

Algunas pistas hermenéuticas para la revitalización de la Ciencia Política, hermenéutica y crisis del humanismo

Jorge Lulo (Fac. de Ciencias Sociales – UBA)

1. Principio y contexto de la hermenéutica

Una reflexión sobre el nexo que se pueda establecer entre las ciencias sociales y la hermenéutica debiera abordar en primer lugar, y antes de cualquier recorrido histórico, los sentidos ocultos en el propio término “hermenéutica”. Más allá de las definiciones que encontremos en el cruce de caminos de los pensamientos hermenéuticos se reconoce un **principio**, un **contexto** y un **peligro** que no se deberán perder de vista a fin de no caer en ciertos lugares comunes que hacen de la hermenéutica una etiqueta relativista de la filosofía contemporánea, o que la arrastran a una suerte de “nihilismo hermenéutico” habilitado por la famosa frase de Nietzsche “no hay hechos, sólo interpretaciones”. Con “**principio**” nos referimos a la dimensión universal de la hermenéutica que Gadamer definió de la siguiente manera: *“El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizás algo más”*. Esta dimensión universal de la lingüisticidad de la experiencia, entendida como principio de la hermenéutica, es la que revela la finitud del sentido, del lenguaje y del comprender en tensión con la infinitud del querer decir. No dice que todo lo que es se comprende en el lenguaje sino que hay un resto o residuo que no se enuncia y que es lo que importa. El “**contexto**” hace alusión a una época histórica determinada por el proyecto humanista que dará lugar a un diálogo con la Antigüedad fundante y emplazará a la hermenéutica como toma de conciencia de una ruptura con el pasado. Por este motivo, la hermenéutica nunca se presentó como pro-grama sino como rescate de lo que se presume con sentido. El **peligro** de la hermenéutica no está en la proliferación de sus distintos estilos sino en el eventual declive del proyecto humanista que diera su tonalidad histórica a la ruta de la interpretación. Por lo tanto, el desafío de las ciencias sociales es participar hoy en los debates en torno a la supervivencia de ese humanismo en los que se prefigura un horizonte posthumanista. Es pensar hasta qué punto la interpretación del sentido representa una opción viable en tiempos de cuestionamiento del sujeto y de inflación semiológica (es decir, la cuasi divinización de los significantes en algunas filosofías y teorías sociales y políticas) que han llevado al surgimiento de corrientes antihermenéuticas que ponen en entredicho al sentido o bien lo disuelven en una energética de la voluntad de poder.

2. Los comprensivismos y el caso de la Ciencia Política

La relación de la hermenéutica con las ciencias sociales ha estado influenciada por las diversas autoconcepciones de la hermenéutica representadas por las vías ontológicas y epistemológicas que adoptó su recorrido. Ahora bien, es el predominio de las lecturas historicistas y epistemológicas de la hermenéutica, inscriptas en gran medida en el marco de la famosa polémica entre explicación y comprensión, el que abonó el terreno para que surgiera un brote comprensivista en el seno de las ciencias sociales.

La crisis del modelo ortodoxo y el recambio conceptual operado a partir de los años 60 y 70 del pasado siglo condujo a la recuperación de otras tradiciones del pensamiento político y social. El regreso (o ingreso) de la hermenéutica, entendida como teoría de la interpretación, el descubrimiento del sentido común, junto con la renovación del estudio de

los pensadores clásicos y la revalorización de las metodologías cualitativas de investigación empírica, contribuyeron a diseñar un nuevo escenario para la filosofía de las ciencias sociales y a resaltar la especificidad de éstas frente a las naturales. La *verstehen*, criticada por los empiristas, es recuperada no sólo como método a aplicar en el estudio de la realidad social sino como el componente principal de ese mismo mundo. Ya no se tratará solamente de formular grandes teorías explicativas, o de efectuar observaciones valorativamente neutrales. Frente a la imagen naturalista de las ciencias sociales se alzó una alternativa comprensivista que destacaba el carácter simbólico de la vida humana. Los seres humanos, en su vida cotidiana, se autointerpretan y los contenidos de esta autointerpretación son los que debieran interesar a las ciencias sociales. En este nuevo escenario, que se designa como el del “giro lingüístico”, los científicos sociales son intérpretes que analizan un mundo elocuente que habla desde su historia. Este “giro lingüístico” significó una reformulación de las bases conceptuales del saber de las ciencias sociales. Hubo una reeducación de la mirada del científico social que debía desplazarse desde la manifestación visible del fenómeno social a su manifestación como “objeto textual”, para después dirigirse a los procesos de construcción de tales objetos en los que el lenguaje desempeña un papel vital. Coincidentemente con este desarrollo, la ciencia social ganó en reflexividad, una mayor conciencia de su participación y contribución al saber que se generaba en el mundo de la vida. La ciencia social así se convirtió en una institución más entre las instituciones sociales y se validó no sólo aportando “conocimiento verdadero” sobre los fenómenos que estudia sino dándose la misión de operar como factor de autoesclarecimiento para los miembros de la sociedad a la cual ella dirige su mirada.

Esta influencia general de la hermenéutica en el campo de las ciencias sociales ha encontrado una fuerte refractariedad en una ciencia política donde la tradición naturalista ha resistido a la cesión de espacios a enfoques teóricos alternativos. La influencia anglosajona en la estructuración epistemológica de la disciplina, aunque atenuada en la actualidad, ha sido determinante en nuestras tierras. Todavía hoy puede leerse, en algunos manuales que se utilizan para la enseñanza en los primeros años de la carrera, que la ciencia política estudia los fenómenos y estructuras que dan forma a lo político, buscando regularidades empíricas y apelando a explicaciones causales. Estas definiciones hipergenerales de la disciplina, que exageran el contraste con la filosofía política, incluyen “lo político” en el más amplio espacio de lo social.

Los planteamientos de muchos politólogos sin embargo sugieren que las dudas que Sartori expresara sobre el futuro de la disciplina calaron hondo. Un malestar cada vez mayor por lo que se considera una ciencia empírica altamente formalizada y especializada se combina con una mayor aceptación de epistemologías críticas del modelo ortodoxo, especialmente, de los enfoques conductistas y funcionalistas. Para la ciencia política esta recepción, tardía si la comparamos con lo ocurrido en otras disciplinas, de las corrientes posempiristas de la filosofía de la ciencia dio lugar a una saludable ampliación del campo de “lo político”. Liberada de sus prejuicios positivistas, la ciencia política que despuntó a partir de los años 80 y 90 del pasado siglo es más sensible al cambio social y al influjo de la historia, menos rigorista respecto a la tajante división que se había consagrado entre ciencia e ideología, y más afín a la vieja tradición de la filosofía política europea. ¿Pero es esto suficiente para hablar de una penetración del espíritu hermenéutico en la ciencia política? ¿Qué es lo que verdaderamente ha ocurrido en el interior de la ciencia política para que se hable de una lenta, pero segura, carrera hermenéutica de la política? Lo que ocurrió, parcialmente, es lo que ocurrió también en otras ciencias sociales: más por agotamiento productivo que por

convicción, los politólogos se vieron obligados a reflexionar por el estatuto de su saber cuando advino la época de las vacas flacas. A las promesas de sistematización creciente de las teorías y a la minuciosidad de los análisis de casos se opusieron enfoques teóricos rebeldes y se reflejó así una nueva realidad institucional.

Un balance temprano en el campo epistemológico de la ciencia política indicaría que el principal hecho hermenéutico es la diversidad de enfoques teóricos y métodos. Este pluralismo es en sí mismo revelador no sólo del papel de la teoría sino del grado de insatisfacción de muchos politólogos ante la esterilidad del modelo ortodoxo que, con más y más investigaciones, dice cosas menos interesantes sobre lo político. Pero entender la hermenéutica sólo como pluralismo teórico y metodológico no nos está diciendo qué es lo que ella aporta en sí a la ciencia política. Y aquí el balance empieza a estar en rojo porque lo que advino es una revalorización sociológica -de carácter intencional- de la práctica política, un relanzamiento de teorías normativas, y a veces un constructivismo que olvida la extratextualidad. Una teoría hermenéutica de lo político, que prestara atención a la capacidad para recrear sentido de la acción política, podría fundar la preeminencia de la política por encima de cualquier planteamiento intencionalista. El enriquecimiento de la ciencia política a partir de la hermenéutica podría ser mayor si se exploraran otros atajos que, aunque hoy se divisan como caminos secundarios, podrían pavimentarse para su revitalización.

3. Vías hermenéuticas para la revitalización de la teoría política

Decir que comprendo una práctica o comportamiento político, o seguir una metodología cualitativa no me convierte en un representante de la hermenéutica en el campo de la ciencia o teoría política. Si se trata de revitalizar a la ciencia política desde una perspectiva hermenéutica es porque se partió de un diagnóstico de su relativa esterilidad en términos heurísticos y porque defendemos la idea de una hermenéutica entendida desde el principio de su dimensión universal, vinculada con el carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo, y desde un contexto epocal influenciado por el proyecto humanista. Adoptar la modalidad hermenéutica para la ciencia política es algo más que reconocer el sentido que los actores le dan a sus prácticas en el ámbito de “lo político”, y es algo menos que admitir la inflación semiológica y sus derivas hipertextualistas; es, entre otras cosas, apreciar el trabajo de las tradiciones en la estructuración de los ordenamientos políticos, advertir el modo en que la proveniencia de nuestra situación histórica nos interpela o renovar audazmente el léxico de la teoría política.

Preguntar por la relación de la hermenéutica con la ciencia política es indagar sobre cómo se da el tránsito o pasaje de la hermenéutica a la política, es decir, pensar cómo una teoría originariamente desarrollada para comprender textos, o, en general la palabra del otro, puede ser relevante para entender los órdenes fundantes de la política. En tal sentido, mencionaremos dos posiciones hermenéuticas o filohermenéuticas: a) una hermenéutica de la continuidad, centrada en la noción de tradición, tal como la expone Gadamer y que admitirá submodelos o variantes, y b) otra hermenéutica más bien topológica o centrada en la discontinuidad ilustrada por la obra de Espósito, específicamente por su relectura de la comunidad y la potencialidad de sentido inscrita en la categoría de “lo impolítico”.

a) En el primer caso habrá que explicar cómo la hermenéutica de las tradiciones es relevante para la ciencia o teoría política. En particular la de Gadamer es una hermenéutica de las tradiciones para la cual la comprensión implica una superación del punto de vista psicologista de la hermenéutica romántica. Gadamer criticará este subjetivismo apoyándose

en las ideas de lenguaje y tradición. Cuando comprendemos participamos en un sentido comunitario, y la comprensión acontece como un momento de la tradición, integrada a ella, y no como el acto puro de una subjetividad despojada del tiempo. Gadamer reafirmará que siempre se comprende desde “una comunidad de prejuicios sustentadores”, y que comprender es entenderse con el texto, con lo que dice, y sólo secundariamente destacar la opinión del autor. Entre la extrañeza del texto y la familiaridad que representa la tradición para el intérprete hay un punto medio en el que se ubica la hermenéutica entendida como el puente para llegar a hacer inteligible aquello que se volvió extraño, pero que sospechamos que tiene todavía capacidad para decirnos algo significativo. La distancia histórica no es un abismo que imposibilita la comprensión, sino por el contrario es la puerta que la abre; sin esa distancia el juicio se tornaría imposible. Esta distancia es como el papel sobre el cual la tradición escribe su texto, acontece. La influencia de la tradición en el proceso de la comprensión no es otra cosa que la “historia efectual” que nos habla de la irrebasable situacionalidad histórica y, por ende, de nuestra limitada conciencia histórica.

Esta hermenéutica se presenta más como una metacrítica, orientada a establecer los consensos previos a toda investigación que como un planteamiento crítico-epistemológico preocupado por asegurar la objetividad del conocimiento. Y sin embargo es aquí donde emerge su significatividad para la ciencia o teoría política. Para Gadamer la tradición es esencialmente transmisión por el lenguaje, un “verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú”. La hermenéutica de las tradiciones instruye a la política a partir de la renovación de la historia conceptual, recuperando creativamente los contenidos de la tradición para así encontrar las palabras fundantes de la política, donadoras del sentido independientemente de la distancia temporal. La estructuración de los órdenes políticos no sería posible sin esas palabras que, como la *filía* de la que hablaba Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, desde tiempos muy remotos intentan decir algo acerca de la convivencia en las ciudades. Esta línea hermenéutica de vinculación con la política, de raíz clásica, representa una apuesta por la continuidad y, por ello, deberemos estar alertas, no por si se produce algo así como el “fin de los tiempos” o de la historia, sino por la ubicuidad de este proyecto sin el marco humanista que lo sostiene, es decir, sin esa cultura letrada que da apoyo a la *Bildung*.

b) La original obra de Roberto Espósito no es ajena al pensamiento hermenéutico. ¿Qué otra cosa es si no la renovación del léxico de la política que la anima desde sus inicios en *Categorías de lo impolítico*? Hacer hermenéutica es preguntarse de dónde salen las palabras de la política, cuáles son los campos semánticos que las incluyen, alistarse en la búsqueda del sentido disponible justamente en aquellos lugares donde se advierte su indisponibilidad. Porque los términos de la política están, al decir de Espósito, marcados por una inflexión metafísica que obstaculiza su poder de significación. La teoría política, que suministró los conceptos a la ciencia política, los ha pensado desde la zona iluminada que les da visibilidad pero ha renunciado a explorar sus conos de sombra que *a priori*, y esta es la apuesta hermenéutica, encierran otras posibles significaciones. A esta tarea crítica se aplica la categoría, a veces inasible, de lo impolítico de la cual sabemos bien lo que no es -ideología, filosofía política, teología política- aunque no estemos seguros de definirla positivamente. Lo impolítico, que no es sinónimo de apoliticidad o antipolítica, se presenta como la impugnación de cualquier valor trascendente a la política. Es un pensamiento de la inmanencia que señala la inexistencia de realidad alguna que pueda escapar a las relaciones de poder. Pero entonces, si se excluye cualquier orden trascendente, si sólo se tiene ojos para ese caos de las relaciones conflictivas de poder, o si se prohíbe la representación del

Bien o de cualquier concepto que tienda a unificar lo disperso, ¿cómo es posible que digamos que hay aquí una opción hermenéutica?

Creo que la respuesta está dada por lo que dice Espósito en el prefacio de *Categorías de lo impolítico*, escrito para la edición de 1999, cuando afirma que lo impolítico no es distinto de lo político sino lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo limita frente a lo que no es. Es un ejercicio de deconstrucción que sanciona la búsqueda de significados trascendentales en el campo de la política sin anular el sentido mismo de lo político; y que no acaba en ese esteticismo del aplazamiento del sentido. Lo impolítico se ejerce como otro modo de lectura fijada en la topología, en el espacio que ocupa lo político, frente a la otra opción hermenéutica centrada en la tradición. Es como si se quisiese dar vuelta la trama de lo político sin salir de él, una hermenéutica “horizontal” en la que el texto político se lee justo desde la línea que lo separa de, pero también lo une a, eso que Espósito denomina el silencio del poder. Si en las hermenéuticas más “convencionales” el sentido fluye verticalmente desde la tradición, descubriéndose en el diálogo, aquí más bien se ve el surgimiento del sentido como producto de un desplazamiento en el ángulo de incidencia de la mirada hermenéutica, se interpreta un espacio y no un mensaje porque ya no hay lugar para filosofías de la historia.

Esta topología hermenéutica de Espósito está presente en su lectura del concepto de comunidad y en los avatares modernos de la antropología inmunitaria, hasta llegar hoy a la discusión en torno a una biopolítica afirmativa. Justamente una de las más importantes renovaciones del vocabulario de la política es la lectura de la *communitas*. Criticando las diversas concepciones sobre la comunidad, la hermenéutica de Espósito muestra el vínculo no meditado entre lo propio y la categoría del sujeto descubriendo así que la comunidad es pensada por la tradición como un conjunto de sujetos propietarios de lo que les es en común. Frente a esto la semántica del término *munus* es reveladora de un nuevo sentido de comunidad; pues el significado oscilante de *munus* indica que se trata de un don que obliga: un regalo que se acepta y se retribuye con bienes o servicio, un regalo del que nunca nos sentimos dueños. Según esta lectura, *communitas* “es el conjunto de personas a las que une, no una `propiedad`, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un `más`, sino por un `menos`, por una falta (...)”¹. La comunidad siempre muestra dos caras: por un lado es la dimensión del vivir juntos de nuestra especie pero por otro es un peligro o amenaza de expulsión de la subjetividad a un abismo; no se confunde con la *res publica* porque, por el contrario, es la falla que rodea lo social. Sin ánimo de esbozar aquí un programa de investigación, podemos decir que este ejercicio hermenéutico inspirado en una lectura desde el límite de lo político, esta “hermenéutica topológica”, cosecha -desde nuestra óptica- también el trabajo de la tradición, por lo menos de una tradición de lo impensado ajena a la continuidad victoriosa de lo clásico.

La obra de Espósito ofrece hipótesis más que sugestivas que podrían guiar distintas investigaciones politológicas. A modo de ejemplo: cómo rastrear el sentido de la *communitas* o su posible pervivencia en determinadas experiencias políticas, cómo se manifiesta el sentido de la *immunitas* en el desarrollo de las sociedades modernas, o cómo leer biopolíticamente cuestiones tales como el aborto, la eutanasia, la influencia de las tecnologías genéticas sobre nuestras vidas, o directamente la cuestión de la aceptación o no del otro en nuestros territorios vitales. Pero también los conceptos clásicos de la teoría política, que han sido un insumo para la ciencia política, se podrán beneficiar con esta

¹ Espósito R. *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pág. 29.

lectura y así la problemática del orden, de la representación, el conflicto y la unidad, la libertad y la sujeción quizás encuentren nuevas constelaciones de sentido donde inscribirse.

5. Hermenéutica y posthumanismo

Pero la revitalización hermenéutica de la política enfrenta otros riesgos. El reto para cualquier teorización sobre la política o la cultura es volver a leer hoy la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger y afrontar la discusión sobre la *humanitas* y sus consecuencias sobre la hermenéutica. Es saber hasta qué punto la obstinación en la interpretación de los sentidos fundantes del vivir juntos, representa una opción transitable en tiempos de cuestionamiento del sujeto. Sabido es que desde fines del siglo pasado, a partir de la conferencia de Peter Sloterdijk *-Reglas para el parque humano-*, se ha intensificado este debate que pone en tela de juicio la capacidad de la cultura letrada para transmitir mensajes edificantes a los lectores, quienes en virtud del envío recibido desde la tradición se autoconstituyen en individuos pertenecientes a una determinada comunidad. Este llegar al fin de la cultura letrada no es el guión de una película de ciencia-ficción, es algo bien real ejemplificado por el predominio de la técnica y por el volverse pantalla del mundo. Es como si se hubiera removido esa figura del *katechon* de la que hablaba San Pablo en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*.

A la solemnidad del pensar del ser del que habla Heidegger en la *Carta* se le pueden extraer sin embargo algunas consecuencias para la política. El humanismo es él mismo el fundamento de la metafísica moderna, y justamente por esta razón no pregunta adecuadamente por la esencia del ser humano, no piensa la relación del ser con el ser humano. Como la metafísica no pregunta por la verdad del ser tampoco podrá preguntar por cómo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser y así encerrará en la fórmula del *animal rationale* las determinaciones fundamentales de la humanidad. Pero pensar así es pensar desde la *animalitas* y no en función de la *humanitas*. En la *Carta* se lee que “*el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, ex-siste contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el animal rationale por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser.*”² En esta sustracción no perdemos nada ya que llegamos a la verdad del ser, aunque nos volvemos pobres como los pastores, o en todo caso habitamos cerca de la riqueza del ser sin ser ricos nosotros mismos. Y aquí Heidegger dice algo muy interesante, a mi juicio es decisivo, afirma que el suyo es un “humanismo” pero en el que lo que está en juego no es el hombre sino su esencia histórica respecto a la verdad del ser. Es ciertamente, y lo reconoce Heidegger, un “humanismo” extraño que se declara en contra de todos los humanismos existentes pero que no quiere alzarse como portavoz de lo inhumano. Es, en definitiva, la extensión de un certificado de defunción para la metafísica de la subjetividad porque entrega lo “humano” a un ámbito que lo descentra. Ahora bien, lo interesante es recordar lo que Heidegger dice acerca de este Pensamiento del Ser: es un pensar fundamental que no es ni teórico ni práctico pero que no deja de tener incidencia en la vida activa. ¿Cómo es esto? Siempre puede haber consecuencias no exploradas aún lo suficiente, esos famosos caminos del bosque, que señalan una dirección inesperada. Pues Heidegger dice que “*(...) el pensar trabaja en la construcción de la casa del ser que (...) conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser.*”³ El problema es

² Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pág. 281

³ *Ibid.* pág. 292

que aún no sabemos nada sobre la “casa” ni sobre el “morar”. Lo que sí sabemos es que, si hubiere consecuencias “prácticas” en torno a esta reflexión, se trataría de una preparación para un nuevo habitar sobre la Tierra, para que el pastor del ser conduzca la *humanitas* al ámbito donde brota “lo salvo”. Pedirle a las palabras de Heidegger más precisiones nos es imposible. Sólo diremos que esta nueva configuración del habitar se prepara a partir del diálogo entre los pensadores esenciales y ahí no hay lugar, obviamente, para el resto de los mortales.

Sin embargo, Sloterdijk, en su lectura de la *Carta*, ofrece algunas interpretaciones que no debiéramos pasar por alto a la hora de revisar la pertinencia de la hermenéutica para entender el mundo contemporáneo. Para Sloterdijk el concepto del humanismo enlaza con la necesidad de educar al género humano a través de la palabra escrita. El humanismo se prolonga como sucesión de envíos postales, conversaciones extendidas a lo largo del tiempo. Sloterdijk señala que Heidegger ha corregido al humanismo en lo que respecta a la comprensión de la esencia del hombre, pero ha conservado de manera indirecta esa importante función educadora del humanismo clásico, a saber, “que el hombre trabee amistad con la palabra del otro”. Hay una esperanza por alcanzar una amistad en ese ubicar al hombre en la cercanía del ser que no se diferencia, salvo por su radicalidad, del humanismo clásico. Al definir al hombre como pastor del ser y al habla como casa del ser Heidegger establecía una correspondencia entre hombre y ser cuyos efectos prácticos se condensaban en la figura de un lector -u oyente- atento y fiel a las palabras esenciales que brotan del ámbito del ser. Vivir en la casa del ser exige un silencio preparatorio, expectante, y más tranquilidad que la que debe tener el lector del humanismo clásico reclinado sobre esos textos que lo tornan más humano. Sloterdijk dice que Heidegger quiere “un hombre que sea más siervo que un mero lector”, pues lo menos que se puede exigir al hombre -diríamos más bien “al pensador” entendido como pastor del ser- es una actitud reverente ante el autor de estas epístolas que no es otro que el ser mismo. La hipótesis de Sloterdijk es que cuando el humanismo fracasa como escuela de domesticación humana entonces hacen falta otros métodos, incursionar en territorios ignorados por el propio Heidegger. Hace falta reconstruir una historia social que se superponga a la Historia del Ser, que la positivice y la relacione con las decisiones políticas que a lo largo de las épocas se tomaron para que el hombre y sus sociedades se convirtieran en “bestias amaestradas” o en espacios humanos de convivencia no amenazadora, respectivamente; esa historia social es la que desemboca en el polémico uso de las antropotécnicas o de las tecnologías genéticas que tanta polvareda levantó en los últimos años.

La cuestión de la persistencia o agotamiento del paradigma hermenéutico para las ciencias sociales depende en gran medida de las respuestas a la *Carta sobre el humanismo*. De una u otra manera, este texto trazó el mapa filosófico de los últimos 60 años y esto se observa tanto en las críticas a las filosofías del sujeto, como en la huella posthumanista de los variados pensamientos antifundacionalistas que nos han asaltado. La enseñanza que recibimos de Heidegger, si somos receptivos a su decir por momentos críptico, es que no hemos pensado suficientemente la *humanitas* del *homo sapiens*. Cuando comenzamos a explorar esta posibilidad lo que se tambalea es algo más que la idea de sujeto, también entran en crisis las representaciones de las ciencias sociales -incluidos todos los constructivismos de moda- y, en este sentido, podemos llegar a conjeturar que tanto el modelo de las ciencias sociales basado en las naturales, sustentado en la idea de dominio, como el que las considera en su especificidad, centrado en la idea de un sujeto poseedor de

la lengua y constructor de mundos simbólicos, ambos modelos -digo- responden a una misma metafísica, ambos son tributarios de la subjetividad.

¿Pero podrá haber una ciencia social hermenéutica que haga honor al “pastor del ser”? ¿La hermenéutica solamente se desarrolla en el *medium* del espíritu humanista clásico, interpretando los textos, o las epístolas para los amigos, que provienen de la tradición? Me parece que hay aquí, en la *Carta sobre el humanismo*, un efecto que llamaría de “desacomodación irónica”. Es como si quisiésemos ordenar nuestra biblioteca, y de repente, al encontrar un libro de dudosa catalogación, creyésemos que cualquier orden es imposible; pero -y esta es una experiencia por la que, estoy seguro, todos pasamos- al rato nos conformamos con dejarlo ahí, como un separador temático. Creo que es lo que ocurre con la idea misma de tradición, que hoy puede llegar a estar amenazada ante la interrupción eventual de la conversación en la que se forjan los bienes culturales. Ante esta situación, la continuidad del humanismo -entendido como prolongación hermenéutica del concepto de civilización- deviene problemática. Pero se puede pensar de diversas maneras la tradición -acentuando o no la idea de continuidad- y quizás se pueda desacoplar también la idea de hermenéutica del humanismo. De este modo hay más de una combinación posible.

Para concluir, quisiera pasar en limpio algunas de las respuestas que, en el campo de la filosofía o el pensamiento político y social, ha recibido el texto heideggeriano:

- 1) Obstinar en negarle importancia (abrumadora mayoría).
 - 2) Proponer reglas para el parque humano (Sloterdijk, casi en soledad).
 - 3) Abrazar una ideología de la guerra y retornar a la gran política de matriz nietzscheana (epígonos de la Revolución Conservadora alemana).
 - 4) Clausurar lo real y/o acomodarse a la flotación de cualquier significante (postestructuralistas, deconstruccionistas, neopopulistas, etc.).
 - 5) Seguir empeñado en la búsqueda del sentido, considerar a la comprensión como dimensión ineludible de la existencia humana, y, mientras haya *dasein* que lo aguante, explorar hermenéuticamente la persistencia o eventual desvanecimiento de los significados fundantes del vivir juntos, tal como lo expresan, a su manera, Gadamer desde su hermenéutica de la continuidad o Espósito desde su interpretación topológica de lo político.
- Estas respuestas, y otras por venir, son las que seguramente marcarán los próximos debates en campo de la filosofía de las ciencias sociales en torno a la supervivencia del paradigma hermenéutico a la crisis del humanismo.