



Luciano Nosetto | Tomás Wiczorek
[directores]

Métodos de teoría política

Un Manual



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

MÉTODOS DE TEORÍA POLÍTICA

UN MANUAL

Métodos de teoría política: un manual / Luciano Nosetto... [et al.] ;
dirigido por Luciano Nosetto; Tomás Wiczorek.- 1a ed.- Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto
de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.
Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1888-4

1. Teorías políticas. 2. Filosofía política. I. Nosetto, Luciano, dir. II.
Wiczorek,
Tomás, dir.

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Subjetividad / Teoría política / Filosofía / Marxismo / Dialéctica /
Materialismo histórico / Ideologías / Democracia / Neoliberalismo /
Tiempo / Estructuralismo / Louis Althusser

MÉTODOS DE TEORÍA POLÍTICA

UN MANUAL

Germán Aguirre
Alejandro Cantisani
Lucía Carello
Franco Castorina
Sofía Colias
Nicolás Fraile
Ramiro Kiel
Daniela Losiggio
Octavio Majul
Sabrina Morán
Luciano Nosetto
Cecilia Padilla
Emilse Toninello
Tomás Wieczorek
Luca Zaidan



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO GERMANI**
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Eduardo Rosende - Editor

Luciano Viola - Fotos de tapa y contratapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

EQUIPO EDITORIAL

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1888-4



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

INSTRUCCIONES DE USO <i>Luciano Nosetto y Tomás Wieczorek</i>	9
HISTORIA DE LAS IDEAS <i>Franco Castorina y Tomás Wieczorek</i>	15
HISTORIA INTELECTUAL <i>Octavio Majul</i>	39
HISTORIA CONCEPTUAL <i>Germán Rodrigo Aguirre y Sabrina Morán</i>	61
HERMENÉUTICA <i>Nicolás Fraile y Ramiro Kiel</i>	85
COMPRENSIÓN DEL ACONTECIMIENTO <i>Lucía Carello y María Cecilia Padilla</i>	103
DECONSTRUCCIÓN <i>Daniela Losiggio y Luca Zaidan</i>	123
ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA <i>Sofía Colias y Emilse Toninello</i>	145
TEORÍA CRÍTICA <i>Alejandro Cantisani y Luciano Nosetto</i>	165
CUADRO ANEXO	180
SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES	183

Nicolás Fraile y Ramiro Kiel

HERMENÉUTICA

1. INTRODUCCIÓN

Al menos desde que Cicerón afirmó que los hechos “hablan por sí mismos” (1994: 513), la idea de que los acontecimientos pueden demostrar por sí solos una afirmación recorre no solamente la retórica, sino también el discurso científico. A la frase de Cicerón puede contraponerse una mucho más reciente de Friedrich Nietzsche: “No existen hechos, solamente interpretaciones” (2002: 60). Esto es, que lo acontecido nada demuestra y que se trata siempre de una lectura de aquello que aconteció. En este capítulo estamos lejos de zanjar dicha disputa. Sin embargo, pretendemos reflexionar sobre el vínculo entre hechos e interpretaciones al introducir una de las tradiciones teóricas cuyo objetivo fue conocer y sistematizar la interpretación, principalmente la referida a textos y discursos: la hermenéutica.

El origen del término hermenéutica puede remontarse a la figura del dios griego Hermes. A partir de Homero,¹ este dios fue considerado el mensajero de Zeus y, por tanto, el encargado de la comunicación entre los dioses y los seres humanos. La hermenéutica como saber específico de la interpretación de textos, sin embargo, cobró fuerza tras la Reforma luterana. Como sabemos, esta desplazó la autoridad personal del Sumo Pontífice y puso, en su lugar, a las Sagradas Escrituras como autoridad en sí misma. Al no existir un exegeta privilegiado, el problema de su interpretación se extendió a todos los creyentes (Troeltsch, 1979).

1 Sobre las diferentes interpretaciones del mito del dios Hermes y su significado para la hermenéutica, *cf.* Caputo (2018).

Desde la Reforma, entonces, todas las teorías y técnicas interpretativas tuvieron como objeto principal las escrituras bíblicas. A medida que la preeminencia religiosa se debilitó, la hermenéutica se interesó por otros objetos y pronto fue entendida como una teoría general de interpretación que podía ser aplicada tanto a las Sagradas Escrituras, como a los documentos jurídicos o a los textos clásicos de la tradición.

A pesar de esta larga genealogía, la hermenéutica recién cobró volumen teórico en el siglo XIX. Por un lado, a partir de la sistematización metodológica que realizó Friedrich Schleiermacher a través de una serie de escritos y lecciones y, por otro, en la obra de Wilhelm Dilthey, quien ubicó a la hermenéutica en el nervio metodológico de lo que hoy denominamos humanidades y ciencias sociales. En el siglo XX, la discusión teórica sobre hermenéutica responde mayormente a dos de las principales figuras de la filosofía continental: Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La actualización de los fundamentos de la hermenéutica que se observa en las obras de estos autores aún domina el paradigma actual en la filosofía y las ciencias sociales.

El propósito de este trabajo es introducir la hermenéutica en tanto resulta una de las principales estrategias metodológicas de la teoría política. En virtud de ello, en lo que sigue intentaremos, en primer lugar, presentar las discusiones teóricas más importantes que se desarrollaron alrededor del vínculo entre hermenéutica y método; luego, poner a disposición del lector algunas precauciones metodológicas para la investigación teórico-política que pueden seguirse de los postulados presentados; asimismo, dar cuenta, a través de algunos ejemplos y casos particulares, del tratamiento y la contribución que el ámbito académico local hizo a la hermenéutica; y, por último, extraer una serie de conclusiones y resumir los aportes más significativos del capítulo.

2. HERMENÉUTICA Y MÉTODO

La primera dificultad estriba en dilucidar si la hermenéutica se trata de un método orientado a la interpretación o, en cambio, si se encuentra vinculada a una comprensión que es previa a cualquier tipo de racionalización formal o metodológica. La dificultad de esta dilucidación reside no tanto en el esclarecimiento de cuál de estas alternativas es la correcta, sino en que estas concepciones constituyen el horizonte y los límites en los que se desplegó la reflexión sobre esta disciplina en el último par de siglos.

Esta desavenencia en lo relativo al papel del método puede ser expresada en dos perspectivas sobre la hermenéutica. La primera consiste en la afirmación de que la hermenéutica es una disciplina que se sirve de un conjunto de reglas para garantizar la comprensión correcta de un discurso cuyo significado nos resulta opaco. En otros términos, que

allí donde aparece un texto que no puede ser fácilmente comprendido o cuyo significado se presta a malentendidos, esta disciplina nos brinda una serie de recursos para facilitar su comprensión. Esta perspectiva, entonces, identifica a la hermenéutica con un método o una serie de reglas que tienen como finalidad garantizar al intérprete una comprensión adecuada.

La segunda perspectiva, en cambio, toma como punto de partida que el comprender es inherente a la existencia humana. Esto es, que el ser humano no necesita comprender solamente cuando se encuentra frente a un texto o un discurso que entraña una dificultad, sino que desde el mismo momento en que el sujeto existe en el mundo, se ve obligado a comprender aquello que lo rodea. De acuerdo con ello, la hermenéutica no se vincula con un método o un conjunto de reglas ni tampoco con garantizar la comprensión adecuada de un texto. Por el contrario, la hermenéutica se trata de un aspecto constitutivo de la existencia misma del ser humano.

Estas perspectivas, sin embargo, merecen una aclaración mayor. La concepción de la hermenéutica como método puede ser retrotraída a Schleiermacher. Tal como señalamos, según este autor, la hermenéutica resulta necesaria allí donde aparece algo “extraño que debe ser comprendido” (Schleiermacher, 1999: 59). Es decir, donde nos enfrentamos con un discurso o con un texto cuyo significado no nos es inmediatamente transparente. En todos estos casos debe llevarse adelante un mismo proceso: el de la comprensión. Ahora bien, para que este proceso sea exitoso y permita superar el malentendido debe observarse una serie de reglas orientadas a la comprensión. La hermenéutica de Schleiermacher consiste, precisamente, en la aplicación de reglas para comprender un texto. La importancia de este autor para el quehacer hermenéutico reside, en buena medida, en que fue quien elaboró su metodología. Hasta la aparición de sus lecciones, la interpretación de textos era considerada un ejercicio que dependía de la genialidad o de la intuición del intérprete. Schleiermacher desarrolló una racionalización de este ejercicio que resultó en una “doctrina del arte de comprender” sistemática de acuerdo con dos métodos o técnicas: el método gramatical o comparativo y el método divinadorio.

El método gramatical se centra en los elementos lingüísticos de un texto y pretende comprenderlo a partir de un ejercicio comparativo en el interior de una totalidad de lenguaje. Esto es, dilucidar qué significa un enunciado mediante la comparación de aquello “ya comprendido con lo que todavía no hemos comprendido” (Schleiermacher, 1999: 81). De acuerdo con este método, el lector se apoya en aquellos elementos que conoce y comprende —como fragmentos del mismo texto, otros escritos de la tradición, el lenguaje que el autor utiliza, entre otros— y

los confronta con aquellos elementos que aún revisten dificultades. Según Schleiermacher, es posible clarificar el significado de distintos enunciados y discursos a través de este método comparativo.

Ahora bien, ¿qué ocurre cada vez que el autor de un texto introduce un giro, una innovación o una originalidad respecto de la tradición y el lenguaje? En estos casos, el método comparativo resulta inadecuado y se vuelve necesario recurrir al método divinadorio. Este método tiene como finalidad reconstruir el acto creador a partir de la individualidad de su autor. O sea, llegar a la comprensión a partir de la existencia individual del autor y del acto creador en lugar de hacerlo mediante la confrontación de términos semejantes al interior del texto. Tal como señala Schleiermacher, el método divinadorio se orienta a comprender “cómo la exigencia del momento pudo influir precisamente así y no de modo distinto en el vocabulario que el autor tenía delante de manera viva” (1999: 81) y a conocer por qué el autor escribió lo que escribió y no otra cosa.

De esta manera, la comprensión de un texto no implica solamente escudriñar un conjunto de oraciones y enunciados a fin de hallar similitudes y diferencias entre ellas, sino también comprender el alma del autor y la particularidad del acto creador que le dio origen. Si todo discurso es producto del genio de una persona concreta, la hermenéutica encuentra su mayor desafío en conocer su vida interior a fin de ganar claridad sobre aquello que escribió. Una interpretación exitosa, según Schleiermacher, debería ser capaz incluso de “comprender a un autor mejor de lo que él podría dar cuenta de sí mismo” (1999: 81), en virtud de la sistematización y racionalización de las reglas de la comprensión que estaban ausentes en el proceso creativo del autor. De este modo, la hermenéutica de Schleiermacher se propone atravesar el tiempo histórico que separa al lector del autor para conocer su alma y reconstruir el acto creador.

La concepción de la hermenéutica como método, sin embargo, no es exclusiva de Schleiermacher. Dilthey también consideró que estas reglas para la interpretación debían estar en el nervio metodológico de lo que denominó ciencias del espíritu.² Tal como señala en *Introducción a las ciencias del espíritu*, aquel conjunto de disciplinas que, en lugar de tratar con fenómenos físicos susceptibles de ser experimentados a través de los sentidos, se encargan del estudio de fenómenos cuya materia es espiritual y se anclan en el interior del ser humano, en sus vivencias (Dilthey, 1949: 16-17). A diferencia de los fenómenos físicos,

2 El término ciencias del espíritu fue acuñado por Dilthey para designar a un conjunto de disciplinas que están en la génesis de lo que hoy se conoce como ciencias sociales y humanidades. Cf. Dilthey (1949); Gadamer (1998); Mardones y Ursúa (1982).

estas vivencias no son exteriores y, por lo tanto, la única posibilidad de conocerlas se da a través de la interpretación. Esta interpretación toma como material una serie de indicios o signos de la vida espiritual. Si bien las vivencias pertenecen al interior del individuo, no es menos cierto que estas producen objetivaciones. Tal como señala Dilthey, “el mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas” (2000: 25). En otras palabras, cada objeto del mundo de la cultura es la manifestación de la vida espiritual que se da al interior de su creador. De esta manera, los símbolos externos actúan como la puerta de entrada al universo que las ciencias del espíritu pretenden conocer. Para ingresar, el sujeto de conocimiento se ve obligado a llevar adelante un proceso de interpretación o comprensión de estas objetivaciones.

La comprensión para Dilthey, según afirma en “El surgimiento de la hermenéutica”, es “el proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera” (2000: 25). Ahora bien, este proceso solo puede lograr un grado controlable de objetividad cuando la exteriorización de la vivencia se da sobre un material que sea estable, de manera que el intérprete pueda volver a ella. Dilthey encuentra este material en los textos y, por ello, define la hermenéutica como “la disciplina de la interpretación de los textos escritos” (2000: 33). Son estos su material más significativo y a través de ellos, principalmente a través de las grandes obras de la tradición, es posible conocer el acervo espiritual de la humanidad. En virtud del servicio que presta a la hora de conocer las objetivaciones del espíritu, Dilthey ubica la hermenéutica en el nervio metodológico del conocimiento del mundo de la cultura. Al igual que para Schleiermacher, la hermenéutica debe acceder a las vivencias y a la vida psíquica de los autores, a fin de revivir el acto que dio origen a los textos. Así, la hermenéutica es establecida como el método o, al menos, como uno de los principales insumos metodológicos de las ciencias del espíritu.

En suma, Schleiermacher y Dilthey pueden ser considerados como exponentes de la perspectiva que afirma que la hermenéutica es un método que tiene como finalidad garantizar al intérprete una comprensión adecuada. Para ambos, la hermenéutica es una disciplina orientada a superar las dificultades de la comprensión de textos; una disciplina que se sirve de una serie de reglas y procedimientos establecidos y que, en buena medida, se orienta a comprender el alma o la vida espiritual interna del autor.

Dicho esto, vamos a introducir la concepción según la cual la hermenéutica se vincula con una comprensión previa a cualquier tipo de racionalización metodológica. Esta perspectiva está encabezada por

Heidegger y Gadamer. A riesgo de perder cierta especificidad, podemos afirmar que la hermenéutica del siglo XX se caracteriza por una radicalización y ampliación del ámbito y alcance de la hermenéutica del siglo XIX. Mientras que esta se ocupaba solamente de los grandes textos, en el siglo XX, a partir de lo que se conoce como el giro ontológico, la hermenéutica se ocupa de todo lo que nos rodea. Tal como señala John Caputo, un importante profesor y comentarista, la hermenéutica del siglo XX considera que “todo acto de entendimiento es a la vez un acto de interpretación, no solo en las humanidades sino también en las ciencias naturales y, de hecho, no solo en las disciplinas académicas sino en todo lo que hacemos diariamente” (2018: 7).

Antes de continuar con esta idea, conviene detenerse en las obras que le dieron cuerpo a esta concepción. En primer lugar, cabe mencionar el curso que Heidegger impartió en 1923, titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, así como una de sus obras más importantes, *Ser y tiempo*, publicada en 1927. En ellas no solo se constata que la hermenéutica no es un asunto reservado a las ciencias sociales, sino que directamente se abandona la preocupación por la metodología. Esto es, se abandona la preocupación por establecer una serie de reglas orientadas a una comprensión adecuada, para afirmar en cambio que se trata de un aspecto inherente a nuestra existencia.

Esta idea relativa a que la hermenéutica no es un conjunto de preceptos sino un aspecto constitutivo de la existencia aparece ya en el curso de 1923 cuando Heidegger señala que la hermenéutica se trata de un “*cómo del existir mismo*” (2000: 33). En otras palabras: que no es una disciplina orientada a la comprensión de determinados textos, discursos o fenómenos de la cultura, sino que por el contrario, se orienta a la comprensión de todo lo que nos rodea en el mundo. Así, se orienta a comprender lo que Heidegger denomina “facticidad”. La facticidad no alude a lo que habitualmente se conoce como “hechos fácticos”, es decir, hechos o acontecimientos cuyo significado está fuera de discusión. Más bien, consiste en todo lo que rodea al ser humano³ y que constituye su entorno de existencia: los objetos materiales, las personas, los afectos, etcétera. Veamos con mayor detenimiento sus características.

En primer lugar, la facticidad cuenta con la particularidad de que se encuentra siempre ya interpretada. Esto es, el ser humano existe en un entorno que lo precede y que está cargado de interpretaciones y sentidos que fueron desarrollados por generaciones pasadas. En segundo

3 En rigor, Heidegger no utilizaba la expresión “ser humano” sino *Dasein* o ser-ahí, según la conocida traducción de José Gaos. Este concepto pretende hacer referencia a la existencia humana, al ser que somos nosotros mismos, a la vez que evitar las connotaciones antropológicas o humanistas de las expresiones “humano” o “ser humano”. Cf. Rivera y Stiven (2010).

lugar, al ser el objeto de interpretación el mundo que rodea al sujeto, nunca puede trazarse entre ambos una relación de exterioridad. De hecho, la hermenéutica interpreta el entorno de existencia del propio intérprete. Estas dos características, el que su entorno esté cargado de sentidos y el que haya una relación de copertenencia entre el sujeto y la facticidad, tienen una consecuencia directa para la consideración hermenéutica: no hay afuera de la interpretación.

Dijimos que el objeto de interpretación de la hermenéutica, la facticidad, es el entorno en el que el sujeto existe. Ninguna de sus acciones puede realizarse por fuera o de manera independiente de este entorno. A su vez, la facticidad se encuentra cargada de sentidos y de interpretaciones pasadas. Por lo tanto, cada una de las acciones realizadas pone en movimiento interpretaciones ya existentes y, asimismo, crea nuevas interpretaciones que afectan las acciones de otros sujetos. De esta manera, podemos afirmar que nada queda por fuera de la interpretación o, más bien, que nada queda por fuera de la hermenéutica.

Se sigue entonces que la dirección que Heidegger le dio a la hermenéutica se parece poco a una técnica de interpretación. La principal diferencia es, a nuestro juicio, que la interpretación no es para Heidegger algo que pueda “aplicarse” o “ejecutarse”. Al contrario: es algo que se pone permanentemente en movimiento. Esto, junto a las múltiples preocupaciones que atraviesan su filosofía, sin mencionar la dureza y oscuridad de sus textos, vuelven su obra reacia a extraer una serie de corolarios para una reflexión metodológica. Sin embargo, para este fin se muestra mucho más amigable la obra de uno de sus discípulos, de quien se ha dicho que urbanizó la provincia heideggeriana: Gadamer.⁴

Ya en la introducción de su obra más importante, *Verdad y método*, publicada originalmente en 1960 y convertida rápidamente en una de las obras capitales de la hermenéutica, Gadamer expone el modo en que se apropia del legado heideggeriano al afirmar que “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí” (2017: 12). Esto es, al igual que Heidegger considera que la hermenéutica no es una serie de reglas y procedimientos que seguir en determinados casos, sino algo inherente a la existencia del sujeto. Ahora bien, para Gadamer esta condición no impide conocer el modo en que los sujetos comprenden. Por el contrario, su obra *Verdad y método* tiene como objetivo indagar las condiciones efectivas

4 La conocida expresión de Habermas señala que fue Gadamer quien volvió accesible la filosofía de Heidegger. Según afirma, “Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana. Y téngase en cuenta que, sobre todo en alemán, con el término ‘provincia’ no solamente asociamos a lo limitativo, sino también lo terco y duro de mollera y lo primitivo” (1975: 347).

de la comprensión. Así, su contribución a la hermenéutica se da respondiendo a la pregunta por cómo se comprende.

La característica más destacable de la comprensión tal como la entiende Gadamer es la historicidad.⁵ Esta refiere al punto medio en el que se encuentra el intérprete respecto al texto o al objeto que quiere conocer. Por un lado, el intérprete se encuentra vinculado a su objeto a través de la tradición. Si para Heidegger la facticidad venía cargada de sentidos, para Gadamer cada vez que nos acercamos a un texto lo hacemos cargando presuposiciones, prejuicios y efectos de otras interpretaciones que nos vienen dadas por la tradición o por otros textos que nos vuelven familiar el objeto. Por otro lado, sin embargo, frente a todo texto u objeto histórico existe una distancia insalvable que nos obliga, precisamente, a hacer un esfuerzo por aprehender su significado. Este punto medio entre la familiaridad y la extrañeza, entre la tradición y la novedad, es el punto medio en que se lleva a cabo toda comprensión.

Ahora bien, la originalidad de Gadamer no reside tanto en el reconocimiento de este punto medio, sino en el señalamiento de cómo proceder en él. Como vimos, la hermenéutica del siglo XIX pretendía suprimir la distancia histórica a fin de revivir el proceso psíquico del autor y comprenderlo “mejor de lo que él podría dar cuenta de sí mismo”. Para Gadamer, en cambio, esta distancia histórica es imborrable: el intérprete debe asumirla y, en lugar de considerarla un obstáculo, volverla una condición productiva de su interpretación. Por ello, el lector no debe enfrentar un texto tratando de reconstruir su significado original como si no existiera distancia histórica entre uno y otro, sino aceptar que la interpretación está profundamente afectada por el contexto desde el cual se lee. En otras palabras, la pregunta con la que el intérprete debe acercarse a un texto no es solamente “¿qué dice?”, sino también “¿qué nos dice?”, atendiendo su propia situación histórico-contextual.

De esta manera, la hermenéutica gadameriana implica tener en cuenta la situación existencial y el contexto del intérprete, entendiéndolo, al modo de Heidegger, como facticidad. A la hora de leer, se pone en movimiento toda la trama de sentidos que el intérprete hereda de la tradición y que lo acercan al texto. A su vez, la hermenéutica implica ser consciente también de la distancia que separa al intérprete de su objeto en lugar de pretender eliminarla o cancelarla. Tal como señala Gadamer, “la distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado”, por el contrario, “de lo que se trata es de reconocer la

5 Gianni Vattimo (1991) critica la concepción de historicidad de Gadamer por no ser lo suficientemente radical y propone recuperar el historicismo de Heidegger. A su juicio, la historicidad significa asumir la época y, por lo tanto, pensar a la hermenéutica como la filosofía que se corresponde con la época final de la metafísica.

distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender” (2017: 367). Así, la hermenéutica gadameriana se apoya en el conocimiento de que entre un intérprete y un objeto histórico hay una gruesa capa de efectos —producidos por el mismo objeto y por otras interpretaciones— que los vinculan y distancian a la vez. A esto Gadamer lo denomina el principio de la historia efectual.

Si recapitulamos, podemos decir que la hermenéutica de Heidegger y Gadamer rompe con las características de la hermenéutica del siglo XIX y la aleja por completo de una concepción en términos de método, técnica o incluso disciplina. A grandes rasgos, esta hermenéutica se acerca a todos los fenómenos que atraviesan nuestra vida y no solo a las grandes obras y textos; postula que la hermenéutica y la comprensión se tratan de aspectos inherentes a la misma existencia humana en lugar de un conjunto de reglas que se orientan a la comprensión adecuada de un texto; y, además, está orientada al significado que tiene el objeto en el contexto en que se lo interpreta, en lugar de pretender reconstruir su significado original.

3. PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

Más allá de la concepción de hermenéutica que se tenga y de la postura respecto al método que se tome, creemos que es posible extraer de los desarrollos teóricos de estos autores una serie de precauciones metodológicas. Esto es, identificar un conjunto de consejos, advertencias y particularidades del proceso de comprensión de un texto que se encuentra en los escritos que aquí trabajamos. En algunos casos, las ideas que informan estas precauciones son enunciadas de manera explícita por los autores. En otros, en cambio, se trata de supuestos o bien de corolarios a los que se puede arribar tras el examen de sus premisas conceptuales. En todo caso, las precauciones que aquí presentamos tienen una naturaleza y un carácter que ameritan una aclaración previa: no son preceptos que seguir, sino indicadores de la estructura misma de la comprensión.

Cuando se habla de preceptos o prescripciones de método se suele hacer referencia a un conjunto de decisiones que el sujeto de conocimiento toma al comienzo o en el transcurso de una investigación. Aquí, sin embargo, estas precauciones metodológicas no son preceptos que estén al alcance de la voluntad, sino condiciones que hacen a la misma estructura de la comprensión. Tal como señala Gadamer, “[e]n el fondo yo no estoy proponiendo *un método*, sino describiendo *lo que hay*” (2017: 13-14). Así, las precauciones que aquí volcamos refieren a las características y atributos del mismo ejercicio de comprender. A nuestro juicio, a pesar de que la estructura existencial de la comprensión no esté a la mano de la voluntad, su conocimiento permite

volvemos conscientes de sus límites y alcances y llegar, de esta manera, a una mejor comprensión o, al menos, a lidiar mejor con ella. Las precauciones que aquí vamos a presentar se refieren a tres aspectos de la comprensión: (1) su circularidad; (2) su inherencia al prejuicio; (3) su carácter históricamente situado.

(1) La primera precaución toma como punto de partida el carácter circular de toda comprensión. Esto, que corrientemente se denomina “círculo hermenéutico”, constituye uno de los rasgos que recorre transversalmente todos los escritos sobre hermenéutica. El primero en dar cuenta de este carácter fue el propio Schleiermacher al señalar que toda comprensión comienza con una suposición sobre el conjunto de la obra. Al enfrentarnos a un texto, nos hacemos una idea previa sobre la totalidad de su contenido a partir de determinados elementos como su título o índice, el género al que pertenece o el autor que lo escribió, entre otros. A su vez, durante el desarrollo de la lectura, esa idea previa es enfrentada con la totalidad del texto para ser cotejada y corregida. La interacción entre las partes y las presuposiciones y anticipaciones que hacemos sobre la totalidad del texto conforman el círculo hermenéutico.

Con el giro que durante el siglo XX se le imprimió a la hermenéutica, la noción de círculo pervivió, pero con otro contenido. A partir de la obra de Heidegger, el círculo hermenéutico dejó de referir a un ejercicio de lectura para indicar el modo en que el sujeto se relaciona con la facticidad. El ser humano se acerca a interpretar la totalidad del mundo que lo rodea a partir de una idea previa que le viene dada por la tradición. Con Gadamer, como expusimos previamente, cobra particular importancia este vínculo del lector con el pasado. Según afirma, el círculo hermenéutico no tiene como hipótesis inicial únicamente una elaboración del intérprete a partir del título o el género del texto, sino una serie de presuposiciones dadas por la tradición y por las opiniones existentes sobre ese mismo objeto.

La interpretación comienza, entonces, con un contenido dado por la tradición. Sin embargo, no todo es pasividad: el lector pone en movimiento interpretaciones ya existentes y, a su vez, las reformula. De esta manera, instaura una serie de líneas directrices que se hunden en la historia y lo auxilian en el ejercicio de comprender. Este vínculo con la tradición junto a las expectativas que el lector tiene sobre el contenido del texto conforma una suposición o anticipación que, a medida que avanza la lectura, se ve refutada, corregida o confirmada.

La estructura circular de la comprensión nos deja, entonces, una primera advertencia relativa al modo en que se comprende un texto. Como afirma Heidegger, “[l]a interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado” (2006: 174). Es decir que no hay

interpretación que pueda llevarse a cabo sin una hipótesis o un supuesto previo sobre el contenido de aquello que se quiere interpretar. Ya sea que estén dadas por el título, por el autor o por el género al que corresponde el texto, o bien por las opiniones previas y por nuestro vínculo con la tradición, en todo comprender se moviliza una serie de anticipaciones sobre lo que el texto nos va a decir que, en el proceso de lectura, se ven modificadas y rectificadas sin que sea posible ponerle un punto final al proceso de interacción entre las partes y el todo. De esta forma, la primera advertencia es que la comprensión se da al modo de un proceso dialógico entre las imágenes de conjunto y los fragmentos del texto.

(2) Además de tener una idea previa del todo antes de disponerse a la lectura de un texto, el investigador trae consigo una serie de prejuicios. Los prejuicios son una serie de opiniones o sentencias que, además de ser frecuentemente inconscientes, suelen tratarse de juicios no fundamentados o validados correctamente. La conciencia científica moderna, que hunde sus raíces en la tradición ilustrada, considera un conocimiento válido solamente a aquel que está debidamente justificado a través de un procedimiento metódico. Por ello, no es de extrañar que pretenda erradicar cualquier tipo de prejuicio —ya sea teórico o político— de cara al conocimiento científico, tal como se expresa en el ideal de neutralidad valorativa. De acuerdo con este, un proceder objetivo debe borrar cualquier tipo de marca de la subjetividad del investigador como requisito irrecusable para la científicidad.

Frente a esta postura, Gadamer opone dos argumentos. Por un lado, sostiene que la pretensión de conocer sin prejuicios no es sino un prejuicio. En este aspecto, un prejuicio que se erige contra cualquier tipo de presuposición subjetiva que tenga el intérprete. Por otro lado, Gadamer afirma que los prejuicios son un presupuesto del investigador y, por lo tanto, del proceso de comprensión. Sin embargo, no son vistos como juicios individuales, sino como expresión de la pertenencia a un contexto y, de ese modo, a la tradición. En palabras de Gadamer, “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (2017: 344). En suma, la comprensión no puede tener como presupuesto la eliminación de los prejuicios del intérprete, puesto que esto equivaldría a desconocer su participación en el mundo.

¿Qué hacer entonces con los prejuicios al momento de comprender un texto? Si bien es cierto que, como vimos, Gadamer no busca escribir una preceptiva de la comprensión, en el caso de los prejuicios hace una pequeña excepción. En este caso le otorga una tarea a aquel que quiera comprender un texto: transparentar y asumir sus propios prejuicios a fin de conocer dónde termina de hablar el texto y dónde comienza a hablar el investigador. Tal como afirma Gadamer, “lo que

importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas” (2017: 336).

Se trata, entonces, de orientarse por la idea de honestidad intelectual, según la cual los prejuicios y puntos de vista del investigador que informan el quehacer teórico-político deben ser reconocidos. De esta manera, Gadamer parece apoyarse en una línea que se remonta al menos a Max Weber, quien señaló la necesidad de transparentar la “relación a valor”, esto es, el vínculo que toda investigación en ciencias sociales tiene con valores culturales y con puntos de vista subjetivos del investigador. Así, la segunda advertencia es que la comprensión es eminentemente prejuiciosa, es decir, se sirve de los prejuicios y de los puntos de vista del investigador y, por lo tanto, este debe ser consciente de sus prejuicios, para desenvolverse del modo más objetivo posible y permanecer abierto a lo que el texto tiene para decir.

(3) La segunda advertencia que acabamos de exponer es muy importante, pero no resulta tan sencilla de llevar a cabo. Pues, ¿de qué modo puede uno volverse consciente de sus propios prejuicios para controlarlos? Como vimos, los prejuicios no están en general a disposición del intérprete para que los manipule a su voluntad. En particular, la tarea de transparentar y asumir los prejuicios revela su mayor dificultad cuando se trata con textos recientes. Gadamer sostiene que los fenómenos contemporáneos no pueden comprenderse tan bien como los pasados, ya que la cercanía temporal no deja percibir lo general del texto, aquello que excede a las determinaciones coyunturales. Para resolver este problema debemos introducir un tercer elemento: la distancia en el tiempo.

La distancia en el tiempo es uno de los elementos que diferencia a Gadamer de la hermenéutica del siglo XIX. Si aquella pretendía borrar la distancia histórica, este autor la concibe, a la vez, como ineludible y positiva para la comprensión. En otras palabras, abandona la pretensión de reconstruir el acto creador a partir de la individualidad de su autor y sostiene que la tarea hermenéutica consiste, más bien, en el encuentro entre dos horizontes históricos distintos pero conectados a través de la tradición: el horizonte del intérprete y el del texto.

La idea de fusión de horizontes es su modo de explicar la forma en la que se debe tratar la cuestión de la distancia temporal entre el intérprete y el texto. Esta idea supone, por un lado, una limitación y, por otro lado, una posibilidad. Una limitación, ya que a la idea de horizonte le es constitutiva la noción de límite. El horizonte expresa el hecho de que no es posible abarcar todo con la mirada, porque el que mira lo hace siempre desde un punto particular desde el que se pueden ver unas cosas y otras no. Una posibilidad, dado que permite

emitir juicios sobre textos escritos en otros tiempos históricos. Contra aquellas posturas que niegan esta posibilidad, Gadamer sostiene que es válido viajar a otros horizontes históricos y decir algo significativo sobre ellos.

La fusión de horizontes supone, también, que el proceso hermenéutico no solo pretende echar luz sobre el texto que se quiere comprender, sino también sobre el intérprete y su presente. La situación existencial en la que se encuentra inmerso no puede ser dejada de lado en el proceso de comprensión. Por el contrario, toda lectura está afectada por el contexto desde el que se interpreta. Por ello, en lugar de intentar borrar sus huellas, el intérprete debe aprender “a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro” (Gadamer, 2017: 370). Como dijimos previamente, la pregunta que se le hace a un texto no debe ser solamente “¿qué dice?”, sino también “¿qué nos dice?”.

De este modo, la tarea hermenéutica es infinita, ya que la fusión se lleva a cabo entre horizontes diferentes. El horizonte originario del texto permanece en reposo, pero siempre será interpelado por diferentes horizontes históricos que se encuentran en continuo movimiento y que buscarán en el texto respuestas a preguntas diferentes. Por lo tanto, si bien existen interpretaciones mejores que otras, no se puede pretender lograr una interpretación última, ya que las generaciones futuras leerán el mismo texto con otros ojos y encontrarán elementos que las generaciones pasadas no veían. Esto que es retomado por Paul Ricoeur bajo la noción de “excedencia de sentido” (2006), implica que el significado del texto permanece abierto y, por lo tanto, la hermenéutica adopta la estructura del diálogo entre horizontes históricos diferentes.

La tercera advertencia supone que el investigador debe ser consciente de que la comprensión de un texto siempre se lleva a cabo desde un presente histórico particular y, por ello, la tarea de la comprensión es inagotable: cada tiempo histórico producirá sus propias interpretaciones a partir de la fusión con otros horizontes históricos, guiadas por las preocupaciones y los problemas de cada época. Tal como afirma Gadamer en el cierre de *Verdad y método*: “mal hermeneuta es el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (2017: 673).

4. LA HERMENÉUTICA EN ARGENTINA

El ámbito académico local presenta un desarrollo propio de la tradición hermenéutica que no puede reducirse a una mera réplica de los trabajos europeos. A modo de ejemplo, podemos señalar que existen, por un lado, reflexiones que apuntan a vincularla con la ciencia política e interrogarse por el lugar que ocupa en el interior de esta disciplina. Por otro lado, existen reflexiones sobre los fundamentos y principios teóricos de la hermenéutica a la luz de las particularidades latinoame-

ricanas. A su vez, encontramos escritos informados por una estrategia hermenéutica que se proponen releer textos de la tradición argentina y del pensamiento occidental en general.

Con relación al vínculo entre la hermenéutica y la ciencia política, podemos mencionar a Julio Pinto (1998; 1999), quien concibe a la hermenéutica como una de las principales corrientes de la disciplina en la actualidad. Según Pinto, la hermenéutica filosófica de Gadamer produjo una refundación epistemológica en la década de 1970 cuyos efectos en la disciplina y en las ciencias sociales en general significaron un cambio radical de perspectiva en relación con el positivismo, que hasta entonces era dominante. Para el autor, la hermenéutica volvió a dotar de importancia a la filosofía y a las cuestiones teóricas, colocando en el centro de su reflexión a la conciencia histórica del ser humano. Pinto se interesa, además, por las diferentes expresiones de la tradición hermenéutica y se ocupa de restituir su desarrollo desde Dilthey hasta Ricoeur, pasando por Heidegger, pero se detiene con mayor interés en la obra de Gadamer.

Resulta de particular interés que Pinto no solo menciona a la hermenéutica como una corriente, sino que también se sirve de una concepción hermenéutica del diálogo para describir el modo en que interactúan entre sí las distintas vertientes y corrientes politológicas. Según el retrato que hace del estado de la disciplina, hay un diálogo posible entre estas corrientes a partir de la referencia de los investigadores a las obras de los clásicos de cada tradición, ya que eso habilita la constitución de un lenguaje común en el que es posible una “comunicación acumulativa de los descubrimientos” (Pinto, 1999: 112). Para el autor, el carácter dialógico de la ciencia política ha contribuido a evitar el dogmatismo en el que puede incurrir una disciplina que desconozca la pluralidad de tradiciones de investigación.

En lo que hace a los fundamentos y principios teóricos de la hermenéutica, resulta importante destacar la reflexión que se hizo a la luz de las especificidades locales y regionales. Esto es, la consideración relativa a que las categorías hermenéuticas no pueden considerarse como universales o válidas en todo tiempo y lugar, sino afectadas por el contexto temporal y espacial desde el que se reflexiona. Es este el caso de María José Rossi⁶ (2011; 2016; Bertorelli y Rossi, 2017) quien incorpora el acervo cultural latinoamericano y las especificidades de su realidad a la reflexión teórica sobre hermenéutica. Además de tomar como fuentes la literatura y el ensayo regional —con autores como

6 María José Rossi también es directora de las Jornadas Internacionales de Hermenéutica que se llevan adelante desde la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Bolívar Echeverría, Octavio Paz o Rodolfo Kusch—, la autora propone entender la tradición local a la luz de una constitución dialógica entre América y Europa. Es decir, forjada al calor de la interacción entre una cultura nativa americana y una cultura ibérico-europea. Al cruce de tradiciones y de tramas que resultó de esta interacción, la autora lo denomina “barroco”.

El “barroco” latinoamericano es, entonces, la expresión hermenéutica de la contraposición de tramas y realidades que, fruto de la interacción iberoamericana, constituye la cultura y la literatura regional. Ahora bien, si lo propio de la realidad local es el cruce de tradiciones que se remontan, al menos, a la conquista española, las categorías de “diálogo” y “acuerdo” —identificadas estrechamente con la reflexión hermenéutica— no resultan las más adecuadas para expresar la trama local. Por ello, Rossi propone reflexionar sobre una hermenéutica que tenga al conflicto y a la fractura como punto de partida. Esto es, que tome como presupuesto teórico el hecho relativo a la existencia de relaciones de dominación y subalternidad entre los distintos sujetos e identidades que conformaron y conforman la realidad local. En suma, la reflexión hermenéutica situada temporal y espacialmente no supone solamente la inclusión de una serie de textos, sino el cuestionamiento de sus propios presupuestos teóricos a la luz de la realidad local.

Como dijimos, en el ámbito académico local existen relecturas de textos de la tradición clásica orientadas por una estrategia hermenéutica. Este es el caso de Miguel Ángel Rossi (2018), quien en su libro *Lecciones sobre la Política de Aristóteles* se ocupa de restituir sus principales postulados. No sólo el hecho de que tome como objeto un texto de la antigüedad griega es un motivo típicamente hermenéutico, sino también su proceder, ya que en la lectura del filósofo griego el autor considera siempre su vinculación con los problemas acuciantes del presente. Si lo acercamos a las categorías de Gadamer, podemos decir que, en este libro, Rossi lleva a cabo una fusión de horizontes entre el suyo —que es el de nuestra contemporaneidad— y el del mundo griego antiguo.

En vista de la distancia histórica que separa a los dos horizontes, resulta de particular interés la reflexión que hace el autor sobre la noción de anacronismo. Rossi admite que los anacronismos pueden entrañar un peligro al violentar y vaciar los conceptos aristotélicos, pero a la vez sostiene que constituyen una posibilidad ya que permiten, si se los articula con cuidado, vincular el pensamiento aristotélico con nuestra actualidad. De este modo, a la vez que permanece fiel a la letra del texto, Rossi considera que el proceso interpretativo debe concluir en la remisión al presente del investigador. En otras palabras, la com-

prensión de la tradición tiene sentido en tanto que echa luz sobre los problemas del presente.

En esta misma línea trabaja Ricardo Laleff Ilieff en varios artículos. Por caso, “La política en el secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de Edipo Rey” intenta ganar claridad sobre el vínculo teórico entre política, verdad y secreto a partir del mito de Edipo Rey y sus interpretaciones recientes (2018). En otros trabajos se acerca a la obra de Antonio Gramsci y de Carl Schmitt, más precisamente a la noción de hegemonía y al concepto de lo político respectivamente, desde una preocupación por el porvenir de las democracias latinoamericanas contemporáneas (2016a, 2016b, 2017).

Además de los clásicos, otro motivo típicamente hermenéutico son las biografías. En este registro, si bien ajustado a los presupuestos contemporáneos, puede ubicarse el ensayo de Horacio González titulado *Perón: reflejos de una vida*. En él, pretende reconstruir e interpretar el peronismo y la figura de Juan Domingo Perón valiéndose de sus escritos y discursos y de aquellos textos que circularon en la esfera pública argentina por parte de intelectuales de distintas corrientes del movimiento justicialista, periodistas, ensayistas o historiadores. El gesto de González de reconstruir un movimiento político a partir de un conjunto de textos es propiamente hermenéutico.

También la hipótesis central de su ensayo se vincula estrechamente con esta tradición. Según afirma, la constitución del peronismo como “lengua segunda” de la cultura política local (2005: 391) es el resultado de que, en el seno de este movimiento, se ha cifrado un conflicto de interpretaciones sobre el significado del nombre “Perón”. Esto es, como una articulación de conceptos, palabras e ideas políticas provenientes de otras corrientes y de otras tradiciones discursivas. Así, para González, el peronismo se trata de un modo de hablar y de interpretar, de comprender y de poner en diálogo elementos contrapuestos de la discusión pública.

5. CONCLUSIONES

El propósito de este capítulo fue introducir la hermenéutica en tanto resulta una de las principales estrategias metodológicas en la investigación teórico-política. A través de las contribuciones de algunos de los autores más importantes de esta corriente, identificamos el vínculo de la hermenéutica con el método y señalamos una serie de precauciones metodológicas que pueden extraerse de sus supuestos fundamentales. A su vez, presentamos algunos de los principales aportes del ámbito académico local.

La mayor dificultad de esta empresa estriba en el vínculo ambivalente que tiene la hermenéutica con el método. Mientras la hermenéu-

tica del siglo XIX entendía que esta se trataba de un conjunto de reglas orientado a comprender de manera adecuada el significado que un autor le había dado a un texto, la hermenéutica del siglo XX la consideró un aspecto constitutivo de la existencia humana orientado a comprender todos los fenómenos que atraviesan al sujeto y al mundo. En virtud de este giro, la posibilidad de identificarla con una metodología orientada a la comprensión de textos se vio definitivamente opacada.

Sin embargo, valiéndonos de los principales postulados de la disciplina, identificamos tres precauciones que se refieren a tres características centrales de la comprensión. En primer lugar, la comprensión adopta una estructura circular, entre las presuposiciones del intérprete y las diversas partes del texto. Segundo, la comprensión siempre lidia con la precomprensión, ya que los prejuicios orientan los puntos de vista del investigador. En tercera instancia, la comprensión está siempre situada históricamente.

Por último, identificamos que existe un desarrollo de la tradición hermenéutica en el ámbito académico local. A modo de ejemplo, mencionamos, por un lado, el esfuerzo por vincular a la tradición hermenéutica con la ciencia política y, por otro, la reflexión sobre los fundamentos de la hermenéutica a partir de las particularidades latinoamericanas. Además, recuperamos dos casos en los que se puede apreciar una puesta en práctica de la hermenéutica, tanto para releer textos de la tradición local como de los comienzos de la tradición occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertorelli, Adrián y Rossi, María José (Eds.) (2017). *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y barroco en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Caputo, John D. (2018). *Hermeneutics. Facts and Interpretations in the Age of Information*. Londres: Penguin Random House.
- Cicerón, Marco Tulio (1994). *Discursos IV*. Madrid: Gredos.
- Dilthey, Wilhelm (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). La verdad en las ciencias del espíritu (1953). En *Verdad y método II* (pp. 43-50). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2017). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González, Horacio (2005). *Perón: reflejos de una vida*. Buenos Aires: Colihue.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

- Heidegger, Martin (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2016a). Autonomía y acotación de lo político. Una reflexión actual a partir de Antonio Gramsci y Carl Schmitt. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 18, 71-81.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2016b). Politización y despolitización en el pensamiento de Carl Schmitt. *Ágora Filosófica*, 16 (2), 63-75.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2017). ¿Por qué Gramsci?. *Las Torres de Lucca*, 6 (11), 9-28.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2018). La política en el secreto. Reflexiones a partir de lecturas contemporáneas de Edipo Rey. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20 (39), 61-83.
- Mardones, José María y Ursúa, Nicanor (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Editorial Fontamara.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península.
- Pinto, Julio (1998). El aporte de la hermenéutica filosófica al debate de las ciencias sociales. *Postdata*, 3, 19-37.
- Pinto, Julio (1999). *Introducción a la ciencia política*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ricoeur, Paul (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo Veintiuno-Universidad Iberoamericana.
- Rivera, Jorge Eduardo y Stiven, María Teresa (2010). *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Primera Sección*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rossi, Miguel Ángel (2018). *Lecciones sobre la Política de Aristóteles. Libros I, III y VI*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Rossi, María José (2011). Pensar América Latina desde una hermenéutica como energética. En *IX Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-034/235>
- Rossi, María José (2016). Cartografías del barroco en América Latina. *Ekstasis: Revista de Hermenéutica e Fenomenología*, 5 (1), 91-120.
- Schleiermacher, Friedrich (1999). *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.