la posibilidad del conocimiento histórico. Sin embargo, existían diferencias palpables

²¹ Dilthey, W. 1944 El mundo histórico.

²² Gadamer, H-G. 1991 Verdad y Método.

entre la fundamentación de la experiencia histórica y la experiencia emanada de la naturaleza que hacían la tarea diferente. Gadamer²³ explica que la genialidad de Kant no fue simplemente haber destruido la metafísica como pura ciencia racional del mundo, del alma y de Dios, sino en el hecho de que brindaba un contexto, un sistema completo donde utilizar los conceptos apriorísticos y, con ellos, hacer posible el conocimiento. Aunque Hegel intentó, a través de la filosofía especulativa, extender estos conceptos a las ciencias históricas por medio de una ciencia racional pura, esto no era posible.

A los ojos de Dilthey, las ciencias históricas necesitaban de una fundamentación que hiciera posible el conocimiento histórico, que planteara categorías acerca de este mundo histórico y que fuesen diferentes a las emanadas por la racionalidad de las ciencias de la naturaleza. Al fundamentar las ciencias históricas, Dilthey se da cuenta que le es necesario plantear conceptos fundamentales a esta ciencia. Ante todo, quiere justificar el conocimiento histórico, la experiencia histórica, la elevación de la experiencia individual en experiencia colectiva y, por ende, la posibilidad de los seres humanos de alcanzar un saber histórico objetivo.

La primera categoría que desentraña Dilthey para fundamentar el conocimiento histórico objetivo es el de la vivencia. Las ciencias del espíritu tales como la historia, la política, el derecho, las ciencias de la religión, la literatura, la música y el arte comparten entre ellas su relación con los hombres, y por ello están fundamentadas en la vivencia. Esta es la pieza fundamental del análisis de Dilthey. La vivencia es la categoría que justifica todos los conceptos y conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu. Es “la vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencias [las que] fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu”.²⁴ La categoría de vivencia le permite a Dilthey entrelazar lo vivido, lo comprendido y su representación en el mundo conceptual. Comprender una vivencia o una expresión de vivencia es

²³ *Ibid.*,

²⁴ Dilthey, W. p. 92

comprenderla en sí misma, no hay nada fuera de ella. Aquí hay un punto central de diferencia con las ciencias de la naturaleza. En muchos sentidos, las ciencias naturales tratan de la causalidad, de encontrar causas y efectos, en el caso de las vivencias como procesos históricos, la comprensión está encerrada en sí misma. Comprender una vivencia o expresión de vivencia no implica nada fuera de ella sino sólo ella misma. En este punto Dilthey contempla que las ciencias naturales deben distinguirse completamente de las ciencias del espíritu en cuanto a objetivos, la objetividad del saber e incluso, el método que utilizan.

La vivencia conlleva un proceso que va del nacimiento a la muerte, está marcada por eventos significativos que reconstruyen la vida del sujeto. La vida misma se presenta como una unidad, como una serie de eventos significativos que le dan consistencia y unidad como un todo. La vida está conectada por “decisiones, actos, resistencias, deseos, [y] esperanzas”.²⁵ En este punto se encuentra una de las ideas más interesantes de Dilthey: la vivencia se nos presenta como una unidad, como un todo. Gadamer²⁶ la refiere como una melodía cuyos trazos fragmentados no nos significan nada, por lo cual debemos tomarla como un todo para poder comprenderla. La vida de una persona es una unidad de curso vital, donde el tiempo parece unir a toda la vivencia en un sólo evento. Incluso —afirma Dilthey— el tiempo concreto es inacabable, el presente a cada momento se está haciendo pasado, de igual manera, el futuro constantemente se está volviendo presente. Dilthey trata de fundamentar el conocimiento histórico, no sólo porque sea importante el pasado, sino porque incluso en la vida presente, en la vida de la experiencia inmediata, todo se vuelve pasado a cada momento. El futuro mismo al hacerse presente comienza inmediatamente a fundirse y caer en lo ya vivido, mundo pasado e histórico. La relación entre el mundo presente, pasado y futuro constituyen el carácter de la vida. El presente, como tal, es muy pequeño, pero abarca el recuerdo de lo que apenas acaba de suceder, y he aquí donde el mundo pasado está siempre relacionado a la vivencia.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁶ Gadamer, G-H. 1991 Verdad y método.

Una segunda categoría fundamental para la justificación del conocimiento histórico —y ampliamente relacionada a la vivencia— es el significado. Cuando recordamos algo y lo traemos al presente, tiene una peculiaridad, una “presencia”. Dicho recuerdo es una unidad vivencial porque contiene en sí misma una significatividad. En el curso del tiempo esta unidad mínima se caracteriza por contener alguna significatividad en sí misma. El uso del lenguaje permite que esto sea posible. Una vivencia puede ser una unidad o alguna parte más amplia de la vida que se caracteriza por ser significativa. El significado, por tanto, se define como la relación que determina y articula el curso de la vida, y también como el punto de vista que nos ayuda a la representación de la vida de otros, es decir, de otros cursos vitales, incluido el de la historia.

Es por ello que para Dilthey la biografía y la autobiografía son tan importantes. Sólo obtengo el significado de mi propia vida cuando poseo la trama de la misma, cuando la rememoro en su transcurso. Sólo de este modo, puedo traer a cuenta cosas que aún están frescas en la memoria, y busco la conexión de sus significados. Incluso, cuando estamos en el presente podemos traer sensaciones del pasado. Si he visitado con frecuencia una galería, siempre que hago una nueva visita traigo a cuenta las visitas anteriores, rememoro a cada momento en el tiempo presente las vivencias pasadas y, con ello, tengo la plenitud de la vivencia artística. Presente, pasado y futuro se medían en la vivencia. El recuerdo refiere a vivencias que ya pasaron y el futuro a la posibilidad de la vivencia. La relación entre las tres implica una estructura y un círculo que las condiciona entre sí. La vivencia, por tanto, es central en el análisis de Dilthey. El mundo histórico no puede ser comprendido desde la razón del mundo de la naturaleza. La experiencia histórica es algo completamente distinto al que fundamenta el conocimiento de la naturaleza. La experiencia histórica es un proceso vital e histórico, donde la experiencia está constituida por la fusión del recuerdo (pasado) y la expectativa (futuro). Por ello, las ciencias del espíritu tienen como objetivo simplemente continuar el razonamiento que ya se había iniciado en la vida.

La particularidad y esencia de las ciencias del espíritu es que ellas hacen referencia al hombre, a lo humano. De esta visión de la realidad surge su objeto de estudio, dado por la actitud que adopta el teórico social ante los asuntos humanos. Lo importante en esta reflexión es que este objeto no viene de un exterior, de una realidad externa, sino que encuentra su fundamento en su esencia, en su interior. Esto no significa —como muchos lo han creído— que el análisis de Dilthey implique una postura psicologista. La interioridad del objeto no radica en una especie de especulación psicológica. Para Dilthey no hay nada más falso que esto. La comprensión no está dada por una referencia interna de estados psicológicos, ni siquiera individuales, sino que, en todos los casos, está dada por la comprensión de un espíritu objetivo, de un espíritu colectivo. Veamos esto con más detenimiento a través de un ejemplo proporcionado por el propio Dilthey.

Cuando realizamos la “comprensión” histórica del derecho en un determinado punto de la historia de la humanidad, tenemos que ubicar el aparato externo (códigos, abogados, litigantes, etc.) dentro de la estructura o sistemática espiritual que caracterizaba esa época. Para lograrlo debemos tener en cuenta que la sistemática individual fue producida y legitimada por una voluntad colectiva. Cuando realizamos esta función de traer a cuenta la estructura, realizamos conexiones acerca de las voluntades de todos los que conformaron ese momento particular. Dicho proceso no implica una postura psicologista. Traer a cuenta la voluntad colectiva no implica conocer las motivaciones internas de cada uno de los actores sociales. Más allá de esto, implica que somos capaces de objetivar las condiciones que caracterizaron esa vida de manera colectiva. Con ello, somos capaces de retroceder y comprender la “formación espiritual con una estructura y legalidad peculiares”.²⁷ Sólo entonces, somos capaces de comprender a los otros. Las ciencias del espíritu son conocidas por este nombre, debido a que dan cuenta de este espíritu colectivo que se gesta y se cristaliza en Instituciones, gestos, maneras, etc. Todos ellos pueden ser tratados de manera objetiva porque son la manifestación activa del espíritu, de la voluntad colectiva e interna. Por ello, las vivencias pueden

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

expresarse de manera objetiva. Los estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras que se objetivan en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos, etc. Los cuales separan a los hombres de la existencia animal.

Un ejemplo más sobre esta objetivación es derivado de la estética. En este caso, la obra de un poeta, de un literario, se compone de letras y formas, pero su significatividad sólo se encuentra en aquello que expresa. De ninguna forma, comprender la obra literaria depende del conocimiento de los procesos internos del autor. Lo que podemos estudiar, comprender y conocer es la conexión que él realizó y que se expresa en su obra, pero que, una vez gestado se desprende de él. La comprensión de la obra literaria implica la comprensión de la conexión entre sistemas particulares que gestan una estructura. Dichos elementos son la fábula, los motivos y las representaciones relacionadas entre sí por medio de las leyes de la poesía. Ésta estructura comprensible es independiente totalmente de las motivaciones internas del poeta. Una vez gestadas son tratadas de manera independiente y objetiva con respecto a su autor.

Nada más alejado de una postura individual. El espíritu se objetiva, en aquello que estamos estudiando, porque corresponde a una voluntad colectiva a una serie de vidas que se conjugan y que hacen que algo sea significativo. Comprendemos esas vivencias porque nosotros mismos colocamos nuestra propia vida realizada en estas expresiones. Por ello —afirma Dilthey— “la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituyen el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu”.²⁸

Lo anterior nos permite realizar la comprensión trayendo a cuenta no sólo la vida de un individuo, sino de un grupo que constituye y objetiva su espíritu. Con ello, Dilthey se aleja de postulados psicologistas que intentan reconstruir el pensamiento y motivos internos de los actores para comprender sus vivencias.

²⁸ *Ibid.*, p. 107.

Incluso²⁹ Makkreel y Rodi opinan que la división entre explicación y comprensión por parte de Dilthey, no es tan tajante como muchos piensan. Dilthey no pensaba en excluir la explicación de las ciencias sociales, sino que pensaba en delimitar su alcance. El autor afirma que debemos dejar de lado la discusión entre explicación y comprensión, y dar cuenta de las malas interpretaciones a las cuales ha llevado el trabajo de Dilthey, al confundir la comprensión de la acción de otros agentes con la empatía y en el caso más extremo, con una forma de irracionalidad.

En el capítulo seis de la introducción a las ciencias del espíritu,³⁰ Dilthey afirma que frecuentemente caemos en el error de creer que, cuando deseamos conocer los estados físicos de las personas, podemos hacerlo a través de la indagación de sus estados “internos”. Dilthey da el ejemplo de cuando observamos a otro llorando y creemos que por el simple hecho de mirarle podemos interpretar que está triste. Es frecuente que pensemos que escuchando y observando gestos, podemos acceder al interior del otro. Por ello, “creemos que podemos penetrar la coraza corporal de las personas y ver lo que hay dentro”.³¹ Pero esto es una ilusión. Nos centramos en la observación y olvidamos el proceso. Incluso la impresión estética descansa en la percepción inmediata, es como una inferencia por analogía. Sin embargo, es totalmente incorrecto creer que un estado interno se reproduce tal y como lo hace un estado representacional, como un estado que depende y está basado en imágenes.

Aquellos científicos que defienden arduamente la metodología cualitativa como fundamento de trabajo, defienden también la utilización de biografías o historias de vida. En este caso, a menudo se defiende que por cuestión de tiempo y trabajo sólo es posible estudiar una historia de vida o un relato individual. Sin embargo, siguiendo la explicación de Dilthey, la biografía o la autobiografía no son importantes porque reflejen la conciencia individual de aquellos que la produjeron,

²⁹ Makkreel, R. A. y Rodi, F. 1991 Introduction, Dilthey, W. Selected works Volume 1 Introduction to the human sciences.

³⁰ Dilthey, W. 1991 Selected works Volume 1 Introduction to the human sciences.

³¹ *Ibid.*, Traducción libre del original en inglés: we believe that we can penetrate their bodily shell and see what is inside, p. 223.

sino que son capaces de gestar y mostrar, junto con otras biografías, un espíritu colectivo.

Las consecuencias de esto son fundamentales. Defender el estudio de las motivaciones o biografías de sujetos individuales no puede en ningún caso llevarnos al conocimiento del espíritu objetivo. Una postura de este tipo implicaría que el conocimiento de un individuo y su conciencia pueden llevarnos a la comprensión de una sociedad. Los resultados de esta postura develan un individualismo que llevaría a afirmar que los sujetos crean los significados de manera independiente, casi en solitario. Herbert Blumer³² —sociólogo de la escuela de Chicago— postuló que esto era posible. En 1937, creó una teoría a la cuál llamo “interaccionismo simbólico”. En esta teoría, Blumer defiende una posición individualista radical; incluso al punto de afirmar que la cultura es el efecto directo de lo que las personas hacen. Olvidando que mucho de lo que hacen las personas deriva claramente de la cultura y no al revés.³³ La idea principal del autor es enlazar el significado de las acciones a la interacción individual y concreta. Todo el significado deriva explícitamente de interacciones únicas y específicas.

Las ideas de Blumer refieren a un individuo proteico, único y soberano. La libertad del individuo es inmediata e inmanente, ningún tipo de ideología o proceso lo sustraen de su autonomía. Su libertad es tal, que nada fuera de él lo determina, ni coetáneos, ni congéneres pueden ejercer influencia alguna sobre el individuo. La postura del marxismo, en este caso, no puede aplicarse; ningún tipo de enajenación o ideología impuesta pueden permitirse si se le da al individuo la libertad y autodeterminación que implica el individualismo radical. El individuo es, por tanto, “un determinante totalmente indeterminado, el misterioso, romántico y espontáneo creador de todo el mundo”.³⁴ Esta postura le da al sujeto un estatus de unicidad y poder increíble. Quizás la crítica más demoledora a la teoría de Blumer es que no haya reflejado las ideas de su maestro Mead, siendo que siempre postuló al

³² Blumer, H. 1998 *Symbolic Interactionism: perspective and method*.

³³ Alexander, J. 1997 *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*.

³⁴ *Ibid.*, p. 178

interaccionismo como una teoría emanada de los argumentos de su maestro. En contraposición a Blumer, Mead ve la interacción social y los significados como algo anterior al sujeto. El objetivo de las ciencias sociales o del espíritu no es el estudio de las motivaciones individuales, en vez de ello, la búsqueda de significados debe emanar del estudio de la comunidad, de cómo el individuo adquiere el conocimiento de todos aquellos que le rodean. A través de la socialización, la persona adquiere todos los roles, actitudes y comportamientos de su comunidad y se comporta en base a ellos.

La postura de Mead se acerca más a la de Dilthey, incluso este último fue su maestro. Al contrario de Blumer, ambos se desvinculan de la vida individual. La comprensión misma no puede llevarse a cabo si no es trascendiendo el carácter individual de la vivencia. La vida se “ensancha”, el horizonte mismo se amplía. La comprensión trasciende los límites de la individualidad, y a través del espíritu es conducida a la vivencia universal, pasa de lo característico, individual y único a lo común y compartido. De hecho, la comprensión sólo es posible porque pertenecemos a esta comunidad. Los individuos nos vinculamos en una comunidad compartiendo lenguaje, símbolos, conocimientos, etcétera.

La fórmula de Dilthey es clara, comprendemos a los otros por medio de nuestro conocimiento compartido. En esta comprensión nos ayudamos de una especie de simpatía de la vida afectiva. Muchas veces, esta idea de “simpatía” de Dilthey ha sido traducida como “empatía”, generando una serie de malentendidos y confusiones. Para nosotros, la empatía es una suerte de comprensión que implica nuestra capacidad de ponernos en el lugar de otros. El sentimiento empático nos da la comprensión de los otros porque somos capaces de sentir lo que otros sienten. Típicamente nosotros decimos que nos ponemos en los zapatos del otro. Nada más contrario a lo que Dilthey quería significar. Al salir de la conciencia y motivaciones individuales, Dilthey le da un carácter de universalidad y comunidad a la comprensión. La simpatía es una capacidad de los seres humanos para reconocer que somos miembros de un grupo común y compartimos por ello, los mismos

elementos significativos y comprensibles. En ningún sentido es un fenómeno psicológico, empático o individual. En cambio, pertenece a la comunidad, expresando un ideal de la conciencia de la comunidad que supera la subjetividad de los elementos psicológicos.³⁵

La comprensión, entonces, es un fenómeno de ensanchamiento de horizontes, se aleja de las subjetividades y trasciende a los sujetos. La vivencia nos capacita para ello, no tomando la vida como una singularidad, a la biografía como muestra unívoca de la comprensión, sino que debemos ver las experiencias de vida como portadores de contenidos comunes, comprensibles a todos nosotros, porque nosotros mismos tenemos vivencias y pertenecemos a esa comunidad. Este ensanchamiento —afirma Dilthey— debe llevarnos cada vez más cerca de la formulación de conceptos que sean generales, abarcativos y fecundos.

Es por lo anterior que la individualidad y las motivaciones internas de los individuos no pueden ser el punto de partida de los científicos sociales. Dilthey incluye la comprensión como fenómeno colectivo a través de la vivencia y, por tanto, la ubica en la experiencia. Con ello, Dilthey logra abrirle paso a la vida, a la experiencia, ya no se contenta con las filosofías especulativas, el espíritu objetivo de Hegel y la determinación del mundo. Como heredero de la tradición de Ranke se da cuenta que las ciencias del espíritu no pueden sino hablar de la vida misma, de lo humano. La hermenéutica se funda en la experiencia de vida, escapando a la metafísica de la individualidad y la determinación de la vida psíquica. Tenemos a la vida comprendiendo a la propia vida. Todos somos capaces de comprender a los otros y sus vivencias porque nosotros también tenemos vivencias significativas. Estas vidas no sólo se me presentan, constituyen el enlace entre el exterior y mi propia vivencia. Yo mismo, vivo en un mundo representativo de validez objetiva, con un espíritu objetivado.

³⁵ Gadamer, H-G. 1991 Verdad y método p. 294.

No se trata de estudiar subjetividades, porque las ciencias del espíritu tienen la capacidad de estudiar aquello que objetivan. Aunque la vivencia individual sea subjetiva, la comprensión es el paso a la objetivación de esa vida frente a las demás, para constituir la. Cada una de esas vidas es una manifestación singular, pero sólo comprensible en la objetivación del espíritu. Para Dilthey, la comprensión de las manifestaciones del espíritu, es decir, las palabras, significados, frases, arte, instituciones, etc., sólo es posible en la inteligibilidad de la comunidad. Nosotros mismos como científicos, hermeneutas y seres vivos en convivencia, compartimos esta comunidad a cada paso que damos, nos encontramos entretejidos en la comunidad. La objetividad nos revela el verdadero carácter de los individuos.

2.1 Sobre el espíritu objetivo en Dilthey

Dilthey afirma que las ciencias del espíritu son llamadas de esta forma porque estudian todo aquello que es emanado de la colectividad, de un espíritu formado por agentes individuales. Cuando este espíritu crea formas, significados, habla, mitos, leyendas, costumbres, etc., sólo entonces, se ha objetivado. Cuando el científico social estudia estos “fenómenos culturales” estudia el espíritu objetivo de una época.

Sólo podemos conocer y comprender a los “otros” porque las vivencias se han expresado y “objetivado” en diversos aspectos de la vida. Esta objetivación es muy variada y rica; contempla desde la diversidad de razas, expresiones, música, arte y costumbres, e incluso, se encuentra en los sistemas culturales: formas de hablar, vestir, comportarse, etc. La comprensión está dada en términos objetivos, sólo podemos acceder a la comprensión de los “otros”, cuando conocemos las objetivaciones del espíritu colectivo. Como otros teóricos, Dilthey incluye en estas objetivaciones a las leyes, el derecho y la constitución, pero lo fundamental es que el espíritu objetivado es tan extenso que incluye las formas culturales y de comportamiento de los individuos, cosa que no habían hecho las filosofías especulativas.

Como heredero de la filosofía especulativa y los trabajos realizados por Hegel, Dilthey muestra la influencia de ambos al hablar del espíritu objetivo. Sin embargo, a diferencia de Hegel y de Ranke, la filosofía de Dilthey no es teleológica, no implica una fundamentación racional, donde la acción está orientada por y a un fin. A diferencia de Hegel, Dilthey incluye en este espíritu objetivo al arte, la religión y la filosofía. Para Gadamer esto significa una expansión de la influencia humana. No son, como en el caso de Hegel, manifestaciones absolutas y verdades absolutas, no pertenecen al espíritu absoluto. Dilthey las incluye dentro del espíritu como formas especiales de conocimiento, donde el espíritu es objetivado y conocido, por ello no son formas absolutas de conocimiento, sino que emanan de la vida, son expresión de la vida misma.

Gadamer afirma que la diferencia entre Hegel y Dilthey a veces se desdibuja. Dilthey muchas veces cambia la idea de vivencia por la de espíritu, acercándose cada vez más a la teoría de Hegel. La vida, entonces, puede ser colocada dentro de un esquema teleológico y ser pensada como parte del espíritu objetivo. En cambio, otras veces Dilthey se vuelve contra la idea de un espíritu objetivo hegeliano porque ve en él una construcción ideal y teleológica, pero otras veces parece congeniar con la idea de este espíritu.

Sin embargo, para Dilthey, las ciencias del espíritu son llamadas así porque estudian lo gestado por un espíritu colectivo. La idea de una fundamentación de la experiencia histórica implica que nosotros podemos conocer esta experiencia superando los límites de la individualidad y conociendo el espíritu objetivo emanado de la colectividad. Con ello, intenta cimentar un conocimiento histórico fundado en la vivencia pero que, al mismo tiempo, la trasciende. No trata sólo de revivir una vivencia, ni de parte de los individuos ni de parte de los otros que los comprenden, se trata de vivencias que se manifiestan y se entrelazan. El conocimiento histórico así trasciende la individualidad y puede dar cuenta incluso de experiencias que no han sido vividas por ningún ser humano. En este punto Dilthey rompe con el orden

teleológico. La comprensión de la vida se extiende más allá de la finitud y recorre el campo de la experiencia en el presente, pasado y el futuro.

2.2 La conciencia histórica

De esta manera, el espíritu absoluto queda eliminado en la teoría de Dilthey. En vez de esto, se pregunta cómo reconocer en los objetos el espíritu y así lograr que se conozca a sí mismo. Dicha tarea la deja Gadamer a la conciencia histórica.

La conciencia histórica entiende los fenómenos como emanados del espíritu objetivo. Al entenderlos como tal, tiene la capacidad de regresarlos a este espíritu. La conciencia histórica tiene la capacidad de entender todas las vivencias como algo universal, haciendo que la vida comprenda a la misma vida. Por ello, todo finalmente, se convierte en conciencia histórica. Con ello, ya no hace referencia a conceptos especulativos, sino que integra las vivencias, la vida al espíritu objetivo, al espíritu de la comunidad.

Incluso, Gadamer³⁶ afirma que la conciencia histórica no termina. Implica una apropiación constante, una progresiva apropiación de la vivencia y del espíritu. A tal punto que es capaz de lograr conocimiento objetivo, alejado de la subjetividad y capaz de trascender la esfera del sujeto. Conocimiento objetivado, que como ya habíamos visto, se encuentra en las leyendas, mitos, costumbres y artefactos culturales creados por la comunidad, el grupo y la humanidad entera.

³⁶*Ibid.*,

2.3 Sobre el método de las ciencias del espíritu

Las categorías postuladas por Dilthey intentan fundamentar el conocimiento histórico al tiempo que fundamentan las ciencias del espíritu como diferentes a las ciencias de la naturaleza. La diferencia entre ambas no sólo corresponde al objeto sino a la forma en la cual lo estudiamos. No sólo se trata de una diferencia en cuanto a la posición del sujeto con referencia al objeto, sino que se trata de una diferencia de actitud, de método.

Podemos decir que para Dilthey la fundamentación de las ciencias del espíritu radica en que su objeto de estudio es radicalmente diferente al de las ciencias naturales. En éstas últimas, nada del espíritu colectivo se ha reflejado. Las ciencias sociales, por tanto, no pueden estudiar estos objetos con la misma metodología ejercida por las ciencias naturales. Recordemos que para Dilthey, la tesis fundamental es diferenciar en sustancia y método a las ciencias sociales de las naturales. No existe, para él, una metodología única que abarque ambas ciencias, la unidad de la ciencia, aquí, es un sin sentido. La postura de Dilthey es tan radical que ubica a la ciencia natural como algo no comprensible, dado de facto e independiente de los individuos. En claro contraste con la hermenéutica de Gadamer y Giddens. El primero, plantea que no existe una división, ni teórica ni metodológica, entre ciencias sociales y naturales, mientras que el segundo, (como he mencionado en la introducción) afirma que incluso en las ciencias naturales se da una hermenéutica simple.

Al ser radicalmente diferentes, la metodología indicada para las ciencias del espíritu es comprensiva. Implica que nosotros somos capaces de trascender la individualidad de la acción. Si bien, compartir la experiencia de vida es fundamental para la comprensión, sólo podemos hacerlo si somos sistemáticos, si agotamos la vivencia, ahondamos en ella y en su orientación. Si somos capaces de extender el acto de comprensión a todas las objetivaciones del espíritu y capturamos de manera completa y metódica al espíritu. En este punto, Dilthey concuerda con las investigaciones metodológicas que defienden que los procedimientos empírico

analíticos emanados de las ciencias naturales son totalmente incompatibles con aquellos enfocados en la hermenéutica y la comprensión. Un planteamiento completamente diferente al de la hermenéutica contemporánea. A juicio de Gadamer explicación y comprensión pueden coexistir tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales.

La postura de Dilthey nos sirve para justificar que podemos y debemos salir de la conciencia individual, pero nos limita en la cuestión metodológica. Las ciencias sociales, hoy, tienden a conjuntar procedimientos emanados de las ciencias naturales y de las ciencias sociales.

Por ello, a juicio de Gadamer no existe fundamento para eliminar de nuestras investigaciones aquellos procedimientos de la moderna ciencia experimental. Por ello, se encuentra más interesado en lo que hacen los científicos y no en aquello que deberían o querrían hacer.

En este caso, teoría y método van de la mano. Tanto las historias de vida, análisis narrativos y biografías, así como los estudios experimentales o cuasiexperimentales, deben guiarse por la búsqueda o la dilucidación de sentido. Ninguna de las dos se guía por la búsqueda de subjetividades o conciencias individuales, ambas implican el conocimiento de la comunidad, de los nexos generales que explican al grupo.

3. A manera de conclusión

Es claro que las ciencias del espíritu tienden a la comprensión, pero esto no evita que busquen la explicación. Intercalando en todo momento, procedimientos empírico analíticos y hermenéutico comprensibles. Lo que define a las ciencias del espíritu es que siempre tratan de un dilucidar interpretativo. La diferencia no está en el método —como lo pensaba Weber y Dilthey— sino en el planteamiento teórico. Las ciencias del espíritu no pueden diferenciarse de las ciencias de la naturaleza por el método,

ni dentro de ellas mismas por la referencia a comprensión o explicación, sino que, al combinar ambas dentro de la metodología estaremos en posibilidad de interpretar y explicar en ambos casos.

El planteamiento de las ciencias del espíritu debe, por tanto, sustraerse a la discusión metodológica y plantearse en el plano teórico, tal y como lo hizo Kant, debemos preguntarnos por el conocimiento posible en las ciencias humanas o sociales ¿Qué guía al científico social?, ¿cómo delibera acerca de su objeto de estudio? Si no realiza la comprensión de los otros en términos de sus motivaciones y conciencia individuales, entonces, ¿cómo logra la objetividad?

❧ CAPÍTULO II ❧

Sobre la Objetividad en el Contexto de las Ciencias Sociales

El presente capítulo intenta realizar una discusión acerca de la importancia de la objetividad como guía de la investigación social. La comprensión de la acción social de los “otros”, y aun de la propia, no puede darse en términos de la subjetividad. Sólo podemos dar cuenta de la acción social en términos objetivos; cualquier referencia a estados internos de conciencia o subjetividades nos está completamente vedada. Tanto el análisis de Mead, como el de Collingwood, muestran una manera de realizar el ejercicio comprensivo dentro del contexto de las ciencias sociales con base en la objetividad. Mead, desde la psicología social, postula una vinculación de lo individual y lo social por medio de la creación y origen de la persona. Mientras que Collingwood postula tal interpretación por medio de la creación del pensamiento. La objetividad en Mead está dada por el análisis de la persona que se crea, mientras que en Collingwood está dada en la creación de pensamientos eternos. Ambos refieren a la memoria como un modo de interpretar acciones que ya han pasado. En este punto, la referencia a la historia implica que la objetividad puede darse en todos los contextos de las ciencias sociales.

1. Sobre la objetividad

La objetividad es un tema que ha preocupado a las ciencias humanas desde sus inicios. ¿Cuándo decimos que algo es objetivo?, ¿cuándo decimos que nuestra interpretación de la acción de los otros es objetiva?

En sí misma, la objetividad contiene muchas acepciones. Algunos toman la objetividad como algo que está ahí, y por tanto nadie puede dudar de ello. Es decir, algo es objetivo porque es un objeto que se encuentra frente a nuestros ojos, nadie puede dudar que se encuentre ahí. Objetivo significa que es la “cosa real en sí misma”, con independencia de mis impulsos, gustos, percepciones, maldades o virtudes. Xirau y Xirau¹ proclaman que por tanto, lo objetivo es el conjunto de cualidades que las cosas reales tienen en común. Esto es independiente de las cualidades que cada cosa tiene en su naturaleza específica. Lo objetivo es aquello que permanece en los objetos aun cuando otro o yo no los veamos, independientemente de mi afán de conocimiento y percepción, y más allá de mi admiración, amor, deseo, gusto o sublimación, e incluso, más allá de mi rechazo, disgusto y odio. De esta manera, lo objetivo se distingue de lo subjetivo en que el primero no está contaminado o influenciado por mi percepción, alucinación o delirio, es independiente de mí y por ende, es verdadero, tangible y replicable con independencia de cualquier otro que no sea él mismo. Mientras que lo subjetivo es todo aquello que sí está influenciado por mi percepción. Incluye, mi capricho, deseo, ilusión, y por ello puede ser incluso “irreal”.

Esta idea de objetividad refiere a una “realidad objetiva”, una realidad que es independiente del observador de sus pasiones y engaños, de sus desenfrenos e ilusiones, de su motivación y desenfreno. La tesis fundamental es que existe “una sola realidad”. Como por ejemplo, una “realidad física individual” como “creencias verdaderas acerca de un único mundo real”.²

¹ Xirau, J. 1998 Obras completas.

² Restivo, P. S. 1994 Science, Society, and Values: Toward a Sociology of Objectivity.

Esta idea de objetividad está a tal punto mezclada en la ciencia, que algunos opinan que para realizar una investigación empírica, el científico debe lograr un “equilibrio entre la objetividad y la sensibilidad”.³ La objetividad proporciona una interpretación pura, imparcial y precisa acerca de aquello que se está investigando, mientras que la sensibilidad le da el aspecto de la interpretación o el significado oculto de lo que se está investigando. Como si por un lado, el objeto existiera en una realidad que es independiente de quien lo observa, y por el otro, la interpretación del investigador. Al combinar ambas, se logra la investigación científica, manteniendo la objetividad y desarrollando la sensibilidad.

Para Restivo,⁴ el problema es que a menudo se confunde el término de objetividad con una ideología y no con el uso que del concepto se hace en la ciencia. Esto ha llevado a considerar la “objetividad” como un tema poco confiable, resbaladizo y que sólo puede llevar a una discusión interminable. Los científicos confían en que al desarrollar la objetividad y lograr el consenso acerca de sus investigaciones con otros colegas, lograrán captar “la cosa como tal”. Restivo afirma que frecuentemente se piensa que la comunicación y el intercambio de las investigaciones científicas en foros públicos o en comunidades científicas, hace posible y asegura la objetividad. Asegurando sobre todo, que los resultados obtenidos en la investigación son “reales” y no están contaminados por las percepciones del investigador. Percepciones anormales y selectivas, o incluso que son resultado de sus cogniciones subjetivas particulares o alucinaciones temporales, que no pueden controlar, y por tanto, al no ser verificables, no son reales.

La idea más típica es pensar que al ser independiente de la conciencia se encuentra por completo en la realidad. Pensamos en algo objetivo cuando tiene la cualidad de ser el mismo objeto para todo el que lo piensa. El diccionario de la Real Academia⁵ lo considera como aquello que tiene la cualidad de ser objetivo, que se

³ Strauss y Corbin, Strauss, A. y Corbin, J. 2002 Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada.

⁴ Restivo, P. S. 1994.

⁵ Diccionario de la Real Academia 2001.

encuentra o es relativo al objeto en sí y que no depende de nuestro modo de pensar o sentir. Otras acepciones refieren lo objetivo como cualidad de objetividad, refiere a aquello que es desinteresado, desapasionado, aquello que existe realmente, fuera del sujeto que lo conoce. Aquello que puede ser contrastable con la realidad empírica.

La objetividad, entonces, es pensada como una forma de asegurar que el conocimiento obtenido por el investigador sea replicable y verificable por cualquier persona y, por tanto, se plantea como contrario al concepto de subjetividad. La objetividad, como tal, está fuera de la conciencia de los sujetos y se encuentra en la “realidad externa” fuera de las conciencias individuales de los investigadores y teóricos.

De acuerdo con Arce⁶ esta idea está totalmente alejada del racionalismo cartesiano, donde el conocimiento está dado en la subjetividad. Este racionalismo presupone que la objetividad sólo puede darse por medio de la subjetividad del pensamiento, por la conciencia que percibe, y las ideas que construye en su mente. Como lo postuló John Locke, este tipo de conocimiento racional, está ligado y atado a la percepción y a las ideas. Es en todo sentido, un conocimiento dado en el campo noemático de la conciencia.

Al contrario de las ideas cartesianas, el “objetivismo” de la ciencia presupone que existe algo en la realidad independiente del sujeto y de su conciencia, de sus anhelos y decepciones. La objetividad sólo puede estar en el campo experiencial; en la realidad objetiva, donde los objetos existen con independencia de los individuos que los piensan.

Una postura intermedia, entre lo objetivo y lo subjetivo, podría ser la teoría kantiana. Restivo⁷ indica que Kant, en su *Crítica a la Razón Pura*, refiere el término “objetivo” como aquel conocimiento que puede ser contrastado y comprendido por

⁶ Arce, C. J. L. 1996 De la razón pura a la razón interesada.

⁷ Restivo, P. S. 1994.

cualquier persona y que es, por tanto, un conocimiento intersubjetivo. Aunque Kant intenta vincular tanto al sujeto y su conciencia como al campo de la experiencia al que hace referencia el conocimiento. Así, el conocimiento sólo es posible cuando se conjugan por un lado, la intuición, y por el otro, la facultad de conocer esos objetos. La intuición es una capacidad humana que se vuelve sensible al momento de capturar los objetos del medio ambiente; como una facultad de recibir representaciones. Mientras que la facultad de conocer esos objetos se da por el entendimiento.

La intuición es aquello por lo cual los seres humanos somos capaces de adquirir la representación de los objetos, pero sólo puede darse en el momento en que recibimos esos objetos. Sin ese recibir, la representación no podría ser. Esta capacidad de recibir los objetos como representaciones está dada por la sensibilidad, es ella, y sólo ella, la que nos hace capaces de recibir intuiciones. En cambio, el entendimiento es la parte que hace referencia al pensamiento y de él, proceden los conceptos.

La intuición sensible, es entonces, aquello por lo cual capturamos los objetos. La intuición por sí sola nada podría hacer, necesita de la sensibilidad para poder capturar los objetos, representarlos. Por ello, la intuición sensible es la representación de los objetos mediante las sensaciones.⁸

Así a la **intuición** dada por la **sensación**, se le conoce como **intuición empírica**. La intuición sensible es la base del conocimiento que llamamos conocimiento empírico; y trae a cuenta el conocimiento de lo que él llama: **FENÓMENO**, con dos características esenciales: 1) Aquello que es sensación y le llama **materia** y 2) aquello que es forma y lo llama **tiempo y espacio**, que son independientes de lo empírico, ya que en ellos no existe sensación.

⁸ Torretti, R. 1992 Juicios sintéticos a priori. En Coudua, C. y Torretti, R. Variedad en la razón: Ensayos sobre Kant.

Torretti⁹ explica que Kant utiliza la palabra conocimiento de una manera muy distinta a como la utilizamos en la actualidad. El conocimiento en la teoría kantiana refiere a todo tipo de representación que tiene como referencia un objeto. Este conocimiento puede ser o una intuición o un concepto. La diferencia estriba en que la intuición es sólo una representación particular, mientras que el concepto es una representación universal o reflexiva. Bajo ésta, se da la representación consciente o *percepción*. Es aquí donde Kant refiere dos situaciones particulares: cuando la percepción se refiere de manera única al sujeto, es decir, sólo tiene que ver con la persona como una especie de modificación de su estado individual, entonces sólo podemos hablar de una sensación. Cuando en cambio, la percepción es objetiva es conocimiento. Por ello, aquel conocimiento que podemos llamar “objetivo” sólo puede darse cuando no es una sensación y, por tanto, no se debe, o no se ubica solamente, en un cambio de la persona.

Kant afirma que los conocimientos consisten siempre en referencia a un objeto, éste debe unificar todo aquello que puede darse en la intuición. Es como una síntesis que la conciencia realiza acerca de aquello que refiere al objeto. Esta unidad de la conciencia y aquello a lo que hace referencia (representaciones del objeto), es lo que le da validez al conocimiento, lo que constituye un conocimiento objetivo.¹⁰

Por ello —dice Torretti— no es ilógico que Kant pensara en distinguir entre el conocimiento a priori y aquel que no lo es. El conocimiento a priori es aquel que es completamente independiente de la experiencia, e incluso, afirma Torretti, de toda impresión formal. Así que el conocimiento que no es a priori depende de la experiencia y es a posteriori. Esto presupone una dependencia entre la experiencia y el conocimiento empírico.

Intuición y entendimiento, son entonces, los dos pasos básicos por los cuales adquirimos conocimiento. La primera nos da el objeto, la segunda nos hace pensarlo. Tal es la vinculación entre ambos que no podemos prescindir de ninguno

⁹ *Ibid.*,

de los dos al obtener conocimiento. No puede existir el conocimiento sin los conceptos, pero tampoco podemos prescindir de la intuición. El conocimiento sólo puede darse gracias a la síntesis de ambos. La intuición por sí sola nada puede hacer, es necesario el pensar y sus conceptos, “para dar paso a una objetividad constituida con plena consistencia más allá de la simple rapsodia de la percepción”.¹¹

En esta distinción toman forma las dos distinciones más conocidas de la teoría kantiana: la diferencia entre juicios analíticos y juicios sintéticos. La distinción entre ambos conceptos toma fuerza en la Introducción a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*. La idea principal de Kant, es mostrar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, y para ello, se valdrá de la distinción entre intuición y entendimiento.

El conocimiento objetivo, por tanto, sólo puede darse ahí donde confluyen tanto la capacidad sensible de la intuición como el concepto. Este último, pensado como el a priori que permite llevar lo simplemente perceptual al campo del conocimiento objetivo. Aquello que percibimos del exterior por medio de la intuición sólo se transforma en conocimiento cuando es transformado por las categorías del entendimiento. Entonces pasamos del conocimiento perceptual al conocimiento objetivo. La genialidad de Kant estriba en no dar por sentado que algo pueda ser conocimiento objetivo por encontrarse en una suerte de percepción interna, como imaginación o delirio individual, pero tampoco se encuentra solamente en la realidad empírica. Esto último implicaría dejar de lado al sujeto, dejar de lado, la parte cognoscitiva del conocimiento objetivo. Por tanto, “La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento”.¹²

Esta síntesis no es sólo una condición necesaria sino inevitable. Una condición a la que se somete todo tipo de intuición que tiene la finalidad de generar

¹⁰ Kant, I. 2003 *Crítica de la Razón Pura* 1724-1804.

¹¹ Arce C. J. L. 1996 p. 45.

¹² Kant I. 2003 *Crítica de la Razón Pura* 1724-1804 p. 157.

conocimiento. Sin esta síntesis —afirma Kant— no es posible unificar la variedad de la conciencia. No se puede pensar el objeto en sí mismo como “realidad” independiente del sujeto, ni la intuición como delirio de la conciencia, independiente de los objetos. Sólo la síntesis de ambos nos da la unidad sintética de la conciencia y el conocimiento objetivo.

El conocimiento objetivo, por tanto, sólo es posible en el campo de la experiencia posible, que de ningún modo puede dejarse de lado. Con ello, se separa de los postulados cartesianos que ubican el conocimiento solamente en el ámbito del sujeto y de su conciencia. La experiencia le proporciona a Kant el elemento necesario para vincular sujeto y objeto, saliendo, así, de la conciencia y de posiciones idealistas que marcaron muchos trabajos anteriores al suyo. La experiencia posible, como campo experiencial da la pauta a la objetividad del conocimiento. La objetividad, implica entonces, un parte de experiencia dada en la realidad y otra dada en el individuo y en su trascendentalidad. Vinculando objeto y sujeto en una relación objetiva.

La objetividad también puede ser pensada —afirma Restivo— como un consenso de aquello que pensamos es contrastable para toda la comunidad científica. Sin embargo, el autor es claro al advertirnos que rara vez sabemos quiénes son estas personas que afirman que algo es objetivo. Usualmente son personas que cuentan con el prestigio necesario para afirmar algo. Aunque sabemos muy bien que el consenso es importante, nunca se ha afirmado de manera tajante cuántas personas son necesarias para afirmar algo.

Por ejemplo, en el caso de Popper,¹³ este consenso era lo más importante en la definición de la objetividad. Un individuo por sí mismo no puede decidir simplemente ser objetivo. No es como si simplemente tomara la decisión de ser objetivo y lo lograra en soledad. Al contrario, la objetividad está dada por esa comunidad científica a la que había hecho referencia. Los acuerdos de la comunidad

¹³ Popper, K. 1998 Conocimiento objetivo.

científica son lo más importante. Por ello, la investigación científica es una empresa cooperativa que funciona como una “Institución social”. Esta empresa cooperativa se cristaliza en conocimiento científico, realizado en laboratorios científicos y, divulgado, y arbitrado, por publicaciones científicas y congresos de difusión científica.

Popper pensaba en un científico que una vez entrenado en la ciencia, decidiese trabajar solo y dejar de pertenecer a la comunidad científica, este es un caso imposible. ¿Qué pasaría con este Robinson Crusoe?, ¿quién podría, en todo caso, compartir con él sus resultados? No sólo ayudarle en el trabajo de laboratorio, sino hacerle ver sus propias inclinaciones, limitaciones y posibles errores al realizar sus investigaciones. Para Popper, el investigador debe en todo momento liberarse de sus prejuicios, juicios morales e inclinaciones personales al realizar sus investigaciones. Esto, no puede hacerlo solo. Si no existe alguien que pueda hacérselo notar, entonces, ¿cómo sabe que está obteniendo conocimiento objetivo? Peor aún, si no hay nadie cercano al investigador, ¿quién podría replicar el experimento o estudio para obtener los mismos resultados y comunicarlos a otros?

Sin alguien que pueda validar, replicar, corregir y divulgar los resultados, nuestro Crusoe está perdido, no puede llegar a un conocimiento verdadero u objetivo. La ciencia para Popper es una actividad social y como tal debe dar cuenta de una objetividad que se mueva en el hecho social,¹⁴ que dé cuenta del consenso social que realizan los científicos. A diferencia de Kant, la objetividad de Popper sí presupone una distinción absoluta entre ésta y el concepto de subjetividad. La objetividad, entonces, está en la comunidad científica, en el consenso y no en el sujeto, ni en su conciencia o actividad solitaria. La objetividad, al desvincularse del sujeto, del científico que genera el conocimiento, se instaura en la comunidad científica y con ello se contrapone a la subjetividad. En todo caso, podría hablarse de una intersubjetividad como una manera de llevar la subjetividad a un plano de consenso. Pero la intersubjetividad ya no hace referencia a la conciencia, ni a los

¹⁴ Restivo, P. S. 1994.

motivos internos de los actores. Como tal, el concepto de intersubjetividad tiene poca relación con la subjetividad.¹⁵

2. La interpretación en el pasado: los usos de la memoria

2.1 Mead y la inteligibilidad en términos de la memoria

La contrastación empírica es la pieza fundamental que ha defendido la comunidad científica como base para declarar que un conocimiento es objetivo, ¿cuándo afirmamos que hemos contrastado algo?, lo hacemos cuando hemos observado que algo sucedió o no.

Incluso, cuando realizamos la interpretación de la acción de otras personas, lo primero en lo que pensamos es en la observación. En el juego de la interacción humana, donde participan al menos dos actores sociales, existe una suerte de comprensión que nos indica que ambos participantes realizan una interpretación acerca de la acción del otro. Esta interpretación puede ser acertada o incorrecta. Decimos que tal o cual realizó cierta acción u omitió hacerla debido a ciertas razones o motivos. Reaccionamos a sus acciones de cierta manera, porque interpretamos su conducta hacia nosotros y respondemos con base en ello.

Intuimos que la observación¹⁶ del comportamiento de los seres humanos puede develarnos la comprensión del significado de las acciones. Esta idea supone que para dotar de significado a la acción de otros seres humanos, basta con observar sus movimientos corporales. Por medio de la observación directa, podemos reconocer lo que el individuo quiere expresar y significar. Las indicaciones corporales tales como el caminar, hablar o moverse pueden descubrir el entretrejo de la conducta humana y revelar ante mis ojos el significado de las mismas.

¹⁵ *Ibid.*,

¹⁶ Schütz, A. 1973. *Collected Papers I*.

A través de la observación podemos reconocer expresiones faciales y corporales que indican enojo o ira. Sin embargo, la observación sólo puede decirnos que una persona está pasando por cierto momento emocional, pero de ninguna manera puede indicarnos lo que ésta significa para el agente. Si es enojo, ira o tan sólo resentimiento. El contenido de la mente del actor me está completamente vedado. Los estados mentales y emocionales de los actores sociales no pueden, en ningún caso, conocerse por la simple observación. Aunque, la comprensión como habíamos visto, tampoco intenta desentramar los estados emocionales o mentales, de cualquier forma, es imposible e incluso, indeseable. La comprensión de la acción de otros seres humanos y la propia ésta dada por otros aspectos que escapan a los términos subjetivistas.

La observación ha sido con ello, un tema privilegiado en la discusión de la filosofía de la ciencia. Las tesis de Kuhn¹⁷ reflejan que la observación misma conlleva una “carga teórica”. Esta idea ya había sido marcada por Hanson, la observación misma está fuertemente marcada por el observador. Incluso, afirmaría Kuhn que cuando un paradigma cambia, el mundo mismo se transforma.

Un problema más está dado para la observación. Ésta depende y está ligada por completo al mundo presente. Una observación sólo es válida cuando se da en la temporalidad exacta de la acción. Cuando realizamos una observación decimos que es objetiva, que a través del sentido de la vista observamos lo que ocurre y somos capaces de asignarle un significado. Toda acción pasada es observacionalmente inaccesible. Es por ello que se hace necesario encontrar otros mecanismos por los cuales realizamos la comprensión de las acciones de otros. En este caso, la temporalidad nos indica que no sólo la observación puede llevarnos a realizar la interpretación de los actores sociales.

¹⁷ Kuhn, T.1970 The structure of scientific revolutions.

De hecho, Williams¹⁸ habla de una “ventaja posicional” que le adjudicamos a aquellos que presenciaron la acción. Al adjudicarle una ventaja posicional a aquellos que estuvieron en el momento preciso de la acción, aceptamos que todos los que no estuvimos estamos en “desventaja”. Pero asumir esta relativa ventaja, no debe en ningún sentido alertarnos de la imposibilidad que tenemos de comprender una acción, tan sólo porque no estuvimos en ese momento. Ya que esto significaría que de no ser el agente que observó la acción, “yo” no tendría la opción de comprender. Sería tanto como decir que de no estar dentro de la mente del observador, yo no podría comprender. Y eso, a todas luces, es un equívoco, los seres humanos somos capaces de comprender acciones que no hemos observado. Tal es el caso del pasado. En un sentido estricto es el tema de estudio de la historia, pero, en un sentido más flexible es el caso de todas las acciones; ya que para comprender una acción, necesitamos forzosamente que ésta ya haya pasado.

Espacio y tiempo se mezclan, la comprensión de la acción no está sujeta a ninguno de ambos, y por ende, la observación como “punto privilegiado de interpretación” deja de tener sentido. De esta manera, la tarea del científico social comienza con el planteamiento de la objetividad pero entreteje problemas ligados a la observación, al aquí y ahora. Si bien es cierto que podemos concederles a los actores sociales que conocen algo que nosotros no, por el mero hecho de haberlo presenciado, tal circunstancia no añade ninguna circunstancia extra al hecho semántico de comprender algo.

La objetividad que quiero defender va más allá del hecho de tomar a las acciones sociales como objeto. Tomando como punto de partida la idea de Durkheim, pretendo tomar los hechos sociales como algo acerca de lo cual podemos discutir y debatir, pero además, es necesario debatirlos desde los ejes de la temporalidad y espacialidad. Por ello, los hechos sociales se encuentran tanto en el pasado como en presente. La idea de Marcel Mauss y de Emile Durkheim acerca de los hechos sociales nos obliga a tomarlos como objetos sociales, como algo acerca

¹⁸ Williams, B. 2002 Truth and truthfulness: An essay in genealogy.

de lo cual podemos discutir como hechos “totales”. Aunado a estos postulados, podemos discutirlos como algo que va más allá de la temporalidad, y que por ende depende, o al menos implica, a la memoria y el pasado.

Fabian y Geertz,¹⁹ entre otros, han enfatizado que la antropología se ha centrado en la observación y en el uso constante de metáforas visuales. Más allá de los procesos que se encuentran detrás de los fenómenos culturales, los antropólogos constantemente han privilegiado la observación. Incluso Jay²⁰ ha enfatizado que los paradigmas “visual” y la hegemonía ocular han sido cuestionados y debatidos desde finales del siglo XIX.

Por ello, atendiendo a los problemas dados por la observación y el planteamiento de la objetividad, tanto Mead como Collingwood plantearon sus teorías atendiendo a la temporalidad, a la memoria y a la objetividad. La acción social misma contiene una temporalidad poco aprehensible, toda acción supone un pasado inmediato. Mead,²¹ padre de la psicología social e iniciador de la línea teórica conocida como interaccionismo simbólico,²² postuló una teoría de la interacción social que lleva la inteligibilidad de los agentes más allá de la observación.

Mead recalca que en una interacción social —e incluso en el pensamiento mismo— cuando me hago consciente de ella y pienso en interpretarla, necesito detenerme un segundo y voltear atrás, una vez que ya ha pasado. Como la acción ya ha pasado, al pensar en ella es mundo pasado; y, por tanto, está atravesada, ligada y en parte determinada al pasado y a la memoria. Cuando la persona voltea a ver, y trata de asentar algún significado a su acción, se da cuenta de que ya ha pasado; y que no le queda más remedio que apegarse al recuerdo y a la rememoración.

¹⁹ Sklodowska, E. 1997 Todo ojos, todo oídos: control e insubordinación en la novela hispanoamericana: (1895-1935).

²⁰ Jay, M. 1994 Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought.

²¹ Mead, G. H. 1973 Espíritu, persona y sociedad.

²² Dewey, J. 1931 George Herbert Mead.

La observación no es un hecho suficiente para hacer una interpretación. Una vez que la acción ha pasado es cuando la persona está en posibilidad de realizar una interpretación. En el caso del pensamiento, una persona puede voltear a ver la acción, sólo cuando la “persona” puede objetivarse y acceder a la memoria.

La “persona”, para Mead, es algo que se crea, que le permite al individuo establecer relaciones de objetividad con otros individuos y consigo mismo. Le permite acceder a las actitudes de los otros seres humanos e incluirlos en su pensamiento. Permite, entre otras cosas, lograr la inteligibilidad, en términos tanto individuales como colectivos. La persona, entonces, no es algo que haya estado presente desde el nacimiento del individuo, es algo que se crea en el proceso de socialización y que tiene la “característica de ser un objeto para sí, y esa característica la distingue de otros objetos y del cuerpo”.²³ El organismo pertenece al mundo físico, en cambio, la persona corresponde al mundo social. Así, cuando el organismo nace, lo hace sólo en términos biológicos, cuando la persona se “crea” lo hace en el contexto social.

Es la creación de la persona lo que distingue al individuo social de los animales. La persona, por tanto, tiene desarrollo, se crea en el contexto social y distingue la inteligencia humana de la animal. Así, podemos distinguir perfectamente entre el cuerpo, como forma orgánica independiente de la persona, y la persona como un proceso social, que si bien tiene como fundamento el organismo es independiente de este. Por eso, Mead afirma que si bien el organismo puede sufrir una amputación, ésta no afecta a la persona.

La teoría de Mead es social, implica que no hay nada anterior a la sociedad. La persona sólo puede surgir dentro de ese proceso social. Mead postula el desarrollo y “creación” de la persona a través de dos conceptos fundamentales: el “mí” y el “yo”. El mí es la serie de actitudes generalizadas que se forman de la sociedad en la que vive el individuo. El individuo las interioriza para poder

²³ Mead, G. H: 1973 *Espíritu, persona y sociedad* p.167.

reaccionar a ellas. El yo, en cambio, es la parte de la persona que se enfrenta a ese mí. Es la parte activa, creativa, que aun en la situación más estereotipada le permite a la persona reaccionar de una forma totalmente inesperada. Es la parte funcional que permite a la persona enfrentarse a la sociedad.

Es por ello que muchos autores han postulado que la teoría de Mead resuelve la dicotomía dada entre posturas de corte individual y aquellas de corte social²⁴. El mí social y el yo individual no pueden existir por aislado, están siempre en continua interacción. Ambos llevan a la persona a desenvolverse en el mundo social en una constante interacción.

El yo es la parte activa que participa como afrenta al mí. Interiorizamos las actitudes de otros a través del mí, pero reaccionamos como un yo. Mead explica que la memoria es la mejor forma de entender cómo se da la relación entre el yo y el mí. Hablamos constantemente con nosotros mismos; cuando utilizamos la memoria, recordamos todo lo que dijimos en un evento pasado. El yo a cada momento se convierte en un mí. En el momento siguiente de la acción, cuando se da la adopción de las actitudes de los “otros” de nuestro grupo social, el yo —como parte activa de la persona— pasa a formar parte de sus actitudes interiorizadas, deja de ser un yo y se convierte en un mí. Es por ello que Mead afirma que rara vez podemos voltear atrás con tanta rapidez que podamos atraparnos a nosotros mismos como un “yo”. Pero el “yo” no desaparece, es sólo que en términos del pasado está dado como un “mí”. Cuando retrocedemos en nuestro pensamiento podemos hacerlo tan sólo unos minutos, segundos e incluso días pasados, después de esto, dependemos totalmente de la memoria y del “mí” que antes fue “yo”.

La memoria, entonces, está presente en todo momento. Como no podemos darnos vuelta tan rápido como para atrapar a nuestro yo, al principio dependemos en parte de la memoria, pero al pasar más tiempo dependemos por completo de la memoria y del pasado. Cuando interpretamos la acción de otros, dependemos de la

²⁴ Martín, J. 2007 Interpreting and Extending G. H. Mead's "Metaphysics" of Selfhood and Agency.

memoria porque toda acción tiene una temporalidad que no nos permite tomarla en el presente. La mayor parte de las veces, interpretamos acciones que han pasado ya. Ni siquiera en términos de nuestro pensamiento podemos atraparlo en el presente. Por ello, toda acción está, en parte, determinada por el pasado y la memoria.

2.2. Collingwood y la comprensión en términos de la memoria

Collingwood lanza su teoría de la comprensión de la acción de los otros desde la historia. Su punto de partida son eventos pasados, pero en ellos, incluye diferentes temporalidades. Actos de un pasado remoto y actos de un pasado inmediato.

Para Collingwood,²⁵ la memoria también tiene una función especial en la comprensión de los otros. Para él, la comprensión de la acción de los otros está dada únicamente a través del estudio de la mente y el pensamiento. En el caso del estudio histórico, la comprensión de las acciones humanas es el estudio de lo que la mente ha hecho en el pasado; este estudio sólo puede darse por medio de la rememoración y recreación de dicho pensamiento.

Por ello, de acuerdo a Collingwood la historia es la única capaz de estudiar el pensamiento, ya sea el pensamiento pasado o el presente. Collingwood mantiene una posición parecida a la de Mead, cree que toda acción para ser interpretada debe concluirse. Por eso, tanto en el pasado remoto, como en el presente, interpretamos acciones que ya han sido ejecutadas. En esto no hay diferencia si han pasado segundos o años. Es por ello que la memoria juega un papel fundamental. Siempre interpretamos actos que ya han pasado. Ya sea eventos muy distantes en el tiempo, como cuando interpretamos las acciones de Euclides (o el pensamiento de Euclides), o eventos muy cercanos en el tiempo, como cuando interpretamos la carta que nos ha mandado un amigo o al señor que vemos cruzar la calle.

²⁵ Collingwood, R. G. 1946 Idea de la historia.

Para Mead, la persona se forma cuando el organismo logra interiorizar todas las actitudes de los otros. Al hacerlo, sabe cómo reaccionarán los otros a su comportamiento, porque él reaccionaría de la misma manera. Mientras que Mead intenta reconstruir la comprensión en términos de que compartimos un mí que nos hace interpretar la acción de los demás y la propia, Collingwood cree que esta interpretación depende de que seamos capaces de reconstruir el pensamiento de los otros.

El pensamiento es aquello que Collingwood intenta develar y re-crear, con el fin de obtener la comprensión de los eventos del pasado. Si bien, admite que la parte exterior de los acontecimientos son importantes, la tarea es interpretar y conocer su parte interior; que en todos los casos, es el pensamiento.

Para ello, Collingwood apunta a que todos los acontecimientos tienen dos características: Internas y externas. Las características externas de los acontecimientos es todo aquello que nos es dado por eventos de tipo físico. Sabemos, a través de los datos históricos y las declaraciones, que tal persona caminó hacia tal lugar; hizo tales cosas, conoció a tales personas, etc. Todos estos eventos del “ambiente” constituyen las características externas de los acontecimientos. En cambio, cuando hablamos de características internas tenemos que abocarnos a las características del pensamiento. ¿Qué fue lo que “x” o “y” pensaron al ir hacia tal lugar?, ¿qué los condujo a ir hacia allá, por qué fueron hacia allá y no hacia otro lado?, ¿a qué se debió su decisión?

Dadas estas dos características de los acontecimientos que estudia la historia, no puede haber similitud entre estos y los que estudian las otras ciencias (en especial, las ciencias naturales). Los eventos de la historia no son meros espectáculos a los cuales sólo se les atribuyen características externas. En el caso de las ciencias físicas a menudo estudiamos las causas que los produjeron, el historiador, en cambio, no necesita estudiar las causas, éstas se encuentran directamente asociadas al acontecimiento. Cuando un historiador dice que ha

comprendido un evento histórico es porque ha comprendido el interior mismo del acontecimiento; donde causa y efecto están íntimamente ligados.

El historiador sólo puede conocer el pasado utilizando —como método— la recreación de ese pensamiento en el presente. El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a crearlo, es la perturbación de actos pasados en el presente.

Esta es una re-creación del pensamiento mismo. Cuando el historiador intenta interpretar algo es necesario que traiga a cuenta el acto de pensamiento del pasado, lo re-cree como si fuera el mismo pensamiento. La única forma de saltar el abismo entre mi pensamiento y ése objeto en el pasado, no es a través de supervivencia o la rememoración, sino a través de la memoria, como conocimiento es una parte especial de la memoria. Es pensamiento acerca del pensamiento: “el conocimiento histórico es el caso especial de memoria donde el objeto de pensamiento presente es pensamiento pasado”.²⁶ Se salva, así, el abismo entre pasado y presente, por la capacidad del pensamiento de pensar el pasado y la capacidad del pasado de influir en el presente.

El método —por el cual Mead garantiza la comprensión— implica que la persona pueda adquirir las actitudes de los otros, interiorizarlas y recrearlas. En este juego, el “yo” participa de manera creativa dando siempre más de que hablar, comportándose a veces de manera sorpresiva. Para Collingwood, el método por el cual podemos conocer el pasado es a través de la recreación de ese pensamiento en el presente. El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a crearlo, es la perturbación de actos pasados en el presente.

La historia es, por ello, la vida misma de la mente. La mente no puede comprenderse sino en términos históricos. Sólo cuando el historiador retoma ese pensamiento del pasado, lo coloca en su mente y lo recrea, puede decirse que ha

conocido ese pensamiento. Esta recreación no es en ningún sentido una acción pasiva, para llegar a la comprensión es necesario que el historiador se apropie de este pensamiento lo recree, y aún lo transforme, corrigiendo cosas que no estaban en él en un principio. El historiador lo juzga y lo critica. Es un pensamiento que ahora, en el presente, ha traído a cuenta y puede transformarle.

Collingwood plantea que el estudio histórico de la mente puede aplicarse a eventos del presente. A través de la recreación de pensamientos descubrimos la significación de los actos de los otros. La recreación es el método que utilizamos cuando significamos el pensamiento de un amigo que nos escribe alguna carta, o cuando interpretamos la acción de un sujeto que atraviesa la calle, e incluso, cuando recreamos nuestro propio pensamiento en el pasado lejano o inmediato. Por ello que todo conocimiento que se derive del pensamiento y de la mente debe ser histórico. Sólo puedo conocer la acción de otros, y la mía propia, ejecutando un acto de pensamiento que puedo después volver a pensar y entonces encontrar lo que significa. Así todo acto de comprensión está dado por actos ya ejecutados, lo que está en proceso por ningún motivo puede juzgarse.

Tanto para Mead como para Collingwood, el pasado y la memoria juegan un papel primordial ya que la inteligibilidad sólo puede darse para actos ya ejecutados. Tanto Mead como Collingwood intentan establecer una teoría de cómo interpretamos la acción de los demás. Para Collingwood existe una objetividad que sólo puede darse en términos del pensamiento. Para Mead —en cambio— la objetividad está dada en términos de la persona que se toma a sí misma como objeto. En este debate, la discusión de subjetividad versus objetividad implica diversas posturas en ambos autores que se discutirán a continuación.

²⁶ *Ibid.*, p. 282.

3. Subjetividad versus objetividad

3.1 Mead y la objetividad

Para lograr la objetividad, Mead postula el concepto de “persona”. Ésta se crea en un ambiente social, no está presente desde el nacimiento mismo del organismo, y por ello pertenece a un ámbito social que va más allá del mismo. En este proceso de “creación”, el lenguaje es definitorio. En este sentido, la persona realmente se “crea”, es decir, de manera ontológica existe una persona que es completamente distinta al organismo.

La idea de ontologización le permite a Mead postular que la persona puede mirarse a sí misma, hablarse, contestarse, iniciar consigo misma una conversación como si lo hiciera con otra persona. Esta forma de distanciar al organismo de la persona le permite tratar a esta última como a un objeto. Al darse una relación “objetiva”, la persona surge, y se crea, entonces, una relación reflexiva. En el mundo de la experiencia, Mead identifica una actividad exterior en la que no aparece la persona como objeto. Mientras que en actividades como la memoria y la imaginación la persona es el principal objeto. Sin embargo, no por eso es una actividad privada. Al volverse la persona objeto de discusión, se dejan de lado las actitudes afectivas. Si diésemos paso a la conducta afectiva lo único que podríamos obtener es una conciencia y no una conciencia de sí. Para lograr la “conciencia de sí”, es necesario que la persona tenga una actitud objetiva. Es necesario que hable y discuta y adopte una postura objetiva con respecto a sí misma para poder develar la conciencia de sí. La interacción social sólo es posible cuando los actores sociales adquieren una “conciencia de sí” e interpretan el mundo social. Por ello, la conciencia de sí es un proceso complejo que implica que la persona pueda adoptar o experimentar la actitud de los otros.

La “conciencia de sí” es —para Mead— totalmente distinta de la conciencia. Esta última —como tradicionalmente se le ha considerado— está confinada a la experiencia humana individual, pertenece al mundo privado, subjetivo, al cual sólo

tienen acceso las mentes individuales. Esta postura refleja una concepción fisiológica de la conciencia y, por tanto, es inadecuada para explicar el mundo social y la interacción humana. Es por ello, que a una idea de la conciencia individual, Mead antepone una conciencia social, tomada desde un punto de vista socio-psicológico.

La conciencia de sí sólo es posible cuando la persona es capaz de adoptar y experimentar las actitudes de los otros miembros de su grupo social o cultural. Esta adopción significa que el individuo, como organismo biológico, entra en contacto con un mundo preexistente, del cual interioriza las acciones, actitudes y formas de comportamiento de los individuos que se encuentran en él, para poder así, interiorizarlas. Al obtener esta complejidad de actitudes, el individuo se comporta hacia otras personas esperando reacciones en ellos, que él mismo podría tener, y con ello surge una persona completamente diferente al organismo biológico. Si no se puede tener una conciencia de sí y adoptar una actitud objetiva, entonces sólo tendremos la conducta afectiva. Por tanto, sólo la conciencia; con lo cual, regresaríamos al problema de atender sólo a las motivaciones, inclinaciones y pasiones personales de los actores.

Esta objetividad es totalmente contraria a la subjetividad. Para Mead, podemos diferenciar perfectamente entre aquellas experiencias que son subjetivas y las objetivas. Las experiencias subjetivas son aquellas a las cuales sólo nosotros tenemos acceso. Por otra parte, a la experiencia objetiva la llama reflexiva. En primera instancia —afirma Mead—, podemos creer que la experiencia reflexiva sólo es propia del sujeto, algo sobre lo que sólo el agente tiene acceso. Por ejemplo, al elaborar en la mente una demostración de una proposición. Pero esta demostración no queda en la mente del individuo, es decir, la persona piensa algo y entonces lo hace público, lo dirige a una comunidad, grupo o a otro individuo. Sólo entonces nace la persona, cuando ha logrado incorporar toda una serie de gestos y actitudes de otros y reacciona ante ellas de la misma forma que provoca reacciones en otros. Por ello, las sensaciones orgánicas, el mundo subjetivo y la experiencia subjetiva

son llevadas por Mead al ámbito de la conciencia individual. En contraparte, la persona al surgir de un proceso social se debe a un mundo objetivo.

Antes que la experiencia afectiva, la estructura primaria de la persona está dada y determinada por el mundo social. Por ello, es un fenómeno cognoscitivo antes que emocional. Esto en clara contraposición a posturas típicas dentro de la psicología que privilegian el sentimiento de sí, es decir las experiencias afectivas reflexivas como base de la interacción humana —como las ejemplificadas por Cooley y James—. ²⁷

Mead diferencia de manera precisa aquellas experiencias que pertenecen al ámbito privado de aquellas que son sociales. Por ejemplo, un dolor de muelas, una sensación, pertenecen al mundo privado, sólo el organismo tiene acceso a ellas y por tanto, se encuentran dentro del mundo subjetivo. Son sólo pensamiento y pertenecen al ámbito del sujeto y su conciencia. Sin embargo, cuando el pensamiento se hace público se vuelve social, se exterioriza y se objetiva. La persona surgida en la interacción social, en la adopción de las actitudes de otros, no puede en ningún sentido, compararse a la experiencia subjetiva ni a la vida privada. Por ello, la existencia y la base de la persona son sociales, tal y como lo es el pensamiento. Para Mead si bien un pensamiento empieza dentro de la mente del individuo, es necesario que el individuo lo haga público para volverlo social. De hecho, nadie piensa para sí, siempre que creamos un pensamiento es porque que otros lo escuchen.

Entonces la conciencia de sí no es privada, ni subjetiva, como sí lo es la conciencia en el sentido fisiológico tradicional. Al contrario, al ser una conversación de la persona consigo misma, adquiere características completas de objetividad. Es necesario “que el individuo adopte de ese modo una conducta objetiva, impersonal, hacia sí mismo, que se convierta en un objeto para sí”. ²⁸

²⁷ Cooley, Ch. 1962 Social organization: A study of the larger man.

²⁸ Mead, G. H. 1973 p. 170.

Esta objetividad le permite al individuo experimentarse de manera indirecta por medio de los puntos de vista de otros miembros del grupo social. Al ontologizarse como persona se convierte en objeto, tal y como lo son otros individuos. Sólo así se convierte en objeto para sí mismo, y adopta las actitudes de otros que comparten con él en su contexto social y de experiencia. Al contrario de tomar las sensaciones orgánicas que sólo darían paso a la conciencia del individuo.

Al interiorizar la conducta de los otros, los individuos somos capaces de actuar hacia otros sabiendo la conducta que ellos harán. Al interiorizar al “otro generalizado”, es decir, las actitudes de los otros, el individuo se comporta de cierta manera. Así, la persona que se crea, es capaz de saber a través de la comunicación, e incluso, a través de los gestos, la reacción del otro individuo. Dada la visualización del otro, el individuo es capaz de cambiar su propio comportamiento.

En este punto, la comunicación de gestos es esencial para Mead. Al contrario de lo que opinaba Darwin, los gestos no comunican emociones, o al menos no sólo eso, sino que son el inicio de la conducta social. El gesto no intenta comunicar una emoción interna de un individuo particular, sino que pertenece al primer indicio de la comunicación humana. El paso de Darwin a Mead es decisivo. El gesto nada tiene que ver con las intenciones emotivas de los agentes individuales, sino con la conducta social. Al ser compartido como lenguaje de una comunidad, el gesto inicia la interacción, es comunicación simbólica.

La “comunicación” es una forma en que el individuo se convierte en objeto para sí. Se habla y contesta; no sólo se escucha sino que se platica y replica, tal y como lo haría en una relación con otra persona de su grupo social; “comunicación en el sentido de símbolos significantes, comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo mismo”.²⁹ La persona al estar en un mundo social preexistente aprende la comunicación como una serie de símbolos significantes, aprende también las actitudes de los otros de su comunidad. Al ser objeto para sí

²⁹ *Ibid.*, p.170.

mismo, aprende a relacionarse consigo tal y como lo haría con otra persona. Aprende a leer las actitudes de otros y cómo reaccionarán a su propia conducta, porque en él causarían la misma reacción. Esta objetividad dada por el surgimiento ontológico de la persona dentro del contexto social implica que el mundo es anterior al individuo. En este mundo es donde la persona se crea. De manera objetiva, tenemos el surgimiento de un nuevo ente, de la persona.

La conciencia de sí, entonces, sólo puede lograrse cuando el individuo adopta la actitud de otros. El individuo comienza adoptando ciertos papeles o roles desde pequeño, pero la finalidad es que sea capaz de adoptar cualquier papel del grupo social al que pertenece. Este “otro”, al cual reacciona la persona, Mead lo llama “otro generalizado”. Si bien, el “otro generalizado” comienza con un pequeño grupo social, la idea de Mead es tan amplia que podría incluir a todo el género humano.

En la interacción social se da una relación que sólo podría darse en términos de símbolos y de gestos. La comunicación en sí comienza con la conversación se gestos. Es decir, en la reacción de un organismo, —reacción adaptativa apunta Mead— a la acción de un segundo, siempre se da con referencia a la antelación de que podría decir o hacer ese individuo. Por ejemplo, imaginémonos en una conversación: decimos algo que provoca cierta reacción en el otro, nosotros lo notamos y entonces cambiamos lo que íbamos a decir. Quizá teníamos la intención de llevar la conversación hacia tal lugar, o sólo pensábamos decir un segundo comentario, pero la reacción de esa otra persona, —que soy capaz de reconocer porque yo mismo podría tener esa reacción— cambia la forma en la cual me comporto. Esto sólo es posible porque el individuo tiene una conversación de gestos consigo mismo. La conversación de gestos que el individuo tiene consigo mismo es anterior a la interacción con otros, lee la reacción de los otros, porque él mismo podría tener esa reacción. La “Persona” que se creó, independiente al organismo, a través de la interiorización de la conducta de los otros, es capaz de reaccionar ante la interacción y cambiarse a sí mismo.

He aquí la importancia de la comunicación. Si bien, el pensamiento es algo que se inicia en la mente y conciencia de los individuos, siempre se crea para hacerse público. Incluso cuando un pensamiento no se hace público, lo que una persona piensa lo hace siempre adelantando o imaginando lo que otros responderán. Todo aquel que dice algo, se lo dice primero a sí mismo, de no ser así, no estaría significando nada. También permite que la persona pueda hablarse a sí misma y contestarse como si hablara con otro individuo. Con ello se logra la inteligibilidad entre los individuos que pertenecen a una misma comunidad y del individuo consigo mismo.

Por ello, la conducta lingüística le da al individuo la posibilidad de ser un “objeto para sí”, de ser una persona en el sentido reflexivo. La comunicación es un tipo de conducta en la que el individuo o la persona, puede reaccionar frente a sí mismo como si lo hiciera frente a otro sujeto, y esto sólo es posible en términos objetivos y no subjetivos.

La incorporación de estas actitudes de los otros, y finalmente del otro generalizado, sólo puede darse en la infancia. Comenzamos a incorporar las actitudes de los otros a través de nuestras primeras interacciones a través del *Play* y el *Game*. El juego o *Play* es algo que —a saber de Mead— comienza anterior a los deportes o juegos organizados. Cuando el niño es pequeño comienza a jugar adoptando los papeles de la madre, el padre o alguna otra persona cercana, como el vendedor de la tienda, la cajera, etc. Con estos primeros juegos, los niños incorporan papeles que ven en otros, y son capaces de reaccionar cómo reaccionarían a la presencia de otros. Por ejemplo, cuando juega lo hace como si estuviese en el supermercado, se ofrece algo y luego lo compra, pagándose a sí mismo, porque sabe que el otro reaccionaría de esta manera.

El deporte o *Game* es más organizado, al crecer los niños deben adelantar la actitud de varias personas al mismo tiempo. Mead da el ejemplo del béisbol: un jugador debe conocer las actitudes de todos los demás jugadores; debe adelantar y leer la posible conducta de todos los jugadores involucrados, todo al mismo tiempo y

reconociendo que todos los jugadores están relacionados entre sí. La conducta de uno, incitará una reacción en otro de los jugadores y de todos en general. De igual manera, la reacción de todos afectará la conducta del primero.

Con el juego y el deporte, el niño se prepara para la interacción con otros sujetos. Aprende a interiorizar todos los papeles posibles y entonces es capaz de reaccionar ante ellos, tal y como él mismo reaccionaría. La adopción de papeles es en sí misma, una adopción de patrones de expectativas de comportamiento³⁰.

La adopción de papeles del otro generalizado —de toda la comunidad en la cual se desenvuelve el individuo— es el concepto clave para la formación de la “persona”. Aprende los papeles, en primera instancia, de la comunidad pero finalmente lo hace de todas las comunidades, porque se enfrenta a las situaciones sociales e institucionales de todos los grupos humanos. Instituciones que abarcan actividades cooperativas y organizativas; incluyen, finalmente, a todo el género humano.

Esta es la forma en la cual Mead piensa que la sociedad ejerce su control sobre la persona; dando los patrones de comportamiento de la comunidad al individuo. Pero no se entienda con ello que Mead veía el orden social y el establecimiento de normas como aspectos que escapan a la acción de los sujetos, situándose completamente en la comunidad. El “yo” como parte independiente en la creación de la persona, también es la parte innovadora y creativa.

Para Joas,³¹ la teoría de Mead logra mostrar que la acción creativa no es una forma especial de acción, sino que en todos los casos, la acción es siempre creativa. Aunque el “yo” contempla una parte creativa y, por lo tanto, independiente; también es en parte biológica. Por muy contradictorio que esto parezca ser, el Yo o “I”, contempla no sólo la parte creativa, sino instintiva, impulsiva o incluso comandada por la pulsión. Aunque estos términos se asocian frecuentemente a una “naturaleza

³⁰ Joas, H. 2002 La emergencia de lo nuevo. La teoría de Mead y su potencial contemporáneo p 114.

³¹ *Ibid.*,

vaga y oscura”,³² en Mead el “yo” tiene su equilibrio al dejar la parte social al “Me”. Este es el encargado de la parte moral, costumbrista; y que llega del exterior para combinarse con la parte instintiva del “yo”.

De estos postulados se deriva una ética de Mead diferente a muchas otras. Para Joas,³³ esta ética se fundamenta inequívocamente en una teoría de la acción que se desarrolla como crítica tanto de la posición kantiana como de la postura utilitarista. Según estas concepciones, la ética tiene como objetivo ya sea el resultado de la acción o la intención misma del actor. Ninguna de estas dos posturas tienen sentido para Mead, las percibe como dos polos opuestos de un continuum. Al contrario, su interés es superar ambas y lograr una teoría que vincule tanto los motivos del actor social como los resultados de dicha acción. Así lo ejemplifica Joas:

Nos liberamos de las limitaciones de utilitaristas y kantianos si reconocemos que el deseo está dirigido al objeto y no al placer. Tanto Kant como los utilitaristas son, en el fondo, hedonistas, al asumir que nuestras inclinaciones están enfocadas a nuestros propios estados subjetivos —al placer que se deriva de la satisfacción. Si ésta es la finalidad, desde luego todos nuestros motivos son subjetivos. Desde el punto de vista de Kant son reprobables y desde el de los utilitaristas son iguales para todas las acciones y, por ende, neutrales. Pero según la concepción moderna, el motivo es más valioso si el objeto mismo es más valioso.³⁴

La vinculación más importante que realiza Mead es que en el caso de la ética o comportamiento moral, no existe una regla estricta o sistema de valores fijo creados por la sociedad de una vez y para siempre, ni un sistema genético o biológico que nos diga el comportamiento adecuado, y tampoco el desorden total. Lo

³² *Ibid.*, p. 114.

³³ *Ibid.*, p. 120.

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

que sí sucede es que tanto el comportamiento biológico, como la institucionalidad de las normas son anteriores al individuo, pero que, cuando se da la situación moral entonces se confronta la persona, la biología y el orden institucional. Para Joas es como un conflicto moral, donde se enfrentan la personalidad, los valores del otro generalizado y los propios impulsos. Un conflicto ético donde los tres son mediados y ajustados. Por tanto, a juicio de Joas, la teoría de Mead no está basada en la racionalización sino en la creatividad, en la emergencia constante de lo nuevo e impredecible.

Sólo el “yo” de Mead podría ser este indicio de creatividad, esta emergencia de lo nuevo. En clara oposición a autores como Jeffrey Alexander,³⁵ quién ve en el “yo” de Mead, la única veta individualista del autor. Alexander analiza esta veta como un error de Mead. Un error del autor al salir de los planteamientos de la comunicación y el lenguaje, para caer en las garras del individualismo.

3.2 Collingwood y la objetividad

Para Collingwood, la re-creación del pensamiento en la mente del historiador, implica que yo traiga al momento presente el mismo pensamiento que tuvo el hombre del pasado o la otra persona a la cual deseo interpretar. No se trata de traer a cuenta un acto idéntico al pensamiento del otro, porque ninguna experiencia puede ser idéntica a otra. Tampoco se trata de traer a cuenta uno semejante, porque tal cosa sería sólo una copia y no el pensamiento mismo. Collingwood explica el caso de querer conocer la afirmación de Euclides de que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales. No puedo traer a cuenta el pensamiento solitario de los ángulos, ya que esta idea de que yo conozca que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, es totalmente diferente a que Euclides sabía eso.

³⁵ Alexander, J. 1997 Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra mundial.

Tenemos la idea de que cuando un pensamiento ha pasado, ya no es posible volver a pensarlo, so pena de que estemos hablando de un acto totalmente diferente; teniendo entonces, dos actos del mismo pensamiento. Esto indica que cuando un pensamiento ha pasado, es arrastrado por la conciencia, donde sólo puede atraparse en ese fluir. Cuando el acto de pensamiento ha pasado nada puede detenerle, ni devolverle. Entonces tenemos la idea de que puede ocurrir otro de la misma especie pero no es posible que el mismo vuelva a darse. Para Collingwood esto es un equívoco. Por ejemplo, cuando tenemos un acto de pensamiento sostenido, por digamos cinco minutos, y luego nos detenemos tres minutos y volvemos a pensar en él, no ocurre que sean actos distintos de pensamiento, no se trata que sean dos actos de pensamiento con un intermedio. En este caso, para Collingwood, es seguro que existe el mismo pensamiento. Que la conciencia no lo ha arrastrado en su fluir y que no es verdad que no podamos devolverlo y recrearlo en nuestra mente. Esto sólo sería verdadero si pensáramos en la conciencia como dada por experiencias consistentes en sensaciones y sentimientos. En cambio, la conciencia y el pensamiento tratan de conocimiento, por lo que es posible traer a cuenta los pensamientos del pasado.

Esto se aplica por igual al pensamiento que ha pasado con un intervalo de tiempo corto, como en aquellos con una temporalidad más alejada. En el caso de Euclides, yo puedo traer a cuenta su pensamiento, que trata en todo caso de conocimiento y no de sensaciones. Al reconocer el hecho de que podemos traer al presente los pensamientos de mentes del pasado, es posible que conozcamos lo que otros han pensado. Con ello, aceptamos que los pensamientos son públicos y no privados. De no hacerlo así, dejaríamos el conocimiento a conciencias individuales, pensando que mi mente es la única que puede conocer y no la mente de otros. Sólo tendríamos acceso a conocimientos que surgen en nuestras propias mentes, con lo cual, el solipsismo sería evidente; dando cuenta de que mi mente es la única que existe.

Esta apropiación del pensamiento pasado permite a Collingwood una libertad total. No se trata de una redención total a otras mentes, sino un pensamiento crítico. Los pensamientos entonces se objetivan. Los pensamientos no son meros objetos, son objetos que existen fuera de la mente de quien los creó y, por tanto, pueden repetirse en la mente de otros. Son objetos de los cuales podemos hablar, criticar y conocer.

La objetividad implica que ni las acciones, ni el pensamiento son privados. Para Mead, la conciencia de sí difiere de la conciencia, en que esta última sólo puede ser pensada en términos de pensamientos individuales accesibles sólo a la mente que los produjo. De igual manera, para Collingwood, concebir el pensamiento en términos individuales es un equívoco. El pensamiento es social en la medida que podemos recrearlo en nuestras mentes.

Con las reflexiones de estos dos teóricos, el pensamiento adquiere la característica de ser objetivo y compartirse con otros seres humanos. Sale de la conciencia individual para convertirse en conocimiento que puede ser compartido, que puede incluir a toda la comunidad humana. La conciencia no es vista en términos ni individuales, ni afectivos, sino en términos cognitivos que implican a todos los seres humanos. En el caso de Mead, es la persona —en su adopción de las actitudes del otro generalizado— lo que le permite volverse un objeto y objetivamente, hablar consigo mismo. Los pensamientos al hacerse públicos, se vuelven objetivos, salen del pensamiento privado para convertirse en pensamiento público. Por ello, la conciencia de sí no es privada, ni subjetiva. El pensamiento como la conversación que el sujeto lleva a cabo consigo mismo —que podría en primer término pensarse como una actividad reflexiva— adquiere una característica objetiva. Esto sucede en el momento en que el individuo toma a la persona como objeto; al experimentarse de manera indirecta con los puntos de vista de los otros miembros del grupo, siempre a través del otro generalizado.

Tanto para Mead como para Collingwood, interpretamos no acciones en curso, sino actos ya cumplidos. Tratamos de realizar interpretaciones de actos que ya han pasado, aun por minutos, días, meses o años. Sin embargo, ambos miran la inteligibilidad en términos diferentes. Para Mead existe una objetividad en términos de cómo se objetiva la persona y descubre la inteligibilidad en la apropiación de las actitudes de los otros (comunidad, grupo, sociedad e incluso la humanidad entera). Mientras que Collingwood objetiva la inteligibilidad en términos del pensamiento eterno. La conciencia en ambos implica cosas diferentes. Para Mead está ejemplificada en términos de una conciencia social. Para Collingwood está dada en conciencias colectivas que pueden reproducir pensamientos eternos.

Tanto para Mead como para Collingwood la objetividad es muy importante. Permite que tanto los pensamientos como las acciones salgan de las conciencias individuales y se creen con independencia del flujo de la conciencia. Para Mead, les permite una objetividad donde la persona puede discutir acerca de ellos, puede discutir acerca de su propio pensamiento y tratar a la “persona” como si fuera otro con quien hablara. En el caso de Collingwood le permite objetivar y “crear” los pensamientos como independientes de quienes los crearon. Es por ello que las sensaciones orgánicas, el mundo subjetivo y la experiencia subjetiva son llevadas por Mead al ámbito de la conciencia individual. Al contrario, la persona, al surgir de un proceso social, se debe a un mundo objetivo. Antes que la experiencia afectiva, la estructura primaria de la persona está dada y determinada por el mundo social. Por ello, es un fenómeno cognoscitivo antes que emocional.

Para Collingwood, el único problema que se presenta es que al recrear los pensamientos como independientes de la conciencia individual de quien los creó, y al estar dentro de la mente del historiador, como re-creaciones, se vuelvan subjetivas. Sucede que el pensamiento deja de ser pasado y se convierte en presente, deja de ser objetivo y se convierte en subjetivo. Entran a la conciencia de quien los creó o recreó, y como tal, sólo puedan ser conocidos por él.

Pero un pensamiento puede ser al mismo tiempo objetivo y subjetivo. Son objetivos porque podemos discutir acerca de ellos. No es sólo una experiencia sino mi experiencia. Es algo que ha surgido de cierta manera y que adquiere un carácter cognoscitivo. Una creación ontológica, tal y como en el caso de Mead, la creación de la persona implica un proceso de ontologización. Es algo acerca de lo cual puede pensarse, como pensamos acerca de la persona. No tiene importancia que sea subjetivo porque puede ser al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Subjetivo en la medida en que se recrea en la mente del historiador, objetivo en cuanto es un pensamiento eterno que no depende de ninguna conciencia individual.

A Mead, la conciencia social le permite una vinculación entre la mente y la sociedad, entre el pensamiento individual y el social. La objetividad está dada por la posibilidad de salir de la conciencia individual y pensar a los individuos como posteriores a la sociedad. En Collingwood, en cambio, la comprensión y la objetividad están dadas en términos de qué tan capaces somos de recrear los pensamientos de otros. En ambos autores, la comprensión y la objetividad se desprenden y alejan de la idea de conciencia individual y evitan con ello, el solipsismo. La teoría social contemporánea se ha alejado de este planteamiento. La discusión acerca de los juegos del lenguaje ha logrado alejar la idea de pensamientos y acciones dadas por conciencias individuales.³⁶ En su lugar, se ha dado mayor énfasis a contextos sociales donde la comunicación es definitoria.

4. La objetividad en el contexto histórico

Es así que la objetividad puede en diversos casos, guiando la investigación científica. Dos puntos han quedado claros en esta discusión:

Primero, la reconstrucción de eventos que han pasado ya, y que dependen de la memoria, no se basan en la reconstrucción de los motivos individuales de aquellos

³⁶ Habermas, J. 2001 La lógica de las ciencias sociales.

que participaron en la interacción. No trata, en ningún caso, de la reconstrucción de la conciencia individual de los actores sociales.

El segundo punto refiere a que la objetividad puede pensarse en términos ontológicos. La persona que se crea tiene independencia del organismo, se convierte en algo que existe y a la cual podemos ponerle límites, podemos discutir acerca de ella y tratarla como si fuera un objeto. Incluso, el individuo mismo, sólo se convierte en persona cuando de manera reflexiva se toma como un objeto. De igual manera, los pensamientos pueden traerse al presente de manera tal, que podría decirse que se crean de manera ontológica.

La objetividad, puede entonces, guiar la investigación social. En términos sociales, todo aquello a lo cual nos enfrentamos puede ser objetivo, incluso el pensamiento, por ser social. El estudio del presente y del pasado, nos planean la problemática de la objetividad. La historia de vida —como el caso de la biografía y la autobiografía que ya habíamos discutido en el capítulo 1— nos plantean la posibilidad de estudiarlos en términos objetivos; no como emanados de conciencias y motivaciones individuales, sino como ejemplos de teorías generales de la acción.

4.1 La historia y la objetividad

Al igual que en el caso de la teoría de Collingwood y Mead, los historiadores han debatido constantemente cómo realizar estudios históricos que puedan acercarse a la objetividad, dejando de lado la reconstrucción de las conciencias individuales de los actores que participaron en los acontecimientos históricos. Esto conlleva un planteamiento de la historia que permita la construcción de los hechos históricos a través de narraciones que no impliquen a los individuos y la reconstrucción de la acción a partir de sus conciencias.

Por ello, los historiadores han dado paso a reconstrucciones narrativistas más que reconstrucciones de los actores que participaron en la acción. Ankersmit³⁷ plantea que la historia no puede, por ningún motivo, plantearse el estudio del pasado como si se tratase de reconstruirlo tal y como pasó. Muchas teorías —entre ellas la historia epistemológica y el modelo de cobertura legal— trataron de plantear el estudio histórico como una reconstrucción de los agentes que participaron en el pasado. Estas teorías plantearon que los historiadores tenían como tarea la reconstrucción del pasado, de los eventos y acciones de una manera idéntica a como había sucedido en el pasado. La verdad de la historia estaba dada en base a la capacidad del historiador de reconstruirla. Muchos historiadores, apegados a estas teorías, afirmaron que la única manera de hacerlo era reconstruyendo las intenciones de los agentes que participaron en el pasado.

Reconstruir la intención de los actores sociales del pasado, fue una postura adoptada por la filosofía de la historia epistemológica. La idea central de esta filosofía fue plantear una manera de hacer historia que escapara a los postulados del historicismo alemán, de la historia especulativa, basada sobre todo en las premisas del modelo de la ley aclaratoria. Como ya había mencionado, muchos positivistas acogieron esta postura ya que pensaron que si podían demostrar que la historia era una ciencia apegada al modelo nomológico deductivo, entonces cualquier ciencia podría hacerlo y con ello quedaría demostrada la unidad de la ciencia. La explicación histórica dejó de ser un problema histórico para pasar a ser un problema de la unidad de la ciencia.³⁸

Bajo la postura epistemológica y de la acción, la “investigación histórica” es dependiente de los hechos. La función principal de la historia es tratar de traer a cuenta los hechos históricos tal y como sucedieron en el pasado. No se trata de una tesis acerca de cómo sucedieron las cosas, sino que, en todo sentido, trata de traerlos a cuenta tal y como sucedieron. En muchos aspectos, la mejor manera de

³⁷ Ankersmit, F. R. 1990 Historia y topología. Ascenso y caída de la metáfora.

³⁸ *Ibid.*,

hacerlo es trayendo a cuenta la conciencia individual de los actores implicados. Esta implica la identificación de los motivos de dichos actores y la reconstrucción de los mismos en el presente. Con ello, comprender los “motivos internos” de los actores individuales es la única manera de conocer lo que “realmente” sucedió en el pasado. Es claro para todos que en el caso de la investigación histórica no se puede tener experiencia, es mundo pasado y como tal no es experimentable, por tanto, el acceso que tenemos a él, difiere radicalmente al acceso que tenemos en el presente. Es definitivamente, mundo pasado, y por tanto, no tiene futuro. En este mundo todo está hecho y nada en él podría escapar a la determinación. Al contrario de lo que sucede con las personas que viven en nuestro tiempo, el mundo pasado y todos aquellos que lo componen “*cannot be experienced as free*”.³⁹

Posturas como la filosofía de la acción no tratan de las consecuencias involuntarias de la acción humana, presuponen una intencionalidad en todas las acciones humanas, así un como componente racional. De acuerdo a Ankerstmit, se basan en un individualismo metodológico que no logra trascender ni salir de la conciencia del actor y por tanto, no explica la interacción de dos o más sujetos. Al contrario de lo discutido por Weber y Dilthey, presuponen que el estudio de los eventos históricos puede darse en base a la reconstrucción de agentes individuales.

Esta reconstrucción de los motivos de los agentes individuales implica en algunos aspectos la intención o disposición que tienen los actores. Sin embargo, la explicación por disposiciones tampoco constituye una buena explicación ya que las disposiciones son finitas, y no puede explicar acciones que pueden ser infinitas.⁴⁰

Es por ello que la teoría de la acción no constituye una forma adecuada para la reconstrucción histórica. Lo que reconstruye el historiador no son consciencias individuales, ni motivos individuales, sino que realiza interpretaciones acerca del pasado. En este sentido, las interpretaciones se vuelven diversas y múltiples.

³⁹ Schütz, A. 1973 Collected Papers II. p. 57-58.

⁴⁰ Kripke, 1982 Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition.

Esta postura falló en la reconstrucción histórica ya que implicaba que para conocer aquello que sucedió en el pasado, el historiador debía conocer la intención de los actores sociales del pasado. Este individualismo metodológico llevó a autores como Dray, a postular que la explicación histórica debía basarse en la explicación racional. Entonces, la explicación histórica tendió a confundirse y se llegó a pensar que conocer aquello que sucedió en el pasado era lo mismo que conocer cómo las personas racionales actuarían en iguales circunstancias. El problema evidente fue, por un lado, la causalidad de estas teorías y, por otro, la falacia de las consecuencias no intencionales de la acción.

Por ello, la historia no puede por ningún motivo tratar de reconstruir la motivación interna de los agentes que realizaron la historia. Sería tanto como tratar de revivir a los agentes para saber qué los motivó a actuar de tal o cual manera, y esto, a todas luces, es imposible e incluso indeseable. Tratando de revivir, no pensamientos eternos —como en el caso de Collingwood— sino conciencias individuales. La reconstrucción histórica no se basa en la reconstrucción de los motivos individuales de aquellos que participaron en la interacción. No trata en ningún caso de la reconstrucción de la conciencia individual de los actores sociales.

4.2 La interpretación histórica

Contrario a la reconstrucción histórica, la narrativa abandonó las intenciones de los agentes históricos y el acontecimiento histórico. Entre otras cosas, permitió a los historiadores ver la historia de manera diferente. Así, los narrativistas rompieron con la idea de la reconstrucción de los motivos de los actores del pasado como su objeto de estudio. La interpretación histórica de los actores sociales implica algo más que la reconstrucción de sus conciencias. Aron⁴¹ ejemplifica que la ruptura con la conciencia trascendental de los agentes del pasado se debe a que la historia simplemente cambió de “objeto” de estudio. La comprensión de los agentes

históricos no es nunca una intuición directa sino más bien una reconstrucción, esto es válido tanto para agentes del pasado como del presente. El pasado como algo que está a disposición del historiador es algo que no puede ocurrir.

El pasado por tanto, sólo puede ser estudiado como si se tratase del noúmeno kantiano; cuyo origen está en el fenómeno al que si accedemos de manera empírica. De hecho, el pasado nos es apto de conocimiento porque ya ha pasado, ya que cuando era experienciable era como nuestro presente, tremendamente “confuso, multiforme e ininteligible”.⁴² Es por ello que se da el fracaso de las teorías de la acción, las cuales tomaron los acontecimientos como el objeto de estudio de la historia. La idea misma de acontecimiento refiere que todo lo que sucede es causa de seres actuantes, con una base intencional, los agentes comparten la contingencia misma de la acción y, con ello, implican la reconstrucción de conciencias individuales. Sin embargo, la historia no trata de la reconstrucción de conciencias individuales y tampoco de la reconstrucción de hechos del pasado. Este tipo de estudios son clásicos y típicos de la investigación histórica y la crónica. Si tratamos de reconstruir algo tal y como pasó, basándonos en hechos y actores sociales identificables, no podríamos dar paso a la interpretación o mejor dicho a la diversidad de interpretaciones que se dan en el texto histórico. La historia no trata de la reconstrucción del pasado, no es cómo si el historiador usase unas gafas que lo llevasen a ver el pasado tal y como sucedió. No es una fotografía que se extrae del pasado, en todo caso es una pintura donde la interpretación del historiador construye a través de interpretaciones, más que calcar el pasado tal y como sucedió. El historiador, en todo caso, no es un agente pasivo, no refleja el pasado como si tuviese una cámara mágica que le permitiera reconstruir todos los aspectos y situaciones del pasado. Con esto, se desdibuja la idea epistemológica de que existe un lazo entre el presente y el pasado. Entendiendo esta epistemología como una manera de llevar los actos y el lenguaje del historiador a los hechos del pasado. Por

⁴¹ Aron, R. 1983 Introducción a la filosofía de la historia.

⁴² Ricouer, P. 1996 Tiempo y narración p. 174.

ello, para Ankersmit,⁴³ la tarea del historiador es interpretativa, no existe razón alguna en creer que el historiador deba “traducir” el pasado a presente. La interpretación, en todo caso, es autónoma con respecto al pasado o, al menos, constituye un instrumento autónomo del pasado. En la misma concepción White⁴⁴ trató de demostrar que la interpretación histórica debe diferenciarse de los hechos históricos. Cuando contamos una historia o construimos una interpretación, ésta es independiente de los hechos históricos e, incluso, se impone a los hechos. Por ello se dice que el historiador comprende las cosas mejor de lo que lo hicieron aquellos que lo vivieron. Al historiador le está dada una cierta suerte de interpretación que no existió en el pasado. De ahí la multiplicidad de interpretaciones que pueden darse en la historia.

Ankersmit define la narrativa como la forma en la cual los historiadores pueden acercarse al pasado. Así, las narraciones son indeterminadas. Diferenciando entre la investigación histórica que trata sólo de hechos y el escrito histórico, que implica el trabajo del historiador. Por ello, el significado histórico es distinto de la intención del actor. La narrativa, entonces, es una interpretación histórica que se proyecta sobre la estructura del pasado, no descubriéndola, sino interpretándola, como lanzando una tesis, no una hipótesis, porque las tesis nunca van a los hechos. La labor por ende es interpretativa. Es una narración constructiva no de aquello que sucedió en el pasado, sino de las interpretaciones que se hacen acerca del pasado.

Así, la comprensión se incorpora al trabajo del historiador. Ricoeur⁴⁵ apunta que la comprensión incluye en la narración, algo que se había dejado de lado: la verdad del relato histórico. No significa que la comprensión sea el lado subjetivo que se añade a un lado objetivo dado por la explicación. En este punto, afirma que subjetividad y objetividad no se enfrentan, sino que se complementan y, con ello, no quiere decir otra cosa que el hecho de que la comprensión y explicación no pueden

⁴³ Ankersmit, F. R. 1990.

⁴⁴ White, H. 1978 *Tropics and discourse*.

⁴⁵ Ricoeur, P. 1996 *Tiempo y narración I*.

ser antagónicas, sino que son complementarias. La verdad, entonces, refiere a dos puntos: la verdad sobre el pasado y la verdad sobre el testimonio del historiador.

Ricoeur se une a la proliferación de tesis interpretativas más que a la búsqueda de un modelo causal en la historia, que dé cuenta de las intenciones y motivaciones de los actores históricos. También deja de lado la historia episódica, de corta duración, por una más larga que invite a conocer los hechos sociales totales a la manera de Marcel Mauss, así como la intención de lograr la comprensión histórica por medio de la empatía. Tal como lo había defendido Hempel, la historia no puede basarse en la empatía, no constituye el fundamento del trabajo del historiador, ni siquiera es un método, si acaso un heurístico; ya que la empatía no es ni necesaria ni suficiente para comprender la historia. De hecho, la narración histórica nunca termina, siempre está sujeta a la revisión posterior del historiador.

Danto⁴⁶ ya había apuntado que el discurso histórico es siempre incompleto. Describir el pasado tal y como sucedió, sólo puede ser descrito por la crónica, en cambio, con la narrativa el pasado está abierto. Si el historiador quisiese describir las cosas tal y como pasaron, debería estar ahí para describirlo, pero esto es imposible, nadie puede describir el presente porque aún no sabe cómo será interpretado. Por ejemplo Ricoeur dice: no podemos decir que en 1717 nació el autor de la *Neveu de Rameau*, es imposible haberlo dicho en esa época, porque en 1717 no se pronunciaba esa palabra. En el presente ignoramos no sólo los hechos que se producirán, sino que tan importantes serán. La narración para Danto es una estructura que el historiador impone a los acontecimientos significativos, agrupándolos. La historia, entonces, es una serie de enunciados narrativos. Relatar un suceso exige la ocurrencia de sucesos posteriores, por medio de los cuales se pueda observar el pasado. Al ocurrir éstos, el tiempo nos da la posibilidad de una descripción más rica de lo que hubiéramos tenido en el presente con la observación y la participación en los eventos. Sólo el cronista podría hablar de esta manera.

⁴⁶ Danto, A. 1965 *Analytical Philosophy of History*.

Por ello, la observación escapa completamente a la narrativa. Toda interpretación narrativa implica conocer lo que provocó en el futuro. De esta manera, la narrativa se constituye en una cadena de eventos que va hacia el pasado, dónde el narrador sólo es un intérprete más, es decir, siempre puede haber un intérprete más en el futuro. Lo más importante del trabajo de Danto, es dar cuenta que la interpretación histórica nunca está cerrada, nunca podemos decir que está completa, ya que siempre desconoceremos el futuro.

5. A manera de conclusión

La proliferación de narraciones no implica que la narración deba volverse subjetiva, al contrario, la objetividad puede y debe introducirse en el debate narrativo. Podemos estudiar los hechos del pasado de manera objetiva, porque creamos una narración de ellos que puede tener límites y contenidos precisos, se trata de narraciones que pueden tener un principio y un fin, y que, sobre todo, no pertenecen a la conciencia individual, ni a las motivaciones internas de los agentes del pasado.

Por otro lado, el investigador social puede utilizar metodologías tanto cualitativas como cuantitativas, pero siempre con base en la objetividad. Pero no significa que trabaje con objetos visibles de la realidad física, sino que trabaja con narraciones, biografías, autobiografías, etc. que no reflejan motivaciones internas o conciencias individuales, sino que se insertan en proceso social y dan por ello, cuenta de fenómenos sociales que pueden ser comprensibles y explicables.

❧ CAPÍTULO III ❧

El papel de la Extrañeza en el Contexto de las Ciencias Sociales

El presente capítulo toma como eje de discusión el concepto de lo “extraño” como un elemento clave para la comprensión de los actores sociales. El primer eje de discusión está dado por la caracterización de los actores sociales. En toda interacción o acción social existen al menos dos sujetos que interactúan con diferentes grados de intimidad y cercanía, de lejanía y anonimato. A través de la categorización de los actores sociales, y mundos de la vida de Schütz, se revelará la importancia de la dicotomía conocido/desconocido, pero más aún, del último concepto de esta dicotomía, pensado en términos de extrañeza. Este concepto será discutido en diversos momentos y situaciones de la vida antigua y de la vida contemporánea. Aunque el capítulo es breve, intenta capturar un poco de la historia del concepto, para ubicarlo como un eje primordial en el estudio de las ciencias sociales. Finalmente, a través de la conceptualización que realizan tanto Schütz como Simmel, el extraño será trasladado de las fronteras externas al mundo cotidiano.

1. El concepto de extrañeza en las ciencias sociales

La extrañeza, como tal, tiene un tiempo relativamente corto de estudio. Incluso, existen lenguas en las cuales la palabra no existe. *Xénon* como tal, no es una palabra que haya tenido su origen dentro de la filosofía.¹ La idea misma de lo extraño a menudo se nos presenta como lo ajeno, lejano, no comprendido, y por tanto, en vías de comprender, de apropiarse y conocerse.

La extrañeza tiende a definirse como la alteridad, como aquello que no somos, que se presenta ante nosotros como totalmente ininteligible. Waldenfels² afirma que reconocemos lo extraño porque tendemos a contraponerlo con lo conocido, y por tanto, con lo propio. Esta propiedad incluye todos los aspectos que son o que percibimos como nuestros. Así, percibimos a nuestro cuerpo como “propio”, como “nuestro”, de nuestra “propiedad” y por tanto como algo “conocido”. Mientras que lo extraño es aquello que no percibimos como parte de nuestra propiedad.

Existe, por tanto, una línea divisoria entre aquello que percibimos como nuestro y aquello que nos es lejano, ajeno. Como tales podríamos describir, culturas, aspectos, vestuario, modas, estilos y ritos culinarios, magia, mitos, ademanes, idiomas y todo aquello que no refleja de alguna manera aquello que vemos como propio y definitorio de nosotros mismos. Esta idea ha llegado a tal, que pensamos lo extraño como aquello que no corresponde al reflejo del espejo.

Para Waldenfels, hay que diferenciar aquello que es extraño, de aquello de índole extraña. Este último corresponde a las estructuras y campos de la experiencia y por tanto, corresponde a la “extrañeza estructural”. Esta extrañeza se ubica en figuras tales como el niño, el salvaje y el loco o bobo. Aquellos que pensamos como diferentes a nosotros y por tanto, adquieren un estatus diferente al nuestro. Cuando nos reflejamos en el espejo, no vemos al salvaje, ni al loco, ni al niño. Pertenece

¹ Waldenfels, B. 1998 La pregunta por lo extraño.

² Waldenfels, B. 2001 Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl.

a una sociedad, una civilización que nos aleja, en todos los sentidos, a los salvajes, a lo pre civilizatorio o fuera de la civilización. Tampoco podemos sentirnos cercanos al loco o al insano, nos pensamos siempre como parte activa y “sana” de la sociedad. Finalmente, la infancia como fase primera del desarrollo, ha quedado completamente atrás. Nuestro reflejo nos indica que ninguna de estas imágenes, podrían, en ningún caso, indicar un rasgo propio a nosotros.

Sin embargo —para Waldenfels— lo cierto es que no podemos tener una línea absoluta e irrompible entre aquello que percibimos como lo propio y lo extraño. No podemos pensar en una situación de normalidad absoluta, donde todo aquello que no reconozcamos como propio pase a una instancia totalmente diferente, a un estatus totalmente alejado. Lo extraño no puede diferenciarse de lo conocido por medio de una línea inviolable e inquebrantable. Más allá de esto, la extrañeza es parte de nosotros —quizás de ahí la razón por la cual en muchos idiomas el concepto como tal no existe—.

Entonces, Waldenfels se pregunta: ¿podemos pensar en el niño que se encuentra en el adulto?, ¿podemos pensar en el salvaje dentro de la civilización, auspiciado por las grandes ciudades?, ¿pensar en la locura de cada persona? La genialidad de la creación artística nos diría que no existe obra maestra sin un poco de locura. En la cultura mexicana diríamos dejarnos sorprender por el niño que todos llevamos dentro.

Waldenfels basa su concepto de lo extraño en la teoría husserliana. La experiencia de lo extraño, para Husserl, sólo puede ser aquello que en principio nos es inaccesible. Sin embargo, Waldenfels va más allá de esta extrañeza, para él no se reduce a aquello que podemos convertir de desconocido a conocido. La extrañeza va mucho más allá de un simple cortar distancias, porque finalmente lo extraño forma parte de nosotros mismos. No es algo que se encuentra más allá de nosotros, más allá de los límites de lo que percibimos como propio. La extrañeza puede provocarse dentro de los confines de lo propio, de lo conocido, familiar y cotidiano, en el interior de lo habitual.

La extrañeza no puede presentarse frente a nosotros como algo ajeno, irreconocible, que empiece más allá de nuestros límites. La extrañeza, a veces, comienza dentro de nosotros mismos, como algo “intrasubjetivo” “intracultural”. Por ello, el “yo es otro”.³ No necesitamos salir de la cotidianeidad de nuestro ambiente para reconocer lo extraño. Basta mirar con detenimiento para darnos cuenta que lo familiar y conocido, las más de las veces, está plagado de cierto aire de extrañeza. En cada momento me sorprendo de mi mismo, me descubro como el extraño.

Sin embargo, la extrañeza no siempre se ha conceptualizado como propia, como parte del individuo y la sociedad. De hecho, el extraño se ha conceptualizado de diversas maneras, como tal, no tiene su origen en la filosofía, por ello, es necesario rastrear un poco de la historia del concepto, para posteriormente ubicarlo dentro de la filosofía. Primeramente ubicado en la distancia y la lejanía, pasará a los confines de la intimidad y la cercanía, para posteriormente, introducirse como indispensable en la investigación social.

1.1 El extraño en la antigüedad

Aquellos a los cuales consideramos como extraños, o aquello a lo cual consideramos como tal, es conceptualizado de manera diferente en distintas culturas y épocas. En la antigua Grecia, los extraños eran aquellos individuos que no eran parte del grupo. En la diferenciación entre un “nosotros” y los “Otros” sólo quedaba cabida para el amigo y el enemigo. En este caso, los extraños no sólo eran aquellos que no eran ciudadanos, sino aquellos que eran considerados como una amenaza para la ciudad, y por tanto, eran considerados enemigos.

Por ello, el concepto de extraño se encuentra estrechamente ligado a la situación, y podríamos decir al concepto de poder. En la antigüedad, el extraño era

³ Waldenfels, B. 1997 Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva.

poco tolerado, la amenaza constante a la Ciudad hacía pensar en la inminente peligrosidad de los “otros”.

Esto queda claramente demostrado en la actitud que tenían hacia la muerte de un miembro del grupo o amigo y la de un extraño o enemigo. En la *Ilíada*, por ejemplo, Aquiles preparó un grandioso funeral para su compañero Patroclo. Aquiles le rindió homenaje a un héroe, un compatriota; ciudadano griego, pero sobre todo, a un amigo. En cambio, si Héctor hubiese obtenido el cadáver, lo habría echado a los perros o, cuando menos, lo habría abandonado a los buitres, tal y como estaba destinado tratar el cadáver de los enemigos.⁴

Lomnitz afirma que para los griegos, el rito funerario funcionó como una manera de generar un sentimiento y sentido de comunidad espiritual, de solidaridad de grupo y de fuerza política unificada, que eliminaba o al menos mantenía al margen a los enemigos. Los ritos funerarios, en muchos sentidos, nos hablan acerca de la cohesión de un grupo. No es casual —afirma Lomnitz—, que los días 1 y 2 de noviembre, en nuestra actualidad, estén dedicados a los fieles difuntos y no a los infieles difuntos. Una muestra más de crear una clara división entre el “nosotros” (los fieles) y los “otros” (infieles).

En la Grecia clásica es claro que todo aquello que era asimilado como diferente y extranjero tenía altas probabilidades de ser considerado como enemigo. En sentido inverso sucedía lo mismo, los griegos eran considerados como una amenaza para los grupos vecinos. En la *Ilíada*, al acercarse los griegos a tierra troyana Héctor los reconoce como enemigos. Al ver acercarse en naves griegas al hijo de Tydeo y el sabio Ulises, Héctor no hace más que pronunciarse en contra de los “griegos enemigos”.⁵ Así la división quedaba clara, todo aquel que no sea de mi grupo es un extraño y por tanto un enemigo, o al menos un potencial enemigo.

La guerra también nos sirve como una forma de ver el trato que se daba hacia los extraños/enemigos. Por ejemplo, si un conflicto se presentaba entre griegos se

⁴ Lomnitz, C. 2006. *Idea de la muerte en México*.

⁵ Homero /1983 *La Ilíada* p. 71.

les tenían diversas consideraciones. Si el enemigo durante un enfrentamiento bélico era un griego, no se podía imponer la esclavitud a los prisioneros de guerra, no era propio profanar sus cadáveres, si sus armas eran tomadas no se les podía llevar a los templos, también se respetaban sus tierras, no se les incendiaban o destruían, lo propio era sólo quitarles las cosechas.⁶ El conflicto de griegos contra griegos era visto como un conflicto interno, que sólo ameritaba el nombre de sedición. La guerra, como tal, sólo era posible en el conflicto externo. Tal era la situación que en caso de un conflicto externo, todos los griegos estaban dispuestos a luchar juntos. Como sucedió en el enfrentamiento de atenienses y espartanos contra la invasión persa. En casos de conflicto con otros grupos, los griegos se comportaban como un grupo frente a los bárbaros.

La sedición era considerada grave ya que era un síntoma de daño y desamor hacia la propia ciudad. Pero aun así, los enemigos en este caso habían sido o eran “parte del grupo”, aún eran parte del “nosotros”. Por ello, el griego “enemigo” era tratado de una forma benevolente, tratando de castigar únicamente a los pocos dirigentes, los realmente culpables.

En el caso de los bárbaros, “todos enemigos”, no se aplicaba ninguna consideración. Porque el “enemigo exterior” es diferente al “enemigo interior”. El primero es un desconocido, extraño o extranjero, el segundo es parte del grupo. El extraño/enemigo exterior, desacata los derechos más elementales del grupo, del “nosotros”, no respeta a los pueblos civilizados y por eso son llamados bárbaros. Así lo relata Reichenberger y Szmuck: “porque el enemigo es absolutamente malo, también los “nuestros” tienen que ajustarse a ello”.⁷ Es decir, cuando el enemigo es extraño o extranjero la política de guerra cambia y “nosotros” debemos adecuarnos a ello, justificando todo tipo de crueldades y atrocidades hacia el otro grupo.

Los griegos fueron enemigos de muchos pueblos entre ellos Cartago, ya que este pueblo se acercaba a Italia y Sicilia. Aunque el enemigo común a cartagineses

⁶ Platón /1985 República.

⁷ Reichenberger, T, y Szmuk, S. E. 2000 Calderón: Protagonista eminente del barroco europeo p.99.

y griegos eran los “Otros”, los romanos. El pueblo romano, en el año 236 a. C. obtenía victorias contundentes sobre el pueblo griego, samnita, galo y cartaginés.⁸

Para los romanos existían una gran cantidad de enemigos, como pueblo conquistador, todos aquellos que no eran romanos eran potenciales enemigos o, en todo caso, aliados temporales. Para Roma uno de los enemigos más conocido y temido no se encarnó en un pueblo, sino en un personaje. Aníbal hijo de Amílcar sucedió al mando a Asdrúbal asesinado en 221 a. C al pueblo cartaginés. Aníbal fue un enemigo extraordinario para Roma, su genio militar hizo que consiguiera lo imposible: hacer temblar a Roma. Desde pequeño odió a Roma inspirado en el gran odio que su padre tenía hacia el pueblo romano.⁹

Para enfurecer a Roma, Aníbal conquistó diversas partes de España y con ello dio inicio a la Segunda Guerra Púnica. Su gran batalla fue la derrota del ejército romano en Cannas, batalla que pasaría a la historia por su gran genio militar, derrotando a un ejército mucho mayor al suyo. Esta derrota romana provocó que incluso muchos de los aliados romanos se voltearan contra ellos y se volvieran aliados de Aníbal.

Con ello, los enemigos de Roma se extendían a Capua, Macedonia y Siracusa. Aunque Aníbal finalmente perdió la guerra. Un joven militar llamado Escipión, con quien se enfrentara a inicios de la guerra, finalmente se convirtió en el general romano que lo llevó a la derrota. A Anibal no le quedó otra suerte que retirarse a España. Como enemigo de Roma Aníbal terminó sus años huyendo hasta que fue asesinado por soldados romanos.¹⁰

En la época antigua, tanto en Roma como en Grecia, era claro que la diferenciación entre el “nosotros” y los “otros”, el desconocido o el extraño, implicaba el concepto de enemigo o, al menos, al enemigo potencial. En el caso de las culturas anteriores a la conquista europea que habitaban el continente americano se daba un

⁸ Glasman, G. 2007 Hannibal, Enemy of Rome.

⁹ *Ibid*,

¹⁰ Pastor, B. 2008 Brief History of Rome I, The Republic: The Monarchy and The Republic.

aspecto similar. Por ejemplo, los aztecas se consideraban a sí mismos como una especie de pueblo elegido. Había, por supuesto, una clara diferenciación entre el pueblo elegido y los demás. Además de esto, se consideraban un pueblo elegido por su máxima deidad: el sol. Como pueblo de este Dios les era preciso servirlo, adorarlo y luchar contra sus enemigos con el fin de convertir a la gran Tenochtitlán en capital del mundo. Como pueblo guerrero y conquistador no es difícil deducir que todo aquel que no era parte del pueblo, era un extraño. Algunos de ellos se rendían y les servían tributo, otros eran sus aliados y otros tantos sus eternos enemigos.¹¹

Pero los aliados eran siempre extranjeros, nunca pertenecieron a la comunidad azteca y por ello podían cambiar fácilmente de bando. Tal es el caso de la Malinche o Malintzin, quien provenía de la costa del golfo de México. Al hablar náhuatl y maya sirvió como intérprete para la conquista, pero más que eso, al conocer las tradiciones aztecas y al concebirlos como enemigos de su pueblo desde generaciones atrás, se convirtió en la pieza clave de su destrucción.¹²

En muchas de las culturas antiguas el desconocido o extraño era considerado un enemigo, o como mencionamos en el caso de la Roma antigua, un potencial enemigo. Las guerras, conquistas e, incluso, las estrategias de sobrevivencia hacían necesaria una cohesión interna, algo que imponía una línea tajante entre el grupo y los demás.

La potencial pérdida de territorios, la posibilidad de invasión y con ello, la destrucción de la propia cultura hacían que los antiguos pobladores temieran de los extraños y extranjeros. Al mismo tiempo, los obligaba a tomar la misma posición hacia las otras culturas. Las relaciones de poder, prejuicios y estereotipos marcaban constantemente aquello que era considerado como extraño y como un potencial enemigo.

Sin embargo, el constante intercambio entre países y culturas, fomentaba la convivencia con los desconocidos o enemigos, la interacción iba más allá de la

¹¹ Alvear, C. 2004 Historia de México.

¹² Leander, B. 1996 La mujer náhuatl frente a la conquista.

guerra y la destrucción. En la mayoría de los casos, el contacto de la guerra o la enemistad, implicó un contacto cultural que llevó a una transformación de ambas culturas. Roma, Grecia, Macedonia, Tenochtitlán y todas aquellas culturas que entraron en contacto y conflicto con otras culturas, se transformaron y transformaron a las otras culturas. Por ejemplo, en el conflicto entre el mundo árabe islámico y el mundo bizantino existieron una serie de contactos e intercambios, marcados por la guerra y el conflicto, que transformaron a ambas culturas. Logrando así, una relación que trascendió al desarrollo de ambas culturas, desarrollando así, una relación musulmán-bizantina que va del siglo primero con el inicio del Islam, hasta la caída del Imperio Bizantino en el año A. D. 1453.¹³¹⁴

Desde los primeros días de su expansión, la cultura islámica se convirtió en enemiga del imperio bizantino. Después del colapso del Imperio Persa en el siglo primero, el Estado bizantino se convirtió en el principal opositor de la naciente comunidad Islámica. Pero a pesar de que ambos concebían al otro como un enemigo, frecuentemente se firmaron tratados, las fronteras regularmente eran estables por largos periodos. Incluso, la relación se vio marcada por contactos de paz, los cuales incluyeron: continuas relaciones comerciales, intercambios de embajadas, intercambio de prisioneros de guerra, liberación de prisioneros, deportación de poblaciones enteras que habían sido conquistadas, movimiento de traidores y exiliados entre ambos pueblos, liberación de mujeres bizantinas capturadas como esclavas de Harem, treguas, etc. Tal fue la interacción entre ambos Estados que emperadores Bizantinos como Leo VI A.D. 886-912 y Alexander A.D. 912-913, tuvieron consejeros musulmanes, así como Califos musulmanes tuvieron consejeros bizantinos y cristianos.¹⁵

Así, si bien las barreras eran concebidas como una frontera contra los enemigos, también sirvieron como un punto de contacto. Los pobladores de ambos Imperios desarrollaron una frontera común que incluyó intercambios culturales que

¹³ A.D. del Latin anno domini "en el año del Señor".

¹⁴ El-Cheikh, N. M. 1998 Describing the Other to Get at the Self: Byzantine Women in Arabic Sources (8th-11th Century).

fueron de la poesía épica, el intercambio de ideas, las costumbres, la lengua, la literatura, hasta los estándares de conducta. Ambas culturas se mezclaron a tal extremo que el impacto se dejó ver desde las ideas políticas, las instituciones, técnicas militares, hasta la producción económica. Más que extraños, los bizantinos se convirtieron en un pueblo conocido y sorprendente para los musulmanes.¹⁶

Entonces, ¿Cómo identificamos a los otros?, si está íntimamente ligado con los procesos de poder y discriminación, estos otros se encuentran en muchas situaciones. A veces percibidos como extraños, extranjeros y enemigos, otras tantas como agentes que han llegado para formar parte de nuestra cultura y nuestra cotidianidad.

De esta manera, el extraño puede implicar una diferenciación del grupo, pero también un grupo con el cual se interactúa constantemente. Siempre necesitamos del “otro” para saber quiénes somos. Sin alguien con quien diferenciarse, difícilmente podríamos definir una identidad. Sin embargo, interactuamos constantemente con ellos, compartimos parte de nuestra cultura y sociedad, ellas mismas están formadas por los otros.

En la antigüedad, algunos pueblos no cedieron al contacto cultural, muchas veces el extraño fue condenado a muerte, destruido y aniquilado en su totalidad. Como muestra de ello, basta señalar el tráfico de esclavos, las cruzadas como forma de devaluar y denigrar al “Otro”. En Norteamérica la destrucción de las culturas nativas, la conquista de los pueblos aztecas, etc. La apatía mostrada hacia culturas extrañas o extranjeras y el sufrimiento de estas culturas, nos muestran cómo —en muchos aspectos— el extraño es tratado con indiferencia y odio.¹⁷

¹⁵ El-Cheikh, N. M. 2004 Byzantium Viewed by the Arabs.

¹⁶ *Ibid*,

¹⁷ Kanaris, J. Doorley, M. & Caputo J. 2004 In Deference to the Other: Lonergan and Contemporary Continental Thought.

2. Los actores sociales: la primera clasificación de los Otros

El extraño, entonces, es alguien con quien interactuamos y percibimos como ajeno a nosotros. En el pasado es claro que el extraño era conceptualizado como un enemigo potencial. Sin embargo, la interacción en la época moderna plantea situaciones en las cuales el extraño se mueve en diferentes situaciones.

En todas las interacciones humanas se da siempre un yo (self, ego) y un “otro” (others, alters).¹⁸ En toda interacción social, la conducta de una persona está siempre dirigida a cuando menos otro ser humano. Este “Otro” puede ser conocido y familiar (como un miembro de la familia o un amigo) o un desconocido (como una persona que encontramos en el camino o en un parque).

Cuando se da una interacción con una persona conocida, nuestras interacciones son de cercanía y apego. Relaciones típicas de este tipo son las relaciones entre padres e hijos, parejas sentimentales, parejas de amigos, etc. Estas relaciones se dan en una cercanía temporal y espacial, cobran con ello, una diversidad sin igual.

Schütz¹⁹ pensaba que este tipo de interacciones se daban entre actores sociales que compartían el mismo espacio y tiempo. Estas personas cercanas a nosotros son aquellas a las que vivenciamos directamente. Aquellos que tienen una relación personal con nosotros y que nos permite tener con ellos relaciones e interacciones “cara a cara” y por ello se ubican en el *Umwelt*.²⁰ A estos actores los llama como *Mitmenschen*.²¹ En todas las interacciones que tenemos con nuestros congéneres se dan diversos grados de intimidad y de direccionalidad.

En esta interacción, comprendemos a nuestros congéneres a través de una serie de tipificaciones que hemos ido construyendo en nuestra interacción con otros.

¹⁸ Coser, L. A. & Rosenberg, B. R. 1957 Interaction.

¹⁹ Schütz, A. 1976. Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.

²⁰ En Inglés Schütz utilizó la referencia al mundo de “Fellow-men in direct experience”.

²¹ *Mitmenschen*. En Inglés Schütz utilizó tanto los términos associates, como consociates; en algunos contextos también escribió fellow men. En español, los traductores utilizan los términos consociados y congéneres.

Estas tipificaciones incluyen aquellas relacionadas a los seres humanos, sobre sus motivaciones e incluso sus metas y patrones de comportamiento. Sobre todo afirma Schütz, está dada por el lenguaje, los esquemas interpretativos y el conocimiento expresado en nuestras interacciones pasadas.

Para Schütz, esto implica que en la interacción ambos actores comparten una simultaneidad de la conciencia. La interacción implica que experimentamos directamente a los otros en persona. Aunque no se da un juicio por analogía. Comprender o ser conscientes de la presencia de los otros y de sus acciones no significa un acto reflejo de su vida y conciencia. Más allá de esto, es una experiencia directa de nuestros congéneres. A través de esta experiencia, captamos su existencia como personas particulares que están presentes aquí y ahora. Implica el reconocimiento de otra persona como un ser humano, vivo y consciente, aun cuando el verdadero contenido de su conciencia no me sea revelado. En esta interacción puede darse el reconocimiento de otro ser humano. Este reconocimiento puede ser en un sentido o recíproca. Es de un sólo sentido, cuando me hago consciente de la presencia de otro ser humano, pero él no reacciona a mi presencia. Es recíproca, cuando él reacciona a mi comportamiento.

Pero, incluso en el caso de nuestros congéneres, que comparten con nosotros en el tiempo y el espacio, no sólo se dan relaciones de cercanía sino también de anonimato. Aquellos con los cuales compartimos en el tiempo y en el espacio pueden presentárenos como “desconocidos”. Un desconocido puede ser una persona tan lejana como cercana geográficamente a nosotros. La vida en grandes ciudades provoca que las personas puedan vivir geográficamente cerca, pero mantengan relaciones de anonimato y distancia. Los desconocidos pueden vivir en otro país o en el barrio de la esquina. De hecho, mantenemos una relación de lejanía personal con la mayoría de las personas con quienes nos encontramos diariamente, aunque su proximidad física sea muy grande. Por ejemplo, las personas que encontramos en la parada del autobús cada mañana, la persona que vende los tickets del transporte público o la persona que nos cobra una cuenta en el restaurante. La gran urbe ha hecho que mantengamos una relación de anonimato e

indiferencia con la mayoría de las personas con quienes interactuamos diariamente. En un día típico me encuentro con diferentes personas con las cuáles mantengo una relación de lejanía. Todos ellos son congéneres con los cuales a pesar de tener la oportunidad de la interacción cara a cara, no interactúo con ellas.

Para Schütz esto no es así. Todos aquellos con los cuales compartimos en el tiempo y el espacio son congéneres que comparten con nosotros el reconocimiento de la interacción cara a cara. El anonimato sólo se da con aquellos que viven en nuestro mismo tiempo pero se encuentran alejados en el espacio. A estos actores sociales los llama *Mebemmenschen*.²² Schütz habla de esta interacción como lejana, distante donde los niveles no se mueven en la intimidad y la direccionalidad sino en la lejanía. En las interacciones cara a cara se experimenta a otro ser humano de manera directa, esta proximidad no se da en la relación con los contemporáneos. Éstos no son físicamente cercanos a nosotros, aunque sé que temporalmente comparten conmigo el vivir en la misma época. Aunque tengo un conocimiento de ellos, al no existir una interacción cara a cara mi conocimiento de ellos es siempre y necesariamente indirecto.²³

A nuestros contemporáneos, sólo podemos aprehenderlos de manera indirecta por medio de nuestras tipificaciones que incluyen nuestro conocimiento anterior. En estas relaciones se da una interacción diferente a la que se da con los congéneres. Esta orientación siempre es indirecta, pero con diferentes grados de anonimato. La aprehensión de mis contemporáneos siempre está dada por un “tipo personal ideal”.²⁴ Este tipo ideal hace referencia al hecho de que yo espero ciertos comportamientos de ciertas personas. Por ejemplo, si dejo una carta en un buzón, reconozco que existe un contemporáneo que trabaja como cartero que la recogerá y la llevará a la oficina postal. Cuando la relación con los otros tiene un alto grado de anonimidad es mediada por los tipos ideales. Cuando la relación tiene un menor

²² Contemporáneos.

²³ Schütz, A. 1973. *Collected Papers II*. p. 37.

²⁴ En alemán Schütz se refiere a “*personaler Idealtypus*”, en inglés utilizó “personal ideal type”.

grado de anonimato se da una sustitución de matrices por el significado subjetivo de configuración adscrita al contemporáneo.

Sin embargo, en la época actual los contemporáneos se vuelven cada vez más cercanos, aunque no podemos interactuar con ellos cara a cara a algunos los conocemos a través de los medios de comunicación masificados, tales como el internet o la comunicación en línea. Éstos no sólo funcionan como una manera de conocer o tener noticias de agentes lejanos y desconocidos para nosotros. En la época contemporánea, sirven como una forma de conocer e incluso interactuar con contemporáneos lejanos en el espacio. La vida moderna incluye aspectos de interacción social desconocidos e impensables en el pasado. Los agentes contemporáneos ya no se identifican por el grado de anonimato o al menos no solamente por él. La cercanía y la intimidad juegan un papel muy importante en la interacción con nuestros contemporáneos.

Para Schütz era claro que aquellos actores a los cuales podemos comprender, son tan sólo aquellos a los cuales podemos vivenciar directamente. Sin embargo, en la actualidad tenemos que, por un lado, nuestros conocidos se encuentran en un plano espacial más amplio. No sólo conocemos a aquellos con los que podemos interactuar cara a cara, compartiendo el mismo espacio geográfico, sino incluso, con aquellos con quienes interactuamos a través de otros medios y a larga distancia. Herramientas tecnológicas han facilitado que podemos mantener relaciones de cercanía con personas a quienes no conocemos presencialmente, pero que, a través de los canales actuales de comunicación, podemos conocer aún mejor que a otros cercanos geográficamente.

Con ello, nos queda claro que la dicotomía conocido/desconocido o *extraño*, implica una catalogación que escapa al planteamiento de Schütz. Un conocido puede extenderse más allá de nuestro espacio geográfico, pero el *extraño* también puede estar dentro de la cotidianeidad de nuestras interacciones cara a cara.

Además de los congéneres y contemporáneos, Schütz contempla otros dos tipos de actores sociales. Uno de ellos en el pasado y otro en el futuro. El mundo

antes de que llegáramos, ya se encontraba constituido. Este mundo intersubjetivo existía antes de nuestro nacimiento. Fue interpretado y experimentado por otros como un mundo organizado. Este mundo es de nuestros *Vorfeheren*²⁵ y es llamado *Vorwelt*.²⁶ A estos predecesores sólo podemos aspirar a conocerlos a través de documentos o monumentos.

Este mundo puede ser aprendido por medio de constructos típicos ideales. Yo no puedo variar este mundo, por lo cual, es invariante y constante. Toda acción ha pasado ya. Podemos estar orientados hacia nuestros predecesores pero no podemos actuar sobre ellos. Schütz toma como paralelo el tipo de acción tradicional que postula Weber. Cualquier tipo de relación social con nuestros predecesores, es por supuesto, imposible. La experiencia que podemos tener con ellos es indirecta. Existen dos formas de acercarnos a ellos. El primero se da a través de la comunicación que nos proporcionan otros congéneres e incluso contemporáneos. Ellos pueden reportarnos sus experiencias con esos predecesores. Schütz, pone como ejemplo a un maestro hablando a su pupilo acerca de la segunda guerra mundial. El segundo refiere a la información obtenida a través de los documentos y monumentos. Por supuesto que los esquemas con los cuales interpretamos a nuestros predecesores difieren de los esquemas con los que ellos mismos interpretaron sus propias experiencias.

Para Schütz, en la medida en que nosotros compartimos un mundo intersubjetivo, la inteligibilidad entre los seres humanos es posible. Sin embargo, una cosa es que comprendamos nuestra propia acción y otra que podamos comprender las vivencias de otra persona. Para ello, debemos darnos cuenta de algo más que su mera existencia en el mundo, debemos tratar de dar cuenta del significado de su conducta e interpretarla. Cualquier tipo de relación social con nuestros predecesores, es por supuesto, imposible. La experiencia que podemos tener con ellos es indirecta. Es por ello que el contacto que podemos tener con ellos está limitado a la transmisión de la propiedad y la herencia.

²⁵ "predecesores".

²⁶ "World of predecessors".

Particularmente en el planteamiento de los actores del pasado, Schütz pensaba que si bien en el presente la observación puede dar algún tipo de indicio de la acción de otros agentes sociales, en el pasado la única forma de conocer o interpretar a nuestros antecesores es a través del conocimiento e interpretación de sus motivaciones internas. Saber el por qué de las acciones de otras personas posibilitaba comprender porque se comportaban de tal o cual manera, y esto, no sólo en el pasado sino en el presente e, incluso, en el futuro, como conducta esperada o predicha.

Bajo esta perspectiva Schütz se acerca a los planteamientos de la filosofía de la acción y de la historia epistemológica. Con el objetivo de conocer los motivos de los agentes Schütz planteaba que debíamos conocer tanto los motivos “in-order-to” como los motivos *because*.²⁷ La comprensión motivacional implica un conocimiento, aunque poco, de la biografía de los actores que los lleva a actuar de tal o cual manera.

Los motivos “in-order-to” son aquellos que implican que se llevó a cabo la acción para obtener algo. Schütz, pone el ejemplo de un asaltante que asesina a su víctima en orden de obtener su dinero. Este tipo de motivo, no está dado por el proyecto en sí mismo sino que está motivado por la “voluntative fiat”. En el mismo ejemplo, un motivo “because” se refiere al hecho de que el asesino fue motivado a actuar de tal manera porque creció en un ambiente destructivo que muestra sus problemas de una infancia disfuncional, que provocaron tales situaciones. Refiere en todo sentido, a la historia del actor, estas experiencias determinan los actos de los individuos. Es el por qué de los proyectos que ejecuta el actor social.²⁸

En ambos casos, el ejemplo de Schütz implica que la conciencia de los actores sociales debe traerse a cuenta en el presente, desentrañando los motivos e intenciones que tuvo en el pasado para comportarse de tal o cual manera. La idea

²⁷ En alemán Weil-Motiv.

²⁸ Schütz, A. 1973: p. 71.

fundamental es que somos capaces de traer al presente la conciencia individual de los actores involucrados.

Tanto las teorías empáticas como las intencionales implican que para comprender la acción de otros es necesaria la simulación o copia de cómo el otro podría sentir, pensar e incluso actuar. En todos los sentidos implica conocer, desentrañar y replicar los estados internos y las conciencias individuales.

Pero la conciencia individual en todo caso sólo trae a cuenta las acciones voluntarias de la acción humana, pero deja fuera las consecuencias involuntarias que ésta trae. Reconstruir la motivación del autor sólo nos deja en el plano del individuo y su conciencia.

Collingwood²⁹ planteaba algo similar, su teoría de la recreación implicaba que en la búsqueda del conocimiento de los agentes históricos era necesario recrear los pensamientos del actor, a tal punto que pudiesen ser extraídos del pasado y conceptualizados nuevamente en el presente, tal que pasado y presente puedan igualarse. Una vez que estos pensamientos se “traen” al presente, entonces pueden investigarse.

La crítica expuesta en el primer capítulo del concepto de *Verstehen* de Simmel, Dilthey y Weber, se aplica a la idea de Schütz. Tanto en el presente como en el pasado la reconstrucción de las motivaciones y por ende, de la conciencia individual dejan de lado la verdadera naturaleza acción de los actores sociales. Aunque Schütz tiene la virtud de recuperar la acción -tanto en el presente como en pasado- falla en situar, al igual que sus antecesores, la comprensión de la acción de los otros a la conciencia individual y trascendental.

En cambio, en Collingwood, la recreación no refiere a estados internos, las ideas pueden desprenderse de sus creadores originales y recrearse en el presente, tal y como fueron pensados en el pasado. Esta “independencia” de los pensamientos

²⁹ Collingwood, 1946 La idea de historia.

los ubica fuera de la conciencia individual y por tanto fuera de las motivaciones de los individuos implicados.

El mundo de los predecesores está dado por el hecho de que no podemos coordinarnos con la memoria. No podemos experimentarlos directamente y tampoco vivenciarlos por medio de la memoria y la rememoración. Es definitivamente, mundo pasado, y por tanto, no tiene futuro. En este mundo todo está hecho y nada en él podría escapar a la determinación. Al contrario de lo que sucede con las personas que viven en mi tiempo, los predecesores “cannot be experienced as free”.³⁰

Finalmente, se encuentra el mundo de los actores del futuro, llamados por el *Nachfahren*.³¹ Schütz nombra a este mundo como *Folgewelt*.³² El mundo de nuestros sucesores está totalmente indeterminado y es totalmente indeterminable. Nuestra conducta no puede ser orientada hacia el mundo de los sucesores. Sólo tenemos conocimiento de que sucederá en el futuro. Ninguno de los métodos utilizados con los congéneres, contemporáneos y predecesores puede ser utilizado. El mundo de los sucesores es totalmente libre y más allá de cualquier tipo de aprehensión que yo pueda tener. La creencia de que las leyes históricas puedan aplicarse no sólo al pasado y al presente sino que pueden predecir el futuro, no tiene ningún fundamento para Schütz.³³

Pero así como en el caso de los actores que están ligados a nosotros por medio de la temporalidad (congéneres y contemporáneos), los actores del pasado son algo más que un conocimiento que sólo es interesante para el historiador como fuente de lo que sucedió en el pasado. Nuestros predecesores son algo más que seres humanos que vivieron en otra época y que sólo pueden afectarnos por la transmisión de la propiedad y la herencia.

En realidad, Schütz olvida que en este mundo intersubjetivo existen tradiciones que pueden dar cuenta tanto del pasado como del presente y quizás del

³⁰ Schütz, A. 1973. Collected Papers II. p. 57-58.

³¹ “Nachfahren”.

³² “World of successors”.

³³ Schütz, A. 1973. Collected Papers II. p. 62.

futuro. Giddens³⁴ plantea que si bien, en primera instancia el análisis de Schütz parece implicar una interacción social entre diferentes actores sociales, al final se da cuenta de una relación que sólo parte del primer actor. En el caso de los predecesores Schütz afirma que no se puede mantener con ellos, obvió está, una interacción cara a cara. Son agentes del pasado a los cuales sólo podemos conocer de manera indirecta, a través de lo que le contaron a un amigo y este mismo a nosotros.

Al no dar cuenta de la tradición y la forma como estamos definidos por nuestros predecesores, Schütz deja el conocimiento de los diversos agentes sociales a la conciencia del presente. Esto trae varias consecuencias, ya que si bien, Schütz habla de temporalidad, es incapaz de dar cuenta de la historia y de los agentes sociales como algo más que un acto presente y secuencial. Por ello, los actores sólo son concebidos como actores individuales, es decir, como dados por la conciencia del actor principal. El “yo” experimenta una relación con los congéneres y los predecesores; sólo a partir de él, como actor individual y a través de su conciencia. Sólo a través de ésta es posible traer a cuenta a los demás actores sociales. Parecería a fin de cuentas no una verdadera interacción sino sólo una conciencia tratando de develar los trasfondos de sí misma. Además, contrapuesta a esta idea de inteligibilidad en términos de la conciencia individual se encuentra una posición social, donde la inteligibilidad del mundo no se encuentra dentro de los individuos, sino afuera en el mundo social.

Schütz olvida que la *Verstehen* puede ser una suerte de comprensión que implica muchas veces la comprensión de los agentes del pasado. Como afirma Gadamer, es “más bien un ingreso a otra tradición, tal que pasado y presente constantemente se median entre sí”.³⁵ Al incluir las tradiciones, Gadamer incluye algo más que a nuestros predecesores, incluye la precomprensión necesaria para que en el presente se pueda realizar la interpretación. Para él, la comprensión implica siempre una precomprensión y el reconocimiento de la tradición.

³⁴ Giddens, A. 2007 Las nuevas reglas del método sociológico.

³⁵ Gadamer, H-G. 1991 Verdad y método.

Los predecesores podemos contemplarlos con diferentes grados de extrañeza y cercanía. Al reconocernos como parte de una tradición, reconocemos que no tenemos de ella. Es algo que escapa a la simple transmisión de la propiedad y el testimonio de los monumentos históricos. Aquellos que vivieron en el pasado son quienes conformaron la tradición de la que ahora somos parte. Aquellos por los cuales al extender el horizonte podemos llegar a la comprensión.

Incluso los mismos predecesores pueden ser catalogados en diversos niveles de intimidad y cercanía, de extrañeza y anonimato. No todos son igualmente desconocidos para nosotros, nos sentimos más cercanos a una tradición que a otra. De hecho, nos reconocemos como miembros de una tradición y negamos la pertenencia a otra. En estos casos, estas tradiciones pueden ser vistas en diferentes grados de cercanía y de conocimiento, pero también en diferentes grados de intimidad y anonimato, de familiaridad y extrañeza, de intensidad y extensividad.³⁶

Lo cierto es que los actores sociales pueden ser distinguibles a través de las categorías de tiempo y espacio, pero muchas veces éstas se entretajan, dificultándonos la categorización de los actores. Los “Otros” con los cuales interactuamos pueden ser caracterizados de diversas maneras a través de estas dos categorías demostrando diversos niveles de interacción.

A diferencia de lo planteado por Schütz los actores sociales, no sólo se diferencian entre la espacialidad de congéneres y contemporáneos, ni por la temporalidad de predecesores y sucesores. Pueden existir congéneres, contemporáneos y predecesores con diversos grados de intimidad y cercanía de anonimato y lejanía.

³⁶ Schütz, A. 1973. Las estructuras del mundo de la vida. p. 16.

3. El concepto de extrañeza como distinción de los actores sociales

Dados los ejes de temporalidad/espacialidad, cercanía/lejanía, y conocimiento/extrañeza se revela ante nosotros que los “Otros”, con los cuales interactuamos, cobran una diversidad sin igual. Dando paso a interacciones de amor, amistad y cercanía; así como de enemistad, desamor, hostilidad y alejamiento.

Aunque Schütz contempla los ejes temporalidad y espacialidad y con ello la distinción cercanía/lejanía, no atiende la dicotomía conocido/desconocido, o en el último caso, como le he llamado anteriormente, el *extraño*. La extrañeza como categoría conceptual puede darse en el caso de todos los actores sociales, en diferentes espacios geográficos y también en los diversos estratos temporales. Un extraño puede encontrarse en la cotidianeidad de nuestras interacciones, pero también se presenta cuando nos enfrentamos a sociedades que nos son ajenas en tradición y cultura.

Lo cierto es que en todos los casos interactuamos con personas que percibimos como similares o diferentes a nosotros. En el caso de los desconocidos mucha de nuestra interacción está marcada por un aire de extrañeza. Esto implica que en muchos casos nos damos cuenta de su existencia, e inmediatamente reaccionamos a ella, percibiendo las diferencias entre ellos y nosotros. Es quizás aquí donde la observación nos marca una línea tajante entre aquello que percibimos como familiar y similar y aquello que nos pide detenernos a investigar y a reconocer. Esta extrañeza nos permite reconocer a los otros, como enemigos, extraños o desconocidos. A veces esta extrañeza está marcada por un pensamiento de daño potencial, encontrar a alguien que no conocemos, del que podemos desconfiar o temer. Nuevamente, las relaciones de poder nos indican como percibir al otro. En el caso de la antigua Grecia, la situación política y social inclinaba la balanza a favor del enemigo constante. En la época actual, la forma en la cual nos acercamos a lo desconocido está marcada por las relaciones de poder. ¿Quién puede ser un extraño o un enemigo potencial? Así por ejemplo, el discurso de George Bush nos indicaba que los “otros” de religión extraña, eran potenciales enemigos a los cuales

se les debía atacar. En este discurso de los “otros” y “nosotros”, el resto de la población mundial quedaba excluida.

Sin embargo, no sólo la observación nos dice que algo es extraño, al enfrentarnos con diversas tradiciones asumimos unas como más cercanas que otras, unas más similares y otras más extrañas.

De manera consistente, hemos ligado aquello que percibimos como desconocido es asimilado como extraño, ajeno a nuestra sociedad y a nuestra cultura. Cuando en realidad podemos extrañarnos hasta de nosotros mismos, de un amigo o de nuestra pareja. Cuando la cotidianidad de la interacción diaria se quiebra y nos obliga a dar cuenta de ella.

En contraposición a esta postura el discurso de muchos obliga a pensar al extrañeza en términos de un “nosotros” y los “otros” como categorías que implican un “*ser parte del grupo*” y “*no ser parte del grupo*”. El concepto de “extrañeza” conlleva, en sí mismo, una relación con un algo a lo que no identificamos, que no forma parte de nuestro grupo.

Es por ello, que el concepto de extrañeza es de primordial importancia en la comprensión. ¿Cuándo percibimos y reconocemos que algo es diferente y extraño a nosotros?, ¿qué límites a la comprensión nos impone este concepto? Para muchos, interpretamos algo, la conducta de alguien, una cultura o un aspecto social, cuando percibimos que es extraño, que no sigue las pautas normales de comunicación o comportamiento. La extrañeza, entonces, puede darse en el pasado, en el presente y en el futuro, puede darse en las interacciones cotidianas e incluso en el actor mismo.

El concepto mismo de extraño ha tenido diferentes connotaciones en la historia y llega a nosotros de manera diversa. La dicotomía conocido/extraño implica diversos aspectos en diferentes situaciones. Así reconocemos la extrañeza en alguien que no habla nuestro idioma, no sigue nuestras costumbres, vive lejos de nosotros o es enemigo del estado al cual pertenecemos. Pero también percibimos

extrañeza en otro tipo de situaciones. Cuando una pareja sentimental, tras un conflicto, declaran uno al otro que son como “extraños”, esta extrañeza implica un aspecto diferente al primero, es algo que pasa de lo conocido a lo desconocido.

El diccionario de la Real Academia Española explica que la palabra proviene del latín *extraneus* y da cuenta de todo aquello que tiene distinta nacionalidad, familia, o profesión, de todo aquello que se contrapone a lo propio. Así como lo raro, extravagante, como un extraño humor, genio o manía. También ejemplifica lo que es ajeno a la naturaleza o la condición de una cosa. Por ejemplo *Pedro es un EXTRAÑO en su familia. O Juan permaneció EXTRAÑO A aquellas maquinaciones*. Como cuando a uno le es extraña una cosa, un movimiento o un compás. Algo que no es práctico en la persona o que es impropia para él. Igualmente hace referencia a algo que no es conocido, que es ignorado o que está muy cambiado e irreconocible.

Todos las definiciones implican que el extrañamiento es, o bien algo que no conocemos, o algo que una vez conocido cambió de manera brusca y ya no lo es más. Es lo que se contrapone a lo propio, pero también lo que siendo propio deja de serlo. Por ello, el extraño puede ser desde el extranjero o enemigo, hasta el amigo o el amante que ha dejado de ser propio a nosotros. Las diferentes formas de concebir al extraño nos dan la pauta de la interpretación. En los siguientes apartados trataré la idea de lo extraño en diversas situaciones y contextos históricos para después ubicarlo en el contexto del análisis social.

4. El extraño en la actualidad: el caso de la antropología

El “extraño”, como tal, empezó a ser estudiado con la llegada de la antropología. La idea básica de los antropólogos era el estudio de los así llamado “Otros”, de aquello que percibían como ajenos a la cultura occidental. En algunos casos se daba un cierto aire de extrañeza acompañado de curiosidad y entusiasmo por conocer la cultura ajena. Aunque en casi todos los casos, el conocimiento de otras culturas haya estado emparejado a un intento de dominio y de poder sobre la cultura extraña.

La antropología nació con la necesidad de explicar la conducta de personajes de diferentes culturas y geografías. A raíz de las conquistas europeas sobre diferentes pueblos, diversos trabajos se desarrollaron tratando de dar sentido a lo que a ojos del observador extrañado aparecían como conductas salvajes e inadecuadas. El clásico antropólogo que llega a una isla alejada, es percibido por los habitantes del lugar como extraño, extranjero, ajeno a la sociedad y a la cultura. Y al mismo tiempo, él percibe la cultura a la que llega como totalmente extraña y fuera de lo común.

En sus primeros años de existencia, la antropología estudió casos de sociedades del pasado, que sólo llegaban a su conocimiento a través del estudio de diversos textos, elaborados por excursionistas y exploradores. La antropología social nació del estudio de “sociedades primitivas” con quienes mantenían una relación de distancia. Tipificando a los “otros” como aquellos alejados en el tiempo y el espacio. La única manera en la cual, los antropólogos podían y querían acercarse a los individuos de culturas extrañas era a través de los documentos que otros habían escrito a través de sus múltiples viajes. De esta manera, el antropólogo se limitaba a escribir acerca de lo que otros le comunicaban. En esta perspectiva, el trabajo de escritorio era el que definía el trabajo antropológico.

Los primeros teóricos encargados del trabajo antropológico, no iban a vivir en las comunidades de estudio. Los primeros trabajos en el área -como los realizados por Tylor- reflejaban un “Otro” que dejó de existir años atrás. Lejanos no sólo en el espacio, sino en el tiempo; como en el caso de los predecesores de Schütz. Antes de que se diera el trabajo de campo antropológico, los “Otros” eran aquellos seres humanos que habían vivido no sólo en una cultura extraña y ajena, sino aquellos que eran conocidos por la descripción de viajeros en documentos históricos. Con el tiempo esto cambió, el trabajo de campo, instituido formalmente por B. Malinowski, logró que la antropología recogiera los datos necesarios a su trabajo, en el presente conviviendo con los aborígenes. Con ello, el “Otro” dejó de estar lejano en el tiempo, aunque espacialmente se seguía considerando como sujetos de estudio a aquellos que, alejados geográficamente mantenían una cultura diferente y para ellos “extraña”.

Es por ello que autores como Fabian³⁷ han argumentado en sus inicios la antropología social procedía de manera ahistórica. Esto no sólo en los primeros trabajos antropológicos, incluso, diversas teorías más recientes tales como el evolucionismo, el estructuralismo y el funcionalismo tienen este problema. A pesar de que, comúnmente estas teorías afirman trabajar de manera cercana con los actores sociales, en realidad han realizado sus estudios a través de un distanciamiento con ellos. Esto queda manifestado en el hecho de que típicamente han tratado a los agentes sociales como “primitivos, ahistóricos y salvajes”. En la actualidad, esta falta de historicidad ha llevado a que la antropología se planteé nuevos métodos de participación con los actores sociales. Al desaparecer o caer en desuso categorías tales como “primitivo”, la antropología se ha acercado al trabajo en ciudades y centros suburbanos, tratando de mantener una relación más histórica con los actores sociales. El antropólogo no sólo estudiaría a las culturas del pasado, ni se conformaría con el estudio de los documentos, ahora, estaba en posibilidad de estudiar e interactuar con los agentes culturales.

Sin embargo, estos “Otros” seguían siendo percibidos como alteridad y lejanía. El antropólogo, entonces, concibe a los “Otros” como alteridades, no como tipificaciones dentro de su conciencia, sino como actores de una cultura y tradición completamente diferente a la suya. Los antropólogos seguían pensando que para que un actor social pudiera ser estudiado, y valiera la pena estudiarlo, sería necesario que se presentara como un “Extraño” y extranjero. Ya no como enemigo, pero sí como algo que al presentarse, pudiese hacer la distinción entre el “nosotros” como el antropólogo y los “otros” o extraños como los sujetos de estudio. Con ello, nos hacemos conscientes de que una categoría como la del “Otro” necesita que se dé un “Extraño”, como el que llega a la cultura lejana y trata de alguna u otra forma, de acoplarse o si no al menos de encontrar algo que lo llevó a aquel sitio.

³⁷ Fabian, J. 1983 Time and the Other: How anthropology makes its object.

Sin embargo, esta es una visión ideal, muchos antropólogos proyectaron en sus investigaciones aquellas cosas que venían de su propia cultura.³⁸ El clásico antropólogo llegaba a un lugar sabiendo que se enfrentaría a lo extraño y desconocido. En esta situación, para el antropólogo es relativamente sencillo reconocer la extrañeza. Pero cuando refleja en otros su propia cultura y afecto, las cosas parecen ponerse difíciles. La extrañeza, entonces, es asimilada a sus propios marcos interpretativos. En el caso contrario sucede lo mismo, el antropólogo es concebido por los pobladores del lugar como extraño y extranjero.

5. El extraño de Simmel y Schütz

En la interacción clásica del antropólogo, conviviendo con otros lejanos en el tiempo y en el espacio, parece muy sencillo descubrir al extraño definido como aquel que se presenta ante nosotros con actitudes y conductas diferentes y desconocidas. Sin embargo, el extraño puede no ser sólo el habitante del lugar al que llegamos, sino nosotros mismos, como el antropólogo o el inmigrante. En este sentido, Schütz, escribió un artículo que intituló "The Stranger"³⁹ cuando se encontraba exiliado en los Estados Unidos, debido a la persecución de los judíos en Europa. Para él, el extraño es aquel que se encuentra fuera de la continuidad del grupo. Como exiliado escribió sus propios sentimientos, tratando de incluirse en una cultura extraña y ajena. El extraño, es entonces, un "individuo adulto de nuestro tiempo y nuestra civilización que intenta ser aceptado permanentemente o al menos tolerado, por el grupo al cual se aproxima".⁴⁰

³⁸ Cabe aquí anotar por ejemplo, el caso de Margaret Mead, quien proyectó no sólo su propia cultura en sus objetos de estudio, sino que en la comunicación con ellos les transmitió sus deseos e intereses de investigación, con lo que los nativos del lugar contestaban lo que ella quería oír y no lo que sucedía en la realidad. La sexualidad en Samoa que tanto impresionó a los antropólogos de la época, era en realidad un invento de los nativos que ante la insistencia de la antropóloga inventaron lo que ella quería escuchar. Años después que se les preguntó porque lo habían hecho, todos ellos refirieron que el oírlos hablar de esa forma causaba gran emoción en la antropóloga.

³⁹ Schütz, A. 1973. *Collected Papers I*. "The Stranger". p. 91-105.

⁴⁰ Libre traducción en español del original en inglés "adult individual of our times and civilization who tries to be permanently accepted or at least tolerated by the group which he approaches" *Ibid*, p. 91.

Quizás lo más significativo del estudio de Schütz es que muestra a un extraño que a toda costa intenta “volverse parte del grupo”. Un proceso que los psicólogos sociales han llamado de “aculturación”. Los extranjeros al llegar a otro país o ciudad adoptan las actitudes y costumbres del grupo receptor. No hay que olvidar que este artículo lo escribió Schütz cuando se encontraba en los Estados Unidos al salir de Europa.

Lo que caracteriza al “extraño”, es que viniendo de fuera, de un lugar ajeno, adquiere una posición de ser parte del grupo. Para Zubero⁴¹ el extraño adquiere la particularidad de estar en el grupo y convertirse en el enemigo interior. Zubero apuesta a que los extraños nunca logran “adecuarse” al grupo receptor. No son como los extranjeros comunes, turistas o trabajadores eventuales, que llegan y se van, ni tampoco como los que logran “adaptarse” por completo, como sucede con los deportistas de alto rendimiento, sino que nunca logran hacerlo, porque no quieren o no pueden. El grupo receptor participa en la definición del extraño, ya que no lo reconoce como prójimo. Zubero percibe a los “Extraños” como personas que buscan a toda costa incorporarse en el grupo receptor, aunque la mayoría de las veces no lo logran. Típicamente, este extraño es el inmigrante que se vuelve un sujeto “ni de aquí, ni de allá”. Son “Otros” a los cuales interpretamos como sujetos que no son de nuestro grupo, que han perdido la identidad de sus grupos de origen y que no logran acoplarse al grupo receptor.

A esta visión se contrapone la descrita por Simmel. En su trabajo introduce diferentes categorías de actores sociales.⁴² “Der Fremde” el “extraño o extranjero” es el más conocido. El extraño de Simmel tiene la particularidad de albergar el desapego y apego a un mismo lugar. El “Extraño” tanto como el “vagabundo”, está desapegado a todo lugar, sin embargo; y a diferencia de éste, tiene apego a la

⁴¹ Zubero, I. 2004. ¿Qué significa integrarse? De la integración como fin a la integración como proceso. P. 16.

⁴² Simmel, G. 1973. The Stranger. “The poor”, “the nobility”, “the miser”, “the spendthrift”, “the adventurer” y “the stranger” son los títulos de los diferentes artículos que Simmel dedica a los actores sociales.

cultura. “como el extraño que viene hoy y se va mañana, pero más como el hombre que viene hoy y permanece mañana”.⁴³

El “extraño” de Simmel se define por la cercanía que ha adquirido en un espacio concreto dentro del grupo social. No es ni nómada, ni sedentario, no se vincula a ningún lugar, y tampoco se aleja de él. Es una forma transversal a ambos. Lo que lo define, no es la exterioridad, sino la aproximación e implantación.⁴⁴ Ni es nómada, ni sedentario, es, ambos al mismo tiempo y ninguno.

Ambos trabajos están marcados por una situación muy particular, el extraño deja de ser el enemigo exterior y se convierte en un enemigo interior. En el caso de los judíos, la salida de sus países de origen provocó que fuesen refugiados y vistos como extraños y extranjeros a los lugares a los cuales llegaron.

La idea de “extranjero” en la actualidad, implica las movilizaciones de grupos de personas de un país a otro. Las crisis económicas y sociales implican una movilización constante que hace a los individuos extranjeros. Con ello, los procesos de aculturación muestran una diversidad de situaciones en las cuales los individuos se convierten en extraños o extranjeros. La migración, en sí misma, contempla relaciones de poder, de control y dominación.

Para Bauman,⁴⁵ lo significativo del trabajo de Simmel, es que la descripción territorial como síntoma de otredad deja de ser suficiente para la descripción del extraño. En estos casos, el extraño entró en el mundo de los otros sin ser invitado estableciéndose en el grupo. Pasa a ser o amigo o enemigo pero está en el grupo. Lo conflictivo en este caso, es que se tiene al enemigo en casa. No se encuentra lejano e identificado detrás de la línea de batalla sino que se encuentra en nuestras filas. Al establecerse en el lugar, el extraño adquiere la particularidad de ser completamente desconocido. Está hoy y se queda mañana, aunque no pueda

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ Santamaría, E. 2002. La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la “inmigración no comunitaria”. p. 71.

⁴⁵ Bauman, Z. 2005. Modernidad y Ambivalencia.

volverse por completo parte del lugar. Como “una amenaza constante para el orden del mundo”.⁴⁶

La peculiaridad del extraño de Simmel, es que es al mismo tiempo lejano y cercano.⁴⁷ El “extraño” se vuelve un elemento mismo del grupo. Pero que adquiere una relación de cercanía y distancia poco frecuente; tiene que ver sobre todo con la dinámica identitaria y cultural.⁴⁸ El “Extraño” es alguien que aunque viene de otras tierras se instala en la cotidianeidad del grupo. En la historia de la actividad económica —Simmel— identifica al extraño como el comerciante que llega a una comunidad, le aporta lo que necesita el grupo y se instala en él. Esta es la historia de los judíos en Europa.

Como ya se había señalado, el trabajo de Simmel se centra sobre todo en el individuo. La conciencia individual es fundamental en este caso. Su estudio refleja una preocupación por los procesos culturales y psicológicos. Simmel creía que los seres humanos se externalizaban en objetos culturales —como parte de la cultura objetiva— y reinternalizaban estos objetos culturales —cultura subjetiva—. ⁴⁹

Tanto en Schütz como en Simmel, los “extraños” son aquellos individuos que llegan a una comunidad o grupo cultural y tratan de acomodarse a esa cultura. Muchas veces -por supuesto- sin lograrlo. El “extraño, en este sentido, es fácilmente reconocible, se encuentra en el que habla diferente, se viste diferente, viene de tierras extrañas y tiene una historia diferente a la nuestra.

La aldea global en la que se ha convertido el mundo, identifica a los “extraños” con una gran cantidad de personas que migran de una ciudad o país a otro distinto para obtener mejores condiciones de vida. El “extraño” entonces, se sitúa en nuestra cotidianeidad, refiere a los migrantes y nuevos lugareños. Pero este extraño, no llega solo, trae con él, su cultura, actitudes, sentimientos y particularidades que se

⁴⁶ *Ibid.*, p 100.hy

⁴⁷ Simmel, G. 1973: p. 143.

⁴⁸ Alund, A. 1995. *Alterity in Modernity*.

⁴⁹ Davis, M. S. 1997. *Georg Simmel and Erving Goffman: Legitimators of the Sociological Investigation of Human Experience*.

van agregando a la cultura receptora. Los “extraños” adquieren una familiaridad sin igual, los vemos y compartimos con ellos todos los días, se encuentra dentro del grupo.⁵⁰ Los “otros” hacia los cuales orientamos nuestra acción no sólo son aquellos personajes alejados y fuera de nuestra tradición, sino que puede ser alguien en el presente que comparte muchas de nuestras actitudes, intereses y gustos. Con ello, pensaríamos dejaría de ser un extraño, pasaría a ser parte del grupo.

Lo más significativo de este proceso es que el extraño deja de ser el enemigo exterior para pasar a ser un extraño al interior del grupo. La migración ha proporcionado el espacio para que personas de diferentes culturas convivan en una cercanía geográfica. El extraño no está más del otro lado de la frontera, sino que se ubica en el contexto del “nosotros”. Con ello, los “Otros” como nuestra alteridad, Como aquellos a los cuales queremos interpretar, cobran una significatividad sin igual.

6. El extraño como categoría de análisis

Frecuentemente se plantea que la comprensión debe de ir en sentido inverso, es decir, que para comprender algo hay que apropiarse de él y volverlo parte de uno. Como cuando se comprende a un extranjero apropiándonos de su tradición y volviéndola nuestra. Para White,⁵¹ por ejemplo, para lograr este paso de lo desconocido a lo conocido en los escritos históricos, es necesario tener como base los cuatro tropos literarios: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. A través del estudio de estos cuatro tropos se puede dar cuenta de las interpretaciones históricas. Trata en todo sentido de disolver la extrañeza para poder de esta manera interpretar la historia. En términos de un lenguaje figurativo se trata de una apropiación de aquello que no nos es dado. La metáfora funciona de esta manera. La metáfora es un instrumento del historiador para poder volver inteligible aquello que no conoce. La metáfora compara aquello que no entendemos con palabras que

⁵⁰ Simmel, G. 1939.

⁵¹ White, H. 1978 Tropics of discourse.

son más accesibles a nosotros. Trata de transformar la realidad y el lenguaje en términos comprensibles para quien utiliza la metáfora, por ello, es una apropiación del significado.

White compara el estudio de los cuatro tropos con las etapas de desarrollo cognoscitivo de Piaget. Así como el niño atraviesa por diversas etapas de desarrollo cognitivo, en las cuales le es dada una habilidad que supera a otra. Los tropos funcionan de manera cognitiva dando claridad a las interpretaciones. White mismo declara que su tipología de los tropos se ajusta con los esfuerzos ilustrados de que el sujeto se apropie del mundo, de volver todo lo extraño en conocido y llevar a cabo una *oikeiosis*. En este sentido, tanto la metáfora de White, como el yo trascendental kantiano implican una apropiación del mundo. La metáfora se convierte, así, en un instrumento lingüístico sumamente poderoso que nos permite transformar la realidad a algo más comprensible a nosotros. Entonces, la metáfora nos ayuda a “antropomorfizar” todo aquello que no nos es comprensible, desde aspectos de la realidad social hasta la física. Convirtiendo todo lo desconocido en conocido, en palabras con sentido verdadero.⁵²

Pero no siempre se trata de convertir lo extraño en conocido. Cuando el extraño pasa de las fronteras del enemigo a nuestro espacio geográfico, como en el caso del inmigrante, y pasa a ser parte del grupo, convirtiéndose en el enemigo interior (pero siempre como conocido o al menos tolerado). En este caso, los límites de la comprensión se confunden con lo conocido.

Los “otros” —a los cuales interpretamos— algunas veces se presentan como extraños, lejanos en el tiempo y el espacio, pero a veces se presentan cercanos a nosotros; como en el caso de nuestros congéneres. Entonces, ¿cuándo una persona se nos presenta como un extraño?, ¿qué hace que lo percibamos como ajeno a nuestra persona?

El antropólogo, en una ciudad extraña, identifica con relativa facilidad quiénes son los otros diferentes a él. Esta relación es caracterizada como una relación

observador-observado. Pero, ¿qué sucede con las relaciones típicas de la vida diaria? En este caso, las otras personas con quienes interactuamos no se nos presentan como extrañas sino como cotidianos, y no es hasta que nos extrañamos de ellas cuando iniciamos un proceso comprensivo.

Por ello, no se trata de convertir lo extraño en conocido sino de extrañarnos hasta de la idea más común, de la interacción más cotidiana. Ankersmit crítica la idea de White y propone un análisis que recalque las interpretaciones como infinitas y múltiples, no puede existir una sola interpretación, si así fuera no serían interpretaciones. Por ello, las interpretaciones no tratan de realizar consensos, sino de proliferar las tesis interpretativas. Estas interpretaciones no tratan de hacer reales los hechos, no transforman las tesis narrativistas en hechos reales, sino que intentan disolver lo que a primera vista parece como real, verdadero e indubitable. Las interpretaciones no tratan de volver conocido lo que aparece como extraño, sino de extrañarnos de todo. El objetivo es, en todos los sentidos, el extrañamiento de todo aquello que parece conocido y familiar. No se trata de conocer, sino en primera instancia de extrañarnos hasta de lo más cotidiano en nuestras vidas, para así poder iniciar un ejercicio comprensivo.

Dentro del campo de estudio de la antropología algo similar ha sucedido. Si bien, en un principio el extraño era aquel alejado en el tiempo y el espacio, poco a poco fue cediendo distancia. Primero, la antropología se acercó al estudio de los habitantes de las ciudades de donde eran originarios los propios antropólogos; después, el estudio se centro en sus propias comunidades y a veces en los propios antropólogos. El observador, finalmente, se extrañó de su propia conducta como investigador y trató de encontrar la inteligibilidad de su propio comportamiento. El antropólogo muchas veces llegó a ser considerado como objeto de estudio ya que su propio comportamiento ante los individuos que intentaba estudiar resultaba más interesante que el comportamiento mismo de los nativos.

⁵² Ankersmit, F. R. 2004 Historia y tropología.

El extrañamiento, entonces, puede darse en contextos lejanos o en la cotidianidad de la interacción diaria. Es hasta que se rompe la continuidad de la interacción que percibimos a los “Otros” como extraños. Para Habermas⁵³ cuando la comunicación se rompe dentro de la interacción cotidiana, es decir, cuando se da una comunicación sistemáticamente distorsionada, es cuando percibimos los límites de la comprensión y la inteligibilidad, de la extrañeza y la familiaridad. Es decir, el extraño puede encontrarse no sólo en la interacción con otros, sino en la persona misma.

Cuando, entonces, alguien se nos presenta como un “extraño”, tan sólo es aquel que es completamente diferente a nosotros o es alguien que comparte mucho de nuestra personalidad. Si para los antropólogos parecía muy fácil reconocer la alteridad en el otro lejano y distante, ¿cómo reconocer la diferencia en actores cercanos y parecidos a nosotros?

Esto nos regresa, de nuevo, al ámbito de la vida cotidiana de Schütz, a reconocer a los “Otros” en la cercanía de nuestro ámbito social, pero aceptando que éstos pueden presentárenos en todo momento como diferentes a nosotros y a nuestra conciencia. Habitantes de un mundo social en el que no es necesario identificarnos con ellos y reconocer en ellos lo que somos, sino aceptando primero, que son individuos diferentes y únicos a los cuales queremos interpretar, seres que existen en un mundo objetual independiente a mi conciencia.

Es entonces, que la alteridad se encuentra a la vuelta de la esquina. Los actores sociales, los “Otros”, son los lejanos en el tiempo y el espacio y también los cercanos a mí. La “extrañeza”, en el caso de la vida cotidiana, sólo surge cuando soy capaz de notar las discontinuidades en las interacciones. En la vida cotidiana, por ejemplo, mantengo una relación de distancia y anonimato con la chica que me vende el boleto del autobús todas las mañanas, pero cuando, después de haberlo hecho todo un año, llego una mañana y ella no está para venderme el boleto; entonces, me pregunto extrañado ¿qué habrá pasado con ella?, ¿a dónde habrá ido? Al romper la

⁵³ Habermas, J. 2001. La lógica de las ciencias sociales.

cotidianeidad de la vida diaria, me doy cuenta de los otros y mi entorno se vuelve extraño. Es entonces, cuando doy cuenta del sentido de la acción de los actores sociales más próximos a mí y más extraños al mismo tiempo.

Sucede lo mismo en el caso de los congéneres más cercanos, puede una persona que conozco e interactúo con ella de manera íntima y próxima sorprenderme en el más de los casos. Mi compañero de trabajo se comporta siempre de manera cordial y amable; pero, un fin de semana, lo encuentro huraño y distante, entonces, se aparece ante mí como un extraño.

La conciencia interpretativa nos exige entonces extrañarnos de todo para en realidad llegar a comprenderlo. ¿No es acaso cierto, que en el diálogo con la tradición necesitamos extrañarnos de ella para realmente tener una conciencia histórica? Una situación extraña que “nos exige consecuentemente una limitación interpretativa”.⁵⁴ Una conciencia histórica nos exige extrañarnos de la tradición para comprenderla, de volver lo conocido desconocido para así poder interpretarlo.

7. La extrañeza como conciencia histórica

Para Gadamer la conciencia histórica es un privilegio que sólo es propio del hombre moderno. Es una conciencia de la “historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”.⁵⁵ Esta conciencia histórica nos permite extrañarnos hasta de lo más cotidiano. Lograrla, implica que seamos capaces de cuestionar nuestra propia tradición, extrañándonos de ella y preguntándonos a cada momento por qué pertenecemos a esa tradición. Esto implica tender puentes entre nuestra tradición y otras tradiciones.

Es por ello que la conciencia histórica nos permite relativizar todas las opiniones, hasta la nuestra. Es decir, al realizar un acto comprensivo debemos en primera instancia extrañarnos de nuestra propia tradición, de lo que damos por

⁵⁴ Gadamer, H-G. 2007 El problema de la conciencia histórica p. 45.

⁵⁵ *Ibid*, p. 42.

sentado y dicho desde generaciones atrás, aquello a lo cual nos apegamos, sentimos como propio y definitorio de nuestra identidad. Al hacerlo, somos capaces de realizar la comprensión y, por tanto, reconocer de dónde venimos, dónde estamos y a dónde vamos. Al hacerlo comprendemos no sólo nuestra tradición, sino otras tradiciones, tendiendo puentes entre nuestra tradición y otras tradiciones. De hecho, comprendemos nuestra propia tradición siempre al compararla con la perspectiva del otro⁵⁶. Éste es un privilegio del hombre moderno, la conciencia histórica nos permite en el presente ampliar nuestro horizonte, comprender nuestro pasado, apropiarnos de él y esperar el futuro. Una conciencia histórica nos hace ampliar nuestros horizontes y realizar el acto comprensivo.

Para Gadamer, cuando dos tradiciones se presentan una contra otra pueden presentarse dos lenguajes distintos, se da en este caso, o se exige una comprensión comunicativa. Es el paso de la fenomenología en hermenéutica, en donde la historia toma una importancia fundamental. Tanto el conocedor como lo que se conoce, es decir, el sujeto y el objeto dejan de darse en un plano óntico para pasar al histórico.⁵⁷ Esto es fundamental para Gadamer, ya que esto, le permite poner más atención en el problema de la verdad y menos en el problema del método. Lo que interesa a la conciencia histórica del hombre del presente es tener pleno conocimiento del pasado de donde viene y a dónde va, y, con ello, del futuro posible. Extrañándose de todo hasta de lo más seguro y cierto, del pasado y la tradición más certera para poder realizar un acto comprensivo que abarque no sólo su tradición sino la tradición de los otros. El método, por otro lado, es independiente de la verdad, podemos utilizar diversos métodos, históricos, cualitativos, cuantitativos, etc. Sin que afecten al objeto de estudio.

Es entonces que al realizar el extrañamiento podemos realizar el acto comprensivo o la interpretación. Esta interpretación puede darse en un texto, cuando no se comprende en un primer momento, pero puede darse en muchas otras situaciones e interacciones, por ello, se da tanto en los textos como en la tradición

⁵⁶ Domingo, 2007 Introducción. El problema de la conciencia histórica.

⁵⁷ *Ibid*, p. 25.

verbal. En todo aquello que nos es entregado por la historia. Así, la comprensión puede extenderse del presente al pasado, al realizar una interpretación de un suceso histórico, de expresiones espirituales, mímicas, culturales, etc. El carácter “extraño” de aquello que debe ser comprendido es el primer presupuesto para que se realice la comprensión. Cuando algo no nos es extraño no tiene ningún caso plantearse la comprensión. Aquello que resulta evidente, claro y preciso a plena vista, y que por ende no nos exige la comprensión, no reclama para sí misma ningún tipo de interpretación.

La interpretación es así un “comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición”,⁵⁸ que sólo puede ser realizada por la conciencia moderna (histórica) de todo aquello que es dado por la tradición, no tomándola como tal, como lo dado por hecho, sino reflexionando hacia ella. La interpretación implica que miremos más allá del sentido inmediato de las cosas para descubrir su “verdadero”⁵⁹ significado oculto. Porque “cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades”.⁶⁰

Con ello, Gadamer da cuenta de que el objetivo de las ciencias humanas es realizar la comprensión de todo aquello que le es dado como extraño, no se involucra en el tema del método, éste para él, es secundario. La importancia de las ciencias humanas radica en su fortaleza para encontrar verdades, para establecer interpretaciones múltiples. Su diferencia con las ciencias naturales no radica, como lo había establecido Dilthey, en una diferenciación entre métodos, sino en un ejercicio comprensivo. Las ciencias humanas no se limitan ante las ciencias de la naturaleza por una mera cuestión de método, sino en la producción de un conocimiento diferente, de una verdad diferente. Este es el verdadero fundamento de las ciencias humanas, su objetivo es realizar interpretaciones y encontrar verdades. Porque no puede existir un método que pueda elegirse antes de penetrar en la cosa misma, en el objeto mismo. No niega que el trabajo metodológico sea

⁵⁸ *Ibid*, p. 43.

⁵⁹ *Ibid*, p. 44.

⁶⁰ Gadamer, H-G. Verdad y método p. 23.

importante, pero sólo le interesa como secundario, como parte del proceso. Es cierto que el trabajo del método en las ciencias del espíritu, así llamadas por Dilthey, es inevitable, pero lo que a Gadamer le interesa recalcar, es una diferencia entre objetivos de conocimiento y no entre métodos. Se pregunta por la posibilidad de la comprensión.⁶¹ Por ello, la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino que es un “modo de ser del propio estar ahí”.⁶² La comprensión no es un comportamiento subjetivo que se da en base a algo objetivo, sino que es parte de la historia efectual, es decir, pertenece a lo que se comprende como tal.

7.1 El lenguaje

En este proceso el lenguaje es fundamental. Para Habermas⁶³ tanto Wittgenstein como Gadamer incorporan en sus planteamientos el lenguaje como aquello que nos permite entendernos y hacer inteligible el mundo. La introducción del lenguaje nos permite salir de la conciencia y por ende del sujeto trascendental en la explicación de la comprensión de la acción social. La conciencia individual, aquí, no tiene cabida. No existe un lenguaje privado, y no existe nadie que se hable para sí. Los pensamientos, incluso, son pensados en referencia a un otro. Por ello, el pensamiento es social.⁶⁴

Para el segundo Wittgenstein,⁶⁵ el lenguaje, adquirido a través de la práctica en la vida cotidiana, nos permite acceder a la inteligibilidad de los otros. Habermas

⁶¹ *Ibid*, p. 12.

⁶² *Ibid*, p. 12.

⁶³ Habermas, J. 2001.

⁶⁴ Mead, G. H. 1973 *Espíritu, mente y sociedad*.

⁶⁵ Habermas, J. 2001. Habermas atiende a los planteamientos del así llamado primer Wittgenstein como del segundo. El primer planteamiento de Wittgenstein –dado en el “Tractatus”- intenta construir un lenguaje universal que refleje en sí mismo la totalidad del mundo. El lenguaje en sí mismo es una copia de la realidad, por lo tanto, a todo término teórico corresponde un objeto del mundo. Al mismo tiempo que el lenguaje refleja al mundo establece los límites de este. En cambio, el segundo Wittgenstein, -dado en las “Investigaciones filosóficas”-pasa al mundo práctico. Basa su análisis no en un lenguaje formal dado por la lógica y las oraciones veritativo funcional; al contrario, el lenguaje se cimienta en el lenguaje ordinario. El lenguaje entonces, no es sólo una forma de clasificación del mundo sino una práctica. Para Habermas el primer Wittgenstein recuerda al intento de Kant de construir una teoría basada en la realidad y los límites del mundo, una teoría basada en los

afirma que Wittgenstein al enfrentarse al problema de la comprensión de los otros extraños y del lenguaje diferente, planteó la traducción como una manera de hacerlo. Wittgenstein afirma que un antropólogo en una comunidad extraña, que necesita comprender un lenguaje que le es extraño, utiliza un análisis comparativo entre lo que ve como semejante y lo que ve como distinto en ambos lenguajes. En este caso, se debe presuponer un lenguaje general donde ambos puedan converger, así como una precomprensión concreta. Sólo podríamos comprender otro lenguaje familiarizándonos con la cultura, una traducción entre mi cultura y la extraña.

Para Gadamer en cambio, apunta Habermas, la hermenéutica se libera de la traducción. Bajo la perspectiva hermenéutica ya no es necesario el concepto de traducción. Todos los seres humanos que aprenden un segundo lenguaje comienzan haciéndolo por medio de la traducción, sin embargo, una vez que dominan la segunda lengua la traducción se vuelve inservible. Aprendemos la lengua viviendo en la cultura, comprendiendo la lengua; esto es cierto tanto para las lenguas vivas como para las muertas. En este sentido, la hermenéutica trata no del uso y dominio correcto del lenguaje, sino del entendimiento. Esto implica, que sólo puede darse un entendimiento a través del lenguaje. De igual manera, los problemas de la comprensión sólo pueden darse a través del habla.⁶⁶

Por ello, explica Habermas, el diálogo implica que los participantes están dispuestos a él y a entenderse uno al otro. En el caso de Wittgenstein, sólo interpretó los mundos de vida pero no los modos de vida extraños o ajenos. El horizonte que se da de la lengua propia siempre implica lo que es y lo que no es. La traducción por tanto es tanto vertical como horizontal, en el presente y el pasado. La autoreflexión hermenéutica no sólo ve los juegos de lenguaje sino la conexión de símbolos en interacciones institucionalizadas. El análisis de Gadamer, en cambio, implica que el horizonte hermenéutico puede en primera instancia, al no ser cerrado, asimilar todo lo aparentemente extraño e ininteligible. Esto es cierto, en el presente y

fenómenos; mientras que, el segundo trabajo de Wittgenstein parece ser el tránsito hacia una filosofía práctica.

⁶⁶ Gadamer, H-G. 1991 Verdad y Método.

el pasado. Así, tener un horizonte significa ponerse en el horizonte de otro. Puedo ponerme en la situación del otro, y así dar cuenta de su alteridad, no es sometimiento hacia el otro, sino una elevación a una universalidad, una fusión de horizontes. Es un entrelazamiento de horizonte de la persona y el otro.

Costábile⁶⁷ afirma que Gadamer considera al pensamiento como lenguaje y diálogo. En este sentido, la palabra es, en sí misma, la realización del conocimiento. El lenguaje ayuda a introducir la inteligibilidad en el proceso mismo del pensamiento. De acuerdo a esta autora, el lenguaje introduce en el pensamiento a los otros, ya que no existe un lenguaje interno, sino un pensamiento orientado a otros.

Para ella, existen dos procesos fundamentales. El primero es la introducción del lenguaje dentro del pensamiento. Mientras que el segundo refiere a la introducción del “Otro” en el “Yo”. De ahí, el hecho de que no existen lenguajes privados por la existencia de los otros. Pensar en el lenguaje es situarse siempre más allá de la subjetividad. Para Gadamer el yo y los otros son siempre colaboración, por ello, “la comprensión está ligada al lenguaje” (Verstehen ist sprachgebenden), es una afirmación de la importancia del lenguaje en la vida social.⁶⁸

Costábile⁶⁹ declara que para Gadamer, el ponerse frente a un texto es siempre tener la manifestación del otro. Cuando tengo un texto, me pregunto por las razones del autor para escribirlo, de hecho paso por su misma experiencia. De esta manera, se busca darle validez al otro, al mismo tiempo que al que lee el texto. Así, se da un proceso que es dialógico, comunicativo y hermenéutico. Al entender al otro, el lector mismo está en un proceso de expansión de su propia comprensión. Entendemos, entonces, al otro que escribió el texto original. Sin embargo, aclara la autora, lo entendemos desde nuestra tradición. Esta tradición la recojo en el momento presente, desde mi realidad.

⁶⁷ Costábile, H. 2005. Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas.

⁶⁸ Giddens, A. 2007.

⁶⁹ Costábile, H. 2005.

Esta tradición es la que Gadamer defendió como prejuicios. Para él, la ilustración negó el prejuicio al confiar ciegamente en la razón. Gadamer está en contra de este postulado. La tradición vista como prejuicios debe ser recuperada. Aunque esto no significa abandonar la importancia de la racionalidad.

Así, afirma Giddens⁷⁰ que para Gadamer, la *Verstehen* no es un asunto subjetivo de interpretación del pasado, más bien es una relación entre el pasado y el presente, donde tradición y presente interactúan y se median entre sí. La *Verstehen* no es colocarse dentro del autor e interpretarlo, es más bien comprender el discurso; fuera del sentido del individualismo cartesiano. El lenguaje como intersubjetividad se da entonces en la tradición. De hecho, un intérprete del presente puede entender un texto mejor de lo que lo hizo el escritor y la audiencia original.

Gjesdal⁷¹ afirma que esta comprensión es importante ya que constituye un colapso en la distinción entre el intérprete y el autor. También constituye una aproximación ontológica del ser en el mundo y una crítica de la idea de la hermenéutica como un método filológico. Entonces, la tarea de la hermenéutica es evitar los malentendidos. Anticipa de esta manera el riesgo de incomprensión, y pone énfasis en el pasado para mantener viva la tradición en la interpretación de los textos del pasado. El texto está en el inconsciente y la tarea del intérprete es traerlo a la conciencia.

Para Giddens,⁷² la hermenéutica no es una revivencia del autor –y con ello abandona el conocimiento subjetivo- sino que se trata de ubicarla en la historia, dentro de una tradición y marco de referencia particulares. La tradición implica al círculo hermenéutico, para que se dé una comprensión debe existir una precomprensión que la haga posible. De esta manera, para Giddens la comprensión no es un método, sino un proceso ontológico que se da por la intervención del lenguaje.

⁷⁰ Giddens, A. 2007.

⁷¹ Gjesdal, K. 2006. Hermeneutics and philology: a reconsideration of Gadamer's critique of Schleiermacher.

⁷² Giddens, A. 2007.

Gadamer, afirma Giddens, apuntó de manera acertada a la tradición y los prejuicios como aquellos que nos hacen comprensible los plexos de sentido. Un hablante nativo no comprende sólo con la innovación, sino que depende siempre de un contexto ya dado. No se trata de sentidos subjetivos o individuales sino de “formas de vida” que le dan sentido. La hermenéutica de Gadamer se libera del individualismo cartesiano. El lenguaje es en cambio, el medio de intersubjetividad de los sujetos, su expresión son las formas de vida o “tradiciones”.

Giddens⁷³ afirma que análisis como el de Betti han mostrado que si bien la hermenéutica de Gadamer garantiza la comprensión de textos interpretativos de una obra literaria por acciones de sujetos de otra época o cultura, poco hace con la “corrección de tales interpretaciones”. Ni tampoco explica cómo resolver comprensiones diferentes de la misma “tradición”. Además, existen sin duda alguna diferencias entre la recepción del texto por la audiencia original (tradición) y la significación del texto en la actualidad (cambio). Aunque Gadamer es consciente de esto. Nunca explica tal cambio, presupone que un lector comprende mejor un texto, incluso, mejor de lo que lo hizo la audiencia original, pero nunca contempla un cambio radical entre uno y otro.

Por ello, afirma el autor, a través de la crítica de Habermas lo que se hace evidente es que la hermenéutica pura en las ciencias sociales “elimina la posibilidad de una interpretación fuera de los actores situados en tradiciones particulares”.⁷⁴ En cambio, en cuestiones prácticas y de cambio de la acción, la comprensión viene dada para Habermas en el “logro de un “consenso irrestricto”, alcanzado solamente a través del examen racional de los argumentos; la total y mutua comprensión del otro a adoptar el rol que desempeña en el diálogo como socio pleno e igual”.⁷⁵ Donde la verdad sólo puede darse a través de las normas de interacción comunicativa. Así, puede darse la combinación de esquemas de interpretación con juegos de lenguaje. Lenguaje y praxis se unen en la explicación y comprensión de

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

los fenómenos sociales. Lo más importante es que para Habermas la conciencia hermenéutica sólo puede darse por completo cuando se descubren los límites de la comprensión y de la inteligibilidad. Es una comunicación distorsionada que a primera instancia no lo parece. En este punto Habermas distingue entre una comunicación patológica de una perturbación, de la que no se ocupa la hermenéutica ni la comunicación lingüística normal. Más bien se preocupa por la comunicación que es malentendida, de la comunicación sistemáticamente distorsionada; aquella que puede pasar como normal sin que los que hablan se den cuenta.⁷⁶

La crítica de Habermas de la hermenéutica se dirige sobre todo a señalar que si tomamos en cuenta la tradición como apunta Gadamer, corremos el riesgo de que no sea posible una interpretación fuera de los actores ligados a esa tradición. Por ello, Gadamer es incapaz de ver que diferentes ideas de la tradición pueden coexistir. Gadamer tampoco se ve cómo pueden resolverse versiones diferentes de la misma “tradición” aplicada a la comprensión de textos.⁷⁷

Pero, lo que sí apunta de manera adecuada, es que vivimos en un mundo intersubjetivo, donde interpretamos el mundo en base a un lenguaje que nos es dado y que constituye una precomprensión necesaria para la comprensión. La interpretación, por tanto, sólo es posible por medio del lenguaje. La persona es ante todo un ente social y cognitivo. Por ello, la génesis de la vida social no es afectiva, no es que las personas puedan ser empáticos, ni tampoco es el hecho de desentrañar los estados internos afectivos de los actores sociales. Las personas pueden leer los comportamientos de otros porque la interacción se da en sociedad y a través del lenguaje. En el plano cognoscitivo de la razón, no de los sentimientos. Es por ello, que el origen y las bases de la persona y del pensamiento sean sociales. Lo que importa, es que esto es posible porque las personas pertenecen a una colectividad y a un otro generalizado. Esto dado que todos los seres humanos

⁷⁶ Habermas, J. 2001 La lógica de las ciencias sociales.

⁷⁷ Giddens, A. 2007 p. 85.

compartimos la comunicación. En un principio dada a través de los gestos y posteriormente en otras formas de comunicación.⁷⁸

Es necesario por ello, incluir el lenguaje, el cual puede llevarnos de la conciencia individual al ámbito del mundo. Habermas afirma que el problema del planteamiento de Schütz —como los Cicourel y Garfinkel— es que siempre parten de la conciencia individual para la construcción intersubjetiva del mundo social. Si el objetivo es un análisis que incorpore procedimientos empírico analíticos y plexos de sentido, entonces un análisis que esté centrado en la conciencia individual no puede ser permitido. Es necesario, entonces, dejar de lado la conciencia trascendental y pasar al ámbito del lenguaje. Para Cassirer, el lenguaje como signo se funda en la conciencia y no en la comunicación lingüística. Mientras que para Husserl y Schütz los signos lingüísticos se dan en un yo trascendental. Ya que las reglas trascendentales que presupone la comprensión pueden y siempre varían en las condiciones de la experiencia, no pueden por ningún motivo buscarse en la conciencia trascendente.⁷⁹

En el análisis de Schütz de la comprensión de la conducta de los otros “el lenguaje no es entendido todavía como el tejido, de cuyos hilos penden los sujetos y en los que empiezan formándose como sujetos”.⁸⁰ Entonces es necesario dejar la conciencia trascendental y llegar al análisis del mundo de la vida, donde el lenguaje sea el que nos dé acceso a tal mundo y a la comprensión de la vida de los “Otros”.

Habermas⁸¹ apuntó de manera adecuada, que la conciencia hermenéutica sólo es posible cuando se descubren los límites de la comprensión y la inteligibilidad. La conciencia hermenéutica puede darse únicamente cuando se da una comunicación sistemáticamente distorsionada que en un principio no lo parece y actuamos en orden de restablecer la comprensión. En este punto, Habermas distingue entre una comunicación patológica de una perturbación, —de la que no se

⁷⁸ Mead, G. H. 1999. Persona, espíritu y sociedad.

⁷⁹ Habermas, J. 2001. p. 197.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁸¹ Habermas, J. 2001.

ocupa la hermenéutica ni la comunicación lingüística normal— de una comunicación normal pero sistemáticamente distorsionada. Habermas, se preocupa por la comunicación que es malentendida, aquella que puede pasar como normal sin que los que hablan se den cuenta. En esta comunicación, supongamos entre dos personas que se perciben a sí mismos como actores sociales conocidos, existe una discontinuidad en la comunicación. Ninguno de los dos es capaz de darse cuenta de esta ruptura, es hasta que un tercer observador se acerca que se percibe la falla de la comunicación. En este caso, la cotidianidad puede romperse y en este sentido, podría agregar, se percibe al otro como “extraño”. La tarea entonces, de acuerdo a Habermas, es restituir la comunicación.

Habermas va más allá y muestra que la comunicación puede ser entre dos personas o incluso la persona misma puede fallar en la comunicación. El caso perfecto para aclarar estos problemas de comunicación lo brinda Freud con la teoría psicoanalista. En el sueño, por ejemplo, se dan pseudocomunicaciones que pueden manifestar neurosis, enfermedades mentales y perturbaciones psicosomáticas. La comunicación se desvía del lenguaje público y se manifiesta en conducta verbal o corporal. El individuo sufrió una perturbación del significado en algún momento de su vida. El objetivo de la teoría psicoanalítica es clarificar este sentido ininteligible y restaurar la comunicación.

En la terapia psicoanalítica, el paciente en un acto de transferencia ubica en el terapeuta la figura en conflicto. Al hacer esto, debe poner en el mismo nivel tres escenas. La escena en el presente que le causa malestar (escena sintomática/cotidiana), la escena con el terapeuta (escena de transferencia) y la escena del pasado donde se dio el conflicto (escena original, donde existió el fallo en la comunicación) muchas veces dada en la infancia.

El médico o psicoanalista como participante reflexivo interpreta la situación para dar parte a la comprensión escénica en el lenguaje privado. Cuando las tres escenas se juntan se restablece la inteligibilidad y se da una resimbolización que restaura la comunicación en el lenguaje público. Ésta es diferente de la comprensión

hermenéutica en la medida en que da inteligibilidad en la reconstrucción del sinsentido original. En este ejemplo no puede darse una interpretación sin una explicación.⁸²

Existen, sin embargo, particularidades en este análisis. La relación médico paciente posibilita que se dé la transferencia. Hay una participación reflexiva y de libre asociación; una transferencia que posibilita la traducción; así como el hecho de que se vincula a una teoría de la personalidad. Aunque Giddens ha apuntado algunos problemas de este análisis.⁸³ Lo importante es que Habermas no sólo nos remite a la comunicación sistemáticamente distorsionada en la interacción de dos individuos sino en el individuo mismo. El “Otro” es, entonces, el sujeto mismo, el “Yo” se percibe a sí mismo como el “Extraño” y entonces requiere que se restablezca la comunicación.

Pero queda una pregunta más, si hemos intentado a través del estudio de los análisis de Schütz, Weber y Simmel dejar a la conciencia individual, cómo volcar el análisis de Habermas del individuo al ámbito de la sociedad. Giddens afirma que si bien el estudio de Habermas es muy importante “nos da pocas indicaciones sobre cómo relacionar la explicación de la acción humana con las propiedades estructurales de instituciones sociales”.⁸⁴

⁸² Habermas, J. 2001. En este trabajo uno de los objetivos de Habermas es mostrar cómo los procedimientos empírico analíticos y hermenéutico trascendentales pueden coexistir en el trabajo de las ciencias sociales. Con ellos la vinculación que busca es entre la interpretación y la explicación. Típicamente las ciencias empírico analíticas buscarían la explicación, mientras que las hermenéuticas la comprensión. Desde su perspectiva el trabajo de las ciencias sociales debe vislumbrar siempre esta vinculación entre explicación y comprensión.

⁸³ Giddens, A. 2007. Las nuevas reglas del método sociológico. pp. 74-92 Giddens afirma que Habermas toma al psicoanálisis como ejemplo para mostrar la mediación entre comprensión y explicación, lo que implica una autonomía racional del analizado. Esto trae problemas evidentes, que ya se han marcado tanto en el psicoanálisis como en la teoría de Habermas. La terapia incluye una relación oblicua y a veces autoritaria. La terapia está dada entre individuos que entran en la relación terapéutica de forma voluntaria. Para Giddens lo más importante es que la relación entre médico y paciente es una relación diádica que poco dice de la realidad social en un grupo más amplio.

⁸⁴ *Ibid.*, 91.

8. A manera de conclusión

Con este análisis, hemos transitado de la definición de la acción social de Weber y la conducta del “Yo” y el “Otro”, a la caracterización de los actores sociales en el tiempo y el espacio. De igual manera, hemos apuntado a las interacciones de la vida cotidiana; con actores sociales y acciones que están tanto en el pasado como en el futuro. Hemos con ello, caracterizado a los actores sociales y definido que la inteligibilidad es posible por el hecho de que los actores sociales compartimos un lenguaje, una sociedad y somos capaces de interactuar con otros seres humanos.

La hermenéutica nos ha dado la posibilidad de ubicarnos en un mundo inteligible. Dejando atrás al sujeto y a la conciencia trascendental para adentrarnos a un mundo donde se introducen el yo y el otro, donde la subjetividad es sustituida por la intersubjetividad. Por ello, el lenguaje es público y se da en la cotidianeidad de la vida, del mundo de la vida. De ahí, el hecho de que no existen lenguajes privados por la existencia de los otros. La comprensión con ello está ligada al lenguaje.

Al percibir a los “Otros” como “Extraños” rompemos la cotidianeidad de las interacciones diarias, al tratar de reconstruirla entramos al ámbito del lenguaje. Nosotros mismos sólo podemos aclarar la inteligibilidad de nuestro comportamiento a través de la comunicación y del lenguaje mismo. Como seres sociales, tomamos el lenguaje, los prejuicios y las transformaciones como un prerrequisito para poder comprender a otros e interpretarlos de manera adecuada.

Con lo analizado hasta aquí, se ha caracterizado a los actores sociales, desde los “Otros” cercanos en el tiempo y el espacio a nosotros, como congéneres, contemporáneos, sucesores y predecesores, hasta “Extraños” a los cuales interpretamos, tanto en la vida cotidiana como en el plano científico. Así, hemos llevado la extrañeza hasta el “Yo”, ya sea tanto como actor de la vida cotidiana, como investigador científico. Entonces los “Otros”, adquieren muchas cualidades y características. Al romperse la cotidianeidad de la vida diaria, me extraño del comportamiento incluso de mis congéneres más cercanos y cuestiono la continuidad de la comprensión. Al tratar de restablecer la comprensión de esta relación cuando

encuentro la inteligibilidad de la acción de los “Extraños” para devolverlos al campo de lo conocido. Es en este sentido que la comunicación se vincula no sólo a la interacción sino a la constitución del mundo. La identidad misma adquiere un rasgo de extrañeza. No podemos definirnos a nosotros mismos, sin reconocer aquello de lo cual queremos distinguirnos. E incluso nosotros mismos compartimos un poco de ello. Sólo cuando nos extrañamos de la conducta de otros y de la propia iniciamos el ejercicio comprensivo.

Tal y como lo ha advertido Koselleck,⁸⁵ existen categorías del sujeto que se dan en la existencia histórica del Dasein, como lo había afirmado Heidegger. Tras el par antitético de Koselleck de “amigo”/“enemigo”, se propone el par antitético de “conocido”/“extraño” como una categoría ontológica.

⁸⁵ Koselleck, R. 1997. Historia y hermenéutica.

☞ CAPÍTULO IV ☞

La interacción Observador-Observado en el Contexto de las Ciencias Sociales

El presente capítulo intenta realizar una discusión alrededor de la dicotomía clásica en las ciencias sociales. Entre el actor que observa y el actor que es observado. Existen dos ideas clásicas acerca de esta interacción. La primera refiere que esta dicotomía debe ser imparcial, objetiva y neutral. Es decir, el investigador que se enfrenta ante los individuos que está investigando debe permanecer ajeno ante dichos individuos. Su posición debe ser imparcial, no debe interactuar con ellos, ni debe afectar en medida alguna las interacciones que ellos realizan. La segunda idea, en cambio, refiere que todos los científicos e investigadores sociales deben realizar “investigaciones participativas”. Donde la empatía y la interacción cercana con los individuos estudiados deben reflejarse en una casi “trasmutación” o “conversión” con aquellos a quienes estudia. En este sentido la inteligibilidad sólo es posible cuando el investigador pasa tanto tiempo con los individuos observados que se convierte en uno con ellos mismos. Ambas posturas adolecen de diversos problemas teóricos y metodológicos.

Como había comentado una idea tradicional dentro de las ciencias sociales es que al tratar de comprender la acción social de otros actores sociales es necesario establecer una capacidad empática. Es decir, en el proceso de comprender la acción de otros actores sociales, es necesario que pongamos en funcionamiento una suerte de empatía que nos permita ponernos en el lugar de otros. Esta simple idea ha pasado de una capacidad de “ponerse en los zapatos de otro” como cotidianamente se piensa, a tener la capacidad de convertirnos en el otro.

Esta postura —ampliamente discutida dentro de la antropología— ha surgido como un fuerte postulado dentro de la sociología como una interpretación del proceso que realizan durante la investigación social, el científico social y el individuo o individuos investigados. La idea que subyace a este planteamiento es el de convertir la investigación en una acción participativa, donde investigador e investigado compartan de manera tan cercana que se desdibuje o incluso, se elimine la línea que separa a ambos.

Esta interacción social se diferencia de la que sucede en el ámbito de la vida cotidiana porque se da dentro de una interacción que pertenece a la investigación y el campo científico. Schütz¹ ya había mencionado que cuando hacemos referencia a dos personas que interactúan en una acción, debemos diferenciar entre aquellos que participan de la acción y aquellos que sólo permanecen como observadores.

La dicotomía observador-observado contiene, en sí misma, las dos objeciones al trabajo participativo del investigador. Por un lado, la idea de que para llegar a comprender la conducta de los otros es necesario que el científico en su papel de investigador no tenga “contacto” con su “objeto” de estudio. En este sentido, el investigador es un observador imparcial, como actor social su principal objetivo es no participar en la interacción, tratando así de no contaminar al otro actor social.² Por otro lado, la idea de que el investigador, como actor social “participante”, debe

¹ Schütz, A. 1976. Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.

² Habermas ha afirmado que todo participante ya sea científico o individuo común, participa en la interacción y le influye cierto significado a la misma. Habermas, J. 2001 La lógica de las ciencias sociales.

involucrarse de manera cercana con los actores sociales que está investigando; implicando que para poder lograr la inteligibilidad, es necesario “convertirse en el otro”.

1. El planteamiento de la sociología

En el campo de la sociología, el programa empírico de relativismo en sociología del conocimiento científico planteado por H. M. Collins,³ plantea la “conversión” en el otro al que se está estudiando, como la única manera de lograr la inteligibilidad. Como el prototipo de relación que debe existir entre observador y observado.

Collins plantea este programa como desprendido directamente del Programa Fuerte en Sociología de Bloor.⁴ Éste, por su parte, planteó el Programa Fuerte como una respuesta a la interrogante acerca de si la sociología del conocimiento puede de alguna manera investigar y explicar tanto el contenido, como la naturaleza del conocimiento producido por los científicos. Bloor ha defendido su programa de sociología como una manera de mostrar a los filósofos y aun a sus propios camaradas sociólogos, que la sociología es capaz de dar cuenta de las interrogantes de la naturaleza del conocimiento. Incluso de una forma tajante, afirma que “la vacilación en colocar a la ciencia dentro del ámbito de un escrutinio sociológico exhaustivo es una falta de valor y voluntad”.⁵

Con este objetivo en mente, plantea las directrices del programa fuerte en sociología. Antes que nada, le es necesario definir lo que es el conocimiento. Al hacerlo plantea que debe hacerse desde una perspectiva naturalista, es decir, estudiarlo puramente como un fenómeno natural. Aunque plantea una diferencia radical, si para el filósofo el conocimiento es aquel que habla de creencias verdaderas, para el sociólogo, que sigue el programa fuerte, es todo aquello, que los

³ Collins, H. M. 1997 Un programa empírico de relativismo en sociología del conocimiento científico.

⁴ Bloor, D. 1985 El programa fuerte en la sociología del conocimiento Primera edición es español. Segunda edición, 1994.

⁵ *Ibid.*, p. 94.

seres humanos conciben como conocimiento. Desde esta perspectiva, el conocimiento está dado por todas aquellas creencias que la gente usa y disfruta en su vida cotidiana. El conocimiento se refiere a todas aquellas creencias que mantienen un grupo de personas y que se han instaurado en la institucionalidad. Esta perspectiva, por supuesto, deja fuera aquellas creencias que no están institucionalizadas y que son de ámbito particular e individual.

El sociólogo puede dar cuenta del conocimiento, entendido no por su valor de verdad sino, como todo aquello que las personas hacen. Ambos programas definen conocimiento como toda creencia compartida por un grupo de individuos, sin apelar a que sea verdadera o falsa.

Bloor define cuatro valores que deben guiar al programa fuerte, valores que de acuerdo a su opinión, también se han dado por sentado en otras disciplinas. Su programa debe ser causal, es decir, debe ocuparse de las condiciones específicas que dan sentido al conocimiento (creencia). Debe ser imparcial con respecto a la verdad o falsedad. Debe ser simétrico en su estilo de explicar, las causas explican tanto creencias falsas como verdaderas. Finalmente, es reflexivo, ya que los patrones de explicación se aplican a la sociología.⁶

Collins se enfoca sobre todo en la imparcialidad, para él todo el conocimiento debe ser tomado en cuenta sin apelar a su verdad o falsedad. Pero, ¿cómo podemos comprender este conocimiento? La respuesta para él es sencilla, si el conocimiento es todo aquello que las personas utilizan en sus vidas cotidianas, el paso necesario es conocer cómo son sus vidas cotidianas, cómo se comportan y piensan. Propone que para dar cuenta del conocimiento científico es necesario tomar un camino metodológico, radicalmente diferente al que habían tomado hasta entonces los sociólogos; por lo que propone dos cosas:

Primero, que el investigador suspenda todas sus interpretaciones que da habitualmente como naturales y están dadas por supuestas. Para el autor es como poner entre paréntesis nuestra actitud natural hacia el mundo. "Necesitamos

suspender esa comprensión filosófica y de sentido común de la ciencia que nos proporciona certeza acerca de las relaciones de los científicos con la naturaleza. Esta incertidumbre radical es el relativismo”.⁷

De este primer argumento, se deriva el segundo que habla acerca de la competencia nativa que deben tener los investigadores para poder comprender la generación del conocimiento científico. Para poder realizar la suspensión radical, es decir, la incertidumbre radical de nuestras actitudes dadas por natural, es necesario en primer lugar, desarrollar nuestra comprensión, para después suspenderla. Este primer paso de comprensión, sólo puede darse a través de un miembro nativo de la comunidad. Sólo un miembro nativo es capaz de tener una comprensión de los significados, percepciones y actos de la comunidad de manera natural. Por tanto, es necesario que el investigador realice investigaciones cara a cara y adentrarse al campo de estudio, tanto como le sea posible, además de ser capaz de adquirir el conocimiento tácito de los nativos o científicos a los cuales estudia. Debe obtener una familiaridad técnica tanto del área de estudio como de los nativos.

A través de esta participación el sociólogo “cambiará”. Con esta palabra el autor refiere que literalmente el sociólogo se convertirá, si no del todo, al menos en parte en un miembro nativo de la comunidad. En este punto plantea un problema particular, sólo aquellos individuos que pueden convertirse al menos en parte en un miembro nativo de la comunidad pueden llegar a comprender el conocimiento generado dentro de la misma. Aquellos que no hacen este proceso están condenados a no poder dar cuenta del conocimiento, aquellos que sólo leen las investigaciones en reportes, artículos o libros no pueden comprenderlo por completo. Esta relación que se da entre los miembros nativos y aquellos que se transformaron al menos en parte es lo que el autor llama contexto interpretativo.

Los “datos” recolectados por el “investigador-nativo”, carecen de significado fuera de este contexto. Los datos, así concebidos, incluyen lo que el sociólogo

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ Collins, H. M. p. 55.

comprende, aunque no pueda explicar acerca de cómo se construye el conocimiento científico. Esta comprensión, si bien, no puede articularse en palabras que lo hagan explícito, la ha logrado el sociólogo a través de la convivencia diaria. Por ello, el sociólogo no puede explicitar completamente en oraciones aquello que ha reconocido en el trabajo científico.

Pero dónde nos deja este argumento. ¿Cómo podríamos comprender el conocimiento científico sin tener que “mutarnos” en un miembro nativo de la comunidad estudiada? De hecho, el autor afirma como lectores de textos científicos, sólo podemos tener una comprensión parcial de aquello que afirma el científico. Más adelante menciona que rara vez puede darse una mutación tal de los investigadores, por lo que el investigador simplemente debe conformarse con poder realizar entrevistas cara a cara con los individuos. Sin embargo, la suspensión radical será tanto más precisa en la medida que el investigador conviva de manera cercana a los grupos investigados, casi al punto de convertirse él mismo en aquello que investiga. Esta comprensión está guiada por un desarrollo metodológico que implica —más que la observación y la investigación— una transmutación, para después poder realizar la suspensión radical.

Sin embargo, ambos argumentos adolecen de imprecisiones e inequívocos. La comprensión no puede darse al “convertirse” literalmente en un miembro de la comunidad. Los estudios antropológicos han mostrado que esto ha sido una idealización del trabajo de campo en comunidades, que no se cumple en la realidad, y que no es necesario para realizar un buen trabajo de investigación. Además, es imposible llegar a una suspensión radical. Si una persona se despoja de todo aquello que conoce ¿qué es lo que queda?, ¿cómo comunicar aquello que hemos comprendido?

Existen varias críticas que pueden hacerse a estos planteamientos: dos de ellas son particularmente importantes para nosotros. Primero, que la suspensión radical del conocimiento para darle paso al relativismo es imposible y falsa, ya que el investigador no puede despojarse por completo de todo lo que conoce y quedar

como tabula rasa para explicar el conocimiento. En segundo lugar, la conversión del investigador en aquellos a los que investiga, es una idealización imposible. Esta última, es la que se discute a continuación desde la perspectiva de la antropología contemporánea.

2. Los inicios de la antropología contemporánea

El proceso de investigación visto como una forma de convivir con los objetos de estudio de manera tan cercana que tengan que compaginar uno con otro, fue planteado por primera vez dentro de la antropología como el eje rector del “trabajo de campo” antropológico. La “observación participante” fue planteada como una respuesta a aquellas investigaciones que sólo hablaban de pueblos primitivos en base al conocimiento que tenían los investigadores de cronistas e inexpertos.

Antes de que Franz Boas y Bronislaw Malinowski, —dos de los más importantes antropólogos— refrendaran el trabajo de campo en la antropología, los diversos científicos que se dedicaban al estudio de las culturas, llamadas por ellos, “primitivas” recurrían al estudio de libros, mapas, museos y correos en su afán de entenderlas.⁸ Estos antropólogos no estaban dispuestos al trabajo de campo exhaustivo, a pasar tiempo en comunidades extrañas e inhóspitas, lejos de las comodidades del mundo occidental.

Esto cambió a principios del siglo XX, numerosos antropólogos comenzaron a realizar trabajo de campo. Viajaron miles de kilómetros lejos de sus hogares para poder convivir y conocer a sus “sujetos” de estudio. Este cambio trajo consigo que la disciplina fuera replanteada. La disciplina misma era definida como trabajo de campo. Para Radcliffe-Brown la antropología social en su definición clásica se define como “la investigación de la naturaleza de la sociedad humana por medio de la comparación sistemática de sociedades de tipos diversos, prestando atención particular a las formas más simples de las sociedades de los pueblos primitivos,

⁸ kaplan, D. y Manners, a. R. 1975 Antropología: viejos temas y nuevas orientaciones p.56.

salvajes o prealfabetos”.⁹ La antropología era definida como el estudio de culturas no occidentales, “especialmente de las exóticas y de pequeña escala”.

Esta idea del trabajo de campo, se instauró gracias al trabajo de campo de Bronislaw Malinowski. Su investigación en las Islas Trobiand es quizás el trabajo más emblemático dentro de la antropología. Mistificado como el trabajo de campo a seguir por todo antropólogo, Malinowski fue el emblema de todo etnógrafo que se dignara de serlo. Figura emblemática del siglo XX, ni la antropología ni el trabajo de campo pueden comprenderse sin sus aportaciones. De entre 1915 y 1918 Malinowski pasó realizando trabajo de campo en las Islas Trobiand. Instó a los antropólogos a salir de sus oficinas para entregarse por completo a las comunidades, a instaurarse en sitios inhóspitos y pasar el mayor tiempo posible con los “nativos”.¹⁰

En su primer viaje en 1915 en Nueva Guinea, Malinowski reportaba que después de un par de días de trabajo de campo había caído en cuenta de dos ideas básicas en su investigación: que él no conocía el lenguaje, y que él no pasaba el tiempo suficiente observando a las personas que estaba estudiando. Su esfuerzo por corregir estos tropiezos en su investigación definiría el futuro de su carrera y la historia misma de la etnografía y la antropología.¹¹ Su libro “Argonautas del pacífico occidental” publicado en 1922 sería piedra angular del trabajo antropológico.

La solución de Malinowski al problema que había detectado en su trabajo inicial eran dos: El primero era aprender con precisión la lengua del grupo estudiado y pasar más tiempo con ellos, realizando actividades conjuntas al punto de confundirse con uno de ellos. Él fue quien definió el trabajo de campo como “observación participante”. Se debía aprender su lengua, comprender sus costumbres, vivir donde ellos viven, y como ellos viven, pasar un par de años en sus poblados para poder así, pasar con ellos tanto tiempo, que entre ellos no existan

⁹ Radcliffe-Brown, A. R 1975 Antropología social p. 47.

¹⁰ Cocks, T. P. 2000 The king and I: Bronislaw Malinowski, king Sobhuza II of Swaziland and the vision of culture change in Africa.

diferencias. Para él sólo era “posible realizar un trabajo satisfactorio si se vive directamente entre los indígenas”.¹²

Muchos antropólogos entenderían estos postulados como la directriz del trabajo de campo. Ruth Benedict famosa antropóloga estudiante de Boas escribía que su mejor estrategia teórica aplicada en el trabajo de campo antropológico era que investigador e investigado debían convivir a tal punto que se diera una yuxtaposición entre ambos en todo lo familiar y cotidiano. Esto a tal punto que “ellos cambiaran lugares”, que el investigador se convierta, se transforme en su objeto de estudio.

Así, los antropólogos comenzaron a definir el estudio de campo y a describir de manera precisa cómo debían comportarse los investigadores. Ellos debían pasar un año de estudio entre aquellos que estaban estudiando, para poder conseguir al menos un ciclo completo ritual y agrícola. Además de esto, eran necesarios al menos seis meses para poder establecer con los “nativos” una relación lo suficientemente cercana para poder conseguir la información necesaria, válida y confiable. De esta manera, eran necesarios al menos dieciocho meses para el estudio en una comunidad.¹³

Uno de los más emblemáticos antropólogos Richard Adams describía el trabajo de campo como “situaciones en las que el investigador realmente participa en las costumbres y actividades de la sociedad. Bailando en una fiesta, aprendiendo el arte de la brujería, tomando parte en un discusión política, o viajando conjuntamente con los comerciantes”. Para realizar investigación en el campo de la antropología el autor afirma que el investigador “necesita que alguien le enseñe los movimientos, las formas y el orden de las actividades implicadas, debiendo él practicarlas íntegramente hasta que las haya aprendido bien”.¹⁴

¹¹ O’Barr, M. W. & Conley, M. J. 2005 Back to the trobriands: the enduring influence of Malinowski’s crime and custom in savage society.

¹² Malinowski, B. 1975 Confesiones de ignorancia y fracaso.

¹³ Rossi, I. y O’Higgins, E. 1990 Teorías de la cultura y métodos antropológicos.

¹⁴ Adams, R. 1970:2002 Métodos antropológicos de investigación p. 4.

3. El replanteamiento del trabajo de campo antropológico

Paradójico es que Malinowski, el mismo autor que planteará el argumento del trabajo de campo como una compenetración con el sujeto de estudio, fuera quien diera el argumento necesario que terminara con esta visión del trabajo de campo. Durante su investigación en Melanesia, al tiempo que realizaba su investigación teórica en su libreta de campo, escribía por las noches en su diario de campo, lo que acontecía durante el día. Irónicamente, si bien ya había ganado reputación con su trabajo, sus etnografías y la dirección que le había dado al trabajo de campo, su nombre volvió a surgir con la publicación póstuma de estos diarios de campo, con lo cual vino la crisis moderna de la antropología.¹⁵

El diario estaba escrito en polaco, consistente de 298 páginas. En ellas Malinowski plasmó sus experiencias diarias del trabajo de campo. Algunos han descrito que este diario le sirvió a Malinowski como una “autoterapia nativa”. En el diario escrito por su puño y letra, Malinowski plasmó sus pensamientos momento a momento con sumo detalle, escribió sobre sus estados mentales, sus enfermedades reales e imaginarias. Algunas veces describió a los nativos con epítetos raciales; escribió sus quejas sobre varios europeos, con quienes tuvo contacto, y sólo en ocasiones, escribió acerca de su trabajo intelectual. Tomado como tal, el diario presenta un retrato de un hombre joven, solo, que se sentía constantemente miserable, con poca idea de lo que estaba tratando de hacer, y que sentía un poco más que desprecio por las personas que estaba estudiando. De acuerdo a los estándares contemporáneos, muchos de sus comentarios fueron francamente racistas.¹⁶

De esta manera, se mostraba al padre del trabajo de campo desde una faceta que nadie conocía y ni siquiera imaginaban. Sus propios hijos, viuda, amigos y estudiantes, desconocían a la persona que hablaba a través de los diálogos del diario.¹⁷ La publicación del diario provocó una tormenta de comentarios críticos hacia

¹⁵ Malinowski, B. 1967:1989 *Diario de campo en melanesia*.

¹⁶ O’Barr, M. W. & Conley, M. J. 2005.

¹⁷ *Ibid.*,

la antropología y el trabajo de campo. Los que habían sido sus alumnos criticaron fuertemente la publicación, así como a Raymond Firth autor de la introducción del diario.

Si bien Malinowski había dado cuerpo al trabajo antropológico, argumentando que para conocer a una sociedad era indispensable pasar tiempo con los “nativos” al punto de actuar y ser casi como uno de ellos; en el diario mostraba otra cosa. Mostraba un hombre joven, harto de estar en una comunidad con poca cercanía a las sociedades occidentales, sin tecnología y donde a menudo el autor se sentía frustrado y atrapado en un laberinto sin salida. También mostraba a un hombre acomplejado que creía que los “nativos” eran ignorantes, salvajes y que no merecían un buen trato.

En el diario Malinowski plasmó prejuicios y bajas pasiones, un desahogo privado que iba contra todo lo que había tratado de desarrollar en su trabajo etnográfico. En lugar de convivir con sus sujetos de estudio, se mostraba como un hombre alienado.

Para Geertz lo que muestra el diario es una “doble hélice” de la moderna antropología. Implica una confusión entre sujeto observador y objeto observado, que resultan inseparables en una relación “autorial” tan inevitable como “poco científica”. En este punto la autoridad etnográfica desaparece. Resulta tan interesante estudiar al investigador como al grupo nativo e incluso, parece aún más interesante. Resulta mucho más interesante el desarrollo de la personalidad y proceso vivencial en Malinowski que la vida misma de los “nativos”.¹⁸

Se muestra de igual manera, un hombre pasional, al tiempo que Malinowski muestra “su hastío por la cultura melanesia “en forma racialmente visceral, pero en el fondo como una consecuencia de una situación de profunda alienación cultural y personal” muestra también “su pasión apenas refrenada por unos cuerpos tentadores” y una “relación asimétrica en la que los informantes parcos o poco

¹⁸ Cardin, A. 1967:1989 Prólogo a la edición española. Diario de campo en Melanesia

precisos son airadamente rechazados, y los boys¹⁹ reciben continuas reprimendas y hasta castigos”.²⁰

En el cuerpo del diario frecuentemente se encuentran oraciones que muestran cómo Malinowski se sentía cada vez más hastiado de su vida diaria dentro del trabajo de campo. Emocionalmente no se sentía muy a gusto, refería a momentos una y “otra vez me sentí ultrajado y emocionalmente frustrado”.²¹ Frecuentemente demostraba su malestar al encontrarse lejos de su patria, así menciona:

Esto hacía que su salud mental se viera minada sentía “momentos de grave colapso moral” e incluso una “sensación de desamparo”.²² Sus relaciones con los demás también se vieron afectadas, no sólo no era posible volverse uno con el “nativo” pasando horas y días a su lado hasta ser uno con el mismo, sino que, debido al encierro del trabajo de campo a veces se sentía atrapado al lado de salvajes que no le causaban el menor agrado. Aburrido además, de los europeos de quienes afirmaba: “me disgusta esta gente ordinaria que son incapaces de hallar ni un destello de poesía en cosas que a mí me llenan de exaltación”.²³ Llegaba afirmar de los nativos que: “tengo más bien poco que hacer con los salvajes del lugar”.²⁴ Así como continuas referencias a depresión, mal sueño, desorganización nerviosa, sentimentalismo, agitación, lamentos y miedo al futuro, así como referencias al desprecio que sentía por los incivilizados.

Algunos autores trataron de defender el trabajo de Malinowski argumentando que una cosa es el trabajo del antropólogo y otra muy distinta su vida privada. Sin embargo, otros, han descrito a Malinowski como autopreocupado, narcisista,

¹⁹ En Melanesia los *boys* eran chicos que se encargaban de realizar tareas para los europeos.

²⁰ *Ibid.*,

²¹ Malinowski, B. 1967:1989 Diario de campo en melanesia p. 36.

²² *Ibid.* p. 47.

²³ *Ibid.* p. 48.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

hipocondríaco²⁵ quisquilloso, rencoroso y auto absorbente²⁶ así como una persona fría, ausente, malhumorada y a menudo irritable hacia sus “sujetos” de estudio.²⁷

Los textos de Malinowski proyectan dos antítesis, “una persona absolutamente cosmopolita” con una figura con un sitio cercano a “incapacidades para la adaptación” y el investigador completo “una figura.... rigurosamente objetiva, desapasionada, pensante, exacta y disciplinada”.²⁸ El último refleja una persona rigurosa en el trabajo de campo, que lleva como estrategia el involucramiento con su trabajo al máximo. La primera en cambio muestra que este tipo de investigación es imposible y finalmente poco deseable para la propia salud mental del investigador.

Aunque queda claro que Malinowski nunca creyó que este diario fuera leído por otros, sino que más bien fue un intento de “marcar la deriva de su vida personal, emocional e intelectual”,²⁹ marcó un antes y después en la antropología en general y en el trabajo de campo en particular.

La idealización del trabajo de campo quedaba rota. A esto se unió un replanteamiento de la antropología misma. La antropología se veía marcada por una serie de críticas que la acusaban de “imperialista”, los estudios feministas y el planteamiento de una antropología comprometida con los nativos, daban un vuelco completo a los estudios antropológicos.

Malinowski no se había equivocado el trabajo de campo es la base de la antropología, pero la antropología no se reduce al trabajo de campo. Malinowski trató el trabajo de campo como una serie de aproximaciones hacia la cultura de estudio, dejando ver niveles en la interacción con los pobladores a los cuales se estudia. Si bien, es cierto que se debe convivir con los otros para poder comprender

²⁵ Firth, R. 1967:1989 Introducción. Diario de campo en melanesia.

²⁶ O’Barr, M. W. & Conley, M. J. 2005.

²⁷ Di Leonardo, M. 1989 Malinowski’s nephews.

²⁸ *Ibid.*,

²⁹ Firth, R. 1967:1989.

de una mejor manera el curso vital de sus vidas, también es cierto que no puede existir una premisa que nos haga “convertirnos” en ellos.

Nada en la comprensión implica que debamos volvernos “literalmente”, en un nativo, ya sea en una comunidad rural o urbana. Dicha tesis mantenida por la Sociología del conocimiento y defendida en algunas ocasiones por los metodólogos cualitativos, sólo puede llevarnos a tropiezos dentro del trabajo de campo. No quiero sugerir con ello que el trabajo de campo se deje de lado, sin duda es fundamental para el antropólogo, psicólogo y sociólogo. Pero a través de las investigaciones realizadas por otros investigadores debemos darnos cuenta que no podemos convertirnos en uno de ellos, no podemos dejar la comprensión a la posibilidad de adentrarnos a su interior y poder ver el mundo como ellos lo ven. La comprensión dada en la interacción nos lleva a aceptar que somos seres que convivimos en un mundo compartido, en interacciones sociales que son posibles por que participamos en interacciones sociales que son comprensibles a través del lenguaje, de símbolos y de actitudes compartidas. Para lograr la comprensión, es inútil plantearse la conversión en un “otro”. El trabajo de Malinowski es un claro ejemplo de esto. El investigador social no sólo llega a un sitio y se adapta, viviendo como un nativo más. Al contrario, adopta actitudes de los “Otros”, al tiempo que ellos adoptan actitudes de él. Aunque mucho se idealizó el trabajo de campo, lo cierto es que implica interacciones que en todo momento intercambian conocimientos e identidades.

Así, por ejemplo Barley³⁰ escribió un libro donde describe el trabajo de campo que él mismo realizó después de obtener su grado doctoral. En él describe cómo después de obtener su grado, pensó, al igual que sus colegas que la opción natural era salir de práctica de campo. El libro cuenta esta práctica de campo y cómo trató de compaginar todas aquellas enseñanzas de la antropología clásica al tratar de convivir con los “nativos” del lugar, hasta casi ser uno de ellos. Sin embargo, la práctica no fue como se describía en la teoría. Barley recoge una serie de situaciones en su libro que no se acercan en lo absoluto al rigor de la observación

³⁰ Barley, N. 2005 El antropólogo inocente.

participante. Tiene toda clase de dificultades en el campo, enfermedad, poca cooperación de los “nativos”, sentimientos de desolación y a menudo fracaso en todas las observaciones. En sí, el título de su libro revela el contenido de su argumentación “El antropólogo inocente” muestra cómo la idealización del trabajo de campo y la compenetración con los sujetos de estudio no es algo más que una simple ilusión. Incluso Levi-Strauss uno de los grandes antropólogos ha declarado: “¿Sabe? Cuando se han perdido quince días con un grupo indígena sin conseguir sacar de ellos nada en claro, simplemente porque no les da la gana, uno llega a detestarlos”.³¹

Por ello, el trabajo de campo debía verse de manera distinta. Aunado a esto los pueblos “nativos” independientes y autónomos estaban al borde de la extinción. La globalización y los medios masivos de comunicación habían logrado que ningún pueblo en el mundo estuviera “absolutamente aislado”. Sin embargo, el antropólogo comenzó a darse cuenta que podía estudiar a todas las sociedades, primitivas o no. Al voltear a ver a otros objetivos de estudio y a él mismo, se dio cuenta de que la antropología había olvidado las sociedades occidentales como objeto de estudio, sus contemporáneos, su propia cultura y su propio grupo social.

Con ello, se muestra que los individuos típicos de estudio de la antropología han cambiado, la mayoría de las comunidades clasificadas como “primitivas” y objeto de estudio de la antropología han desaparecido. La mayoría de las culturas ya no se contemplan como aisladas y sin contacto. El antropólogo amplía su objeto y sujeto de estudio. A menudo se da cuenta que él mismo es el objeto de estudio, sus vivencias al tratar de convertirse en un nativo de la comunidad, se vuelven más interesantes que la vida nativa misma.

En la antropología, se abre un nuevo debate que da cuenta de que el trabajo en comunidades y en la cultura, es más complicado de lo que parecía. Esta discusión deja claro que los investigadores no pueden “convertirse” en miembros nativos de una comunidad. Esto, es a todas luces un absurdo metodológico.

³¹ Cardín, A. 2005 Prólogo.

De esta manera, la historia de la antropología nos muestra que la “transformación” de los investigadores en aquellos que están investigando es un absurdo, poco probable e indeseable. La sociología del conocimiento ha tomado estos recursos ya deshabilitados en la antropología contemporánea en una clara ignorancia de lo que han provocado en otras disciplinas. El Programa Fuerte en Sociología del conocimiento y el Programa Empíricos de relativismo cometen errores que no pueden ser pasados por alto.

Sin embargo, la “observación participante” sigue teniendo su importancia y eficacia dentro del campo de investigación antropológica. Aunque los antropólogos mismos toman en cuenta sus ventajas y desventajas. La empatía como forma de comprender la acción de los otros, llevada al extremo de la “mutación” en el otro actor social es una ilusión que en ningún caso nos garantiza o nos explica cómo interpretamos la acción social de los otros.

Sin duda, es cierto que dentro de la interacción entre investigador e individuo investigado existe una interacción especial diferente de la interacción que se da en la vida cotidiana. El científico social posee un cierto conocimiento que difiere del observador natural. Para Giddens³² lo que posibilita la inteligibilidad en este caso en todos los demás es un conocimiento mutuo entre ambos agentes. Este conocimiento forma parte de la historia del sujeto, la cual le es dada por el hecho de compartir un mundo intersubjetivo y un lenguaje.

Por ende, ninguna de las dos perspectivas mencionadas al comienzo del capítulo es verdadera. En la interacción de sujeto observador-sujeto observado no puede darse una relación fría y distante; ya que cualquier persona que se involucra en una interacción la dota de sentido y significado³³. Tampoco es cierto que la interpretación de la acción de los otros deba darse a través de la transmutación. No existen razones para creer que esto suceda y que en dado caso constituya un requisito necesario para lograr la inteligibilidad. Más bien, es dada por el hecho de

³² Giddens, 2001 Las nuevas reglas del método sociológico.

³³ Habermas, J 2007 La lógica de las ciencias sociales.

que vivimos en un mundo intersubjetivo, creado y significado antes de que nosotros llegáramos a él y donde compartimos un conocimiento que nos hace capaces de interpretar a otros seres humanos a través del lenguaje y de las tradiciones.

4. La antropología comprensiva de Clifford Geertz

Contrastando la importancia metodológica de la disciplina, Clifford Geertz³⁴ defendían una antropología más teórica. La antropología simbólica postulada por Geertz, no intentaba ser una guía metodológica acerca del trabajo de campo, ni trataba de indicar aquellos pasos o técnicas que debía seguir el trabajo antropológico sino por el contrario, intentaba aclarar de qué se trataba la antropología.

Si bien, en un principio, la antropología se centró por completo en el estudio de sociedades “primitivas”, empezaban a darse cuenta que estas sociedades comenzaban a desaparecer. Cada vez más, las sociedades se encontraban en mayor contacto. Aquellas culturas o civilizaciones que se encontraban alejadas de la cultura mundial comenzaban a desaparecer. Es así que Geertz plantea que es un equívoco pensar en convertirse o “transformarse” en un nativo más. La antropología con ello comienza a moverse más allá del trabajo de campo. La tesis de Geertz es que hay que entrar al círculo hermenéutico de la comprensión. Para lograr un trabajo de campo antropológico es necesario comprender la vida misma, como cuando se lee un poema, una obra, más que entrar en “comunidad” y compenetración con él.

Más que un acto metodológico, la antropología de Geertz es un acto comprensivo. Se trata de un viraje, una elucidación de sentido, que da como resultado un replanteamiento del proceso y pensamiento social. En este punto, se asemeja mucho al planteamiento de Gadamer. Ni Geertz, ni Gadamer están interesados en reconstruir el trabajo metodológico de las ciencias sociales. No intentan dar una serie de pasos sobre cómo los científicos deberían comportarse.

³⁴ Geertz, C. 1973 La interpretación de las culturas.

Más allá de esto, plantean como es posible la comprensión. Las vivencias, el lenguaje y el reconocimiento de un mundo compartido son lo que nos hace capaces de entender a los otros.

Al igual que Gadamer, Geertz entiende que la moderna ciencia social tiende cada vez más a privilegiar, el lenguaje y la interpretación. Sin embargo, ambos concuerdan en que las ciencias sociales no tienen ningún impedimento para utilizar las técnicas de la moderna ciencia natural. Para Geertz, lo principal es la interpretación. El juego comprensible en su caso implica la interpretación de patrones culturales gestado en un momento particular y comprensibles sólo en el contexto donde se gestan. De ahí que la pelea de gallos sólo puede ser interpretable en el contexto donde ocurre.

La interpretación, es por tanto, interpretación explicativa. La antropología no puede ni debe distinguirse por la utilización de una metodología interpretativa versus una explicativa. En cambio, la antropología debe tender hacia la comprensión al tiempo que la explicación, vinculando procedimientos empírico analíticos con procedimientos hermenéutico-comprensibles.

5. A manera de conclusión

La división entre explicación y comprensión ha llevado a pensar que cuando se privilegia la segunda, es necesario interactuar con las personas bajo estudio a tal punto de convertirse en uno de ellos. Esto se ha planteado de manera errónea a través de un trabajo de campo idealizado que no puede existir. Al romperse la dicotomía entre explicación y comprensión, también se rompe la idealización del trabajo de campo. De igual manera, que la comprensión de los otros agentes sociales no puede darse en base a la interpretación de estados o conciencias individuales, tampoco puede darse a través de una “transmutación”.

❧ CONSIDERACIONES FINALES ❧

La guía principal de este trabajo fue la discusión acerca de la “*Verstehen*”. La vieja división entre comprensión y explicación, si bien parece un tanto olvidada, sigue fragmentando el trabajo de los científicos sociales, entre aquellos que defienden utilizar una metodología cualitativa y aquellos que defienden una metodología cuantitativa.

La idea de privilegiar una sobre la otra, ha llevado a los científicos que defienden la comprensión e interpretación defender que éstas sólo pueden darse a través de un proceso que implica conocer la “subjetividad” de los individuos. Con ello, han dibujado la comprensión como un fenómeno individual, que implica el ponerse en los “zapatos del otro”, llevando a cabo un proceso de empatía, que debe develar los trasfondos de su conciencia. Esto a todas luces es imposible. La comprensión de los actores sociales no puede darse a través de la auscultación de la conciencia individual. Así como Wittgenstein defendió que no existen un lenguaje privado, no pueden existir pensamientos privados, todo el mundo que piensa algo, lo hace para hacerlo público.

La comprensión implica procesos que van más allá del intento por ponerse en “el lugar del otro”, o convivir con el otro al punto de “convertirse en el otro”. La interacción social, la fusión de horizontes, la interacción en el ámbito del lenguaje, implican acercamientos al “otro”, que van más allá de conciencias individuales y campos noemáticos de la conciencia. La subjetividad en ninguno de los casos puede llevarnos a una comprensión de la acción de otros actores sociales.

Más allá de esto, propongo retomar la comprensión en el trabajo del científico social, a través de la objetividad y la extrañeza. El primer concepto implica que podemos analizar la interacción como si fuese objetiva. Con ello, la comprensión se

amplía tanto en el pasado, como en el presente e incluso en el futuro posible. La caracterización de los actores sociales, nos permite configurarlos en un plano de acción que va de la acción pasada y presente a la acción futura. La objetividad implica que podemos estudiar, analizar, criticar y compartir los hechos sociales. Esto, de ninguna manera implica que dejemos de pensar en individuos, porque la acción social puede surgir de ellos.

El segundo concepto implica que el científico social se pregunta por algo, sólo cuando lo percibe como extraño, ajeno a su comprensión y por tanto, trata de comprenderlo, asimilarlo a sus marcos interpretativos. Pero no solo se trata de comprender lo extraño, de asimilar lo ajeno a lo propio, sino de extrañarnos hasta de lo más evidente, de la interacción más cotidiana.

Bajo esta luz, el científico social deja de dividir su trabajo empírico en metodologías cualitativas y cuantitativas, da por sentado que la división metodológica es un sin sentido que debe escapar a su interés y entendimiento. Dando por hecho, que comprensión y explicación pueden y deben coexistir en el trabajo del científico social y del científico natural.

☞ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ☞

INTRODUCCIÓN

Aguilar, V. L. *Weber: La idea de ciencia social*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Bourdieu, P. *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama, 2003.

Castro, R. En busca del significado: Supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En: Ivonne, Szasz y Susana, Lerner. *Para comprender la Subjetividad: Investigación cualitativa en salud*, 57-85. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano. 1996.

Farr, J. H. Hermeneutics and History: A "Sympathetic" Account. *History and Theory*, 17(3), 285-310. 1978.

Gadamer, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.1973.

Giddens, A. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positivista de las sociologías comprensivas*. Segunda reimpresión. Primera edición en castellano 1987, 2007.

Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos. 2001.

Hempel, C, G. The Function of General Laws in History. *Journal of Philosophy*, 39. 1942.

Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*. México: Fondo de Cultura Económica. 1996.

Von Wright, G. H. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza. 1971.

CAPÍTULO I

Aguilar, V. L. *Weber: La idea de ciencia social*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Ankersmit, F. R. *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Alexander, J. *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra mundial*. Barcelona: Gedisa, 1997.

Blumer, H. *Symbolic Interactionism: perspective and method*, 1998.

Dilthey, W. *Selected works Volume 1 Introduction to the human sciences*, New Jersey: Princeton University, 1991.

Dilthey, W. *Obras de Wilhem Dilthey. Vol. VII. El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos. 2001.

Herva, S. The Genesis of Max Weber's Verstehende Soziologie. *Acta Sociológica* 31(2), 143-156, 1988.

Kroker, R. *El concepto de diferenciación social en el pensamiento de Georg Simmel un estudio a partir de las obras sobre la diferenciación social (1890), filosofía del dinero (1900) y sociología (1908)* extracto de la tesis doctoral presentada en la facultad eclesiástica de filosofía de la universidad de navarra pamplona, 2003.

Makkreel, R. A. y Rodi, F. *Introduction*. In: Dilthey, W. *Selected works Volume 1 Introduction to the human sciences*, 1991.

Martín, J. *Interpreting and Extending G. H. Mead's "Metaphysics" of Selfhood and Agency*, 2007.

Schütz, A. *Collected Papers I. The Problem of social reality*. Neatherlands: Martinus Nihoff. The Hague, 1973.

Schütz, A. *Collected Papers II. Studies in social theory*. Neatherlands: Martinus Nihoff. The Hague, 1973

Schütz, A. *Collected Papers III. Studies in phenomenological philosophy*. Neatherlands: Martinus Nihoff. The Hague, 1973.

Schütz, A. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrotu, 1973.

Schütz, A. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidos, 1976.

Simmel, G. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. (1ª Ed.) Buenos Aires: Espasa Calpe, 1939.

Simmel, G. *El individuo y la libertad ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Ediciones Península, 1998.

Simmel, G. *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

Weber, M. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Weber, M. *Social Action and Social Interaction*, 1957.

Wilks, A. y Berger, M. La relación individuo-sociedad: una aproximación desde la Sociología de Georg Simmel. *Athenea Digital*, 7, 77-86, 2005.

CAPÍTULO II

Alexander, J. *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra mundial*. Barcelona: Gedisa, 1997.

Ankersmit, F. R. *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Arce, C. J. L. *De la razón pura a la razón interesada*. España: Edicions Universitat Barcelona, 1996.

Aron, R. *Introducción a la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Siglo XX, 1983.

Cordua, C. y Torretti, R. *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

Collingwood, R. G. *La idea de historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

Cooley, Ch. *Social organization: A study of the larger man*. New York: Schocken books, 1962.

Danto, A. *Analytical Philosophy of History*. U. S.: Cambridge at the University Press, 1965.

Dewey, J. George Herbert Mead. *Journal of Philosophy*, 12, 309-314, 1931.

Diccionario de la Real Academia. Madrid: Comunidad Autónoma, 2009.

Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 2001.

Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. California: University of California Press, 1994.

Joas, H. La emergencia de lo nuevo. La teoría de Mead y su potencial contemporáneo En: *Creatividad y valores*. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa.

Kant, I. *Crítica de la Razón Pura, 1724-1804*. Buenos aires: Losada, 2003.

Kripke, S. *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition* Oxford: Basil Blackwell, 1982.

Kuhn, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University Encyclopedia of United Science, 1970.

Martín, J. Interpreting and Extending G. H. Mead's "Metaphysics" of Selfhood and Agency. *Philosophical Psychology*, 20(4), 441-456, 2007.

Mead, G. H. *Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós, 1973.

Popper, K. *Conocimiento objetivo* Madrid: Tecnos, 1998.

Restivo, P. S. *Science, Society, and Values: Toward a Sociology of Objectivity*. U. S. Lehigh University Press, 1994.

Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Schütz, A. *Collected Papers II. Studies in social theory*. Neatherlands: Martinus Nihhoff. The Hague, 1973.

Skłodowska, E. *Todo ojos, todo oídos: control e insubordinación en la novela hispanoamericana: (1895-1935)*. México: Rodolpi, 1997.

Strauss y Corbin, Strauss, A. y Corbin, J. *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada* España: Universidad de Antioquia, 2002.

Williams, B. *Truth and truthfulness: An essay in genealogy*. Princeton, New Jersey: Princeton University, 2002.

White, H. *Tropics and discourse*. The Johns Hopkins University Press, 1978.

Xirau, J. *Obras completas. Vol. II. Escritos sobre historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1998.

CAPÍTULO III

Alexander, J. C. *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional.* Barcelona, España: Gedisa, 1997.

Alund, A. *Alterity in Modernity.* *Acta sociológica*, 38, 311-322, 1995.

Alvear, C. *Historia de México.* Editorial Limusa, 2004.

Ankersmit, F. R. *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora.* México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Bauman, Z. *Modernidad y Ambivalencia.* España: Anthropos, 2005.

Collingwood, R. G. *La idea de historia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

Coser, L. A. & Rosenberg, B. R. *Interaction.* In: L. A. Coser and B. R. Rosenberg *Sociological Theory: a book of readings.* The MacMillan Company, 1957.

Costábile, H. *Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas.* *Humanidades*, 5(1), 97-107, 2005.

Davis, S. M. *Georg Simmel and Erving Goffman: Legitimizers of the Sociological Investigation of Human Experience.* *Qualitative Sociology*, 20(3), 369-388, 1997.

Domingo, Introducción. En: Gadamer, H-G. *El problema de la conciencia histórica,* Madrid: Tecnos, 2007.

El-Cheikh, N. M. *Byzantium Viewed by the Arabs.* Harvard: CMES, 2004.

El-Cheikh, N. M. *Describing the Other to Get at the Self: Byzantine Women in Arabic Sources (8th-11th Century).* *Journal of the American Oriental Society*, 118, 356-364, 1998.

Fabian, J. *Time and the other: How anthropology makes its object.* New York: Columbia University, 1983.

Gadamer, H-G. *El problema de la conciencia histórica.* Madrid: Tecnos, 2007.

- Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- Giddens, A. Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positivista de las sociologías comprensivas. Segunda reimpresión. Primera edición en castellano 1987, 2007.
- Gjesdal, K. Hermeneutics and philology: a reconsideration of Gadamer's critique of Schleiermacher. *British Journal for the History of Philosophy*, 14(1), 133-156, 2006.
- Glasman, G. *Hannibal, Enemy of Rome*. Edit. Nowtilus, S. L, 2007.
- Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Homero. *La Ilíada*. México: Porrúa, 1983.
- Kanaris, J. Doorley, M. & Caputo J. *In Deference to the Other: Lonergan and contemporary continental thought*. U. S: SUNY Press, 2004.
- Koselleck, R. y Gadamer, H.-G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1997.
- Leandar, B. La mujer náhuatl frente a la conquista. En: Arizmendi, C. y León Portilla, M. *Destinos cruzados: Cinco siglos de encuentros con los amerindios* México: Siglo XX, 1996.
- Lomnitz, C. *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Mead, G. H. *Persona, espíritu y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Pastor, B. *Brief History of Rome I, the Republic: The Monarchy and the Republic*. Nowtilus, S.L; 2008.
- Platón, *República*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1985.
- Reichenberger, T, y Szmuk, S. E. *Calderón: Protagonista eminente del barroco europeo*. Edition Reichenberger, 2000.

Santamaría, E. *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. España: Anthropos, 2002.

Schütz, A. *Collected Papers II. Studies in social theory*. Neatherlands: Martinus Nihhoff. The Hague, 1973.

Schütz, A. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorroutu, 1973.

Schütz, A. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidos, 1976.

Schütz, A. *Collected Papers I. The Problem of social reality*. Neatherlands: Martinus Nihhoff. The Hague, 1973.

Simmel, G. The Stranger. In: D. N. Levine. *Georg Simmel On individuality and Social Forms*. University of Chicago, 1965.

Waldenfels, B. Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Revista de Filosofía*, 14, 17-26, 1997.

Waldenfels, B. La pregunta por lo extraño. *Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 85-98, 1998.

Waldenfels, B. Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. *Ideas y valores*, 116, 119-131, 2001.

White, H. *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1978.

Zubero, I. ¿Qué significa integrarse? De la integración como fin a la integración como proceso. En J. M. López Rodrigo. Documentación social. Migración: Hacia un modelo de integración social. *Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, 132 Enero-marzo, 2004.

CAPÍTULO IV

Adams, R. *Métodos antropológicos de investigación*. Ediciones "barba p", 1970: 2002.

Barley, N. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Editorial anagrama, 2005

Bloor, D. El programa fuerte en la sociología del conocimiento. En: L. Olive *La explicación social del conocimiento*. Universidad nacional autónoma de México. Primera edición en español 1985. Segunda edición, 1994.

Cardín, A. Prólogo a la edición española. *Diario de campo en melanesia*. Serie antropológica, jugar universidad, (1967: 1989).

Cardín, A. *Prólogo*. En: N. Barley *El antropólogo inocente*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.

Cocks, T. P. The king and I: Bronislaw Malinowski, king sobhuza II of swaziland and the vision of culture change in Africa. *History of the human sciences*, 13-25, 2000.

Collins, H. M. Un programa empírico de relativismo en sociología del conocimiento científico. En: G. Gonzalez; J. López y J. Luján. *Ciencia, tecnología y sociedad. Lecturas seleccionadas, 1997*.

Di Leonardo, M. Malinowski's nephews. *The nation*. March 13, 1989.

Firth, R. *Introducción*. *Diario de campo en melanesia*. Serie antropológica, jugar universidad, (1967: 1989).

Gadamer, H-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Giddens, A. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positivista de las sociologías comprensivas*. Segunda reimpresión. Primera edición en castellano, 1987 2007.

Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 2001.

Kaplan, D. y Manners, A. R. Antropología: viejos temas y nuevas orientaciones. En: R. J. Llobera *La antropología como ciencia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.

Malinowski, B. Confesiones de ignorancia y fracaso. En: R. J. Llobera *La antropología como ciencia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.

Malinowski, B. *Diario de campo en melanesia*. Serie antropológica, Jucarz Universidad (1967: 1989).

O'Barr, M. W. & Conley, M. J. Back to the Trobriands: the enduring influence of Malinowski's crime and custom in savage society. *Law and social inquiry*, 1975.

Radcliffe-Brown, A. R. Antropología social. En: R. J. Llobera *La antropología como ciencia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.

Rossi, I. y O'Higgins, E. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1990.

Schütz, A. *Collected Papers I. The Problem of social reality*. Neatherlands: Martinus Nihhoff. The Hague, 1973

Schütz, A. *Collected Papers II. Studies in social theory*. Neatherlands: Martinus Nihhoff. The Hague, 1973.

Schütz, A. *Collected Papers III. Studies in phenomenological philosophy*. Neatherlands: Martinus Nihhoff. The Hague, 1973.

Schütz, A. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrotu, 1973.

Schütz, A. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidos, 1976.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00064

Matricula: 207180374

"SOBRE LA COMPRESION,
OBJETIVIDAD Y EXTRAÑEZA EN
EL CONTEXTO DE LAS CIENCIAS
SOCIALES "

En México, D.F., se presentaron a las 14:00 horas del día 23 del mes de junio del año 2009 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
MTRA. OLIVIA LEAL SORCIA
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: MELISSA GARCIA MERAZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR.

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



Melissa Garcia Meraz

MELISSA GARCIA MERAZ
ALUMNA

REVISÓ

[Signature]
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

[Signature]
DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

[Signature]
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

VOCAL

[Signature]
MTRA. OLIVIA LEAL SORCIA

SECRETARIO

[Signature]
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ