



Signo y Pensamiento

ISSN: 0120-4823

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Ávila Penagos, Rafael

La tarea hermenéutica de las ciencias humanas

Signo y Pensamiento, vol. XXX, núm. 60, enero-junio, 2012, pp. 44-60

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86023575004>

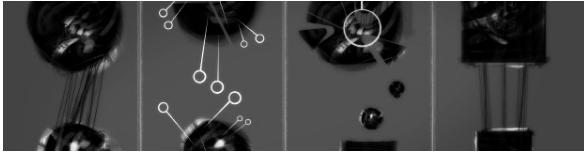
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



The Hermeneutical Task of the Human Sciences

In this article, the author sustains the importance and pertinence of the Hermeneutic Tradition for all researchers in the field of the Human Sciences. Two paradigmatic cases open and close the text. These show, in a contusive manner, the impact of the hermeneutic activities on the configuration of new meanings, the change in the ways of seeing and the access to new forms of life in the social universe. In the intermediate/body of the text, the author describes the progressive distance of the Human Sciences with respect to the positivistic paradigm. He focuses on the conceptualization of the four fundamental categories of the hermeneutic activity: comprehension, explanation, interpretation and translation. He argues that the translation of the comprehension is the complementary task of the comprehension of comprehending. Additionally, he incorporates Paul Ricoeur's proposal for a new comprehension of the explanation of the matter in hand. Finally, the author argues that the self-comprehension and the self-valuation of the Human Sciences depend on its reflective capacity to consider its theories and practices like texts susceptible of self-examination.

Keywords: Hermeneutics, comprehension, explanation, interpretation, translation.

Search Tags: Hermeneutics, Social sciences, Criticism (philosophy).

Submission Date: August 31st, 2011.

Acceptance Date: September 23rd, 2011.

La tarea hermenéutica de las ciencias humanas

En este trabajo el autor sustenta la importancia y pertinencia de la *tradición hermenéutica* para todos los investigadores de las ciencias humanas. Dos casos paradigmáticos sirven para abrir y cerrar el texto. En ellos se muestra, de manera contundente, el impacto de las actividades hermenéuticas sobre la configuración de nuevos sentidos, el cambio en las maneras de mirar y el acceso a nuevas formas de vida en el universo social. En el intermedio, el autor describe el progresivo distanciamiento de las ciencias humanas respecto al paradigma positivista. Se detiene en la conceptualización de cuatro categorías fundamentales de la actividad hermenéutica: la comprensión, la explicación, la interpretación y la traducción. Sostiene que la traducción del comprender es la tarea complementaria de la comprensión del comprender, e incorpora la propuesta de Paul Ricoeur para una nueva comprensión de la explicación en este ámbito. Finalmente, argumenta que la autocomprensión y la autovaloración de las ciencias humanas dependen de su capacidad reflexiva para considerar sus teorías y sus prácticas como textos susceptibles de autoexamen.

Palabras clave: Hermenéutica, comprensión, explicación, interpretación, traducción.

Descriptores: Hermenéutica, ciencias sociales, criticismo (filosofía).

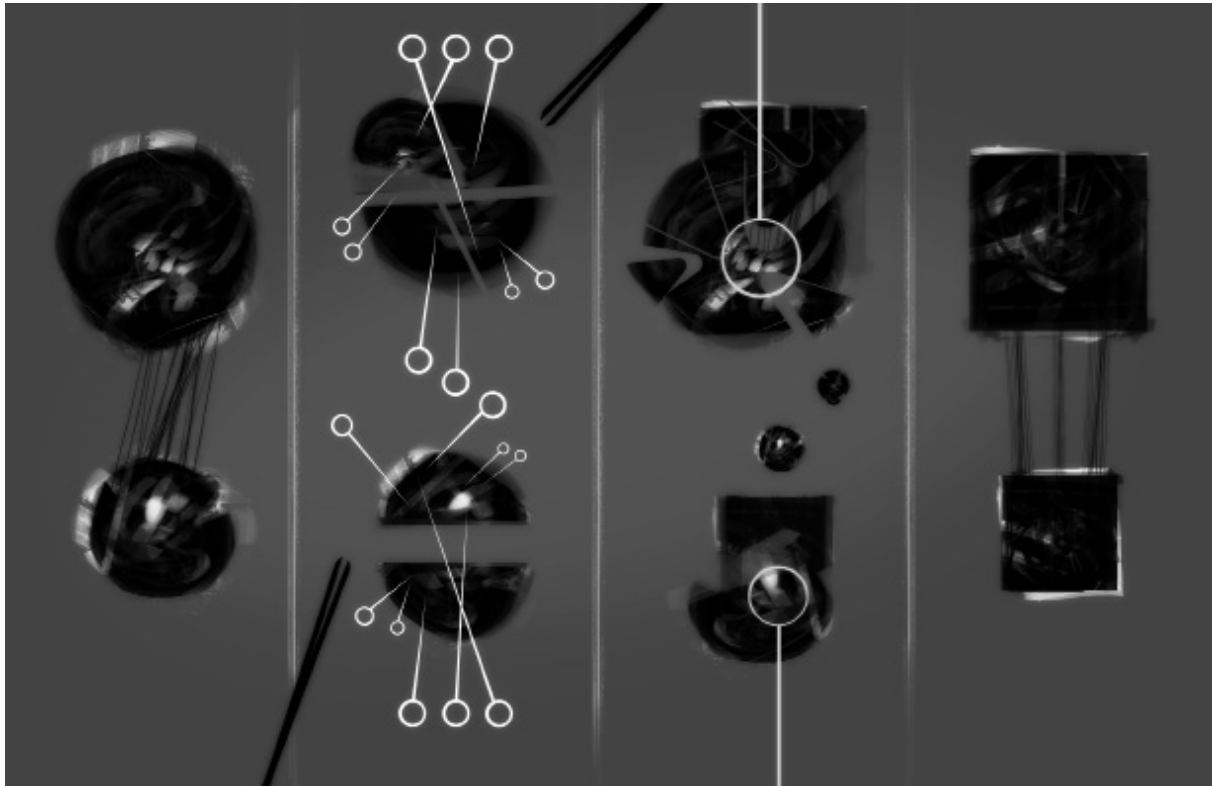
Recibido: Agosto 31 de 2011.

Aceptado: Septiembre 23 de 2011.

Origen del artículo

Este artículo hace parte de las reflexiones propias del proyecto de investigación del autor, durante su año sabático (2010), en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia, sobre “Las comprensiones de la pedagogía ante el mito de Frankenstein” (2010-2011). Pretende argumentar lo que él entiende por “lectura hermenéutica” de las muestras discursivas seleccionadas para el desarrollo del proyecto.

La tarea hermenéutica de las ciencias humanas



Introducción

Una abadía benedictina del siglo XIV es el teatro de operaciones elegido por Umberto Eco para situar la narrativa que hoy conocemos como *El nombre de la rosa*. En cuanto “animal fabulador” se construyó ese mundo, y lo amuebló sin prisa, para tejer los hilos de su imaginario medieval, firmemente asentado

.....
* **Rafael Ávila Penagos.** Colombiano. Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Doctor en Sociología, Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), Magister en Dirección Universitaria, Universidad de los Andes, Bogotá. Licenciado en Filosofía, Universidad Javeriana. Profesor de la Maestría en Educación en la UPN, y del Doctorado interinstitucional UPN-Distrital-Valle, Investigador del CIUP. **Correo electrónico:** avilapenagos@gmail.com

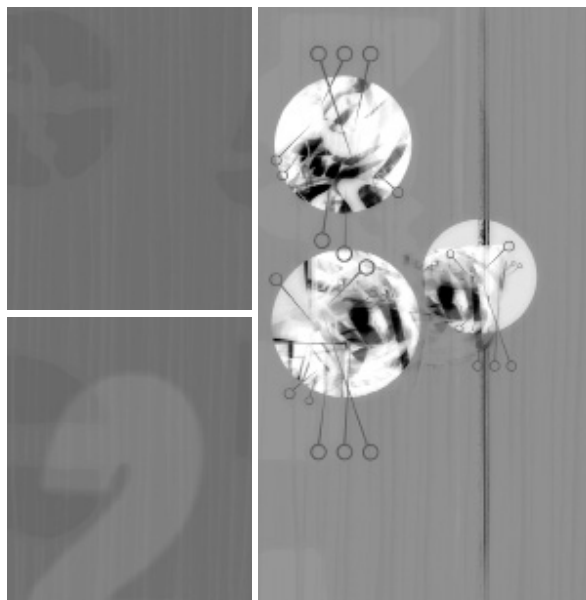
en “extensas investigaciones arquitectónicas”, históricas y literarias. Es decir: firmemente asentado en los ecos de la intertextualidad.

En ese teatro de operaciones el narrador privilegia el *scriptorium*, un espacio claramente separado de la biblioteca, abierto a la luz por cuarenta enormes ventanas, sin vidrieras de colores, para que la luz pudiese penetrar con toda su claridad, y cumpliera la función de iluminar el trabajo de lectura y escritura. “Tal como apareció ante mis ojos, dice el narrador, en aquella hora de la tarde, me pareció una alegre fábrica de saber”. En efecto, el narrador se complace en presentarnos, con un cierto lujo de detalles, una alegre fábrica de producción de libros, cuyos operarios son, nadie más y nadie menos, que los mismos monjes de la Abadía.

En el *scriptorium*, los monjes están dedicados a tareas diferentes, pero complementarias, cuidadosamente distribuidas. “Los anticuarios, los copistas y los estudiosos estaban cada uno ante su propia mesa, y cada mesa estaba situada debajo de una ventana”. “Los sitios mejor iluminados estaban reservados para los anticuarios, los miniaturistas más expertos, los rubricantes y los copistas” (Eco, 1984, p. 107). Mientras unos alisan los pergaminos en los que se va a escribir, otros afilan las plumas con las que se va a escribir, y otros trazan las líneas sobre las que se va a escribir.

Mientras alguno copia, renglón por renglón, un libro prestado por tiempo limitado (el copista), otro revisa la página terminada para testificar que la nueva hoja es una copia fiel del original (este es el rubricista). Luego, pasa al marginalista, que se encarga de ponerle color a las márgenes de cada hoja, con imágenes visuales que ilustran el texto. También los nombraban como iluminadores o ilustradores. Finalmente, viene el empastador, que pega y cose pacientemente las hojas, una vez que han sido terminadas y les pone un lomo con su título. Después de tan ingente trabajo, esa fábrica solo produce un libro, cada cierto tiempo. No hay producción en serie. Todavía no es posible.

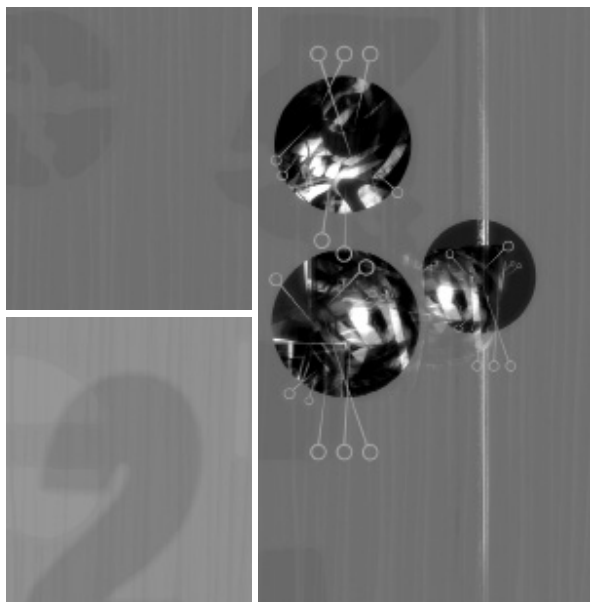
Entre todos estos operarios me interesa destacar el perfil de los traductores. No leen los códices para reescribirlos; los transcriben a otro código.



En la cadena de producción se intercalan entre el trazador de rayas y el escriba de copias. Ellos son los encargados de importar los saberes de la cultura griega, de la cultura hebrea y de la cultura árabe para traerlos al mundo medieval, al traducir los originales al latín, el idioma dominante de la época. Eran los mediadores entre el pasado y el presente. Entre el afuera y el adentro del mundo medieval.

En resumen, la Abadía hace dos tipos de trabajos: copia para conservar (reproducción) y transcribe para introducir nuevos sentidos (transformación). Conserva su capital cultural, pero también lo incrementa, como empresa importadora de sentido. Los traductores, sus intérpretes, sujetos de la práctica interpretativa, hacen de mediadores entre esas tres grandes fuentes de sentido y el universo medieval. Su función básica se puede resumir en dos verbos: comprender y traducir. Dos verbos que pueden revelar nuevos sentidos, cambiar las maneras de mirar y abrir el universo a nuevas formas de vida. De hecho, produjeron un efecto en diferido: hicieron estallar el universo bien redondeado del medievo.

No pretendo atribuir todo lo que acabo de decir a Umberto Eco. Es mi lectura, una demostración más de la capacidad que tiene ese texto para generar lecturas diferentes y múltiples efectos



de sentido. También yo trabajo con las voces de la intertextualidad. La traigo a colación, como apertura, para indicarle al lector(a) dónde he puesto mis vistas para hablar sobre hermenéutica. O, dicho de otra manera: para indicarle en qué perspectiva me he ubicado para hablar y juzgar sobre hermenéutica.

Es la misma apertura con la que inicié la reseña crítica de una tesis doctoral sobre “la comprensión de lo social”, cuyo tema central es la estrecha relación entre la tradición hermenéutica y la tarea de las ciencias humanas. Me apoyo en esa reseña para compartir, en este trabajo, la manera como entiendo esa estrecha relación.

La comprensión como correlato de la expresión

No todo el sujeto cabe en el lenguaje, ni todo el lenguaje cabe en el sujeto, según sostiene mi colega G. Bustamante, inspirándose en Lacan. Y es verdad, hay experiencias que son inenarrables. Y hay experiencias que se quedan atoradas en la garganta y no logran expresarse. Para decirlas, el sujeto debe pasar por un cuello de botella que es el lenguaje.

El verbo francés *exprimer* revela bien el esfuerzo que debe hacer un individuo para

compartir su subjetividad. Para lograr atravesar ese “cuello de botella” el sujeto debe expresarse o expresarse, como si tuviera que pujar para lograr atravesar un “cuello uterino” y dar a luz su enunciación. El sujeto que se expresa, además, se expone en un doble sentido: primero, porque está poniendo en el afuera de la lengua experiencias que podría no revelar, y, segundo, porque, al hacerlo, está corriendo riesgos.

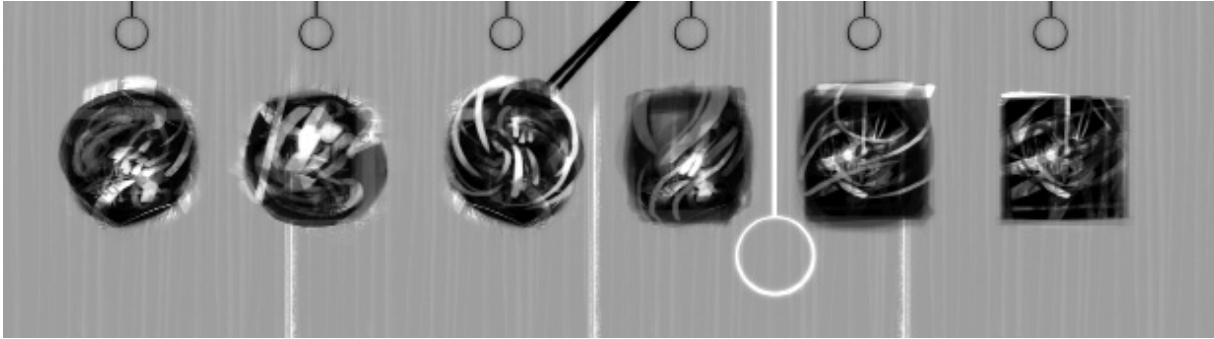
Hay que distinguir el expresar algo del expresarse a sí mismo. Cuando el individuo se refiere al mundo objetual que lo rodea, está expresando algo diferente a sí mismo. Cuando se refiere a sí mismo, está expresándose; en este caso, el individuo que enuncia es el sujeto y el objeto de la enunciación. Él (ella) habla de sí mismo(a).

Entiendo la comprensión como un correlato de la expresión. Si todo el mundo lograra expresarse libremente, pero nadie hiciera un esfuerzo por comprender las experiencias que los otros nos comparten por medio del lenguaje, quedaríamos privados del acceso a una de las más importantes fuentes de conocimiento. Sería imposible el mercado de experiencias y el enriquecimiento mutuo. He aquí la importancia de la comprensión, a pesar de las turbulencias propias de la comunicación. Estoy pensando en la advertencia que le hizo el zorro al principito: “el lenguaje es fuente de malentendidos”.

La comprensión del habla está ligada con un órgano muy específico del cuerpo: el oído. Para aprender a comprender hay que aprender a escuchar. Hay que “parar orejas”, hay que centrar la atención. Hay que hacer un esfuerzo correlativo del esfuerzo que ha hecho el hablante para expresar o expresarse. Oír es natural, escuchar es cultural. Con la capacidad de oír se nace; *escuchar* hay que aprenderlo.

La comprensión como correlato de la explicación

Las ciencias humanas tuvieron que acomodarse, en sus comienzos, al paradigma positivista para abrirse un espacio de credibilidad en el universo



de la ciencia. Solo con Wilhem Dilthey (1833-1911) comenzaron a reivindicar su autonomía, al trazar cuidadosamente las fronteras entre ciencias naturales (*naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*geisteswissenschaften*).

Dentro de este proceso, de progresiva conciencia de su especificidad, es preciso encuadrar la elaboración progresiva de una distinción entre explicación y comprensión. Cuando hay hechos por observar, hipótesis por someter a verificación, experimentos que confirman o niegan, leyes que expresan relaciones necesarias y teorías que integran esas leyes en una totalidad, hablamos de explicación. Cuando, por el contrario, nos referimos a un campo de investigación que se pregunta por la experiencia de otros sujetos u otras mentes, semejantes a las nuestras, que se comunican por medio del lenguaje para intercambiar sus experiencias, hablamos de comprensión del sentido de lo que esos sujetos hablan o escriben por medio de textos.

Acentuando esta distinción, se puede llegar a entender que la tarea específica de las ciencias naturales es *explicar*; y que la tarea específica de las ciencias del espíritu es *comprender*. Como si se tratara de dos metodologías diferentes para trabajar dos esferas o ámbitos distintos de la realidad. Muy pronto, sin embargo, se puede comenzar a advertir que esta distinción tan tajante deja en la penumbra el hecho de que el científico natural no puede eludir la necesidad de comprender cuando lee un informe de investigación hecho por sus colegas, y no puede renunciar a la pretensión de hacerse entender cuando le corresponde presentar un proyecto o un informe de investigación.

Por otra parte, también se comienza a advertir que las ciencias humanas no pueden rehuir la responsabilidad de explicar. O dar explicaciones. Para investigar en este campo, es absolutamente necesario comprender, pero no es suficiente; hay que pasar a las explicaciones. Una vez comprendido lo que dice el autor, el actor o el factor, es necesario pasar a preguntarnos por qué lo dijo o lo hizo, o por qué no lo dijo o no lo hizo. Se entiende, así, que tanto el científico natural como el científico social deben apelar a la explicación y a la comprensión, según sus propósitos. El científico natural necesita comprender cuándo sus colegas explican, y el científico social debe comprender como condición para explicar.

Comprensión, explicación e interpretación. La propuesta de Ricoeur

Para entender la propuesta de Ricoeur sobre las relaciones entre comprensión y explicación debo introducir una tercera categoría: la de interpretación. Para la hermenéutica que Ricoeur llama "romántica", la interpretación es un caso particular de comprensión. Es la comprensión aplicada a las expresiones escritas de la vida. La comprensión sería, entonces, el esfuerzo de captar el sentido cuando un hablante se expresa oralmente. Y la interpretación, el esfuerzo correspondiente que se hace cuando tratamos de captar el sentido de un texto escrito. En este caso, la distinción entre comprensión e interpretación está determinada por un tipo de objeto. Si el objeto es un signo oral, estaríamos refiriéndonos a la comprensión, y si el objeto es un signo escrito, a la interpretación.

Ricoeur propone no fundamentar la distinción en el tipo de objeto, sino en un tipo de proceso: la dinámica de la lectura interpretativa, la cual lleva a entender la interpretación como un “arco hermenéutico” que engloba la explicación y la comprensión como dos fases o etapas de un proceso complejo (Ricoeur, 1999, p.86). Dos modalidades de la práctica, diferenciadas entre sí por su objeto de intervención, pasan a ser consideradas como dos fases de un proceso global de interpretación.

Ricoeur, entonces, propone entender la interpretación como el paso de:

- a. Una ingenua captación inicial del sentido del texto en su totalidad, formulada como conjetura.
- b. Un complejo modo de comprensión, apoyado por procedimientos explicativos.

O sea que la explicación es comprendida como una mediación entre los dos estadios de la comprensión. Esta presentación de Ricoeur puede visualizarse también como un proceso desagregado en tres pasos:

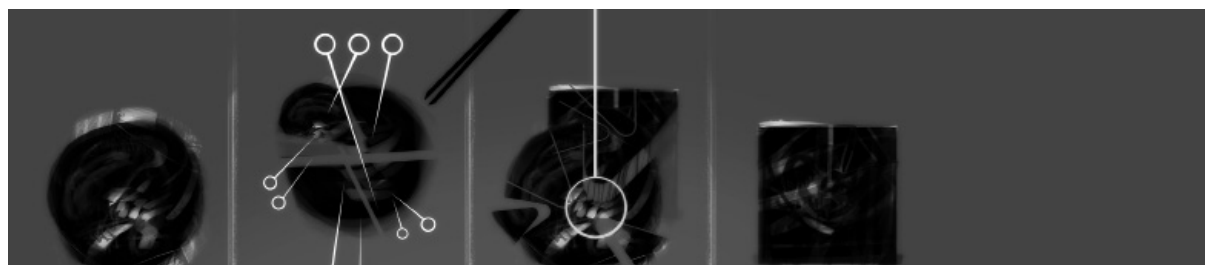
- a. Formulación de una conjetura que capta el sentido del texto en su totalidad. Una apuesta de integración del sentido (primera comprensión).
- b. Validación de la conjetura por medio de procedimientos explicativos. Un despliegue analítico de los sentidos (explicar = desplegar).
- c. Una comprensión más profunda que pasa de lo ingenuo a lo complejo, y de lo superficial a lo profundo (conjetura validada).

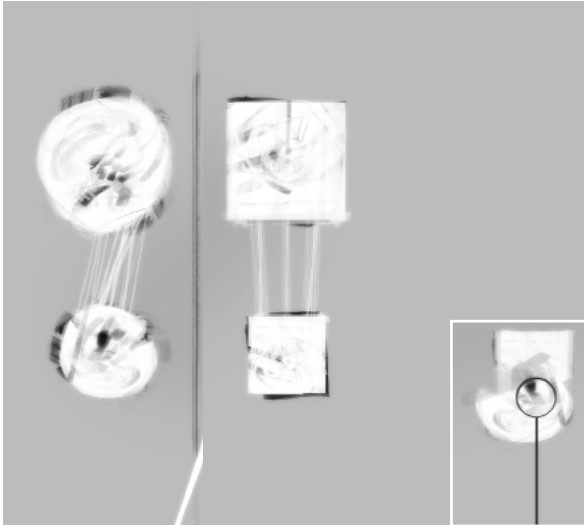
Lo esencial, entonces, es que dos ámbitos de la comprensión son visualizados como dos etapas diferentes de un único “arco hermenéutico” (Ricoeur, 1999, p. 99), mediadas por la explicación como procedimiento que descompone los sentidos (los despliega), sometiéndolos a examen. La explicación se inicia con una conjetura que es, básicamente, una clave interpretativa, y termina con la validación de la conjetura. Al seleccionar una oración como “la piedra angular del texto”, el intérprete se construye una perspectiva desde la cual integra la totalidad del texto.

Ricoeur aclara que validar no significa verificar. La validación está orientada por una lógica de la probabilidad que es diferente a la lógica de la verificación de las ciencias naturales (Ricoeur, 1999, pp. 90, 91). Aunque es cierto que siempre hay más de una interpretación, siempre es posible argumentar la mayor probabilidad de una. Llegamos, así, a una nueva comprensión de la comprensión, de la explicación y de la interpretación. Categorías fundamentales de la tradición hermenéutica. Estamos ahora en capacidad de apreciar la aproximación de las ciencias humanas a esta tradición.

Las ciencias humanas y la tradición hermenéutica

Para comprender y explicar el conjunto de aproximaciones entre las ciencias humanas y la tradición hermenéutica me apoyaré en la tesis doctoral del profesor José Darío Herrera. Su tesis nos habla de dos movimientos complementarios de las ciencias sociales, en relación con el paradigma positivista: uno que podríamos llamar de acercamiento y otro que podríamos denominar de distanciamiento.





El acercamiento: el proceso y sus indicadores

En el primer movimiento, el autor nos esboza el momento en que las ciencias humanas tuvieron que apelar al modelo o paradigma de las ciencias naturales para ganar credibilidad en el mundo de la ciencia; al no disponer de otro modelo de cientificidad, hacen un esfuerzo de asimilación y se acomodan a él para adquirir estatus científico.

Entre la abundante nómina de investigadores sociales, el autor selecciona a cuatro autores destacados para señalar un conjunto de indicadores suficientemente convincentes, en esa dirección:

- Clitfford Geertz: Antropólogo, con su idea básica de que la cultura es más un conjunto de textos para descifrar que una suma de comportamientos para describir, desde una supuesta mirada objetiva (analogía del texto que debe ser descifrado). Y con su idea, también fundamental, de la traducción de las culturas.
- Pierre Bourdieu: Sociólogo, con su intento de construir un puente entre las estructuras objetivas del orden social y las estructuras incorporadas en el cuerpo de los agentes, mediante la “bisagra” articuladora del “habitus”.
- Jacques Le Goff: Historiador, quien resignifica la noción de objetividad histórica como

reinterpretación constante del pasado, y subraya la emergencia de nuevas miradas y nuevos métodos para la construcción de múltiples historias locales frente a una pretendida historia universal.

- Boaventura de Sousa Santos: Sociólogo, portugués, con su énfasis en las comunidades interpretativas, a partir de las realidades locales, y la ya citada, pero no menos importante, propuesta de aproximación intercultural, con su “hermenéutica diatópica” y su “ecología de saberes”.

El distanciamiento o desencanto del paradigma positivista

En un segundo momento, que podríamos denominar “el desencanto del paradigma positivista”, los cientistas sociales comienzan a identificar los presupuestos, los prejuicios y las limitaciones de dicho modelo, y toman una distancia crítica de ese paradigma, a partir de sus propias experiencias de investigación social. Encuentran que sus recursos teóricos y metodológicos resultan insuficientes para dar cuenta de lo que pasa en estos momentos de crisis e incertidumbre (Herrera, 2009, pp. 71-73).

El autor sustenta el proceso de “distanciamiento” mediante una crítica abierta y fundamentada a “los dogmas centrales” de dicho paradigma. Yo he preferido referirme a este proceso como “el desencanto del paradigma positivista”. Respecto, claro está, a los propósitos, objetos y objetivos de la ciencia social.

Para fundamentar dicho horizonte alternativo, el autor desarrolla los tres elementos constitutivos de la “ontología hermenéutica”, según Gianni Vattimo:

- El rechazo del modelo metódico de las ciencias positivas para fundamentar las ciencias humanas.
- La generalización de la experiencia hermenéutica a todo conocimiento.
- La comprensión del ser como lenguaje (Herrera, 2009, p.100).

Y luego, inspirado en Hans Georg Gadamer, subraya la estrecha relación entre el saber de lo humano y los contextos que lo producen (Herrera, 2009, pp. 107, 108), revalúa el concepto de “formación” propio de la tradición alemana y sostiene que “La referencia a los conceptos de formación, sentido común, capacidad de juicio y gusto nos remite a un ámbito de producción de saber distinto al ámbito en el cual tiene vigencia el modelo de las ciencias naturales: hablamos de la racionalidad práctica” (Herrera, 2009, p. 111).

Según él, la “racionalidad práctica” tiene que ver “con los diferentes instantes en que la vida cotidiana se ocupa de sí misma” (Herrera, 2009, p. 112), como “un tipo de conocimiento que se encuentra siempre referido al contexto, a las circunstancias; que se estructura en la cotidianidad de la vida compartida y que, por lo mismo, implica una dimensión ética” (Herrera, 2009, p. 117).

La autocomprensión de las ciencias sociales y su tarea

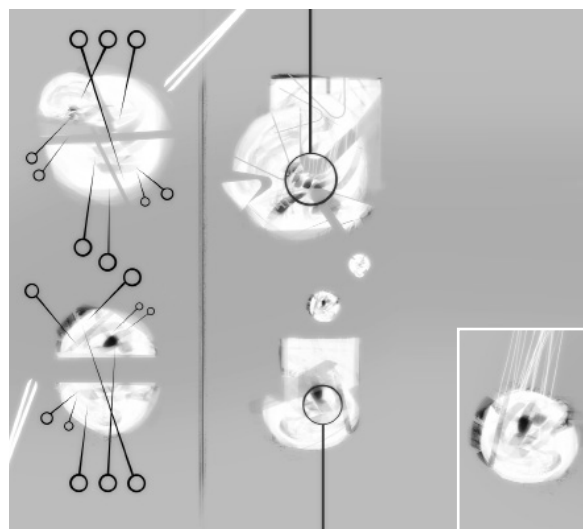
Esbozados los procesos de acercamiento y distanciamiento al paradigma positivista, Herrera se concentra en dilucidar cuál es la comprensión que las ciencias sociales tienen de sí mismas, y de su tarea específica; es decir, ¿cómo elaboran su autocomprensión? y ¿cuáles serían las tareas que se proponen?

En primer lugar, explicita su concepción de la hermenéutica en cuanto “una reflexión sobre el fenómeno de la comprensión humana” (Herrera, 2009, p. 119), como “una explicitación de esa comprensión básica del mundo en la que siempre estamos” (Herrera, 2009, p. 121), atreviéndose, incluso, a reivindicar con Gadamer la inevitabilidad de los prejuicios “como condición necesaria para comenzar la tarea de interpretación” (2009, p. 132), explicitándolos y tomando conciencia de ellos.

Según él, la tarea de las ciencias sociales tiene que ver, entonces, con el esfuerzo de comprender cómo comprenden los otros el mundo, tal como puede constatarse en los siguientes textos:

- a. “La antropología entiende su trabajo como la comprensión de otras formas de vida e, incluso, como una comprensión de otra comprensión, es decir, como la comprensión de la forma en que los nativos hablan de sí mismos, y expresan, simbolizan y significan su propio mundo. El antropólogo trabaja, entonces, como traductor pues él debe elaborar una versión de los otros a partir de lo hallado en su encuentro con las culturas” (Herrera, 2009, pp. 159, 160).
- b. “Su tarea se asemeja a la de un traductor que presta su voz para que lo dicho sea comprensible” (Herrera, 2009, p. 135), y opera como una mediación real.
- c. “Lo original de la etnografía es partir de la precomprensión de los otros y desplazarla a la comprensión que los otros tienen de sí mismos, para luego hacer la traducción de lo que se ha encontrado” (Herrera, 2009, p. 210).

He seleccionado estos tres textos con dos intenciones: la primera, confirmar, con sus mismas palabras, la tesis de que la tarea de las ciencias sociales tiene que ver con comprender el comprender. Y la segunda, llamar la atención sobre el hecho de que la tarea de comprender está acompañada de la tarea de traducir. El autor privilegia la primera tarea y deja la segunda en la



penumbra. Yo quiero insistir en que comprender el comprender es la primera mitad de la tarea, y traducir el comprender es la otra mitad de la tarea. Comprender el comprender es necesario, pero no suficiente, es preciso acometer la tarea de traducir el comprender.

Mientras la comprensión es concebida como lectura de lo local, de lo cercano, de la manera como los otros hablan de sí mismos, o sea: como comprensión de una comprensión o de una pre-comprensión (Herrera, 2009, pp. 41-43, 52), la traducción aparece como una traslación de “esos modos de vida extraños” a la lengua del investigador y a los códigos propios del saber occidental que este representa en el trabajo de campo (2009).

Si para comprender el comprender hay que “parar oreja” y aprender a escuchar las voces acalladas, silenciadas o simplemente atoradas en las gargantas de las clases, las etnias, los géneros o las generaciones marginadas; para traducir el comprender hay que hacer oír las voces maliciosamente escondidas o distorsionadas, como también los gestos arbitrariamente vaciados de sentido. La hermenéutica se mueve por una doble motivación, dice Ricoeur: la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha (Ricoeur, 1965, p.36). Los traductores, como Hermes, son portadores de voces. Para hacerlas oír es preciso haberse tomado el trabajo de escucharlas.

La reflexión de las ciencias sociales sobre sí mismas

Además de elaborar su propia autocomprensión, las ciencias sociales pueden diseñar procesos reflexivos de autointervención sobre sus teorías y sus prácticas.

- a. Si las culturas pueden leerse como una trama de significación tejida por el ser humano, o como un manuscrito enigmático, también las teorías pueden considerarse como textos que permiten interpretar otros textos (Herrera, 2009, p. 197) o como relatos amarrados a los contextos locales (Herrera, 2009, p. 200), en

los cuales es posible identificar inconsistencias o deficiencias de su argumentación, o sospechar injerencias de etnocentrismo en la construcción de sus categorías (Herrera, 2009, p. 193). Y, de todos modos, siempre es posible ampliar sus recursos interpretativos apelando a nuevas categorías, como las de horizonte, perspectiva, subjetividad, *habitus*, campo, juego, *enjuego*, texto, etc. Como también inventar nuevos métodos de acercamiento a sus objetos de estudio.

- b. Más aún: es responsabilidad del científico social volver sobre la manera de comprender su práctica, mediante procesos de reflexión, o de autoobjetivación, como diría el profesor Bourdieu, tomando su práctica como un texto susceptible de ser descifrado (tercera aplicación de la analogía del texto propuesta por Geertz y primero por Freud): “Las ciencias sociales son, para sí mismas, un texto que debe ser interpretado, a partir de la historia de la construcción de sentido que las ha hecho posibles” (Herrera, 2009, p. 182).

En suma: la tesis doctoral del profesor Herrera formula todo un jaque a la autocomprensión y a las tareas de una ciencia social comprometida, consciente o inconscientemente, con el proyecto de reproducción de una mirada colonial sobre el mundo, de carácter eminentemente eurocéntrico. Si tomamos en serio este cuestionamiento, no queda más alternativa que la de elegir otra perspectiva para comenzar a construir otra mirada



del mundo, otra autocomprensión de las ciencias humanas y otra concepción de la universidad. Habrá que aceptar el reto de decolonizar las ciencias humanas y la misma institución universitaria en su conjunto. Habrá, en fin, que modificar todos los mapas de ruta que habitan nuestra subjetividad.

¿Qué significa traducir el comprender?

Como he sostenido más arriba que el trabajo de Herrera privilegia la tarea de comprender el comprender, y que ha dejado en la penumbra la otra mitad de la tarea: traducir el comprender, no puedo eludir la responsabilidad de dilucidar lo que esto significa para una comprensión cabal de las relaciones entre hermenéutica y ciencias humanas (o sociales).

La palabra ‘traducir’ contiene toda la imaginaria clásica de la conducción de algo de un sitio a otro. La traducción tiene que ver con el transporte, con la transmisión, con la transferencia, con el traslado [su traducción en inglés es *translation*] con la transposición [su traducción en alemán es *übersetzung*] un calco semántico del compuesto latino transpositio, pero también calco semántico del compuesto griego metaphorein que, todavía en el griego moderno, significa transporte. (Larrosa, 2003, p. 109)

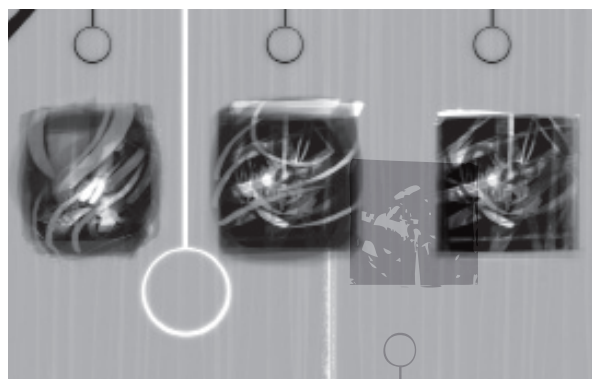
En resumen: *trans-portal*, *trans-ferir*, *trans-poner*, *tras-ladar* de un sitio a otro. ¿Qué es, entonces, lo que transporta la traducción? Transporta sentido, transpone sentido, traslada sentido, como

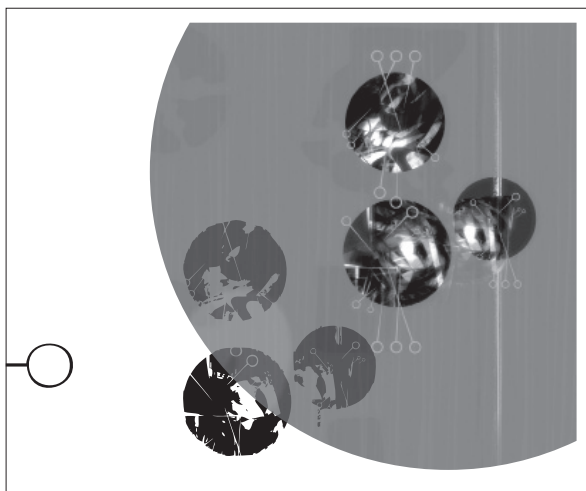
la metáfora. Desde un código que opera como punto de partida a otro código que opera como punto de llegada. Al hacerlo, opera como práctica mediadora entre diferentes fuentes de sentido, y entre las diferencias propias de cada fuente. Sobra decir que es la práctica de un agente activo que nombramos como intérprete precisamente porque se interpone entre el emisor y el destinatario, al tender un puente de inteligibilidad, construir puentes y no muros entre lo lejano y lo próximo, entre lo extraño y lo familiar, entre el afuera y el adentro, entre el pasado y el presente.

“La tradición hermenéutica —dice Larrosa— es un pensamiento de la mediación, de la diferencia mediada[...]” (2003). El diálogo, la lectura y la traducción son “prácticas lingüísticas de mediación, de comunicación, de construcción de lo común[...]La hermenéutica habla de la difícil posibilidad de la mediación entre las lenguas, entre los individuos, entre el pasado y el presente, entre las culturas” (Larrosa, 2003, p.85).

En el espacio, opera como mediación entre las diferentes etnias, o entre las diferentes culturas (práctica intercultural), o entre las diferentes lenguas (o idiomas), entre los géneros, entre las generaciones, entre los colectivos, etc. Y en el tiempo, opera como mediación entre el pasado y el presente, importando de pasados cercanos o remotos los legados de humanidad que la distancia nos torna inaccesibles. Para rescatar el pasado de la enajenación de la distancia, la solución es traducir (recordemos el papel de los traductores del legado griego, hebreo o árabe al latín, en la abadía de *El nombre de la rosa*).

La interpretación, entonces, es el proceso más el producto, es decir: la construcción del puente y el puente. Como proceso, opera en dos movimientos que se complementan mutuamente: el primero es un movimiento de importación de sentido, que hemos venido nombrando con el verbo *comprender*. El segundo es un movimiento de exportación de sentido, que hemos venido nombrando con el verbo *traducir*. Como producto, resultado de la acción, no podemos imaginarlo sino como un puente entre dos orillas, con un pie en el código





del emisor y otro pie en el código del destinatario. Por esta razón, es de naturaleza bilingüe, supone la pluralidad de lenguas.

Se importan y exportan bienes físicos, pero también se importan y exportan bienes simbólicos, inmateriales e intangibles. Por eso hablo de mercado simbólico y de mercado lingüístico. Hablo del lenguaje como portador de significación y sentido. Hablo de la posibilidad de pasar significación de un código a otro. Hablo de la posibilidad de crear condiciones de inteligibilidad mutua entre fuentes diferentes de sentido que manejan códigos diferentes.

Tanto el traductor de textos, que se toma su tiempo para trasladar el sentido de un texto escrito en un código a otro texto escrito en otro código (traducción en diferido), como el traductor de hablantes, que traduce simultáneamente de boca a oreja (traducción en vivo y en directo), están ejerciendo el oficio de transducir o trasladar. Y para traducir, los dos han tenido, primero, que comprender el sentido puesto en el otro código. Comprender significa aquí traer el sentido a su código y a su mundo vital, para poder, luego, remitirlo al código y al mundo vital del otro. A este traer lo nombro como importar. Y a este llevar lo nombro como exportar. No se puede poner a circular el sentido, sino a condición de importarlo desde alguna fuente de sentido, para exportarlo a otra fuente de sentido. Y no es posible traducir sin poner en circulación.

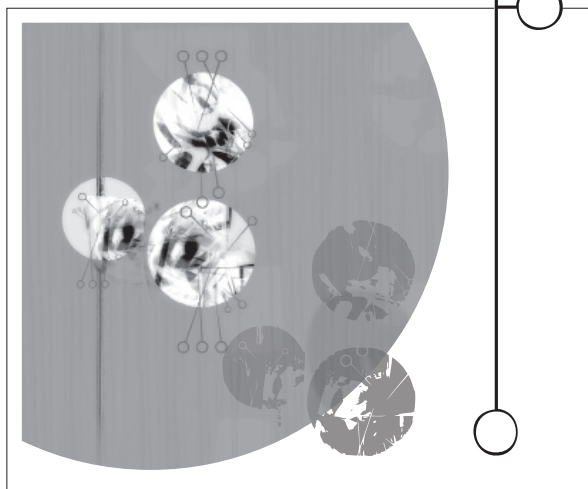
La hermenéutica, entonces, es una práctica transportadora de sentido (*hermeneuein*), con su propia técnica (*hermeneu-techné*). Por ende, es una práctica (praxis) y una herramienta (*techné*) de comunicación y circulación de sentido.

Traducir, ¿para qué?

El traductor se apropia de la diferencia o la extrañeza, al traducirla a su propia lengua, para enriquecerla de sentidos. “Hacer propio lo que antes era extraño sigue siendo la meta final de toda hermenéutica” (Ricoeur, 1999, p.103). Es una apropiación para el enriquecimiento de la lengua y de la cultura, y, por su medio, un enriquecimiento de la sensibilidad, de la inteligencia y de la tecnología. Busca generar crecimiento y desarrollo de la población de la que forma parte. También, puede buscar el cuestionamiento de sus propias costumbres (si ellos lo hacen, ¿por qué nosotros no? O si ellos no lo hacen, ¿por qué nosotros sí?).

El traductor busca poner en comunicación diferentes productores de sentido, ubicados en diferentes momentos del tiempo, o en diferentes lugares del espacio, o en diferente cultura con diferente lengua, a pesar de su coexistencia temporal o su contigüidad espacial. Porque sea que estos estén ubicados en un pasado remoto, o en la otra esquina del mundo, lo esencial es que se los reconoce como seres humanos, productores de sentido, que tienen algo por decir, y de los cuales, en consecuencia, tenemos algo por aprender. Y busca ponerlos en comunicación, porque cree que pueden entenderse, a pesar de las diferencias.

Claro, puede haber una traducción etnocéntrica; pero, en este caso, lo es porque el traductor está dominado por la arrogancia de creer que su lengua es la lengua, y su humanidad es la humanidad. Se trataría, en este caso, de una traducción que no admite reciprocidad, porque desprecia a los nativos, su lengua y sus conocimientos. Y está situada en el contexto de una expoliación y un saqueo colonialista que conduce a la colonialidad lingüística y epistémica.



Apropiación de sentido y nueva autocomprensión

La apropiación de sentido enriquece la lengua y la cultura del traductor y del lector, pero también sirve para enriquecerse. En todos los casos, la apropiación de sentido conduce a configurar una nueva manera de mirar las cosas. “Este enlace entre revelación y apropiación es, a mi modo de ver, la piedra angular de una hermenéutica” (Ricoeur, 1999, p.104).

“Yo postulo, continúa Ricoeur, que la interpretación es el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser —o de nuevas formas de vida, si se prefiere Wittgenstein a Heidegger— da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo” (Ricoeur, 1999, p. 106). Si el poder revelador de los textos logra abrir a sus lectores a un proyecto de mundo, a nuevos modos de ser, a nuevas formas de vida, es porque el sentido del texto ha dado lugar a un acontecimiento: la eclosión de una nueva autocomprensión por parte de sus lectores. Una nueva manera de comprenderse que da origen a una nueva manera de mirar el mundo. Este tipo de giros en la manera de mirar ha sido una de las mayores fuentes de invención en la ciencia occidental.

El papel de las ciencias humanas en autores reconocidos

La presencia de estas dos actividades como mitades de una tarea global de las ciencias humanas

puede verificarse en el trabajo de muchos autores reconocidos en nuestro ambiente cultural.

- a. Geertz encara la antropología como una ciencia de la interpretación. El título de su libro lo confirma: *La interpretación de las culturas*. Acude a la analogía del texto. Concibe la cultura como “un esquema históricamente transmitido de significaciones” (2000, p. 88) y como un documento activo, enigmático en su superficie, susceptible de leer como un manuscrito extranjero, borroso. Según él, lo propio del trabajo antropológico es la traducción de las culturas.
- b. ¿Qué hizo, por ejemplo, un antropólogo francés como Lévi-Strauss al hacer la etnografía de los caduveos en el Brasil? Intentar comprender primero lo extraño de los caduveos, para traducir su visión del mundo a sus estudiantes, en el código cultural propio de una universidad de habla francesa (cfr. 2009).
- c. ¿Qué hizo Virginia Gutiérrez de Pineda para escribir su obra sobre la cultura santandereana? Intentar comprender primero para traducir luego, a los mismos santandereanos, sus maneras peculiares de ser, sentir y actuar, en la lengua castellana.
- d. ¿Qué hace, por ejemplo, William Ospina para escribir *El país de la canela*? Explorar los archivos sobre el descubrimiento y las expediciones del Amazonas, para traducirlos después en el formato de una novela.
- e. Y ¿qué es, por ejemplo, la “hermenéutica diatópica” propuesta por Boaventura de Sousa Santos? Un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre diferentes experiencias del mundo (2009, p. 136). Trabajo que debe ser recíproco, en los dos sentidos, para no convertirse en instrumento de apropiación, colonialismo, canibalismo o despojo (2009, p. 146). Implica intercambio de saberes y de prácticas, y parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación con otras culturas (2009, p. 139). Otro tanto podríamos decir de su “ecología de saberes”.

Para Sousa Santos:

La ecología de saberes implica una revolución epistemológica en el seno de la universidad[...]es, por así decirlo, una forma de extensión en sentido contrario, desde fuera de la universidad hacia adentro. Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico, que la universidad produce, y los saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos provenientes de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental, etc.) que circulan en la sociedad. (2005, p. 66)

En todos estos casos, los procesos de comprensión y traducción, de culturas y entre culturas, apuntan a crear condiciones de inteligibilidad mutua, para poner a circular el sentido y facilitar la comunicación de experiencias. Parten del supuesto o la creencia de que los seres humanos pueden entenderse, a pesar y por encima de sus diferencias. Es decir: a pesar de su condición babélica.

Algunas implicaciones

Para los que estamos más interesados en el habla que en la lengua, como es el caso de Berstein, a diferencia de Saussure, podemos atrevernos a pensar el habla como una traducción de la experiencia al código propio de la cultura en que nos movemos, existimos y somos. Hablar sería, entonces, un proceso de traducción. Si comprender es descifrar, oír un significado es traducir, decía Steiner (citado en Larrosa, 2003, p. 76).

Como traducir es transportar sentido para otro, para hacerme comprender y para hacer comunicable mi experiencia debo ponerla en un código compartido con el otro. Debo producir activamente la significación de mi experiencia, valiéndome de signos orales (fonemas), de signos escritos (sememas) o de signos gestuales (mímica). Hablar, entonces, no es solo traducción del sentido de mi experiencia; sino, también, una práctica productora de significación, o sencillamente una práctica *significante* o *significante* que transmite



el sentido de la experiencia, no la experiencia.

Tenemos, entonces, que desaprender una concepción de la significación como una relación supuestamente natural o necesaria entre un significante y un significado, para aprenderla a pensar como una acción con agente responsable, como una práctica con sujeto responsable. Es decir: como una producción activa de la significación para comunicarla a otro que comparte el mismo código cultural.

En consecuencia, no son las palabras las que significan, es el animal *signifacedor* (significador) el que produce activamente la significación, valiéndose del repertorio semántico que encuentra a la mano, o de la creación de neologismos. ¿Y los diccionarios, entonces, para qué? Son solo registros de usos, memoria de usos, que sirven para regular el habla.

Sobre las dificultades de inteligibilidad recíproca

La otra implicación, que es más bien un desafío mayor, es la que nos formula la juventud, en este cambio de época, y tiene que ver con el hecho de vernos enfrentados “a nuevas generaciones que han aprendido más palabras de una máquina [televisión, computador, video] que de sus padres[...] [porque] una parte decisiva de su configuración emotiva y cognitiva deriva más de una exposición a la semiosis de la máquina y su lenguaje visual y digital, que a las interacciones con el núcleo familiar” (Rueda Ortiz, 2009, p.119).

Como consecuencia, los mundos generacionales comienzan a encerrarse y a desconectarse, ampliando las brechas de comunicación “por una suerte de *intraducibilidad* de los sistemas de referencia interpretativos” (Rueda Ortiz, 2009, énfasis



añadido). Se trata, en consecuencia, no solamente de una brecha cultural, sino de “una matriz cultural de intercambio simbólico *altamente mediatizada* por tecnologías” (Rueda Ortiz, 2009, p. 119, énfasis añadido) capaces de conectar al individuo con redes de alta potencia interactiva, que generan socialidades nuevas y, por supuesto, nuevas formas de subjetividad más abiertas a lo global.

La dificultad de traducir sistemas de referencia altamente mediatizados por tecnologías se hace evidente, y la necesidad de una hermenéutica de y entre los sistemas interpretativos es apremiante. La hermenéutica, entonces, no podrá eludir la responsabilidad de imaginar soluciones a este problema de inteligibilidad mutua, no solo entre comunidades, o entre culturas, sino, también, entre generaciones, entre géneros y entre sectores sociales que manejan códigos diferentes.

Paulo Freire propone la extensión de la *dialogación* a todos los ámbitos de la sociedad: familia, escuela, empresa, organización política de la sociedad, etc. Porque ya no se trata de que cada sujeto, aislado y desconectado, intente transformar el mundo por su cuenta (relación sujeto-objeto), sino de transformarlo a través de procesos interactivos, y, más específicamente, cuando la dialogación intersubjetiva se torna “fuerza productiva” que implica todas las facultades cognitivo-lingüísticas del ser humano.

Flecha y Puigvert nos hablan del giro dialógico de la sociedad, que implica sustitución de los espacios de poder e imposición, por espacios de negociación y consenso. Y cambios de una cultura de la subordinación (la pirámide) a una cultura de la coordinación (la red).

Finalmente, no podría dejar de referirme a Boaventura de Sousa Santos, ya citado, con

sus propuestas de una “hermenéutica diatópica” y una “ecología de saberes”. La hermenéutica diatópica diseña, básicamente, un procedimiento que permite crear condiciones de inteligibilidad recíproca entre diferentes experiencias del mundo. Parte del supuesto de que todas las culturas del mundo son incompletas. La ecología de saberes sugiere, básicamente, “un diálogo entre el saber científico y humanístico que la universidad produce, y los saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provenientes de culturas no occidentales”.

Operaciones hermenéuticas en la Alemania del siglo XVI

Comencé con un caso paradigmático y quiero cerrar con otro caso, no menos paradigmático. El teatro de operaciones que traigo a colación ahora es la Alemania del siglo XVI. El mapa político y moral que nos ofrece ese país, en ese momento, es el de un país sin unidad, hecho de trozos que no encajan entre sí. Culturalmente, era un conglomerado de etnias que hablaban dialectos vecinos, pero distintos, con una iglesia y una élite que hablaba el latín. Económicamente, eran prósperos en unas 20 ciudades, habitadas y disputadas por burgueses y mercaderes sin un sentido de nación, que miraban con desprecio a artesanos y campesinos, iletrados y rudos, explotados por los burgueses y los príncipes. Políticamente, eran débiles, porque no había rey como en Francia e Inglaterra. Y el emperador, temido por todos, jugaba a legitimar o deslegitimar al Papa según sus intereses, y en todo caso no era reconocido por los príncipes. Resumiendo: no tenían aún el perfil de un Estado-nación.

Etnias que hablan dialectos diferentes, clases y castas bien separadas entre sí, con costumbres e ideas bien distintas. Solo comparten su común referencia al centro administrativo de la teocracia medieval (Roma), y a una fuente de sentido que opera como referente moral: la Biblia. En fin, un mosaico de Alemanias contradictorias y enemigas entre sí. Explotadas por los italianos que

les arrebatan su riqueza, vía la tributación de las indulgencias; son menospreciadas por franceses e ingleses.

En el marco de esta dispersión interna, y de esta subordinación externa, aparece una figura-aglutinadora del espíritu de nación que cohesiona la dispersión frente a un enemigo común. Me refiero a Lutero. Y, como consecuencia, produce una creciente polarización entre Alemania e Italia, que pone en peligro la unidad de la cristiandad europea. La cohesión y la polarización se retroalimentan mutuamente.

En el corazón de Lutero lucha el monje con el alemán y triunfa el alemán. Él se siente, cada vez más, identificado con la causa de Alemania. Y tanto la nobleza alemana como el campesinado comienzan a ver en él la encarnación del espíritu alemán. Una prodigiosa circulación de doble sentido que lo lleva a reconocerse como alemán de nacimiento, destinado por la providencia a servirle a su pueblo: "*Germanus natus sum, quibus et serviam*" (Fevbre, 1988, p. 196).

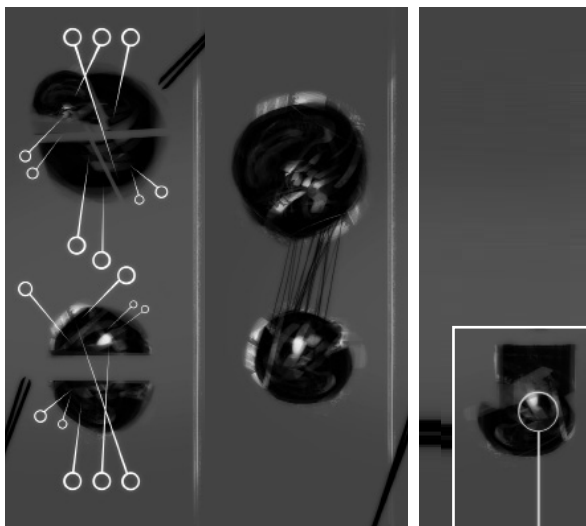
Los indicadores de esta creciente cohesión y polarización son, por demás, significativos:

- En octubre de 1517, Lutero fija sus 95 tesis en la catedral de Wittemberg.
- Unos meses más tarde, colabora en la redacción de las 100 quejas de la nación alemana

contra Roma, elaborada conjuntamente por católicos y luteranos coaligados (Fevbre, 1988, p. 175).

- En agosto de 1520 lanza el manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana para anunciar el agrupamiento de los germanos contra el enemigo común, que es Roma y el papado. Es una clara exhortación a la rebeldía de una Alemania explotada contra un papado expoliador. El manifiesto vende 4.000 ejemplares en seis días (Fevbre, 1988, p. 149).
- En diciembre de 1520, en Wittemberg, quema la bula papal por la cual fue declarado como hereje. El pensamiento está libre de aduanas, dijo (Fevbre, 1988, p. 178).
- Entre 1521 y 1522 hace la traducción del Nuevo Testamento al alemán. Una traducción difícil y compleja en la que Lutero se mueve entre dos lenguas; por un lado, la lengua ruda y gruesa del pueblo, y, por otro, la lengua artificial y alambicada de la Cancillería sajona (Fevbre, 1988, p. 186), tratando siempre de encontrar el giro, la metáfora y la palabra justa que pudiera ser entendida por el pueblo. "De dos metales defectuosos —dice Fevbre— hace un metal sólido y flexible" (1988, p. 186).
- Desde 1525, Lutero renuncia al latín, que es el idioma de la élite, y sigue escribiendo en alemán (Fevbre, 1998, p. 251). La traducción de la Biblia al alemán le ha dado claridad sobre el destinatario de todo cuanto escribe. En adelante, su interlocutor ya no es Roma, sino el pueblo alemán.

Lutero acomete la colosal empresa de traducir la Biblia al alemán, porque su interlocutor habla alemán. La traducción pone la Biblia al alcance del pueblo. Y la rescata del monopolio interpretativo en que la mantenía el Magisterio oficial de la Iglesia. El pueblo sencillo puede sentarse, ahora, a leer la Biblia, confiando en su capacidad de captar sus múltiples sentidos. El contenido de la Biblia es la doctrina que es preciso enseñar; no es, no puede ser, el conjunto de interpretaciones oficiales, sino el conjunto de sentidos que abren el texto a



la lectura del pueblo. El método para abordarla es el libre examen, entendido como un examen que se ha liberado del prejuicio de que existe una sola interpretación oficial. El criterio de verdad no puede ser la autoridad (el *magister dixit*), sino el esfuerzo de una interpretación argumentada.

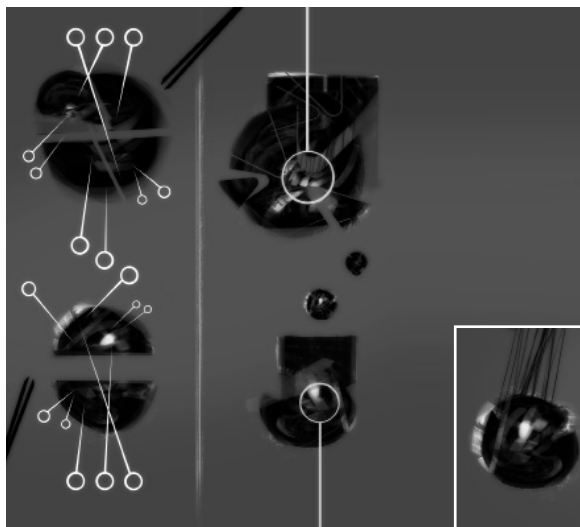
En resumen: Lutero opone a una hermenéutica autoritaria una hermenéutica del libre examen. La autoridad no puede ser el camino para validar una interpretación. Ayer como hoy, el libre examen es la herramienta privilegiada para luchar contra el monopolio interpretativo del pensamiento único.

Contrario a la imagen que circula en nuestro medio cultural, Lutero es mucho más que un reformador religioso; es un reformador de la cultura, un generador de la cultura que Alemania necesitaba para convertirse en un Estado-nación. Por el solo hecho de privilegiar una lengua entre todas las demás (el alemán), para traducir la Biblia, Lutero logra un resultado doble: a. se apropia de una nueva fuente de sentido para alimentar el espíritu de nación y b. ubica el alemán como lengua de referencia para resolver la dispersión babélica de la pluralidad de lenguas y las distancias entre el lenguaje rudo del pueblo y el lenguaje pulido de la Cancillería.

La Biblia en alemán se consagra como la obra cumbre alrededor de la cual se tejen los hilos de la nación que hoy conocemos como Alemania. Cumple, en ese país, el mismo papel que cumplió *Don Quijote de la Mancha* en España para hacer del castellano su lengua oficial. Aporta el eslabón que faltaba para cohesionar la nación alemana. Es literalmente fundador de Alemania y, por ello, sus compatriotas lo reconocieron como *Padre de la Patria* (*pater patriae*).

Estamos ante un caso paradigmático. Lutero ha sabido comprender la situación conflictual entre Alemania y el papado (Italia), ha comprendido que la riqueza de su pueblo sale de Alemania para Italia en los cofres de las indulgencias, ha comprendido que a su pueblo le ha sido impuesto el pensamiento único de las interpretaciones oficiales.

Ha escuchado el clamor de su pueblo, y lo ha traducido a quejas, a manifiestos, a exhortaciones



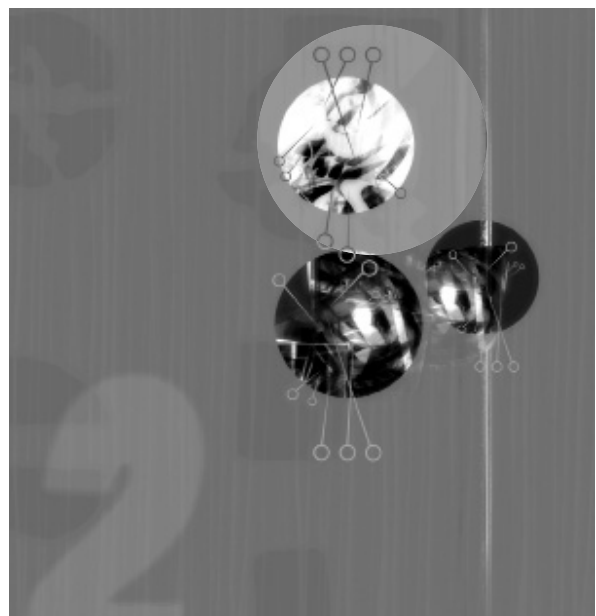
yallamados a toda la nación alemana; y ha suscitado la autoestima del pueblo para decidirse a ejercer el libre examen de las fuentes orientadoras de su acción.

Es una inteligente combinación de las actividades correspondientes a los verbos comprender, explicar, interpretar y traducir la que produce aglutinación, cohesión e integración de las fuerzas dispersas, y la que, finalmente, libera la energía contenida para enfrentar al enemigo común. Son los efectos del cambio en las maneras de mirar, en el juego de apuestas, en los objetos de disputa los que terminan recomponiendo las posiciones y las relaciones, en el orden cultural y político de una nación.

Referencias

- Ávila Penagos, R. (1998), "Las disciplinas semiológicas y la educación básica", en *La educación y el proyecto de la modernidad*, Bogotá, Antropos.
- (2007), *La formación de subjetividades, un escenario de luchas culturales*, Bogotá, Antropos.
- (2008, julio-diciembre), "Dialogación versus mutismo, una perspectiva freireana de la sujetación y des-sujetación", en *Eccos*, vol. 10, núm. 2, pp. 521-551.
- Bourdieu, P. (2004), *Ce que parler veut dire*, París, Fayard.

- Brentano, F. (1968), *Martín Lutero*, Río de Janeiro, Vecchi.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007), *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Eco, U. (1984), *El nombre de la rosa*, Bogotá, Círculo de Lectores.
- (2005), *Las apostillas a el nombre de la rosa*, Bogotá, Random House Mondadori.
- Febvre, L. (1988), *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Flecha, R. y Puigvert, L. (2004, octubre), “El uso dialógico de las tecnologías en sociedades dialógicas”, en *Nómadas*, núm. 21, pp. 40-53.
- Gadamer, H.-G. (1976), *Verité et méthode*, París, Editions du Seuil.
- Geertz, C. (2000), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Herrera, J. D. (2009), *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*, Bogotá, Cinde.
- Larrosa, J. (2003), *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona, Laertes.
- Lévi-Strauss, C. (2009), *Caduveo*, Bogotá, Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional.
- Nussbaum, M. C. (2010), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Ricoeur, P. (1999), *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*, Madrid, Siglo XXI.
- (1965), *De l'interpretation. Essai sur Freud*, París, Du Seuil.
- Rueda Ortiz, R. (2009), “Convergencia tecnológica: síntesis o multiplicidad política y cultural”, en *Signo y Pensamiento*, núm. 54, pp. 115-130.
- Sousa Santos de, B. (2005), *La universidad del siglo XXI*, México, UNAM.
- (2009), *Una epistemología del sur*, Buenos Aires, Siglo XXI.



DOCTORADO



EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Registro Calificado del Ministerio de Educación Nacional
Resolución N° 7226 del 24 de octubre de 2008

SNIES 54104

Este Doctorado, en el que participan las Facultades de: Ciencias Sociales, Psicología, Comunicación y Lenguaje, Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Educación, Ciencias Económicas y Administrativas y el Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, ofrece formación de alto nivel para la investigación en torno a problemáticas sociales complejas, desde una perspectiva interdisciplinaria.

La propuesta curricular articula cuatro ejes problemáticos, entre los cuales el candidato a doctorado opta por uno para desarrollar su investigación:

EJE 1: Sociedad, Estado, Desarrollo.

EJE 2: Globalización, Movilidad socio-espacial y Estudios internacionales.

EJE 3: Sociedad de la información, Comunicación y Proceso socio-educativos.

EJE 4: Culturas, Subjetividades y Saberes.

Las líneas de investigación específicas se encuentran articuladas a los grupos de investigación que integran cada eje. Los aspirantes deben presentar la versión preliminar de su propuesta de investigación, como parte de los requisitos de admisión.

Inscripciones para la cohorte 2013

Agosto 14 a septiembre 28 de 2012

Entrevistas a candidatos para la cohorte 2013

Octubre 8 a 12 de 2012

Para mayor información, ingresar a la página web

http://puj-portal.javeriana.edu.co/portal/page/portal/Facultad%20Ciencias%20Sociales/doc_present

MAYORES INFORMES:

<http://puj-portal.javeriana.edu.co/portal/page/portal/sociales/doctorado>

Gerardo Remolina Vargas, S.J. • gremolin@javeriana.edu.co

Tel. (57+1)3208320 extensión 5874



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá