

Hermenéutica e investigación científica: alcances y limitaciones

Hermeneutics and scientific research: scope and limitations

Juan Pablo Esperón  

Universidad Católica de Argentina, del Salvador y Nacional de La Matanza, CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Ricardo Etchegaray  

Universidad Nacional de La Matanza, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

Enviado: 13/09/2025

Evaluado: 07/10/2025

Aceptado: 12/11/2025

Editora: Andrea Báez

Como citar: Esperon, J. & Etchegaray, R. (2026). Hermenéutica e investigación científica: alcances y limitaciones. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 87 - 97. <https://doi.org/10.21703/2735-6353/3481>

Resumen

La hermenéutica ocupa un lugar central en las ciencias sociales desde el siglo XX. Sus bases han sido sentadas a partir de la obra de los filósofos alemanes Martin Heidegger y Hans Georg Gadamer. El mapa de la hermenéutica contemporánea se extiende a los estudios de Paul Ricoeur y los post-estructuralistas franceses (Michel Foucault, Jacques Derrida), a los trabajos de los italianos Gianni Vattimo y Luigi Pareyson, entre tantos otros. Gran parte de las discusiones filosóficas, políticas, psicológicas, literarias, pero también económicas, sociológicas y epistemológicas, etc. se ven en la necesidad de adoptar los supuestos de la hermenéutica para avanzar en las investigaciones. Entonces, cabe preguntarnos ¿cuáles son los alcances y limitaciones de la hermenéutica para la investigación científica en las ciencias sociales? Por ende, en este artículo buscamos, desde la reflexión filosófica, exponer algunos elementos relevantes para dar respuesta a esta pregunta en su doble direccionalidad.

Palabras clave: *Hermenéutica, interpretación, ciencias sociales, investigación, ciencia.*

Abstract

Hermeneutics has occupied a central place in the social sciences since the 20th century. Its foundations have been laid in the work of German philosophers Martin Heidegger and Hans Georg Gadamer. The map of contemporary hermeneutics extends to the studies of Paul Ricoeur and the French post-structuralists (Michel Foucault, Jacques Derrida), to the work of Italians Gianni

Vattimo and Luigi Pareyson, among many others. Much of the philosophical, political, psychological, literary, but also economic, sociological, and epistemological discussions, among others, see the need to adopt the assumptions of hermeneutics to advance research. Therefore, we must ask ourselves: what are the scope and limitations of hermeneutics for scientific research in the social sciences? Therefore, in this article, we seek, through philosophical reflection, to present some relevant elements to answer this question in its twofold direction.

Keywords: *Hermeneutics, interpretation, social sciences, investigation, sciences.*

1. Introducción: del giro copernicano de la filosofía moderna al giro lingüístico-hermenéutico de la filosofía contemporánea

A comienzos de la modernidad, Descartes dio un giro decisivo sosteniendo que es el pensamiento (*subjectum*)¹ lo que se sostiene por debajo de las representaciones cambiantes. Gadamer llama (1998) a esto “la estructura de la reflexividad”, la que desde entonces se constituyó en el núcleo de la filosofía moderna. Sin embargo, fue el idealismo trascendental kantiano el que dio “a la subjetividad preeminencia de lo absoluto” y puso las bases para que sus sucesores fundamentasen todos los conocimientos “sobre el primero y más importante axioma de la conciencia de sí mismo” (p. 15). A esta revolución, Kant la llamó ‘giro copernicano’ que, desde el comienzo, está ligada a la crítica en cuanto interrogante sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento humano.

La pregunta que está a la base de la *Crítica de la razón pura* de Kant (1799) es: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? En la Introducción a dicha obra ya se advierte que “sí es verdad que todos nuestros conocimientos *comienzan con* la experiencia, todos, sin embargo, no *proceden de ella (...)*” (p. 147). De allí que sea necesario distinguir la “materia” del conocimiento, que proviene de la experiencia sensible, de su “*forma*”, que estructura las facultades del sujeto. A partir de esta distinción se establece un límite estricto al conocimiento científico: sólo se puede conocer aquello que afecta nuestros sentidos, aquello de las cosas que se amolda a nuestras facultades, mientras que las cosas en sí mismas, que no pueden afectar los sentidos, son incognoscibles.

Hasta el giro kantiano, las concepciones de la ciencia habían supuesto “que todos nuestros conocimientos deben *regularse* [regirse] por los objetos” (Kant, 1979, p. 132), que “es el objeto el que determina al sujeto” en la relación de conocimiento. El sujeto de conocimiento se limitaba, según ellas, a “reflejar” a los objetos del conocimiento. Sin embargo, Kant advierte que la existencia de juicios sintéticos *a priori* sólo es posible si se supone que no es el objeto el que “determina” al

¹ Del griego *hypokeimenon*, que significa ‘aquello que está por debajo’. Estos conceptos fueron creados para responder al problema del movimiento, del cambio y de la variación. Hacen referencia, precisamente, a aquello que subyace a los cambios y permanece invariable a través de ellos.

sujeto, sino al contrario, el sujeto el que “determina” al objeto. Es decir, las cosas sólo pueden ser objeto de conocimiento en tanto se amoldan a las formas que el sujeto tiene para conocer. Sólo es “objeto” aquello que se con-forma con las facultades del sujeto. En esto consiste el “giro” trascendental de la filosofía moderna.

De acuerdo con esto, Kant señala una analogía entre el giro trascendental y la revolución en la ciencia natural producida por Copérnico. Éste advirtió que, si suponía que un observador parado sobre la tierra estaba fijo o inmóvil en el centro del sistema y los astros giraban en círculos a su alrededor, ciertos movimientos celestes resultarían inexplicables. Por ello, Copérnico sostuvo que era necesario *suponer* que el observador también se movía. Análogamente, Kant sugiere que, para que los juicios sintéticos a priori sean posibles, es necesario “suponer”² que “el sujeto conforma a las cosas en objetos” de conocimiento, determinándolas a través de sus estructuras de conocimiento. La ‘revolución copernicana’ en el ámbito del conocimiento consiste en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento *en el sujeto*, el cual proyecta sus propias exigencias sobre los objetos. El sujeto no es un mero reflejo pasivo de las cosas, sino que es “activo”, pues “construye el ámbito de la objetividad”, el horizonte a partir del cual los objetos se constituyen y pueden conformarse para ser conocidos. La objetividad de los objetos, aquello que hace posible su conocimiento, es trascendental, está posibilitada por las propias estructuras del sujeto, que no se derivan de la experiencia, sino que son *a priori*. El conjunto de estas estructuras es el sistema de la “razón pura”.

Ahora bien, la segunda parte del siglo XIX y el comienzo del siglo XX estuvieron signados por un radical proceso de descentralización del sujeto, emblemáticamente representado por las obras de Marx, Darwin, Nietzsche y Freud. Marx había mostrado que las fuerzas productivas materiales, y no lo que los hombres creen o piensan, son el verdadero motor de la sociedad y la historia. Darwin sostenía que el hombre no derivaba de Dios en tanto Ser Creador, sino que es el producto de la evolución de las especies inferiores, de los simios. Los planteos de Marx y Darwin muestran que la conciencia y el saber del sujeto están determinados y se derivan de procesos “materiales” o “biológicos”. Nietzsche revelaba que los valores superiores no eran sino la expresión suprema del instinto de venganza encarnado en la rebelión de los esclavos, es decir, una inversión de los valores aristocráticos originarios. Freud, apoyándose en la medicina y en la práctica psicoanalítica, sostenía que la conciencia humana, como la punta de un iceberg, no era más que un emergente superficial de fuerzas originarias profundamente sumergidas en lo inconsciente. El movimiento surrealista, en el ámbito estético, se alimentó de esta concepción que demanda la liberación de las fuerzas del inconsciente, en su crítica radical a la sociedad burguesa. Marx y Nietzsche, además, pusieron en

² Tanto Copérnico como Kant formulan una hipótesis que no puede ser verificada en la experiencia. En el caso de Copérnico, porque requeriría un observador fijo fuera de la esfera terrestre o, incluso, fuera del sistema solar. En el caso de Kant, porque requeriría un sujeto absoluto capaz de acceder tanto a las cosas en sí mismas como al sujeto en sí mismo. De manera que el conocimiento de las condiciones de la experiencia no es nada empírico.

cuestión las concepciones esencialistas, que afirmaban la existencia de una “naturaleza” humana, que daba fundamento a su acción.

Finalmente, Scannone (Cf. 2010, p. 10) sostiene en un artículo titulado “Un nuevo pensamiento para otro mundo posible” que el giro copernicano (Kant) centrado en el Ego trascendental ha sido cuestionado y revisado críticamente por el giro lingüístico-hermenéutico contemporáneo, a partir de una reinterpretación de las categorías esenciales de la metafísica moderna. Así, en la historia de la filosofía occidental se puede advertir un doble giro crítico que da lugar a un nuevo modo de comprender la realidad. El primero de estos giros, el kantiano, hace una crítica de la metafísica y de las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero sigue comprendiendo la realidad a partir de rasgos metafísicos, al concebir al ser del ente como principio (*arkhé*), cuyas notas distintivas son la identidad, la universalidad, la trascendentalidad y la fundamentación; sintetizadas en el Ego trascendental (Kant) o en el saber absoluto (Hegel). El segundo giro, el “giro lingüístico-hermenéutico”, es, al entender de Scannone (2010), superador del giro copernicano: aunque sin renunciar a la criticidad “ya no renuncia sólo a la absolutización del objeto, aplicando a la razón unívocamente las categorías del entendimiento, sino que, además, abdica también de la auto-absolutización del mismo sujeto (trascendental) mediante la renuncia a su voluntad de poder y de querer (Heidegger)” (p 12).

2. El giro lingüístico-hermenéutico de la filosofía contemporánea

2.1. Alcances

A mediados del siglo XIX, ante el éxito de las ciencias exactas y el auge del positivismo, se plantea —con la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) de Wilhelm Dilthey (1833-1911)— el problema de cómo justificar metodológicamente las “ciencias del espíritu”, cuyo objeto de estudio no es el mundo natural sino la realidad histórico-social (se entiende por “ciencias del espíritu” a lo que hoy llamamos “ciencias sociales”, por ejemplo, la historia, la antropología, la filosofía, la ciencia política, el derecho, el arte, etc.). El positivismo planteaba que, si estos saberes eran realmente “ciencias”, entonces debían poder fundamentar rigurosamente su método.

Para lograr esto, Dilthey distingue dos tipos de métodos, el de la explicación y el de la comprensión. Las ciencias naturales buscarían, según él, explicar los fenómenos naturales a partir de hipótesis y leyes “universales”, mientras que las ciencias del espíritu buscarían comprender una realidad humana histórica a partir de sus manifestaciones exteriores. Es decir, el sentido del texto no está inmediatamente dado: al sentido no se puede acceder directamente, sino sólo a partir de otros signos exteriores (o sea, indirectamente, haciendo un ejercicio de interpretación). Dilthey tomará como modelo de la comprensión el método de la “Hermenéutica”, que fue inventado para interpretar textos (en su origen, se trataba de textos religiosos o jurídicos), popularizado por Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

Ahora bien, un cambio radical en el planteamiento del problema hermenéutico se produce cuando Martin Heidegger publica *Ser y Tiempo* en 1927. Hasta ese momento la hermenéutica podía ser considerada una técnica, un arte o un método, pero a partir de entonces “comprensión” e “interpretación” dejan de ser concebidas como una facultad o capacidad propias del sujeto o un tipo de práctica por la cual se puede optar o no, para convertirse en un “existenciario”, es decir, en un rasgo esencial del modo de ser del hombre. Heidegger llama *Dasein* o Existencia al modo de ser propio del hombre, el cual se articula en los “existenciaros” que son las características propias de este modo de ser. Heidegger prefiere el término *Dasein* al concepto de “hombre”, porque este último está asociado a la concepción moderna en la que se lo define como “ser racional”, como “ser conciente” o como “subjetividad”. Heidegger parte, entonces, de la comprensión como existenciario o modo de ser del *Dasein* (del ser humano), en tanto está en el mundo con los entes que están delante (objetos) o que están a la mano (útiles) y con las otras existencias. “Existir” es “estar en el mundo” y estar en el mundo es “comprender”, de alguna manera, el mundo en el que se está. Estamos en un mundo al que hemos sido “arrojados”, nos encontramos siempre ‘dentro’ de un mundo al que pertenecemos y que es ‘nuestro’ mundo. Los significados, los usos, los sentidos de todo lo que está en ese mundo son previos a nosotros y son aprendidos según esa comprensión. En este sentido, “comprender” es algo que se da como *presupuesto* siempre en nuestro trato con los entes y con los otros.

El mundo en el que se está es un mundo histórico, es una época particular, que delimita un horizonte para la comprensión. No es posible trasponer el límite del mundo en el que se está como no es posible cruzar la línea del horizonte o, como decía Hegel, “saltar por sobre la propia sombra”. Además, comprender siempre es un “comprender como”, es decir, interpretar lo que nos sale al encuentro “como esto y aquello”. Comprensión e interpretación componen una estructura circular en la que, cualquiera sea el punto de partida, siempre es necesario suponer el otro término de la relación.

El círculo comprensión-interpretación es una estructura constitutiva del “estar en el mundo”. Este concepto no hace referencia al estar en contacto efectivo con todas las cosas que se encuentran dentro de nuestro mundo, sino estar ya familiarizados con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias. En el análisis de Heidegger se muestra que las cosas se dan al *Dasein* sólo dentro de un “proyecto”. Esto significa que las cosas son lo que son en la medida en que pertenecen a este proyecto, en la medida en que tienen un sentido a partir de ese contexto. Esta “familiaridad” preliminar con el mundo, que se identifica con la existencia misma del *Dasein*, es lo que Heidegger llama “comprensión” o “precomprensión”. Todo acto de conocimiento no es más que una articulación posterior y derivada, una interpretación de esta “familiaridad” original con el mundo, de este “arraigo” en el mundo. Así, Heidegger libera al concepto de “comprensión” de sus lazos psicologistas (capacidad del hombre entendido como sujeto) para incorporarlo a una problemática del ser, es decir, a la ontología. “Comprender no

significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana” como “estar en el mundo”. El círculo comprensión e interpretación es una forma básica del estar en el mundo.

De ello se sigue que lo que la hermenéutica llama la “lingüística del ser” significa que toda experiencia del mundo está mediada por el lenguaje; de allí que el principio en el que se resume la hermenéutica es, como dice Gadamer, que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” y el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. Esto quiere decir que el ser no es algo más vasto ni anterior al lenguaje, que el ser no es un objeto extralingüístico al que los signos hacen referencia; el lenguaje no es un puro instrumento de comunicación, no es un medio que pueda ser descifrado remitiéndose a una cosa exterior al lenguaje. La realidad como tal es el resultado del diálogo interior al lenguaje o del conflicto de las interpretaciones, y en consecuencia, es una realidad siempre abierta a nuevas interpretaciones. El conocimiento es así activo, creativo, innovador.

De esto se desprende que toda comprensión e interpretación están inmersas en las condiciones históricas de la época a la que pertenecen. La conciencia histórica no puede trascender los límites trazados por el horizonte de la propia época, sin que tampoco pueda alcanzarse una comprensión total del curso histórico, a la que Hegel llamaba “saber absoluto”. No obstante, cada época ensaya una interpretación de su propio contexto o mundo histórico y la hace concreta en la conciencia. La hermenéutica realiza, para Gadamer, una tarea de “concreción de la conciencia histórica”. La tradición en la que se está inmerso provee no solamente los criterios para determinar lo verdadero y lo falso, sino también para descubrir las condiciones para la crítica. Como todo ello es posibilitado o imposibilitado por “una tradición particular”, no hay ninguna garantía respecto de la orientación de la comprensión, por eso se debe redoblar la atención e intentar “escuchar” la voz de la tradición o, con la expresión de la fenomenología, “dejar hablar a las cosas mismas”.

Al movimiento originario comprensión-interpretación, Gadamer lo llama “anticipo de compleción”, porque es el anticipo de sentido que proyectamos sobre lo que intentamos comprender. La conciencia histórica, como la hermenéutica, supone una “distancia” temporal que se debe transitar de una u otra forma para apropiarse el sentido de lo dicho. Pero tal distanciamiento temporal, lejos de constituir un obstáculo, es muchas veces lo que posibilita distinguir entre los prejuicios, aquellos que no son pertinentes y representan meras opiniones de los que son pertinentes.

Esta noción es uno de los pilares de la teoría hermenéutica, con ella se quiere mentar no sólo el carácter histórico de toda conciencia respecto del pasado, sino la condición histórica de la comprensión, la cual es ella misma un “acontecer” que no puede trascender su condición histórica. Siempre se piensa el pasado desde el propio presente. No es posible despojarse de este último (como intentó hacer el romanticismo, poniendo el patrón del sentido en alguna época del pasado como las “polis” griegas o las comunidades cristianas primitivas), como tampoco del primero (como se

propuso el iluminismo, fijando la plenitud del sentido en el presente o en el futuro próximo, en el que se realiza plenamente la razón): “un pensamiento verdaderamente histórico —dice Gadamer— tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico” (Gadamer, 1993, p. 370). La comprensión de esta ligazón entre el pasado y el presente es lo que se llama “conciencia sujeta a los efectos de la historia” y la ligazón misma es lo que llamamos con el nombre de “tradición”.

Ya Hegel, Marx y Heidegger habían mostrado que toda comprensión es “histórica” puesto que tanto el sujeto como el objeto de la comprensión son históricos. Ni los sujetos ni los objetos son meramente dados o naturales, sino siempre el producto de una construcción social histórica y, como dice Gadamer (1977), “participan del modo de ser de la historicidad” (p. 327). La condición “histórica” de la comprensión (y, por lo tanto, del conocimiento) implica la imposibilidad de un punto de vista absoluto (independiente de la historia), la imposibilidad de una objetividad última o de una neutralidad epistemológica (Cf. Corigliano, 1997, p. 7). Hegel expresaba esta imposibilidad diciendo que la ciencia es hija de su tiempo y que nadie puede saltar por sobre su época; y Kuhn, señalaba que los paradigmas son inconmensurables y que no es posible tener una perspectiva que no dependa de algún paradigma. Jean Lyotard, por su parte, advierte que todas las afirmaciones que se hacen suponen un contexto o narrativa y que no existen “metanarrativas”, es decir, un contexto que contenga todos los contextos.

Es imprescindible señalar que el acento está puesto más en la efectividad de la historia que en la conciencia. Pretender que dicha conciencia pueda llegar a hacerse plenamente consciente es absurdo en tanto la misma condición histórica le marca a fuego sus límites, ya que la situación que se vive y las matrices desde las cuales se comprende el propio mundo no son objetivables, antes bien, son la condición de posibilidad de toda objetivación: “(...) pero esa incapacidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser finito que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (Gadamer, 1993, p. 372).

Toda situación hace referencia a una posición que pone límites a las posibilidades de ver. Vemos en un determinado horizonte, al que Gadamer (1993) define como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (p. 372). Por ese motivo el milagro de la comprensión respecto de lo producido en el pasado inmediato o lejano, o el simple entendernos con el prójimo, tiene la forma, para la hermenéutica, de una “fusión de horizontes”. Aplicado a la aprehensión del pasado, se trata de una elaboración de la situación hermenéutica que posibilite la constitución del horizonte correcto para los problemas que nos presenta la tradición. Pero el pasado gravita en la formación del horizonte del presente: “ni existe un horizonte del

presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos* “horizontes para sí mismos” (Gadamer, 1993, p. 376).

En suma, no hay nada en la vida de los hombres que no esté incluido en la experiencia del mundo constituida lingüísticamente. El hombre está “inmerso” *en el* “lenguaje” y por ello no lo puede trascender. No hay ninguna instancia “fuera” del lenguaje desde la que se pueda ‘juzgar’ la correspondencia, concordancia o adecuación de una interpretación. Las ciencias naturales objetivan su saber de la realidad encuadrándolo en el terreno de lo calculable y de lo matematizable. Contrariamente, la hermenéutica “deja hablar y presta la palabra” a todo significado que quiere manifestar. Se puede hablar de distintos ‘mundos’, de diferentes “realidades”. Por ejemplo, cuando se habla de la ‘puesta del sol’, se está suponiendo que es el sol el que se pone, es decir, el que se mueve. Por el contrario, la teoría copernicana concibe el sistema solar como un conjunto que tiene su centro fijo en el sol, y supone que el sol no se mueve. Ambas interpretaciones son reales: la primera como expresión de nuestra percepción natural del mundo; la científica como manifestación del poder de abstracción de la razón. Y ambas acepciones conviven sin impugnar la una a la otra, y no es que una sea la “verdadera” (la científica) y la otra la apariencia (la de la vida cotidiana). En ambas el mundo se constituye lingüísticamente de manera diferente, con lenguajes diferentes. De ahí la pertinencia de los supuestos de la hermenéutica para la investigación y el trabajo con las ciencias histórico-sociales.

La hermenéutica resulta particularmente relevante para el mundo globalizado del siglo XXI. El encuentro de las culturas y el diálogo conflictivo que resulta de un mundo interrelacionado no dejan de plantear problemas de traducción e interpretación. Desde las relaciones internacionales hasta los encuentros entre grupos étnicos, religiosos o culturales diversos, desde el diálogo franco hasta los conflictos y las guerras, desde los intercambios comerciales hasta la imposición de la economía de mercado, la necesidad de entendimiento y comunicación ha hecho de la hermenéutica una condición de posibilidad del mundo actual. Esta corriente de pensamiento ha ayudado a comprender la necesidad de desarrollar no solamente los instrumentos técnicos para la comunicación sino también, y más fundamentalmente, afinar los métodos para “traducir” los contenidos, expresar las experiencias y comunicar las tradiciones. La hermenéutica ha permitido comprender que el lenguaje no es un mero “instrumento” de comunicación, sino que es el ámbito en el que vivimos, el mundo en el que habitamos. El lenguaje no es simplemente un medio que permite expresar lo que vivimos o pensamos o que permite representar la realidad de las cosas con las que nos relacionamos, a las que conocemos o manipulamos. El lenguaje se identifica con la realidad. El lenguaje hace que las cosas sean lo que son para nosotros y hace que nosotros seamos los que somos. No hay ninguna realidad de las cosas más allá del lenguaje ni hay una identidad humana más acá del lenguaje. En la práctica social concreta, la hermenéutica ha permitido a los científicos sociales dejar de actuar y hablar desde el lugar del conocimiento y de la verdad para abrirse al diálogo y la verdad posibilitada por él, sin olvidar que la verdad no sólo revela sino también

y al mismo tiempo, encubre.

Entonces cabe preguntarnos, ¿podemos conocer algo tal cual es? Para la filosofía hermenéutica del siglo XX conocer algo es interpretarlo. Cuando conocemos, interpretamos, y cuando interpretamos, lo hacemos desde un “horizonte de sentido”, es decir, desde un contexto. Un horizonte de “sentido” es el marco a partir del cual interpretamos las cosas, y ese marco está constituido, por ejemplo, por nuestro contexto social, económico, cultural, político, sexual, étnico, la comunidad lingüística a la que pertenecemos, la historia de nuestra vida, etc.

2.2. Limitaciones

Pero, inmediatamente se plantean estas preguntas: ¿De dónde surgen estos “horizontes de comprensión”? ¿Qué, quién o quiénes determinan el contexto (económico, social, cultural, político, sexual, racial, etc.) en el que estamos inmersos y a partir del cual nos abrimos al mundo? ¿Y cómo lo determinan? ¿De qué modo? Algunos autores contemporáneos plantean que la cuestión de la “interpretación” y del “sentido” de un texto o de un fenómeno social es siempre un asunto de poder (de relaciones de poder). Esto quiere decir que el sentido (de un discurso, de un texto, de una información, de una obra de arte o de un fenómeno social) no es inocente, ni tampoco es algo que se produce arbitraria y subjetivamente según el capricho individual de quien interpreta. Es verdad (como plantea Dilthey en contra del modelo de las ciencias naturales, que son explicativas) que no hay un sentido ni absoluto, ni universal, ni dado de una vez y para siempre, sino que más bien hay interpretaciones del mundo. Pero esas interpretaciones son siempre el efecto de un ejercicio de poder, es decir, surgen como producto o resultado del ejercicio de determinadas relaciones de poder (sociales, económicas, sexuales, de género, raciales, etarias, etc.). Los múltiples poderes existentes en la sociedad, al ejercerse, imponen sus cosmovisiones, sus valores, sus sentidos, sus usos del sentido, sus tablas de valoración.

Esta relación entre el ejercicio del poder y el ejercicio de la interpretación se expresa en la sentencia de Friedrich Nietzsche (1995): “no hay fenómenos morales, sino una interpretación moral de los fenómenos” (p. 107); con esto quería decir que los fenómenos, en sí mismos, no son ni buenos ni malos, sino que la “bondad” o “maldad” es puesta por aquél que interpreta dicho fenómeno. Es decir, que ningún fenómeno (ni natural, ni moral, ni social, ni político, ni sexual, etc.) tiene un sentido y un valor en sí mismo y por sí mismo; lo que hay es un poder o una serie de poderes que se imponen, y que imponen sus sentidos y sus valores (su interpretación, sus “horizontes de comprensión”) a todos los fenómenos. Otro ejemplo: Karl Marx denuncia a los economistas y a los filósofos de su época, porque consideraba que ambos realizan una interpretación burguesa del mundo, de la sociedad, del ser humano, del trabajo, de la cooperación, de la producción y la reproducción, de la propiedad, de la familia y del dinero; en cambio, para Marx, nuestra tarea no consiste en ponernos a “interpretar” el mundo en el que vivimos, sino que más bien consiste en transformarlo radicalmente (“la emancipación de los trabajadores será obra de los

trabajadores mismos”); es decir, consiste en transformar radicalmente las relaciones de poder, y como resultado de ello, transformar el sentido y el valor de todas las cosas. Esto constituye una limitación que Heidegger y Gadamer parecieran no haber tenido en cuenta.

Otra limitación/deformación que se desprende de esta cuestión es lo que hoy se ha dado en llamar “post-verdad”. Recordemos que para las ciencias naturales la verdad es objetiva y universal. Para la hermenéutica, en cambio, la verdad puede comprenderse como des-ocultamiento. Develar, sacar a la luz un nuevo sentido, una nueva interpretación cuya base siempre es el texto y el contexto, la tradición histórica y el presente, la comprensión y la interpretación. Esta misma circularidad conforma el fundamento fructífero y fecundo que se le atribuye a la hermenéutica para la investigación científica. Ahora bien, con el acrecentamiento exponencial de los mass-media, en especial las tecnologías informáticas que hacen proliferar las redes sociales y el incremento de su uso luego de la pandemia del COVID-19, aparece en primer plano el fenómeno de la post-verdad. Este concepto refiere a la distribución de supuestas verdades que debido a su replicamiento, en especial por las redes sociales y por los poderes imperantes, terminan siendo aceptadas sin crítica. ¿Cuál es el “nuevo fundamento” de estas “verdades”? Su replicamiento por algún poder dado, mediado por tecnologías. Entonces, estas ‘verdades’ carecen de fundamento contrastable (objetivo, hermenéutico, etc.); sin embargo, construyen sentidos. El “nuevo fundamento” de estas verdades consiste en la replicación masiva a través de redes sociales sin importar si hay algún correlato con algún aspecto, histórico, contextual o interpretativo de la realidad. Entonces, si los sentidos dependen del poder imperante que a su vez postulan y replican “post-verdades”, terminamos evidenciando que los supuestos de la hermenéutica se encuentran completamente deformados y limitados por el avasallamiento tecno-político que, haciendo uso de la post-verdad, generan una realidad imaginaria y ficticia como estrategia de sustento y generador de poder.

3. Reflexiones finales de los autores

A modo de conclusión, queremos señalar tres problemas que se derivan de este artículo y que quedarán para ser pensados. El primero es que parece haber un tránsito de la verdad como interpretación a la post-verdad. Es decir, hay que notar que la post-verdad es una radicalización de la postura que sostiene que toda interpretación depende del contexto/tradición histórica, ya que los horizontes de sentido son las relaciones de poder. Entonces, el poder digitalizado y la Inteligencia Artificial se corresponden con la verdad como post-verdad. Con lo cual, el problema de la interpretación derivaría en un análisis general de las relaciones de poder (teoría del poder) y un análisis particular de las relaciones actuales de poder.

En segundo problema es la teoría del sujeto. ¿Quién enfrenta al sistema, puesto que el poder crea sus propios sujetos/sujetados? ¿Qué “ser humano”? ¿Quién es el pueblo? Si el sujeto está “sujetado”, ¿cómo surgiría un sujeto “nuevo”? ¿Desde dónde? ¿Qué necesidad o acontecimiento lo provocaría? En suma ¿cómo crear ese nuevo sujeto o nuevo pueblo que pueda hacer frente al sistema

de poder tecno-político para lograr emanciparse?

Por último, estamos transitando un singular y veloz desarrollo de la IA cuyos límites desconocemos, como así también los horizontes que pudiera abrir y las consecuencias que pudiera generar. Estamos aprendiendo a convivir con la IA. Tenemos, por delante, mucho que pensar sobre estas cuestiones; pero en el contexto de este artículo, queremos dejar algunas preguntas abiertas: La IA ¿interpreta?; es decir, ¿usa los supuestos de hermenéutica a la hora de la interacción con el mundo humano? ¿Podría desarrollar lo que en este artículo se ha denominado conciencia histórica y cultural? La IA ¿podría llegar a desarrollar cierta afectividad y empatía con el mundo humano? ¿Podría destruir o, incluso, postular nuevos supuestos para la comprensión e interpretación de la realidad histórica cuya dimensión inherente siempre es el tiempo? Asimismo, los seres humanos ¿tenemos claros cuáles son los límites éticos y las normas morales que deben regir nuestra relación e interacción con la IA?

Tenemos una ardua tarea por delante que compete fundamentalmente al campo filosófico.

Referencias

- Corigliano, J. A. (1997). La epistemología de las ciencias sociales. *Revista Propuestas*, 3(5), 5–21.
- Esperón, J. P. E. (2019). *El acontecimiento, la diferencia y el “entre”: Contraste crítico entre las posiciones de Heidegger, Nietzsche y Deleuze*. Anthropos.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1998). *El giro hermenéutico*. Cátedra.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2006). *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Kant, I. (1979). *Crítica de la razón pura*. Losada.
- Nietzsche, F. (1995). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza.
- Picotti, D. (2010). *Martín Heidegger: El otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*. Quadrata.
- Scannone, J. C. (2010). El nuevo pensamiento y el otro comienzo. En J. C. Scannone (comp.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible* (pp. 7–23). Universidad Católica de Córdoba.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Sexto Piso.