

FERNANDO PLASCENCIA MARTÍNEZ, FERNANDO PADILLA LOZANO
Y OCTAVIO MARTÍN MAZA DÍAZ CORTÉS¹

Universidad Autónoma de Aguascalientes

INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende exponer algunas variedades de la fenomenología aplicada a las ciencias sociales como hermenéutica instaurativa. Para esto se define a ésta y se muestran las diferencias que presenta con respecto a su antípoda, la hermenéutica reductiva. En resumen, se realizará la caracterización y presentación de las variedades más importantes de la fenomenología como hermenéutica instaurativa, así como su naturaleza heurística en relación con el tipo de problemas eventuales de investigación que pueda atender.

La antípoda definicional: la reducción hermenéutica

Si el resultado de la operación de traducción del texto interpretado al texto interpretante es una síntesis dada en una clave de lectura causal o sistémica, de naturaleza minimalista, se da una *hermenéutica reductiva*.

¹ Profesores del departamento de sociología y miembros del Cuerpo Académico de Estudios Sociales, correos electrónicos respectivos: fplascen@correo.uaa.mx, fpadilll@correo.uaa.mx, ommaza@correo.uaa.mx

La hermenéutica reductiva y la solución empírico-analítica se aproximan, ambas surgen de la radical distinción entre necesidad y contingencia que también se aprecia en la distinción entre lo esencial y lo secundario, con énfasis en el primer término de ambas dicotomías, la necesidad es lo esencial. La primera dicotomía expresa una condición ontológica tanto como la segunda, pero la segunda dicotomía se ha resuelto por la economía de términos; lo esencial es cuantitativamente mínimo. La reducción se hace con la finalidad implícita de descubrir los elementos esenciales en la menor cantidad, con la tendencia de llegar al elemento único que sea el que exprese toda la necesidad y potencia del sistema explicativo.

Este minimalismo cuantitativo en los elementos también se da en las relaciones entre éstos y persiste en las dos formas detectables de reduccionismo: el causal y el sistémico. El primer reduccionismo se expresa en una forma de relación necesaria de anterioridad-posterioridad: la relación causa-efecto. Tal es el caso de la reducción al factor económico en la explicación social del marxismo, o de la libido en el psicoanálisis freudiano como claves causales respectivas de interpretación, en cada una de estas posturas. Economicismo y pansexualismo son dos formas de reduccionismo interpretativo de tipo causal. El estructuralismo, por su parte, también hace una reducción, pero ésta no es tanto causal como sistémica -sobre todo en la semiótica- al representar lo interpretado en modelos explicativos con un conjunto de elementos y relaciones en número mínimo, ordenado y jerarquizado, pero con la capacidad de producir, predecir y explicar infinitas formas terminales.

La reducción interpreta (¿explica?) la totalidad por una de sus partes, o hace un modelo reducido de lo real que sustituye a la totalidad. La idea subyacente a estas operaciones es la aprehensión del todo por su necesidad y/o esencialidad, con la finalidad no sólo de comprender mejor sino también de hacer el todo manipulable con el conocimiento de sus elementos y relaciones fundamentales. Representación reducida, explicación, manipulación y predicción, acompañan a la hermenéutica reductiva. La hermenéutica instaurativa procede de otra manera, como se podrá apreciar progresivamente en lo que resta del presente texto.

Características de la hermenéutica instaurativa

La hermenéutica instaurativa describe neutramente y el producto de este ejercicio suele ser un texto acerca de otro texto, no una reducción ni una síntesis explicativa, sino una interpretación que echa mano del lenguaje natural para hacer más asequible el texto interpretado, una traducción discursiva y no una traducción formal.

La hermenéutica instaurativa se conecta con la tradición que se remonta a los alejandrinos, pasa por la Edad Media, el Renacimiento y la reacción antipositivista alemana del siglo XIX y llega a Hans Georg Gadamer. La hermenéutica instaurativa se puede ejemplificar con las soluciones que eluden las reducciones explicativas y optan por la interpretación. Gadamer es ejemplar para el caso, puesto que "la hermenéutica, después de Gadamer, ha sido formulada exclusivamente como una búsqueda de la comprensión que desdeña la explicación"², pero esto sucede en buena parte porque la fenomenología del segundo Heidegger injertó en el sistema de Gadamer. No son nada más el neokantismo alemán y la tradición humanística escrituraria y clásica, las fuentes de la hermenéutica instaurativa, también la fenomenología tuvo influencias. Gadamer retomó a Heidegger, pero también la fenomenología de Edmund Husserl influyó en la formación de la hermenéutica instaurativa, Alfred Schutz³ de él tomó la fenomenología que luego llevó al mundo social. En esta vertiente fenomenológica se desarrolla una hermenéutica más vinculada con la ciencia social y que reconoce algún parentesco con Weber, pero esto no es tan determinante como con Husserl, y aunque hay un cierto exclusivismo con el empleo de la comprensión como en Gadamer, los fenomenólogos derivados de Schutz, como Luckmann y Berger, se relacionan menos directamente con la tradición de las humanidades.

² Mario Valdés, "De la interpretación" en Marc Angenot (editor), *Teoría literaria*, México, Siglo XXI, 1993, p. 327.

³ Alfred Schutz, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

Ricoeur, de quien tomamos el eje de la clasificación que contempla a la reducción y a la instauración del sentido, estudia a esta última desde la fenomenología de la religión:

"Lo contrario de la sospecha, diría yo abruptamente, es la fe. ¿Qué fé? Indudablemente ya no la fe primera del carbonero, sino la fe segunda del hermeneuta, la fe que ha atravesado la crítica, la fe poscrítica. La buscaré en la serie de decisiones filosóficas que animan secretamente una fenomenología de la religión y se ocultan hasta en su aparente neutralidad. Es una fe razonable, puesto que interpreta, pero es fe porque busca, por la interpretación, una segunda ingenuidad. Para ella la fenomenología es el instrumento de la escucha, de la recolección, de la restauración del sentido. Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el "círculo hermenéutico" mismo del creer y el comprender... Primero, veo en la preocupación por el objeto, característica de todo análisis fenomenológico, la primera huella de esta fe en una revelación por la palabra. Se sabe que esa preocupación se presenta bajos los rasgos de una voluntad neutra de *describir* y no de *reducir*."⁴

La hermenéutica reductiva suele realizarse al mismo tiempo que la hermenéutica de la sospecha, la hermenéutica instaurativa se vincula comúnmente con la hermenéutica de la escucha:

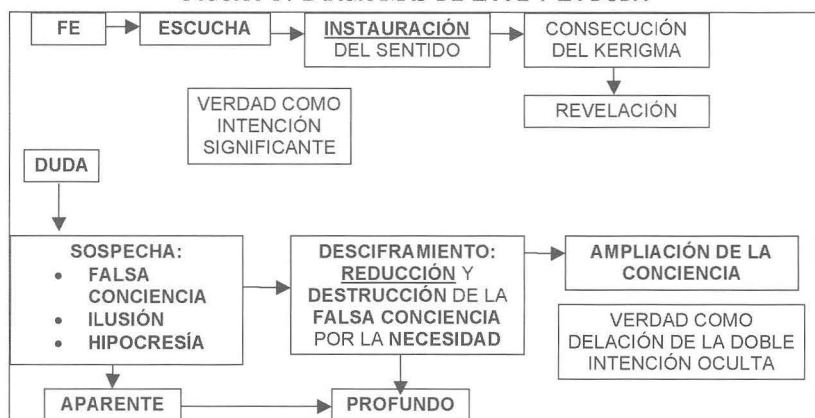
CUADRO 1: LAS HERMENÉUTICAS DE LA ESCUCHA Y LA SOSPECHA

<ul style="list-style-type: none"> • HERMENÉUTICA DE LA ESCUCHA <ul style="list-style-type: none"> • INSTAURACIÓN DEL SENTIDO • CONSECUENCIA DEL KERYGMA • VOLUNTAD DE ESCUCHA 	<ul style="list-style-type: none"> • HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA <ul style="list-style-type: none"> • REDUCCIÓN DE ILUSIONES • DESMITIFICACIÓN • VOLUNTAD DE SOSPECHA
<p>INTERPRETACIÓN COMO RECOLECCIÓN DE SENTIDO FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN BASE EN LA FE</p> <ul style="list-style-type: none"> — INSTRUMENTO DE LA ESCUCHA — INSTAURA, NO REDUCE EL SENTIDO — CREER PARA COMPRENDER, COMPRENDER PARA CREER — OBJETO: LO SAGRADO — VERDAD: CUMPLIMIENTO DE LA INTENCIÓN SIGNIFICANTE — SÍMBOLO LIGADO A SU SIGNIFICACIÓN PRIMARIA POR EL SENTIDO SIMBÓLICO QUE EN ELLA RESIDE — ACENTO SOBRE EL OBJETO, ÉNFASIS DEL SÍMBOLO Y REVELACIÓN DE LA PALABRA ORIGINARIA 	<p>INTERPRETACIÓN COMO EJERCICIO DE LA SOSPECHA MARX, NIETZSCHE, FREUD</p> <ul style="list-style-type: none"> — BASE EN LA DUDA DE LA CONCIENCIA — INSTRUMENTO DE LA SOSPECHA — DESCIFRAR EL SENTIDO — DESTRUCCIÓN DE LAS ILUSIONES EN LA APARIENCIA DE LA CONCIENCIA FALSA — EXTENSIÓN DE LA CONCIENCIA POR LA REDUCCIÓN Y LA DESTRUCCIÓN Y EL ACCESO A LO OCULTO — DESMITIFICACIÓN Y REDUCCIÓN DE LA ILUSIÓN A LA NECESIDAD

⁴ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1968, p. 29.

Ricoeur no separa los ejes de la actitud (sospecha/escucha) y de la extensión (reducción/instauración), porque históricamente suelen ir juntos. Pero Greimas, con su proyecto semiótico, hace reducción sin sospecha pues busca la instauración del sentido sin más reservas que la acuciosidad y la objetividad científica. Los formalismos entre más positivistas, son más reductivos y explicativos. La contrastación sospecha/instauración se da en el siguiente esquema:

FIGURA 1: DIAGRAMAS DE LA FE Y LA DUDA



EJEMPLARES DE LA HERMENÉUTICA INSTAURATIVA

No sólo hay hermenéutica instaurativa que se ocupe de la religión, no sólo la fenomenología busca la revelación, también busca el sentido producido por los hombres. Los ejemplares que se exponen de la hermenéutica instaurativa son todos fenomenológicos, sólo que tienen objetos diversos: la religión, el mundo social, el sentido común o la cultura.

a) La fenomenología de la religión

La fenomenología de Husserl es la vía por la que se desarrolla la fenomenología de la religión. En Husserl la conciencia es conciencia de algo, la conciencia es intencional. El fenómeno lo es en tanto objeto en relación con un sujeto, y el sujeto se da sólo en relación con esa experiencia vi-

vida del objeto. La intencionalidad está dada entre las relaciones entre el fenómeno-objeto y la conciencia-sujeto, pues la intención es el modo en el que la conciencia accede a la realidad, a la esencia de las cosas: "La fenomenología es, pues, la explicación de una relación de alteridad entre el sujeto y el objeto a nivel de una experiencia vivida"⁵. La fenomenología de la religión figura al objeto como lo sagrado y al sujeto como el creyente, es así que la reflexión sobre lo sagrado por el hombre construye fenomenológicamente a lo sagrado como objeto, en su carácter intencional con su carácter de entidad trascendente para el sujeto creyente, como conciencia respectiva y portador de la vivencia específica. Este involucramiento del objeto en la existencia del sujeto implica el problema de la participación del sujeto, que Van der Leeuw⁶ lo soluciona al sostener que la fenomenología sólo se ocupa de lo que se muestra, más allá del fenómeno no hay nada. El fenomenólogo ve e intenta comprender, de un modo que se supone es enteramente objetivo, yendo a las cosas mismas en un acto que es más ontológico que epistemológico: comprender es más un modo de ser que de conocer. En consecuencia:

"La fenomenología sólo puede, por consiguiente, captar lo divino a través del hombre que vive unos fenómenos y unos hechos religiosos. Puede analizar la respuesta que el hombre da, o no da, a una revelación que se le hace de lo sagrado, a la experiencia existencial que puede tener de ello. Por consiguiente, por este método, podemos conocer lo que el hombre considera objeto de su fe, y como determina sus comportamientos en relación con ese mismo objeto. Lo que constituye el fenómeno perceptible no es, pues, la revelación en sí, sino su reconstrucción en el interior de la existencia humana."⁷

La objetividad empírica es construida a partir de la descripción de la vivencia que acompaña a las manifestaciones religiosas, y es observable en las conductas humanas que son las respuestas del hombre a lo sagrado:

⁵ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 145.

⁶ Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964

⁷ Meslin, op. cit., p. 147.

"hay fenómenos desde el instante en que existe una experiencia vivida de un poder extraño y superior que se introduce en la experiencia del hombre."⁸

La fenomenología se desentiende del desarrollo histórico de las religiones y de su contexto, hace una *epoché*, una operación reductiva que evita todo lo que rodea al objeto para aprehenderlo en su forma más pura y alcanzar su esencia. Por esto, al no atender a los condicionamientos históricos y culturales y reducir los fenómenos a su esencia general, la fenomenología de la religión da sentido idéntico a muy diversas formas con estructuras análogas:

"Así pues, cuando Van der Leeuw yuxtapone en un mismo análisis, cual si se tratase de términos iguales e idénticos, las costumbres reales de Melanesia y de Madagascar, el testimonio de las *sagas* escandinavas y el del profeta Jeremías, la noción del *shogunat*, japonés y la del *imperium* romano, los rituales en torno al rajá de Borneo, al jefe de los Natches, al ceremonial de la corte franca y al de la monarquía inglesa bajo Carlos III, la concepción del poder monárquico en la época helenística y la del Sacro Imperio romano germánico, los Salmos y Confucio, para finalmente terminar en la noción del Reino de Dios, alcanzamos el límite del absurdo de la reducción fenomenológica al más pequeño común denominador."⁹

La comprensión reductiva llega a producir inventarios de fenómenos con una esencia común, sin que se haga pregunta alguna sobre la causa profunda de una estructura idéntica, como en el caso del poder monárquico. Esto sin embargo debería ser el objeto principal de la fenomenología sobre el caso.

Mircea Eliade¹⁰, por su parte, estudia la experiencia religiosa como opuesta a la racional, la capta en la oposición entre lo sagrado y lo profano. Eliade estudia los diferentes tipos de fenómenos religiosos al interno del comportamiento global del hombre, por medio de una morfología de lo sagrado consistente en la sistematización de las hierofanías extraídas de un gran número de religiones de los más diversos grados de evolución y de la más diversa procedencia. Este

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Editorial Era, 1981; *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

trabajo delata que el hombre -ubicado en un mundo caótico, precario y frustrante- trata de dar sentido a su vida a través de las hierofanías, y que hay una relación de los hombres con su tiempo y su cultura que da múltiples formas a las manifestaciones religiosas. Sin embargo, más fenomenólogo que historiador, Eliade destaca sobre todo la naturaleza tanto específica como constante de la experiencia religiosa sobre las variaciones de ésta:

"En efecto, para él, la experiencia de un *homo religiosus* de comportamientos similares, cualquiera que sea la experiencia vivida que pueda tener de lo sagrado, no deja lugar a dudas."¹¹

Ese hombre religioso se da en el sentido que el hombre busca a su propia vida, la suprema intención del hombre como especie, reside en lo sagrado como entidad suprahistórica, la cual es captable a través de las hierofanías y demás símbolos sagrados. Las hierofanías y los símbolos son actualizaciones de lo sagrado, en un momento histórico particular de la historia existencial de algún grupo humano.

Lo sagrado se opone a lo profano, se da como orden del mundo caótico y se expresa por medio de hierofanías y símbolos sagrados:

"La oposición entre lo sagrado y profano es, por consiguiente, un dato inmediato de la conciencia humana, y la función de todo sistema religioso consiste precisamente en ofrecer los medios por los cuales lo profano puede tornarse sagrado"¹².

Los objetos que se tornan símbolos sagrados, que hacen cobrar la conciencia de lo sagrado, portan ideas de solidez, movimiento, desarrollo o energía que cosifican su realidad y la del símbolo que manifiestan.

Finalmente, Eliade habla de la experiencia religiosa más profunda que él ubica en la concepción cíclica del tiempo, en el mito del eterno retorno que no es otra cosa que la repetición de los arquetipos origina-

¹¹ Meslin, op. cit., p 152.

¹² Ibid.

les. Esto es en parte una forma de comprender a las sociedades arcaicas que se apartan de la historia, percibida como espacio profano y lugar de la contingencia y del caos, frente al tiempo cíclico de la repetición arquetípica, sagrado y ordenado por los símbolos sagrados que dan sentido, orden y valor a la existencia. En el fondo, el conservatismo de las sociedades arcaicas no es más que el rechazo de lo profano y la elección de lo sagrado.

La fenomenología nace de preocupaciones filosóficas, del deseo de ir a los objetos directamente y captar su esencia. El estudio de la religión como intencionalidad para un sujeto creyente, conduce a una hermenéutica instaurativa tanto como a una hermenéutica de la escucha que trata de usar la comprensión como herramienta exclusiva. Semánticamente hay una cierta tendencia al univocismo, a buscar el significado único, constante y uniforme más allá de la contingencia y la historia, que se puede resolver incluso arquetípicamente como lo demuestra Eliade. Esto último nos conduce a una hermenéutica arqueológica en la que el origen se actualiza cíclicamente, en una hermenéutica que además se asume como profunda ya que tanto a la historia como al contexto los trata como apariencia o contingencia, detrás de las cuales o independientemente de éstas consigue las constantes esenciales. La conciencia es una para el actor y otra para el analista, quien es él único que puede ser objetivo por su capacidad de alcanzar la *epojé* que pone entre paréntesis la historia y la cultura. La *intentio* del actor y la del analista o lector crítico existen, pero la importante para la estricta ciencia de la fenomenología es la de este último como científico.

b) La fenomenología y el análisis social

Alfred Schutz¹³ retoma también de Husserl¹⁴ su fenomenología, el concepto de conciencia como proceso relacional entre el sujeto y la

¹³ Op. cit.

¹⁴ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Alianza, 1994.

intencionalidad que apunta al objeto y la vivencia de éste. El análisis fenomenológico se asume como el estudio de las vivencias de los actores, realizado por un analista capaz de realizar la *epoché* que lleva a la esencia de las estructuras básicas de esas experiencias vividas, que en el actor se asumen en forma natural. Este es el proyecto que tomó Schutz de Husserl. Sin embargo hay una corrección fundamental: Husserl se centró en el ego trascendental, Schutz se orientó hacia la exterioridad colectiva, lo que le permitió analizar el mundo social y concebir a la conciencia como una construcción intersubjetiva en el contexto del mundo-vida.

La decisión de Schutz de centrarse en el mundo-vida y las relaciones-nosotros y las relaciones-ellos, fue porque la conciencia era un tema implícito pero secundario para describir el mundo-vida aposentado en la cotidianidad, pues en ésta se actúa mediante esquemas (tipificaciones y recetas) y no se atiende a la conciencia¹⁵.

La conciencia es, sin embargo, el lugar donde se da la comprensión y se establece el significado al interior de los actores, y donde se produce la interpretación y la autointerpretación. Es en la conciencia profunda, en la *durée* bergsoniana, donde se dan estos procesos; pero si bien Schutz la abordó, su interés fue más hacia la intersubjetividad. En este acento hacia la interacción, Schutz encontró a Weber¹⁶ que le influenció con su concepto de la acción social. Sin embargo la preocupación de Weber es la influencia del ser social sobre la acción, la herencia historicista de Weber se manifiesta en la relación que el contexto social tiene sobre la conciencia y no la conciencia en sí. Schutz tuvo que corregir ese "defecto" de Weber, pues incluso no hay en este último una tipología de los significados y motivos de la acción.

¹⁵ Hay sin embargo una diferencia más importante entre la concepción del mundo-vida de Husserl y la de Schutz, para Husserl el mundo-vida no deja de conceptualizarse dentro del contexto de la intuición, en cambio en Schutz el mismo concepto adopta la operación interpretativa.

¹⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1998; *Ensayos de metodología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

El mapa conceptual de la fenomenología de Schutz se encuentra en la figura 3, la explicación de ésta en los siguientes párrafos.

Schutz distingue entre los significados, mediante los cuales los actores jerarquizan los aspectos del mundo más relevantes para ellos, y los motivos que son las razones que permiten explicar los actos de los individuos. Un significado es subjetivo cuando se da en la experiencia íntima e individual de la construcción personal, aspectos relevantes de la realidad por medio de una perspectiva personal y necesariamente selectiva. Es en cambio objetivo el significado que se da en el seno de la cultura y por eso se establece convencionalmente y se comparte colectivamente.

Los motivos pueden ser “para” o “porque”, son motivos “para” aquellas razones que permiten al actor alcanzar metas futuras, se ubican en la conciencia profunda, sólo existen si la acción se realiza, son de naturaleza subjetiva y no son inmediatamente accesibles tanto para el actor como para el analista, pues sólo se captan después de ser realizada la acción respectiva por el actor. Los motivos “porque” explican las razones a la acción que preceden, son objetivos y son captados por el actor y el analista. Sólo los motivos “porque” pueden ser objeto de la ciencia, la acción es la conducta humana proyectada con anterioridad por el actor de manera autoconsciente. Además, la interacción social se basa en una reciprocidad de motivos entre los actores de la misma. En la acción social está implícita la acción y actitud de los otros, se orienta a partir de estas expectativas en el curso de la interacción en forma recíproca.

Como intersubjetividad surgida de esa red recíproca de significados y motivos, la interacción se desarrolla en torno a tipificaciones y recetas, que suelen ser usados como sinónimos por Schutz, sin embargo las primeras suelen referirse a personas y las segundas a situaciones. Son las tipificaciones, o constructos de primer orden, diversos de los tipos ideales del analista que son constructos de segundo orden. La tipificación la hace el actor al constituir esquemas de acción, derivados de experiencias anteriores, que determinan la acción. Estas tipificaciones se centran en lo general y lo homogéneo, ignoran lo particular y lo heterogéneo, se hacen rutinarios y se dan en un proceso recíproco durante la interacción, ego y alter se tipifican simultáneamente entre sí. Las tipificaciones se usan siempre que hacemos uso del lenguaje

y son de naturaleza social, se adquieren, desarrollan, almacenan y convencionalizan colectiva y socialmente, y se reproducen durante el proceso de socialización. Las recetas son técnicas de comprensión y regulación de diversos aspectos de la experiencia, se vinculan más con el control de las situaciones que se presentan en la vida cotidiana, en un mundo-vida en el que concurre tanto la biografía del individuo como la sociedad en la formación de los conocimientos necesarios para la interacción social y la manipulación de los objetos.

En la articulación de la acción y del conocimiento tanto biográfico como social del conocimiento, se dan aspectos individuales como colectivos. En razón de la inmediatez y la capacidad de manipular el entorno, se dan los reinos de la realidad social. El *Umwelt* o relaciones-nosotros consiste en el contexto de los asociados, de la interacción cara a cara e implica una relación directa e inmediatamente accesible dada en el aquí y ahora. El *Mitwelt* es en cambio el mundo de las relaciones indirectas en el cual los actores interactúan con personas-tipo o con institucionalizaciones sociales objetivadas en estructuras sociales, con la cuales los actores ajustan su acción. *Volgelt*, o futuro, es una categoría residual, no hay teleología en la obra de Schutz, es muy ilustrativo que Heidegger¹⁷- también discípulo como Schutz de Husserl-haya hecho su obra como una teleología. La ciencia fenomenológica de Schutz habla del futuro como un mundo libre e indeterminado y se niega a hacer predicciones. En cambio el *Vorwelt*, el pasado se puede analizar lo dado, aunque el uso de categorías contemporáneas es un tanto problemático al momento de analizar tiempos pasados.

El mundo vida, es el lugar del sentido común, el espacio de interacción de los actores, el mundo de la vida cotidiana. En éste se da una tensión de la conciencia dominada por el estado de alerta en el cual el actor está atento a su entorno de interés inmediato. Es un mundo "natural" que existe en forma autoevidente y del que no se duda de su

¹⁷ Martín Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000; *El ser y el tiempo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993

existencia, además es el espacio donde los actores trabajan, actúan en el mundo externo a partir de un proyecto y con la intención de afectar el mundo. Por esto se produce el sentido del sí mismo pleno en el mundo-vida, en el cual se da el mundo intersubjetivo de la comunicación y la interacción, y es el lugar donde se da la perspectiva del tiempo y del espacio del actor, en una intersección producida por la espaciotemporalidad individual y la colectiva.

El mundo-vida es la realidad suprema, el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana, objeto de estudio de otra realidad construida por la ciencia. Entre las realidades existentes: ciencia, arte, religión, etcétera, el mundo de la vida cotidiana es la base que al modificarse constituye a las otras realidades. El mundo-vida es vivido sensatamente por los actores y estudiado racionalmente por los analistas. El actor hace construcciones de primer grado por medio de tipificaciones y recetas, el analista realiza construcciones de segundo grado sobre aquéllas a partir de tipos ideales. Los tipos ideales deben cumplir con cinco postulados para poder serlo. El primero es el postulado de relevancia, los aspectos analizados tienen que ser de importancia para esclarecer el aspecto social estudiado; el segundo es el de adecuación, éste establece que los tipos ideales deben tener sentido para los actores respectivos; el tercero es el postulado de coherencia lógica, que pone como requisitos fundamentales de los tipos ideales la coherencia, simplicidad y transparencia de la lógica formal; el cuarto, el postulado de compatibilidad, que se refiere a la necesidad de que los tipos deben ser consistentes con el conocimiento existente; finalmente el quinto postulado, de la interpretación subjetiva, pide como requisito que los tipos tienen que basarse en el significado subjetivo de la acción que los actores le dan en la vida cotidiana.

La *Fenomenología del mundo social* de Schutz influenció a Berger y Luckmann¹⁸. Sólo que en el entorno de una doble lectura: la acción social

¹⁸ Thomas Luckmann y Peter Berger, *La construcción social de la realidad. Tratado de sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

weberiana y el hecho social durkheimiano, con el objeto de analizar ante todo el conocimiento de sentido común, objeto de la sociología del conocimiento. El protocolo del trabajo es fenomenológico, con el apoyo de la psicología social de George Hebert Mead.

El capítulo "Los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana" de *La construcción social de la realidad*, muestra la elección del método fenomenológico para analizar la realidad de la vida cotidiana:

"Las consideraciones que siguen tienen, por tanto, el carácter de prolegómenos filosóficos y, de suyo, pre-sociológicos. El método que consideramos más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal 'empírico', pero no 'científico', que así consideramos las ciencias empíricas."¹⁹

La conciencia se define como intencional, conciencia de algo, algo que se revela como una integración de diversas capas de la experiencia con diversas estructuras de significado que se relacionan con la organización de la realidad en diversas esferas, en las cuales la conciencia es capaz de moverse y desplazarse. Entre estas esferas de la realidad, la de la vida cotidiana es la que se revela como la suprema. En ésta se da la tensión de la conciencia producida por el estado de vigilia que permite existir y aprehender la vida cotidiana en forma natural. Se aprehende la vida cotidiana como ordenada, objetivada, constituida por objetos definidos como tales antes de la aparición del actor. La realidad de la vida cotidiana se organiza en torno del "yo" y el "aquí" del cuerpo, y el "ahora" del tiempo presente. El "aquí" y el "ahora" es la suprema realidad de la vida cotidiana, pero no se agota aquí la realidad de la vida cotidiana, aunque lo más próximo es lo más accesible a la manipulación y lo que más acapara la atención, por lo cual se da el predominio del motivo pragmático. Pero es posible alejarse del aquí y ahora, dependiendo de la necesidad de buscar objetivos que el interés obliga a buscar más allá de la zona de manipulación.

¹⁹ Id., p. 37.

La realidad de la vida cotidiana es intersubjetiva, en un mundo compartido y en el que:

"La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común a muchos hombres. El conocimiento del sentido común es el que comparto con otros en las rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana."²⁰

La vida cotidiana se divide en sectores, unos se aprehenden rutinariamente por que se desarrollan en el aquí y ahora, otros presentan problemas porque se dan en otras áreas alejadas de la rutina. La vida cotidiana se constituye por el sector rutinario no problemático, los problemas son integrados dentro de lo no-problemático. Hay sin embargo zonas que no se integran en la realidad de la vida cotidiana y permanecen como zonas intersticiales, pero éstas presentan umbrales de entrada y salida hacia la realidad de la vida cotidiana, por lo que no la afectan; el ritual, la representación artística o la manifestación política, son algunas de estas zonas intersticiales.

La temporalidad se inscribe en el torrente de la conciencia individual pero se tiene que sincronizar con la temporalidad intersubjetiva depositada también en ella:

"La estructura temporal de la vida cotidiana me enfrenta a una facticidad con la que debo contar, es decir, con la que debo tratar de sincronizar mis propios proyectos. Descubro que el tiempo en la realidad cotidiana es continuo y limitado."²¹

La temporalidad social ordena instituciones y acontecimientos de forma coercitiva, tanto que si no se siguen las secuencias impuestas socialmente no hay sentido, actor, rol, acontecimiento, y tan ni siquiera institución alguna:

²⁰ Id, p. 41.

²¹ Id., p. 45.

"La misma estructura temporal, como ya hemos indicado, es coercitiva. No puedo invertir a voluntad las secuencias que ella impone: 'lo primero es lo primero' constituye un elemento esencial de mi conocimiento de la vida cotidiana. Por eso no puedo rendir un examen determinado sin antes haber aprobado ciertos cursos. No puedo practicar mi profesión sin antes haber aprobado, y así sucesivamente. De igual manera, la misma estructura temporal proporciona la historicidad que determina mi situación en el mundo de la vida cotidiana."²²

En torno al aquí y ahora se construye la relación más directa en la situación "cara a cara", en la que el otro es más real en un relación recíproca de tipificación inmediata. Las tipificaciones recíprocas afectan el curso de la interacción, pero del mismo modo la interacción puede afectar la tipificación, modificar las expectativas relativas a esas tipificaciones y crear nuevas tipificaciones o modificar las establecidas. Esto es más difícil en relaciones indirectas, pues se hacen más anónimas entre más distantes del "aquí y ahora", la distancia temporal y espacial afectan la forma de la tipificación:

"La estructura social es la suma total de esas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas."²³

La expresividad se puede alejar de la relación cara a cara, objetivarse por medio del lenguaje y convencionalizarse. El lenguaje es la forma privilegiada de esta objetivación, esto es fundamental porque:

"La realidad de la vida cotidiana no sólo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas."²⁴

Es en el lenguaje en el que se acumula y organiza la experiencia y el conocimiento social, su flexibilidad permite el movimiento por los diversos estratos de la conciencia y los diversos espacios situacionales que van más allá del yo, del aquí y del ahora.

²² Ibid.

²³ Id., p. 52.

²⁴ Ibid.

La acción humana externaliza las intenciones del actor, pero una vez manifestada se objetiva cuando se hace convencional, para después internalizarse en la conciencia del actor con los significados que esto acarrea. La sociedad es una realidad tanto objetiva como subjetiva. Hay institucionalización cuando el acto se objetiva, se hace pauta de acción o conocimiento reconocida y por lo tanto coercitiva. La institucionalización no sólo se asume como natural sino que además se reconoce como válida, como legalmente constituida. La legalización es la que da validez a una objetivación en lugar de otra. Como realidad subjetiva hay una internalización, hay una introyección de significados que se aprehenden y comprenden, dando lugar al reconocimiento subjetivo y a la construcción del sentido del mundo social.

Originado en la problemática filosófica de Husserl con una parte de la problemática weberiana, la hermenéutica de Schutz al igual que la de Berger y Luckmann, es de la escucha; sólo intenta reconstruir lo que pasa en la conciencia y describir la interacción social sin reducir. La hermenéutica de estos autores es una instauración- que hace un uso exclusivo de la comprensión- y una escucha, pero no es tan fácil calificarla como una arqueología, pues si bien Schutz teoriza en algunas partes de su obra en torno a la conciencia profunda, la *durée*, el acento de su obra se establece en el mundo intersubjetivo de lo social. Sin embargo no es una teleología, el *Volgelt* es un mundo libre e indeterminado, el futuro no es objeto de conocimiento. Pero el pasado, *Vorwelt*, es problemático para interpretar, pues supone el uso de categorías actuales en tiempos pasados. Sólo el *Mitwelt* y el *Umwelt*, en una absoluta sincronía, permiten hacer interpretaciones adecuadas, en una suave arqueología sincrónica y estratigráfica que busca la profundidad haciendo a un lado el inconsciente y la *intentio obliqua* (la ruptura radical entre el conocimiento de sentido común y el científico), la ciencia no es más que una modificación del sentido común construida a partir de éste (*intentio recta*). Berger y Luckmann son muy semejantes, pero no dudan en poder hacer un análisis del pasado como búsqueda de intenciones detrás de las objetivaciones que la historia nos legó. Todo parece indicar, que para los fenomenólogos, sólo los actores son hasta cierto punto equivocistas, o quizá analógicos, pero el analista parece que "debe ser" univocista. Hay, por otro lado, dos intenciones reconocidas: la del actor y la del analista, entre ambos

no hay ruptura epistemológica. Pero si existe la diferencia cualitativa que da el pensamiento científico, lo *etic* se construye por superación y con la configuración de un lector crítico diverso del actor como lector ingenuo por su actitud natural (*emic*); uno construye tipos ideales, el otro tipificaciones y recetas. El texto y su relación con el contexto cobran relevancia en Berger y Luckmann como formas de la intención objetivada.

c) *La descripción densa: hermenéutica y antropología cultural*

El concepto de cultura de Clifford Geertz, se hace desde una reducción y especialización del concebido por Edward Burnett Tylor, que la definió en forma extensiva hasta dar la idea de que todo lo humanamente construido es cultura. Geertz define ese todo complejo a partir de una concepción semiótica de la cultura:

"Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."²⁵

Es conveniente hacer algunas aclaraciones a estas aseveraciones, la primera tiene que ver con el término "semiótica" que para Geertz no tiene nada que ver con lo que se expuso sobre ésta ciencia en la parte dedicada a la hermenéutica reductiva. Semiótica no es, para Geertz, la búsqueda de códigos subyacentes que se expresan por medio de estructuras con pocos elementos y reglas de formación y distribución que por medio de combinatorias puede explicar el sentido de la significación. Geertz desconfía de estas reducciones formalistas y abstractas. Semiótica es para Geertz una perspectiva que supone que el ser humano es ante todo simbólico, productor y usuario de signos, en un sentido muy cercano a la función simbólica de Cassi-

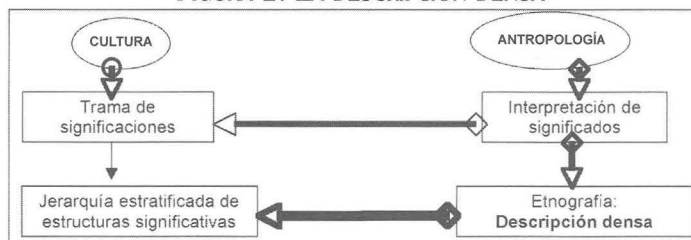
²⁵ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 20.

rer²⁶. Esto explica el que en la cita tome distancia de las pretensiones empírico-analíticas de la explicación, la experimentación empírica y la búsqueda de leyes generales, y en cambio se inscriba de forma expresa en la posición hermenéutica, con la elección de la interpretación que busca la significación. La reflexión de Geertz se ubica en las ciencias sociales, en la antropología, y lo hace dentro de la tradición de las humanidades y con la herencia que el idealismo alemán dejó a la ciencia social como ciencia del espíritu, pero da una concesión al operacionalismo positivista al tratar de comprender una ciencia:

"...si uno desea comprender lo que es una ciencia, en primer lugar debería prestar atención, no a sus teorías o a sus descubrimientos y ciertamente no a los que los abogados de esa ciencia dicen sobre ella; uno debe atender a lo que hacen los que la practican... En antropología o, en todo caso, en antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía... Desde cierto punto de vista, el libro de texto, hacer etnografía es establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que define la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, 'descripción densa'..."²⁷

Según Geertz, el objeto de la etnografía en este contexto operacional, es la descripción detallada (densa) de la jerarquía estratificada de estructuras significativas, a partir de las cuales se producen, perciben e interpretan las acciones sociales, tal como se puede ver en la figura siguiente:

FIGURA 2: LA DESCRIPCIÓN DENSA



²⁶ Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

²⁷ Clifford Geertz, op. cit., p. 20.

Geertz añade:

"El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación- lo que Ryle llama códigos preestablecidos, expresión un tanto equívoca, pues hace que la empresa se parezca demasiado a la tarea del empleado que descifra, cuando más bien se asemeja a la del crítico literario- y en determinar su campo social y alcance...Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después...Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de 'interpretar un texto') un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada."²⁸

La cita delata la vinculación de Geertz con la tradición humanística, en particular con la crítica literaria. Hay incluso coincidencias con los exegetas bíblicos y clásicos que critican al análisis estructural al borrar con su método sincrónico las distancias relativas a la lengua, la cultura y la historia. Mucho del desarrollo de la hermenéutica bíblica fue el estudio de los manuscritos incomprensibles, borrosos, enmendados, y escritos con caracteres gráficos diversos, como crítica textual y como método histórico-crítico. Todo esto reaparece en Geertz como distancia cultural y comprensiva, la piedra de toque es el concepto semiótico de cultura:

"Entendida [la cultura] como sistemas en interacción de signos interpretables (ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura es un contexto dentro del cual puede describirse todo esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa."²⁹

²⁸ Id., p. 24.

²⁹ Id., p. 27.

Geertz ubica la cultura como contexto de explicación, pero lo hace realizando una distinción entre la interpretación que realizan los actores y la interpretación que hace el analista sobre ésta:

"Nada es más necesario para comprender lo que es la interpretación antropológica y hasta que punto *es* interpretación que una comprensión exacta de lo que significa- y de lo que no significa- afirmar que nuestras formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos deben orientarse en función del actor"³⁰

La *doxa* (la interpretación de los autores), su contextualización adecuada y su interpretación correcta se hace en función de las interpretaciones realizadas por el actor que produce y usa esos sistemas simbólicos, el analista hace una interpretación de la interpretación:

"En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un 'nativo' hace interpretaciones de primer orden: se trata de *su* cultura)..."³¹

El contexto del texto, la *doxa* producto de las interpretaciones, es un material preinterpretado a partir del cual el analista construye su propio texto, la etnografía. La etnografía es el texto, la interpretación realizada por el analista en la que interpreta la *doxa*, que por su parte es irreductible a la explicación:

"La falacia cognitivista- de que la cultura consiste (para citar otro vocero del movimiento, Stephen Tyler) en 'fenómenos mentales que pueden [el autor quiere decir 'deberían'] ser analizados mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica'- es tan demoledora para un uso efectivo del concepto de cultura como lo son las falacias del conductismo y del idealismo de las cuales el cognitivismo es una corrección mal pergeñada."³²

En realidad Geertz está en contra de todo formalismo y de toda reducción derivada de la explicación sistémica y causal, no sólo contra el

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Id., p. 26.

cognitivismo y el conductismo, sino que también está en contra del estructuralismo, como se puede ver en su artículo *El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss*³³. Aunque no cita a Gadamer, la posición de Geertz se acerca mucho al radicalismo del filósofo en lo que toca el uso exclusivo de la comprensión sin explicación, sin instrumentos analíticos formales de objetivación. De hecho para Geertz las etnografías conseguidas con la descripción densa son "ficciones", ya que son algo manufacturado: "hecho", "formado", "compuesto", *factio* en el más etimológico de los sentidos. Pero esto no quiere decir que se trate necesariamente de algo falso, sin eficacia, o que sólo sea un bizantinismo dado en torno a conjeturas del tipo "como si". La etnografía, como texto que es, se da en vehículos expresivos diversos, pues si la cultura se da en los lugares y comunidades, la antropología se da en libros, artículos, conferencias o películas. Una interpretación antropológica es un discurso social fijo y susceptible de ser examinado, pues:

"El etnógrafo 'inscribe' discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada."³⁴

Con lo que la etnografía, como descripción densa, presenta a juicio de Geertz tres características: es una interpretación, se ocupa del discurso social y fija lo acontecido, y lo hace atendiendo el nivel micro:

"De manera que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social, y la interpretación consiste en rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta... Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos tal como yo la practico: es microscópica."³⁵

³³ Id., pp. 287 y ss.

³⁴ Id., p. 31.

³⁵ Ibid.

Esa preocupación por el nivel micro y la evasión de la generalización legal, con la exclusión de los dispositivos analíticos, delatan la cercanía con el particularismo histórico en antropología y refuerzan la cercanía con el historicismo alemán, lo cual se expresa en una pieza en la siguiente cita:

“El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorporé. ”³⁶

La conjetura argumentada toma el lugar del instrumental analítico de corte explicativo y de las abstracciones formales. En una postura que en forma semejante a Gadamer radicaliza la comprensión, y que excluye clara y terminantemente la explicación y toda forma de objetivación independiente de la subjetividad, con lo que identifica al producto de la actividad del analista como una interpretación que fija la fugacidad social en un texto, en una ficción, el papel de la teoría no alcanza la altura universal, explicativa y predictiva de la teoría en las ciencias naturales:

“La primera característica [*de la teoría antropológica*] es la necesidad de que la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa... Como [*la teoría*] es inseparable de los hechos inmediatos que presenta la descripción densa, la libertad de la teoría para forjarse de conformidad con su lógica interna es bastante limitada. Las generalidades a las que se logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones.”³⁷

A diferencia de las interpretaciones derivadas de la postura empírico-analítica que parten de una ruptura epistemológica entre sentido común o *doxa* y la ciencia o *episteme*, en una *intentio obliqua*, Geertz muestra

³⁶ Id., p. 32.

³⁷ Id., p. 35.

una relación más de continuidad que de ruptura entre el sentido común y la ciencia con una *intentio recta*.

La teoría tiene funciones que la relacionan con la interpretación, le da un marco de inteligibilidad y le provee de la terminología de análisis, pero además la teoría se desarrolla a nivel mismo de la observación, como descripción densa, de la cual depende el desarrollo de la interpretación:

"En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir sobre el papel de la cultura en la vida humana... De manera que no es solamente interpretación lo que se desarrolla en el nivel más inmediato de la observación; también se desarrolla la teoría de que depende conceptualmente la interpretación."³⁸

La tarea del registro de regularidades y la generalización de la teoría con medios analíticos cobran nuevo sentido para Geertz:

"La tarea esencial en la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa, no generalizar a través de casos particulares sino generalizar dentro de éstos... Generalizar dentro de casos particulares se llama generalmente, por lo menos en psicología y en psicología profunda, inferencia clínica. En lugar de comenzar con una serie de observaciones e intentar incluirlas bajo el dominio de una ley, esa inferencia comienza con una serie de significantes (presuntivos) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible. Las mediciones se emparejan con predicciones teóricas, pero los síntomas (aun cuando sean objeto de medición) se examinan en pos de sus peculiaridades teóricas, es decir, se diagnostican."³⁹

El caso está perfilado muy claramente en oposición a la forma en que las ciencias naturales proceden:

"la distinción (en todo caso relativa) que se da en las ciencias experimentales o de observación entre 'descripción' y 'explicación', se da en nuestro caso como una distinción más relativa entre 'inscripción' ('descripción densa') y 'especificación'

³⁸ Id., p. 38.

³⁹ Id., p. 36.

(‘diagnóstico’), entre establecer la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores y enunciar, lo más explícitamente que podamos, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad al que se refiere.”⁴⁰

Como heredero visible y congruente de la tradición hermenéutica humanística, Clifford Geertz desarrolla una hermenéutica, en su descripción densa, que deriva de la literatura y el historicismo alemán con su carga antipositivista. La actitud inicial es de escucha sin llegar a la fe, por eso se desarrolla en el rechazo de la teleología que implicaría alguna forma de predicción, pero sin llegar a la arqueología de la profundidad inconsciente. La conciencia es una presencia no explícita pero presente en la obra de Geertz, por lo que ejerce un esfuerzo de comprensión sobre ésta que relega e incluso rechaza la reducción explicativa. Por esto también, el texto objeto de la investigación no es independiente; en éste reside o la intención del actor o la intención del lector analista. Entre ambos no hay una ruptura, sino una continuidad, aunque la ciencia se construye con el punto de vista del lector crítico que es el analista en una relación de *intentio recta*, en la que a final de cuenta el uso se da más por la pretensión de explicar con subterfugios analíticos que por la argumentación de las conjeturas interpretativas. El contexto del texto es la cultura, definida desde el punto de vista semiótico.

LA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA INSTAURATIVA

La pregunta tipo de la hermenéutica fenomenológica se da en torno a lo que piensan los actores acerca de las acciones que realizan y las objetivaciones que producen, o más bien sobre que consistencia tienen las vivencias que éstos tienen ya sea en la religión (Van der Leeuw y Eliade), el mundo social (Alfred Schutz), el sentido común (Berger y Luckmann) o la cultura (Geertz). Todos tratan de analizar la experiencia vivida y usan exclusivamente la comprensión con la exclu-

⁴⁰ Ibid.

sión de la explicación causal o sistémica. Pero mientras la conciencia suprahistórica religiosa en Van der Leeuw llega a ser un lugar que deposita elementos constantes y suprahistóricos y hasta arquetípicos en Eliade, en cambio Schutz, Berger y Luckmann y Geertz optan por la intersubjetividad, e incluso Schutz, Berger y Luckmann y Geertz, optan por la construcción social, e incluso Geertz elige el relativismo y la multiplicidad de las culturas.

Las preguntas que puede contestar la fenomenología es del tipo: ¿qué sentido tiene "x" situación, objeto o acción para los actores?, pregunta fundamental que puede asumir diversas formas sustantivas. El resultado será una descripción "densa"- detallada, interrelacionada, jerarquizada- del objeto, práctica, institución o persona, en términos de la descripción de significados estratificados y ordenados, que explica el sentido buscado. O un trabajo que resume en tipos ideales el significado de las conductas, objetos e instituciones. Pero también puede ser un inventario de eventos reducidos a elementos comunes que incluso pueden ser de mínima relevancia, fuera de contexto y de toda referencia histórica y social. Es conveniente tener en cuenta el contexto como lo hace Geertz y los postulados de los tipos construidos como lo hace Schutz.

CONCLUSIONES

El lema "a las cosas" es, o puede ser, una respuesta al empirismo del positivismo, del que por otra parte rescata el rigor ante los datos, ante los objetos percibidos en la experiencia y depositados en la conciencia. La obvia diferencia es que los datos no son percibidos, sino construidos en una relación entre la conciencia y el objeto construido por la experiencia. La tradición de las humanidades, literatura sobre todo, se manifiesta más claramente en Geertz, sin olvidar la coincidencia con Gadamer.

Los autores expuestos en el artículo practican la escucha, no sólo hay fe y confianza en los que se ocupan de la religión y hacen de la revelación su objeto de investigación. También los que se ocupan de lo social tienen confianza en lo que estudian, no ven tergiversaciones porque la conciencia se ofrece a un esfuerzo de instauración progresivo que no implica ni reducción ni desenmascaramiento. Hay una

búsqueda no tanto del origen como de lo profundo, pero si es claro el rechazo de lo teleológico, el hombre proyecta su conducta pero no hay manera de predecir ni de conocer el futuro. Eliade si presenta cierto arqueologismo al exponer el mito del eterno retorno, la cíclica vuelta al origen. Hay una cierta tendencia a la búsqueda de significados profundos, suprahistóricos y constantes, que se acercan al univocismo. Pero en Geertz esto es muy ambiguo, pues la interpretación para él no es definitiva y además asume la posibilidad de que haya diversas interpretaciones sin que esto signifique que toda interpretación sea válida, pues la consistencia contextual no lo permite. Hay en el eje extensivo una declarada preferencia por la comprensión y un rechazo definitivo por la explicación, la pretensión es hacer la instauración del sentido textual de un texto por otro. Los dispositivos como los tipos ideales, a pesar de su coqueteo con la abstracción de las ciencias naturales, son sintéticos pero se presentan como argumentos lingüísticamente elaborados, cosa que también sucede con el arquetipo. Ambos pueden ser formales, pero no son ni causales en sentido estricto, ni cuantitativos. La fenomenología manifiesta una búsqueda de la profundidad derivada del análisis que va más allá de la apariencia, la búsqueda de la conciencia profunda en Schutz y los significados inaccesibles a la experiencia del actor. En un sentido más estricto, esto no es hermenéutica profunda. La intención está en el actor, este posee conciencia y en ella hay el sentido de algo. El texto éste o intención del actor o intención del analista. El texto tiene intención en cuanto objetiva a la del sujeto, el texto en si presenta pues esa intención del actor y/o del analista. Geertz hace ver que también los analistas producen textos susceptibles de ser analizados como interpretación. Esto no es extraño a los otros autores, al menos no parece contravenir sus postulados fundamentales. Pero Geertz y la dupla integrada por Berger y Luckmann, dan un valor al contexto que no se encuentra en los fenomenólogos de la religión. Geertz emplea el concepto de cultura como lugar de interpretación contextual, Luckmann y Berger la consistencia objetiva-subjetiva de lo social como creadora de entornos de las objetivaciones de la conciencia. Hay sin embargo de interpretaciones a interpretaciones, como se observó texto arriba, las construcciones intelectuales del actor no son las del analista. Las construcciones *emic* de los actores son las propias del lector ingenuo, que da sentido a su

experiencia; el lector crítico *etic* observa la forma en que se construye el sentido, en este aspecto están de acuerdo todos los fenomenólogos sin excepción, al menos los aquí analizados y los que onocemos.

FIGURA 3: LA FENOMENOLOGÍA DE ALFRED SCHUTZ

