

HERMENÉUTICA ACTUAL. ¿APERTURA A LA OTREDAD?

*Alejandro Moreno**

Resumen

El artículo parte de la experiencia investigativa del autor. A partir de ella examina críticamente las diversas posturas históricas en torno a la teoría hermenéutica. Y evalúa las posibilidades teórico-prácticas de esas teorías hermenéu-

cas para abrirse a realidades socio-históricas distintas y particulares como el mundo-de-vida popular.

Palabras clave: *Hermenéutica-Distinción-Mundo-de-vida.*

Present Day Hermeneutics: An Opening to Otherness?

Abstract

This article is based on the research experience of the author. It critically examines diverse historical positions with reference to hermeneutic theory, evaluating the theoretical-practical possibilities that these hermeneutics would open to

socio-historical realities and particularities found in the popular world of life.

Key words: *Hermeneutics, distinction, world of life.*

Recibido: 09-10-00 • Aceptado: 16-11-00

* Centro de Investigaciones Populares (CIP). Caracas. Venezuela.

El antropólogo chicano Renato Rosaldo inicia el prefacio de su obra *Cultura y Verdad* con estas palabras: “Actualmente las preguntas sobre la cultura se convierten en cuestiones angustiosas de identidad” (Rosaldo, 1989: 11). De cuestiones angustiosas de identidad trata mi trabajo en la Venezuela de hoy. Rosaldo se hace unas preguntas, referidas a los Estados Unidos, válidas también en mi país: “¿Cómo pueden los Estados Unidos respetar la diversidad y al mismo tiempo encontrar unidad? ¿Necesita este país un ‘crisol’ para homogeneizar a la gente en una corriente ‘culturalmente invisible’?”. Estas preguntas le surgen a él, “como chicano”, de vivencias “personales de identidad y comunidad” más que de su propia disciplina.

En Venezuela la corriente cultural homogeneizadora no es invisible. Todos los sectores socialmente influyentes promueven muy visiblemente el cambio cultural hacia una radical modernización.

Sin percibir su propia contradicción, Rosaldo, en último término, concluye en otra homogeneización, como señalaré más adelante. Voy a referirme brevemente a su experiencia.

Relata que, en su trabajo como antropólogo entre los ilingotes de la isla de Luzón, en Filipinas, tuvo que enfrentarse a un problema, al principio insoluble, de comprensión. Los ilingotes, por tradición cultural, eran cortadores de cabezas. Ante la pérdida de un ser cercano, no tenían otra forma de superar su aflicción sino la de salir a matar otro ser humano, cortarle la cabeza y arrojarla. Para comprender esto que constituye “la práctica cultural más prominente” de ese pueblo, no le sirven a Rosaldo las categorías e instrumentos conceptuales de la antropología clásica. Así necesitó catorce años para entender. La explicación de los ilingotes era sencilla y clara, pero el antropólogo no la podía comprender, o quizás, mejor, aceptar, pues parece más bien un problema de aceptación que de comprensión. El ilingote responde: “que la ira, nacida de la aflicción, lo impulsa a matar a otro ser humano. Afirma que necesita un lugar ‘a donde llevar su rabia’” (Rosaldo, ob. cit: 15). La reacción del antropólogo es significativa: “Cuando los ilingotes me explicaron cómo la ira en la aflicción podía impulsar a los hombres a cortar cabezas, descarté sus narraciones lineales como demasiado simples, débiles, opacas, improbables (...) Mi propia incapacidad para concebir esto me llevó a buscar otro nivel de análisis que pudiera ofrecer una explicación para el deseo de los hombres mayores de cazar cabezas” (Rosaldo, ibidem: 16).

La dificultad, Rosaldo la ubica en la diferencia cultural entre él y los ilingotes con respecto al complejo emocional que constituye el dolor por la pérdida de un ser cercano. En la cultura anglosajona, dice, el dolor por la pérdida no incluye la ira, aunque los psicoterapeutas se esfuercen por hacer ver a sus pacientes que en niveles profundos del psiquismo humano la ira está unida a la aflicción. Entre los ilingotes, en cambio, la unión de una y otra emoción es un hecho vivido en la cultura. El autor confiesa: “Mi experiencia no me proporcionaba los medios para imaginar la ira que puede surgir por una pérdida devastadora (...) Hasta que yo mismo sufrí una pérdida devastadora...” (Rosaldo, *ibidem*: 16).

Es ahí, en la homogeneidad de la experiencia, donde el antropólogo puede encontrar la comunidad de vivencia compartida que le permite comprender. A eso pudiera haberle llevado también un psicoterapeuta. En el fondo, por tanto, no concibe una radical distinción entre las culturas. La diversidad cultural se detiene cuando se llega al fondo de la experiencia que se supone humana universal.

La obra de Rosaldo es bien conocida y los problemas que plantea ampliamente discutidos. Mi experiencia comienza unos diez años antes de la publicación a que me he referido y en circunstancias aparentemente más “homogéneas” del mundo cultural en que he crecido y me he formado. Esa apariencia me encontró menos dispuesto a percibir la diversidad, de lo que se encuentra un antropólogo ante culturas ya de partida consideradas como “extrañas”. Sin embargo, me llevó a muy distintas conclusiones.

Mi trabajo se desenvuelve en un barrio de la periferia de Caracas formado a raíz de la invasión de unos terrenos abandonados por su propietario al caer el dictador Pérez Jiménez con el que, al parecer, estaba implicado. La caída del dictador y la instauración de la democracia suceden en 1958. El barrio comienza a formarse unos cinco años después. Gentes venidas del interior del país fueron estableciéndose en esos terrenos destinados al desarrollo de una zona industrial parte de la cual ya estaba en marcha. La cercanía de una fuente de trabajo explica en buena parte la formación del mismo barrio.

Llegué a él como sacerdote para una acción pastoral puntual y, en la primera intención, transitoria: decir una misa un domingo. Las circunstancias transformaron lo transitorio en permanente. Adquirí una casita de bloques rojos sin frisar y techo de cinc, precaria e inestable como la mayoría de las viviendas del lugar, tanto que una noche se nos cayó encima derribada por un caudal de aguas impetuosas. Desde el principio la compartí con una pareja de mis colaboradores

que acababa de tener un hijo. Dedicaba al barrio el tiempo que me dejaban libre mis ocupaciones académicas y profesionales. Inicialmente, los fines de semana, las vacaciones y algunas noches; luego mi residencia nocturna se hizo permanente. No llegué, pues, a investigar sino a prestar mi colaboración en una inmensa parroquia atendida por escaso clero. Investigaba, fuera del barrio, en psicología social pues psicólogo soy y no antropólogo. La investigación en el barrio surgió como exigencia de mi vida en él.

La vida en el barrio retaba constantemente mi capacidad de comprensión. Como Rosaldo, tampoco yo comprendía la mayoría de los hechos que la vida cotidiana me ofrecía. Esto era sorprendente pues, como he dicho, no esperaba encontrarme con ninguna diversidad; el barrio no tenía por qué parecerse a ninguna tribu de ilingotes. La necesidad de comprender me llevó a investigar. También para mí resultó inútil el bagaje teórico y metodológico de mi formación académica. Narraré una experiencia que ilustra, casi como paradigma, mi dificultad de comprender otras múltiples y variadas.

Una noche, al regresar a la casa después de haber acompañado a los familiares de un difunto cuyo velatorio se celebraba en su propia vivienda, encuentro a la joven señora que me detiene en la puerta y me pide que no entre sin haberme antes bañado y cambiado de ropa. Al baño se accedía desde el pequeño patio. Ella misma me llevó todo lo necesario. Ante mi sorpresa me respondió: “es que traes el frío del muerto y mi niño se puede enfermar”. Cumplí su exigencia, pero ni el “frío del muerto” ni el de la ducha enfriaban mi cerebro. Fui elaborando un intento de explicación en el marco de los clásicos esquemas: ese extraño, para mí, “frío del muerto” correspondía al origen campesino de la gran mayoría de mis convecinos. Aunque la joven señora había nacido ya en la ciudad, había recibido la tradición de sus padres. En sus campos de origen, la gente moría en su casa o rancho sin asistencia médica y los velorios y entierros no estaban regulados por las medidas sanitarias más elementales. Si la enfermedad había sido infecciosa, los que hubieran estado en contacto con el enfermo o cercanos al cadáver podían transmitir la infección a los de su familia y probablemente la experiencia les decía que los más débiles, ancianos y niños, podían enfermar. El campesino, falto de categorías científicas, no podía entender los hechos sino en términos mágicos o míticos, esto es, como un algo misterioso y sobrenatural, material aunque no palpable, que por sí mismo se instala en la persona o que la maldad del muerto lanza sobre ella, un maleficio que se transporta y del que sólo es posible librarse mediante un rito de purificación. Clásica etnografía.

La teoría me pareció convincente y se la transmití lo mejor que supe a mi comadre. Terminé haciéndole ver que ahora la gente muere en los hospitales y, si hay infección, el hospital no entrega el cadáver sin medidas de seguridad de modo que no haya peligro. Su respuesta no me sorprendió: “Sí, tienes razón, pero tú traías el frío del muerto”. Nada extraño: persistencia de los mitos y resistencia al cambio. ¿Pero eso era todo?

¿Qué había hecho yo con el “frío del muerto”? Había necesitado convertirlo en infección, contagio, magia, mito, superstición, para poderlo pensar, esto es, para que tuviera algún significado y fuera conceptualizable, pensable como dotado de algún tipo de existencia. Como “frío del muerto” no tenía para mí condiciones de posibilidad de existencia. ¿Cuáles eran las condiciones de posibilidad de existencia que tenía para mi comadre?

Para pensarlo, en realidad no lo había traducido a otro lenguaje, sino que lo había transducido, esto es, lo había conducido, fuera de sí, a otro sistema de condiciones de posibilidad. Y esto, inevitablemente. Pero ya no era el “frío del muerto” sino otra cosa totalmente distinta, perteneciente a otro sistema de significación. El “frío del muerto”, en cuanto tal, no tenía posibilidad ninguna ni de existir ni de ser pensado.

Ahora, y sólo así, he podido comprender esa otra realidad, pero no en la homogeneidad de una experiencia común, como comprende Rosaldo, sino, precisamente, en la heterogeneidad de dos sistemas externos el uno al otro, en su otredad radical. En términos de la hermenéutica actual, habría que hablar de dos horizontes hermenéuticos distintos. ¿Hasta qué punto esta interpretación hermenéutica da cuenta de la radical heterogeneidad de ambos sistemas?

La teoría hermenéutica en la actualidad

Como bien dice Vattimo (1995: 37), la hermenéutica ha llegado a ser “una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental (...) un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas”.

Ahora bien, la hermenéutica puede ser entendida como técnica y método de interpretación, pero una y otro dentro de una teoría de la interpretación. Cuando, sin embargo, llega a convertirse en *koiné*, requiere una reflexión sobre ella misma, una teoría de la hermenéutica que no puede ser otra cosa sino una acción

filosófica en búsqueda de desvelar sus propios fundamentos. Lo particular de esta acción filosófica, en el caso de la hermenéutica, es que ha llevado a los fundamentos mismos de toda la cultura occidental.

Gadamer (1992: 105) ha escrito: “Todavía me parece necesaria una radicalización (de Heidegger), radicalización que en mis investigaciones he desarrollado hasta llegar a la tesis que sigue: es acertado pensar que debe comprenderse lo que un autor quiso decir ‘en su sentido’. Pero ‘en su sentido’ no significa ‘tal como el autor lo ha entendido’. Más bien significa que la comprensión puede ir más allá de la intención subjetiva del autor; tal vez hasta deba, necesariamente, ir más allá, y tal vez hasta vaya siempre más allá”. ¿Y si el texto no pertenece al mismo sistema de interpretación del interpretante? ¿Cómo podría interpretarlo?

Toda la hermenéutica, también la de Gadamer, parece sustentarse sobre un fundamento, ése que Rosaldo, sin hacerse mucho problema, ha expresado al querer justificar su comunidad de experiencia con los ilingotes: “el modesto axioma de que dos grupos humanos cualesquiera deben tener ciertas cosas en común” (Rosaldo, ob. cit: 22). Un modesto axioma -bien dicho: axioma- occidental. ¿También ilingote? En realidad, lo último “común” sobre lo que descansa la posibilidad de una hermenéutica con valor universal es la indiscutida e indiscutible -¿axioma?- racionalidad constitutiva de todo ser humano.

Sin embargo, una vez que la hermenéutica, de la mano de Nietzsche, se radicaliza y, pasando por Heidegger, llega a convertirse en interpretación de la interpretación de todo un mundo cultural, pone en marcha un dispositivo que no se detiene en ningún fundamento.

Vattimo lleva la hermenéutica hasta sus últimas consecuencias: “No hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo”. Esto que “es casi una banalidad en la cultura actual” (Vattimo, ob. cit: 41), interpretado a fondo, lleva a consecuencias nada banales.

La crítica hermenéutica de la verdad durante este siglo, especialmente después de Heidegger, ha dado al traste definitivamente con el concepto de verdad como conformidad de la proposición a la cosa y al estado de cosas, sustento hasta ahora de las afirmaciones de la ciencia y de la misma filosofía. “A la concepción de la verdad como conformidad, no se objeta únicamente su carácter de inadecuado para describir fielmente la experiencia de la verdad. Lo que se desvela, a partir de la constatación de su carácter inadecuado, es que no se puede permanecer en la concepción de la verdad como conformidad puesto que implica

una concepción del ser como *Grund*, como primer principio más allá del cual no se puede ir, y que acalla todo preguntar; mientras que, precisamente, la meditación sobre la insuficiencia de la idea de verdad como conformidad del juicio a la cosa nos ha puesto en el camino del ser como evento” (Vattimo, *ibidem*: 124).

Si la hermenéutica desemboca en la destrucción -Heidegger- del concepto clásico de verdad, ¿se podrá construir, y cuál sería, un concepto positivo de la misma desde la hermenéutica? Sólo será posible desde la asunción del ser como evento en cuanto última proposición de la metafísica, con la que la misma metafísica muere. La historicidad radical del ser y de la verdad habrá de estar presente como constitutivo esencial de cualquier nuevo concepto positivo de verdad. Una historicidad también histórica, esto es, sin ninguna pretensión de fundamento permanente. No se sustituye una verdad por otra sino que se destruye todo fundamento. La tentación de sustituir una verdad válida por otra nueva igualmente válida es una más, entre otras muchas, de las trampas que la metafísica pone en el camino de los hermenéutas no siempre lo suficientemente avisados como para eludirlas.

Vattimo, hermenéuta con pretensiones de radicalidad más allá de Heidegger y de Gadamer, se esfuerza por ir las sorteando todas. Llega así a concluir en la vocación nihilista de la hermenéutica, por un largo y riguroso camino que aquí no he de seguir, inscrita ya en las proféticas formulaciones de Nietzsche. El nihilismo es, pues, la verdad de la hermenéutica: nada de ser como fundamento de una posible conformidad; sólo el evento como llegada, en este tiempo, del camino que el ser ha recorrido a través de su larga historia en la cultura occidental, camino de desvanecimiento desde sus sólidas posiciones ancestrales. Con la nada del ser caen por su propio peso todas las afirmaciones de valor universal, todos los transcendentales, todos los centros únicos de sentido.

Vattimo, qué tanto ha hablado de postmodernidad, abandona ahora el término para reconocer que la hermenéutica radical no es sino el momento actual en el que desemboca la modernidad. La hermenéutica es moderna.

En este universo de historicidad radical, de discurrir del evento, ¿de qué verdad y en qué sentido se puede hablar? “¿Cómo habla la ontología hermenéutica de la verdad? (...) ¿Sin alguna idea de evidencia, es decir, de conformidad, es todavía posible asegurar estas prestaciones de la noción de verdad, sin las cuales el pensamiento parece abdicar de su vocación?” (Vattimo, *ibidem*: 123). ¿Se corre el riesgo, tantas veces asomado por los críticos de la hermenéutica, de caer en el

irracionalismo, el relativismo, el tradicionalismo? Cualquiera de estos istmos suplantaría, como nuevo fundamento, al antiguo, con lo que se recaería en una nueva metafísica o en una metafísica de distinto signo.

Vattimo trata de construir una concepción de verdad a partir de lo que Heidegger llamó *apertura* “que no intentaba preparar una descripción más adecuada de la verdad, sino que pretendía responder al sentido del ser como evento” (Vattimo, *ibidem*: 126).

“ Si no es (pensada como) el darse incontrovertible de un objeto que se tiene en una idea clara y distinta, y descrito de forma adecuada en una proposición que refleja fielmente la idea — lo que es (tal vez) posible en el interior de un horizonte, de una apertura que instituye todo posible criterio de conformidad de la proposición (a la cosa, o al menos a las reglas de un lenguaje) la verdad de la apertura parece pensable sólo a través de la metáfora del habitar (...) puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico, o un paradigma. Este ‘habitar’ es la primera condición de mi decir la verdad. Pero no puedo describirlo como una condición universal, estructural, estable; ya sea porque la experiencia histórica (por último, también la historia de la ciencia) muestra la irreductibilidad de paradigmas y universos culturales heterogéneos: o porque (también independientemente de la primera, y quizá problemática, razón) para describir la apertura como una estructura estable habría de haber un criterio de conformidad que sería, entonces, la apertura más originaria” (Vattimo, *ibidem*: 130).

Avances y reflexiones críticas

Hasta aquí he seguido a Vattimo, como a quien me parece el más avanzado representante de los desarrollos y rumbos que está asumiendo la hermenéutica en estos tiempos. Su pensamiento me sugiere algunos avances y reflexiones críticas.

Si la verdad hermenéutica es concebida como una apertura en la que se habita, su habitante es también habitado por ella. Por eso el círculo hermenéutico heideggeriano se cierra en esa sensación de haber llegado a algo que ya se sabía. Habitado por la verdad, el habitante de la apertura está así abierto a su propia apertura pero cerrado a toda otra. La dificultad de comprensión reside, entonces, en la irreductibilidad de una apertura a otra. Sólo cuando el antropólogo,

como Rosaldo, encuentra la forma de reducir la extrañeza de la otra apertura a la familiaridad de la propia, así sea en el supuesto plano de las cosas “comunes a todos los hombres”, puede comprender. Pero comprende en las reglas de su apertura, de la verdad que habita y por la que es habitado. ¿Comprende propiamente? ¿Cómo puede saber Rosaldo que su ira es “homologable” a la de los ilingotes? Sólo refiriéndose a su propia apertura. ¿Pero es esa apertura la misma de los ilingotes? ¿Ha efectuado una reducción “licita”? Los planteamientos de la hermenéutica radical llevan a pensar que no, que no ha comprendido en realidad, que ha supuesto una comunidad de experiencias que no puede ser supuesta, pues no es pensable en la modernidad actual un fundamento de ser común y estable, si es cierto que la hermenéutica se ha convertido en una *koiné*.

Vattimo, por otra parte, insiste en que la hermenéutica no debe reducirse a una filosofía o teoría general de la cultura. De su discurso se deduce que lo que permite a la hermenéutica superar los límites de una filosofía de la cultura, es la destrucción que ella ejerce sobre el ser y la metafísica. ¿El ser y la metafísica se salen entonces de una determinada apertura? ¿No se producen en un concreto habitar de la verdad? ¿Habría, entonces, contra su propia afirmación, una apertura originaria en la que nacería la metafísica y se desarrollaría su historia de desvanecimiento? Sólo así la hermenéutica sería algo más que una teoría general de la cultura occidental y un desvelamiento de su verdad. Si se niega la contradicción, la hermenéutica desvela la verdad no sólo de la metafísica sino de todo el universo cultural occidental: la historia del ser que se desvanece hasta desembocar en el nihilismo.

Esto parece revestir la máxima importancia pues se reducen todos los universales que Occidente ha elaborado a lo largo de su historia a particulares de su cultura, a reglas de producción de verdad en la apertura que habita. La verdad como conformidad sigue teniendo validez, como el mismo Vattimo reconoce, en los límites de una apertura determinada, esto es, sin fundamento estable y externo.

El nihilismo en que desemboca la hermenéutica, la *koiné* del hoy, el piso común, las condiciones de posibilidad actuales del pensamiento y por tanto de la ciencia y de la filosofía occidentales, libera una multiplicidad de aperturas, de habitaciones de la verdad, una multiplicidad de interpretaciones. Se convierte en realidad compartida y común el anuncio de Nietzsche: “no hay hechos; sólo interpretaciones” (*La Voluntad de Poder*, aforismo 480). Con la precisión no banal de que esto es también una interpretación. No se trata de relativismo, sino de habitar definitivamente la historia. Como dice Vattimo

(ibidem: 38): “la libertad de interpretación es todo lo contrario del arbitrio, comporta riesgo y responsabilidad”.

La liberación de las interpretaciones, de las aperturas, es así vista por Vattimo (ibidem: 63-64) de la mano de Heidegger: “la imagen del mundo se multiplica en imágenes contradictorias en lucha entre sí (...) la época de la imagen del mundo da paso a la disolución de esta imagen en una Babel de imágenes contradictorias (...) el mundo como conflicto de interpretaciones y nada más, no es una imagen del mundo que haya de ser reivindicada contra el realismo, el positivismo...”

¿Por qué las imágenes del mundo han de ser contradictorias, una Babel? ¿Por qué el mundo ha de ser pensado como conflicto de interpretaciones? Ninguna justificación se halla en todo el texto para esta imagen de lucha. ¿Una liberación de interpretaciones sólo pensable como conflicto, contradicción, Babel, no traiciona una secreta suposición — quizá añoranza o deseo — de unidad? ¿No late aquí un profundo rechazo, más allá de la reflexión racional, a aceptar la posibilidad misma de lo totalmente otro, de la radical distinción? Se diría que la apertura moderno-occidental, aun hablando de apertura basada en nihilismo, no logra pensarse como una apertura sino que tiene que seguir considerándose la apertura original humana. Quizás esto explique la ya señalada contradicción de Vattimo. Parece haber en la apertura moderno-occidental una exigencia constitutiva de unidad universal, de la que ella sería el paradigma, que se manifiesta tanto en Rosaldo como en Vattimo.

Ciertamente la hermenéutica, como reflexión radical, como filosofía y por tanto teoría general, se produce en el seno de una determinada apertura, la moderno-occidental. Quizás por eso no pueda superar sus propios márgenes. La hermenéutica, el nihilismo del ser y la muerte de la metafísica, serían, así, un producto interno para consumo interno, para liberar el conflicto de interpretaciones desde siempre latente o expreso en el universo cultural de Occidente, para el mantenimiento e impulso de su propia democracia. Nada que objetar desde una posible apertura externa, si no guardara en los más recónditos senos de su estructura como apertura, pretensiones, discursivamente negadas, de universalidad.

La hermenéutica actual, sin embargo, si va más allá del discurso y reestructura en profundidad, radicalmente, la apertura moderno-occidental, puede hacer accesible a los que la habitan – científicos, filósofos, artistas... – la com-

preensión-aceptación de la heterogeneidad de lo otro, de aperturas otras, de aperturas externas a la modernidad occidental y no necesariamente en conflicto de interpretaciones.

Una experiencia distinta

Mi trabajo en el barrio me llevó a la heterogeneidad por mis propios caminos. Las múltiples experiencias de la vida cotidiana -y no sólo el “frío del muerto”-, del discurrir cotidiano de la vida, eso que, con una palabra, he llamado “vivimiento”, retaban permanentemente mi pretensión de comprender hasta que me indujeron a renunciar a ella. Y no renuncié por sacrificio generoso o mortificación de mi yo, sino porque todo piso común que creía compartir, como Rosaldo, las subsiguientes experiencias lo deconstruían.

Investigué, e investigué desde mi formación y con el equipamiento de que ella me había fornido. Pretendí hacer psicología social. Mis investigaciones me llevaban a conclusiones a las cuales comprendía muy bien que cualquier otro que no viviera en el barrio hubiera también llegado. Ninguna de ellas me permitía pensar esas cosas que, como el “frío del muerto”, circulaban en el vivimiento de todos los días. Elaboraba conocimientos sobre el barrio pero -y esto me parece clave- mi preocupación principal no era conocer, no era propiamente científica, en términos clásicos, aunque hacía ciencia, sino poder vivir en profundidad, desde su propia estructura, la vida del barrio. El conocimiento y la investigación eran el medio que mi pertenencia formativa me ofrecía pero no el último fin. Investigaba para comprender e intentaba comprender para vivir.

El fracaso en encontrar un piso común para la comprensión, desembocó en mi renuncia a comprender y mi entrega total a vivir implicado en la vida de mi comunidad. Largo proceso que puedo aquí testimoniar pero no describir en todo su recorrido. En la vida -y no en el conocimiento- se abrieron las claves de la comprensión.

No encuentro nada homologable para describir el proceso de implicación sino, si acaso, los caminos tan bien descritos por Mircea Eliade (ver, sobre todo: *Iniciaciones Místicas*, 1975 y *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*, 1976) de los procesos iniciáticos. Iniciación a otra apertura, o a una apertura otra, en términos de la hermenéutica reseñada. Se trata más bien de analogía -totaliter aliter, secundum quid idem- que de homología. Esforzándose, podrían

identificarse, quizás, los pasos de la iniciación descritos por la antropología pero ello sería, de nuevo, un esfuerzo y un artificio, un intento de comprender una apertura en los términos de otra. No hubo rito, ni maestro ni camino guiado. Hubo sólo “vivimiento” in-viviendo la vida. La preposición latina *in* quiere aquí conservar su sentido de situarse dentro, de instalarse en. La implicación en cuanto proceso de irse implicando e irse dejando ser implicado, concluye en “habitar” esa apertura otra, esto es, termina en “implicancia”, término con el que designo la implicación lograda. Desde la implicancia, se cae en la comprensión. La comprensión es, pues, una caída, no un conocimiento. La caída, en un segundo momento reconocida, pasa a ser conocimiento. Comprensión-en-la-vida in-vivida, hecha conocimiento, puede ser apalabrada, comunicada en el decir.

No se piense la caída como un suceso súbito y traumático. Comprender la caída puede ser súbito, pero se ha ido cayendo lentamente. La comprensión misma va precedida de momentos y pasos de pre-comprensión (que no hay que confundir con la precomprensión heideggeriana). Así la comprensión no resulta ser un proceso racional e intelectual, tampoco irracional, sino la inmersión integral-palabra insuficiente- en los núcleos fontales de la “apertura”. Se comprende in-viviendo. Se cae viviendo y se cae en la vida ante todo; luego en el conocimiento desde la caída en la vida. A esto me llevó la iniciación. Quizás la iniciación al mundo moderno-occidental lleva a caer en el conocimiento y así la hermenéutica es una hermenéutica de conocimiento. ¿Hay en él, sin embargo, un fondo más de-vida desde el que podrían explicarse las contradicciones de Vattimo, por ejemplo?

Así, pues, la “apertura” en la que resulto iniciado es toda-una-vida. No una “forma de vida” pues va mucho más allá de lo que ordinariamente se entiende con este concepto.

No encuentro término más adecuado que el de mundo-de-vida. También éste ha sido muy usado y necesito precisar el sentido que aquí le doy. Las conceptualizaciones que se han hecho del mismo, desde Husserl (véase, sobre todo: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, 1991), hacen pensar en un piso común a toda la humanidad, el mundo precategórico genérico, en una especie de transcendental de donde parte y en el que enraza toda producción científica, filosófica o artística que, sin embargo, puede desprenderse de él -Husserl- y colonizarlo -Habermas (*Teoría de la Acción Comunicativa*, pp. I, 104-110; II, 169-280)-. Es una conceptualización típicamente moderno-occidental. Si nos atenemos a las conclusiones de la hermenéutica, no habría tal posibili-

dad. Sólo podríamos hablar de mundos de vida históricos, sin fundamento en un mundo-de-vida precategorial común. Por otra parte, el mundo de vida está definido prevalentemente desde lo conceptual y simbólico ya sea lo categorial - aunque se sitúa en un pre- ya, como en Habermas, desde el horizonte común para el entendimiento racional.

Al caer en la vida, no caigo en un universo simbólico ni en un horizonte para el entendimiento; caigo radicalmente en una práctica, en la práctica pura del vivir, en la ejercitación misma de la vida. Ejercer el vivir, practicarlo, puede apalabrarse como práctica o praxis, pero uno y otro término connotan, en el lenguaje actual, sentidos ya establecidos en una interpretación. Para desembarazarme de ellos y para enfatizar la dinamicidad del ejercicio, prefiero un término ligeramente modificado: *practicación*. El mundo-de-vida, entonces, del que hablo, se define por la *practicación* concreta del vivir. Esta *practicación* no se da en manera genérica. El ejercicio puro del vivir no es ejercicio puro ni de un vivir puro. Es un ejercicio histórico de un vivir histórico. Es la *practicación* originaria de ese mundo-de-vida y por lo mismo es ya, desde el siempre de ese mundo-de-vida, una *practicación* determinada. Ahora bien, en el mundo-de-vida, en su discurrir cotidiano, en el vivimiento, se dan muchas prácticas o *practicaciones* pero todas confluyen en la *practicación* originaria, denominada *practicación primera*, de la que reciben su fundamental sentido. El vivimiento del mundo-de-vida discurre en la “apertura” de la *practicación primera*, si se quiere expresarlo en términos de la actual hermenéutica.

A partir de la implicancia, de la in-vivencia en la *practicación primera*, se desarrolla el proceso de investigación y conocimiento. Proceso de dar palabra, apalabrar, a lo in-vivido.

En este proceso surgen las numerosas trampas que tiende la otra “apertura” presente en el lenguaje a disposición del investigador y en el que ha de comunicarse hacia fuera. Presencia de riesgo y exigencia de responsabilidad. Conceptos, teorías, categorías y métodos han sido todos producidos en otra “apertura” o en otro mundo-de-vida. Es necesario producirlo todo de nuevo o, en todo caso, rehacer en el propio mundo-de-vida todo el instrumental.

La investigación consistirá, pues, en apalabrar y dar sistematización a lo vivido. Ello implica en primer lugar la re-flexión, la vuelta ahora consciente y cognoscitiva, sobre lo in-vivido. La reflexión necesita, sin embargo, de mediación

nes. Es la función de los métodos, técnicas y representaciones simbólicas. Todo ello, como ya se dijo, hubo de ser reinventado.

La rigidez de un método es exigencia de una apertura en la que la guía de la lógica racional, la secuencia de pasos entrelazados, conduce a un resultado cuyas características constitutivas están ya predeterminadas en un deber ser fijado por las exigencias de la verdad que se habita. En mi caso, si de apalabrar la vida se trata, esta misma vida ha de ser dejada libre para que de ella emerjan las características del resultado. No puedo, pues, ni hablar de, ni trabajar con un método. Para los procesos mediadores de la re-flexión opto por el término metódica -plural del greco-latino *methodicum*: todo aquello que de alguna manera puede concebirse como relacionado con método- que consiste, sobre todo, en una posición de apertura a toda posibilidad de método emergente de las exigencias del discurrir de la vida sobre la que se re-flexiona. Así, en un momento puedo servirme del instrumental fenomenológico, en otro del análisis semántico, etc. Siempre en cuanto instrumental; nunca en cuanto marco de reglas rígidamente decisorias.

Es claro que la dispersión del acontecer de la vida dispersa la re-flexión y no permite una mínima sistematización. Es necesario, por tanto, identificar puntos o centros de condensación sobre los que re-flexionar. En este sentido, en el sentido de centros de condensación, puede hablarse de técnicas. Sobre dos de estos centros he desarrollado mi trabajo: el registro sistemático del vivimiento y las historias de vida.

El registro sistemático del vivimiento es análogo, pero no igual, a un diario de campo. No igual porque no se registran datos y ni siquiera experiencias, sino significados y comprensiones. Diario no personal sino colectivo, producido en la comunicación de grupo (grupos de los mismos con-vivientes y, luego, grupo de investigadores). No de "campo" -que connota espacio, naturaleza- sino de in-vivencia en comunidad humana. Sistemático, no en cuanto secuencia de un orden lógico, sino en cuanto constancia en el registro. En él, la subjetividad del investigador está tan implicada como la subjetividad de todos los con-vivientes. En este sentido, registro "integral" del discurrir de la vida.

El otro centro de condensación de la vida es la historia-de-vida de cada persona. El ayer y el hoy de la vida están en el hoy de los con-vivientes en el mundo-de-vida, en su propia historia en la que está viva la práctica de todo el mundo-de-vida -Ferrarotti (1981: 40-47) ha dicho que en una historia está toda una

sociedad (sociedad y mundo-de-vida no son lo mismo)-, una historia que no es una sucesión de datos en el recuerdo del hoy sino un despliegue de sentido presente en el ejercicio de la vida en el tiempo, más allá del recuerdo e independiente del recuerdo.

La reflexión en y sobre estos centros de condensación puede ser concebida como análoga a la hermenéutica, a un proceso de comprensión-interpretación-aplicación, para nombrar a Gadamer (1977: 378-396). Pero no se trata de hermenéutica ni en cuanto teoría, ni en cuanto método o arte -sin excluir ninguna de ellas- sino de acción, o mejor quizás, de práctica hermenéutica.

La hermenéutica en el uso moderno y actual está encaminada al conocimiento ya en cuanto conocimiento del conocimiento, ya en cuanto vía de acceso a un conocimiento (interpretación de textos). El círculo hermenéutico se suele entender de dos maneras: de las partes al todo y del todo a las partes o del texto al contexto y del contexto al texto. Una segunda manera es el círculo que se desenvuelve de un primer conocimiento -espontáneo, inmediato, ingenuo- a un conocimiento más profundo, más significativo (aquí entra el primer círculo) y regreso a la comprensión, en nueva manera, de lo que se conoció en el primer momento. Se parte del conocimiento para llegar al conocimiento.

En el proceso a que me estoy refiriendo, el punto de partida es la in-vivencia implicada e implicante en la vida humana de una comunidad histórica concreta. En esta práctica de in-vivencia, se da ya una comprensión en pre-representación y pre-palabra -no silencio- comprensión practicaionalmente vivida y practicaionalmente compartida por toda la comunidad que vive su propio mundo-de-vida y en la vida de cada uno de sus con-vivientes. Ella es el manantial de todo el significado inscrito en la práctica cotidiana de la vida, de modo que éste sólo se comprende desde ella. Se parte, pues, de la in-vivencia-comprensión, una práctica única, no de un conocimiento. Apalabrar el significado en su fuente resulta, así, apalabrar la vida desde ella misma y desde su propia comprensión. De vida vivida a vida apalabrada. Práctica de vida y práctica de palabra. En el apalabramiento se da el conocimiento en símbolos lingüísticos y su expresión comunicativa. Se apalabra al otro desde el decir del otro en la vida de uno mismo. Hermenéutica no para conocer sino para in-vivir, pasando, entre otras muchas experiencias incluso más importantes, por el conocimiento.

Algunas conclusiones provisionales

En el momento actual de este trabajo, puedo sacar varias conclusiones algunas de las cuales expongo a continuación, sin detenerme a “demostrarlas” pues esto exigiría mucho espacio.

1. El barrio se ha mostrado como condensación del mundo-de-vida popular venezolano, un mundo-de-vida dis-tinto, externo, otro -no necesariamente en conflicto- a la modernidad en la que parecen “abiertos” los sectores dirigentes del país. Dos mundos coexisten así en Venezuela y resultan por tanto pertinentes también para nosotros las preguntas de Rosaldo a los Estados Unidos.
2. El mundo-de-vida popular venezolano es histórico-particular y no pretende ninguna universalidad humana. Su dis-tinción, externalidad y otredad reside en su práctica primera del vivir que es al mismo tiempo su fuente de sentido. En términos de la hermenéutica aquí expuesta, podría entenderse como habitante de y habitado por una “apertura” otra. Sin embargo, dado que la “apertura”, en términos moderno-occidentales, se refiere más al horizonte de interpretación que a la vida, ese concepto resulta insuficiente. En nuestro caso, hay que hablar de mundo-de-vida y, para el conocimiento, de lo que he denominado *episteme* redefiniendo el término (véase mi obra: *El Aro y la Trama*, 1995).
3. En el mundo-de-vida popular venezolano no es posible plantear el problema del ser, del nihilismo o de la metafísica. Su práctica primera no supone el ser en ningún sentido sino el acontecer de la vida como relación. No es que no exista el concepto de ser sino que éste no es primero. El problema del ser resulta, así, un problema particular de la “apertura” occidental.
4. No es posible dar cuenta de este mundo-de-vida sino en la asunción radical de la heterogeneidad. A él no se accede desde ninguna otra “apertura”, sino a través de una particular iniciación en la in-vivencia. El desarrollo actual de la hermenéutica moderno-occidental puede, quizás, abrir condiciones de posibilidad para que occidente logre plantearse siquiera la posibilidad de aceptar la heterogeneidad radical y, por tanto, al otro en su otredad a partir del desvanecimiento nihilista de su primer pensable: el ser.
5. Para la ciencia, y en particular para las ciencias humanas y para mi disciplina la psicología social, se abren perspectivas exigentes. Toda ciencia ha de

ser reelaborada, desde sus fundamentos, en el mundo-de-vida y desde él, si quiere decir algo “verdadero” al respecto. Verdadero lo entiendo, en este momento, siguiendo a Vattimo, como conforme a reglas en una “apertura”. Si, de la mano de la crítica hermenéutica, se acepta que lo verdadero no tiene un fundamento último, universal y transcendental, se puede seguir hablando, sin embargo, de conformidad-en-la-apertura. Esto significa también, por otro lado, que desde una “apertura” no se puede decir verdad sobre otra “apertura” en las reglas de esta última. En nuestro caso, la modernidad no puede sino decir su verdad sobre el pueblo, esto es, su propia construcción del pueblo, pero no la verdad del pueblo. Una investigación, por tanto, sobre lo popular hecha con el bagaje científico moderno, sólo accede a una imagen moderna del pueblo útil para manejar al pueblo -y dominarlo- pero no para comprenderlo.

6. Finalmente, para la psicología social -y para toda ciencia humana- se abre una tarea: producir una psicología en y desde el mundo-de-vida popular, hasta ahora inédita. Habrá que plantearse, incluso, si se podrá llamar psicología. Ello supone reformular todo; desde su mismo objeto. No tiene sentido, popular, una ciencia cuyo objeto sea la conducta -o la psique, o la conciencia, etc.- en un mundo en el que la vida es ante todo relación acaeciente. Quizás, la relación se imponga como objeto, si es que se puede llamar objeto. Pero, entonces, la psicología primera no sería la psicología general, sino la psicología de la relación, nombre “popular” de la psicología social.

Bibliografía

- ELÍADE, Mircea (1975). **Iniciaciones Místicas**. Madrid: Taurus.
- ELÍADE, Mircea (1976). **El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis**. México: F.C.E.
- FERRAROTTI, Franco (1981). **Storia e Storie di Vita**. Roma-Bari: Laterza
- GADAMER, Hans-Georg (1992). *Los Fundamentos Filosóficos del Siglo XX. En: Vattimo, Gianni (comp.) La Secularización de la Filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- GADAMER, Hans-Georg (1977). **Verdad y Método**. Salamanca: Ed. Sígueme.
- HABERMAS, Jürgen (1987). **Teoría de la Acción Comunicativa**, Madrid: Taurus.

- HUSSERL, Edmund (1991). **La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental**. Barcelona: Editorial Crítica.
- MORENO, Alejandro (1995). **El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo**. Caracas: CIP.
- ROSALDO, Renato (1991). **Cultura y Verdad**. México: Editorial Grijalbo.
- VATTIMO, Gianni (1995). **Más allá de la Interpretación**. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.