

# Saber, discurso e interpretaciones validables. Anotaciones hermenéuticas elementales

Eduardo Rojas<sup>1</sup>

Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

RECIBIDO: 13 de septiembre de 2024

ACEPTADO: 20 de octubre de 2024

## Resumen

A partir de consideraciones de ciencia social en textos de Habermas, Gadamer, Gramsci o Benjamin, el artículo busca apuntar a una hermenéutica “método” de saber aprender. Aprender a leer para evitar las incongruencias de creerlo “exacto” y “transparente”, y más bien, plantearlo como un enigma a imaginar y entender con y desde otros. La hermenéutica se haría, entonces, de los efectos en acto de su práctica y experiencia. Intersubjetividad que, por ejemplo, en la crisis actual del orden del capital ve una “pérdida de sociedad” y enfatiza la necesidad de una democracia que, más que orden político y sistema técnicamente asegurado, resulta de una deliberación pública extensiva.

PALABRAS CLAVE: método; aprendizaje; enigma; intersubjetividad; deliberación.

**Abstract: “Knowledge, discourse, and validatable interpretations.**

**Elementary hermeneutic annotations”**

Based on social science considerations in texts by Habermas, Gadamer, Gramsci or Benjamin, the article seeks to point to a “method” hermeneutic of knowing how to learn. Learning to read avoiding the incongruities of believing it to be “exact” and “transparent”, posing it, rather, as an enigma to be imagined and understood with and from others. Hermeneutics would then be made of the actual effects of its practice and experience. Intersubjectivity that, for example, in the current crisis of the order of capital, sees a “loss of society” and emphasizes the need for a democracy that, more than a political order and technically assured system, results from extensive public deliberation.

KEYWORDS: method; learning; enigma; intersubjectivity; deliberation.

---

<sup>1</sup> Eduardo Rojas, chileno-argentino es “constructor civil”, dirigente sindical y político durante el gobierno de Salvador Allende en Chile en 1970-73, magíster en ciencias sociales del trabajo (FLACSO Argentina), doctor en ciencias sociales (UBA) e investigador docente EIDAES, Universidad Nacional de San Martín.

El hombre es, en el sentido más literal, un *animal político* no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí.

Karl Marx<sup>2</sup>

En cierto modo un autor sólo se entera de lo que ha dicho con su texto por la respuesta de los lectores. Eso le vuelve también consciente de lo que pensaba.

Jürgen Habermas<sup>3</sup>

Que otros se jacten de las páginas que han escrito, a mí me enorgullecen las que he leído.

Jorge Luis Borges

## 1. Introducción

¿Cómo saber fiablemente que aquello que decimos, escuchamos, leemos y actuamos denota realidad? es la pregunta que, desde épocas inmemoriales dirige toda búsqueda de pensamiento y razón humana; pregunta particularmente dramática en la modernidad y sus ciencias de sociedad, diríase con convicción. Se trata de *aprender a leer*, evitar la “ideología literaria de la transparencia” y ejercer “un minucioso rechazo del prejuicio de claridad”<sup>4</sup> hasta “inventar la ley del acontecimiento singular, tener en cuenta el destinatario supuesto o deseado y pretender que así escribiendo/leyendo “se aprenderá a leer (a «vivir»)”.<sup>5</sup> Por esos caminos de la vida podremos sostener que las reglas de la *hermenéutica* juegan con una interpretación que se dice “real”, no exacta ni de verdad definitiva, sino fusión de los sentidos posibles en el horizonte diverso que caracteriza toda experiencia humana.

Solo es saber, según la historia moderna del pensamiento social, aquello que se hace presente al dar cuenta que el hombre es un animal *político*, persona, alguien con derechos a reconocer y reglas a respetar, obrar y hablar en sociedad. Humano significará que no puede leer/escuchar todo lo del mundo, pero sí que siempre intenta superar los riesgos y conflictos que significan comprenderlo. Así, la hermenéutica signa una experiencia de la verdad siempre en riesgo y “no cabe ignorar que la ciencia se encuentra, y se encontrará siempre, con una pretensión de

2 Marx, K. (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Volumen 1*. Siglo XXI Editores, p. 4.

3 Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, p. 645.

4 Cusset, F. (2005). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Melusina, p. 124.

5 Derrida, J. (2006). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birbaum*. Amorrortu, p. 29.

comprensión ante la cual fracasa y tiene que fracasar”.<sup>6</sup> Y nadie ha formulado esto tan bien como Gadamer en cuanto a que comprender es una aventura y, como toda aventura, es peligrosa.<sup>7</sup> “El ejemplo de lo clásico en *Verdad y Método I* está destinado a mostrar hasta qué punto la temporalidad de lo que se llama clásico (y que incluye sin duda componentes normativos, pero que no es ninguna denominación de estilo) está lleno de movilidad histórica, haciendo que la comprensión cambie y se renueve constantemente”.<sup>8</sup>

Convergente con esta perspectiva necesariamente práctica y crítica “apalabrada” de afirmar saber, entendimiento y significado, desde sus inicios, la teoría del “actuar comunicacional” (TAC), iniciada hace cincuenta años en trabajos de Jürgen Habermas, destacó que la inteligibilidad y discernimiento verdadero, pretensión de todo análisis de validez reconocible, requiere no solo una observación correcta de los hechos ocurrientes e imaginados por el analista, sino una *comprensión* interactuada cuyo sentido va más allá de lo que el sujeto, en principio, puede considerar.<sup>9</sup> La hermenéutica así interacción discursiva se hará razón práctica de aquello que el orden social suele considerar “racional”:

El intérprete científico-social adopta un estatus similar al de los sujetos observados por él. Solo en el papel de un participante virtual puede emprender sus observaciones y entender los datos recogidos”. Pero a causa de eso, las ideas de la hermenéutica cobran una inmediata relevancia para la descripción de la praxis interpretativa de los propios sujetos agentes, pues la hermenéutica nos clarifica la empresa de la interpretación. Las operaciones de comunicación que en el campo de las interacciones sociales observadas soportan la carga de la coordinación de la acción, se realizan conforma al mismo patrón que las interpretaciones del intérprete científico-social.<sup>10</sup>

Para tal forma comunicante del entendimiento en experiencia humana, se nos aclara entonces hace ya más de un siglo, que la hermenéutica constituye un método de comprensión de las prácticas en sociedad que somete la aspiración legítima de verdad del pensamiento “sabio” a los avatares de la realidad de vida y tiempo observables y racionalmente argumentables por todo interesado. Responde, por consiguiente, no tanto a una filosofía de la historia, por hermosa y prestigiada que esta se muestre, sino más bien a un discurso

<sup>6</sup> Gadamer, H. G. (2002). Ciencia y filosofía. En *Acotaciones hermenéuticas*. Trotta, p. 31.

<sup>7</sup> Teufel, E. (2003). Discurso de homenaje. En *VVAA: El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Síntesis, p. 31.

<sup>8</sup> Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II*. Sígueme, p. 20.

<sup>9</sup> Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II, Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, pp. 138 y ss.

<sup>10</sup> Habermas, J. (2011). *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*. Paidós, p. 16.

de normas y derechos políticamente juzgables al confrontarlos con otros. La tesis de una correlación positiva entre saber y juicio general para la cual formular y organizar un Estado democrático, interpretar las necesidades de justicia, que este induce, supone un conjunto de prácticas racionales cuyo sentido normativo supera el que establece el poder judicial y las estructuraciones que podría favorecer. El punto es que, en los contextos de la confunde crisis del orden capitalista actual, sociedad tan de mercados y tecnología que no precisaría ya de prácticas de inteligencia humana, la política democrática y los derechos/necesidades, que presume, parecen perder voluntad, ideas y certeza. Una clarificación valiosa podrá venir desde la tradición analítica dedicada a la interpretación de las culturas:

Un desarrollo nunca es lineal e interno a una sola tradición. De suponerlo, uno se vería obligado a referirse a un “crecimiento” autónomo, a la permanencia de un “esencial” oculto bajo una aparente diversidad, o a una “unidad” profunda que va de lo implícito a lo explícito; pero en realidad ese género de explicación siempre deduce del presente los elementos que, por hipótesis, deben existir “en potencia” en los orígenes.<sup>11</sup>

La dificultad de entender sin distinguir su práctica razonable los desarrollos de Estado, sociedad y derechos, estará en que la fiabilidad y verdad de las interpretaciones –valor hermenéutico– empezó en las últimas décadas a entenderse jurídica “dogmática”, ya no búsqueda inquisitiva, sino “ordenamiento” de la experiencia social por vías de un sistema normativo tan autorreferente y autónomo que salvaría el “hecho de que todo hombre que actúa está atado a su propia manera de ver las cosas”.<sup>12</sup> En países latinoamericanos, por ejemplo, esa idea mecánica y esencialista de la comprensión de la vida en sociedad se ha traducido en una suerte de “judicialización de la política”, visiblemente “antipolítica”, vale decir, incomprensible. Teoría y verdad han de evitar todo juicio “en definitiva” sobre las prácticas que las hacen razonables, pues esto indica simple desconocimiento de la subjetividad de la razón científica, ignora “la variabilidad y libertad de los planteamientos científicos, en los que desembocan a su vez las direcciones variables de la significatividad de las imágenes del mundo que se han vivido”.<sup>13</sup> Así, a diferencia de la general, que antes que definir entiende, la *hermenéutica jurídica*, interpretación sistémica de la ley, “es un hacer creador de derecho”;<sup>14</sup> derecho de juzgar el “orden” del sistema jurídico más que de “comprender” la realidad:

<sup>11</sup> De Certeau, M. (2006). *La debilidad del creer*. Katz, p. 85.

<sup>12</sup> Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y método*. Sígueme, p. 612.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid., p. 613.

De hecho, en ella no se trata de una reflexión de carácter metodológico, como ocurre en la filología y en la hermenéutica bíblica, sino que se trata de un principio jurídico subsidiario. Su tarea no es comprender proposiciones jurídicas vigentes, sino hallar derecho, esto es, interpretar las leyes de manera que el ordenamiento jurídico cubra enteramente la realidad.<sup>15</sup>

La hermenéutica más de entender que de ordenar, acá sugerida, leída en el mundo de los años postdictadura, a fines del siglo XX, cuando comprende realidad valoriza el discurso-acción del sujeto, antes que su “naturaleza”. Muestra, por ejemplo, que la “lógica de mercado” transfigura su “racionalidad” sistémica en “natural”, inamovible, que “se impone a las espaldas de la gente”, *autorreferida*, “impermeable a influencias externas”. Lógica abstracta que al “aniquilar la vida concreta” elimina “los desechos de la experiencia”, lo “que no fue, pero pudo haber sido”. Ni los sujetos pueden entonces disponer libremente del sistema social ni este apropiarse del efecto de las prácticas: “La subjetividad siempre produce un excedente extra-sistémico, un «plus» que desborda cualquier institucionalización”.<sup>16</sup> Entonces, ¿qué encontramos de científico en la ciencia, si no un método de interpretación de realidad?, parecerá pertinente preguntarse para una hermenéutica tan comprensiva que llega a incorporar la música como paradigma de la disposición a escuchar efectivamente la palabra de otro.<sup>17</sup> Método significa no solo aquello que regula y conduce nuestro proceder interpretativo, sino su alcance, si no “exacto”, eficaz: “ámbito al cual siempre queremos volver a entrar, como un camino conocido que despierta muchas cosas”, esto es, “justamente, la nueva tarea y no el cumplimiento de reglas, que se asegura precisamente en el dominio de tales reglas, como ya se muestra en la palabra «método»”.<sup>18</sup>

## 2. Entender: intersubjetividad efectual

La idea puede ser descrita como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante.

Walter Benjamin<sup>19</sup>

la conciencia de la historia efectual va más allá de la ingenuidad de este comparar e igualar, dejando que la tradición se convierta en experiencia y manteniéndose abierta a la

<sup>15</sup> Ibid., p. 612.

<sup>16</sup> Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. LOM, p. 35.

<sup>17</sup> Gadamer, H. G. (2005). Lenguaje y música. Escuchar y comprender. En Schröder G. y Breuninger H. (comps.): *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, p. 23.

<sup>18</sup> Ibid., p. 18.

<sup>19</sup> Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Taurus, p. 17.

pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella. La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático.

Hans Georg Gadamer<sup>20</sup>

Si las personas definen las situaciones como reales, éstas son siempre reales en sus consecuencias

Teorema de Thomas

Si seguimos esas tesis de una hermenéutica general, extendida hoy entre quienes pretenden ocuparse de la cuestión de la “verdad” en nuestras prácticas concretas, esto es, ocuparse, simultáneamente, de todo lo que en ellas otorga derecho a tener la razón y a imponerla para libertad y orden en sociedad, habremos de reconocer que al interpretar experiencias así pretensiosas estamos hablando de una conciencia histórica en acto: *intersubjetiva*. Registro de lo visto, dicho y actuado en el mundo de vida que, al hacerse conciencia, se hace “efecto” de saber práctico permanente, de antes y de hoy, tradición que, por sí misma, consiste en una reflexión y crítica de unos con otros: “Solo un historicismo ingenuo, no reflexivo, verá en las ciencias histórico-hermenéuticas una novedad absoluta que liquida el poder de la reflexión”.<sup>21</sup> Se avizora entonces una especie de “*conciencia histórica efectual*”, no dogmática ni “natural”, sino problemática práctica reflexiva dispuesta a refrendarse en el variopinto uso de la palabra que la manifiesta. La nota distintiva de esta hermenéutica está en que, hasta en tren de lograr su comprensión, el sujeto difícilmente “logra evadirse del contexto histórico” en el que cree encontrarse. El historiador crítico está siempre lejos de abandonar las tradiciones vigentes, las de un Estado nacional, por ejemplo. El punto es que el analista, con su acción, contribuye a formar y conformar e “interviene tanto más cuanto más consciente es su reflexión sobre su condicionamiento hermenéutico” de partida: toda tradición consiste en una interacción lingüística.<sup>22</sup> El saber siempre se hace saber de otros.

La expresión de «intersubjetividad» lleva la carga de la filosofía del sujeto, en tanto en cuanto sugiere que el problema principal es comprender cómo pueden interrelacionarse los sujetos autosuficientes, más que dirigir la atención hacia cómo se constituyen y se forman en y a través de sus interacciones sociales [...]

<sup>20</sup> Gadamer, H. G. (1991). op. cit., pp. 438-439.

<sup>21</sup> Gadamer, H. G. (1992). op. cit., p. 233.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 232-233.

integridad de la intersubjetividad de la acción social que implica siempre una *pluralidad* genuina de actores.<sup>23</sup>

De lo que se trata, siguiendo ese carácter metódico “interpretativo” de la experiencia crítica contemporánea, es que la hermenéutica filosófica, como ya sabemos, ciertamente puede hacerse método que responda razonablemente “a la zozobra o falta de seguridad provocada por el historicismo” de toda comprensión real; método en cuanto “refracción reflexiva en el modo de esa apropiación pública de la tradición que efectuamos en cada caso en primera persona del plural”, pero en la práctica la identidad ya no tradición, así buscada en los hechos, aún de historia larga como por ejemplo desde el siglo XIX, “se nutrió todavía de un dogmatismo que se articuló en forma de historia nacional y que mientras tanto se encuentra hoy en disolución”. Lo que hay que hacer presente cuando queremos interpretar válidamente los datos y registros de que disponemos, es que:

un pluralismo de lectura de tradiciones por principio ambivalente da una y otra vez ocasión a discusiones concernientes a autoentendimiento, que permiten ver que los partidos en pugna se sienten ante la exigencia de decidir conscientemente de qué continuidades quieren vivir, cuales tradiciones quieren interrumpir o cuales proseguir. Y en la medida en que las identidades colectivas sólo pueden desarrollarse ya en la forma frágil, dinámica y deshinchada de tal conciencia pública decentrada, se tornan posibles, a la vez que inevitables, discursos *ético-políticos* que calen a suficiente profundidad.<sup>24</sup>

No hay modo entonces de interpretar una norma sin asumir ante otros, no considerados, la carga de hacerlo, saber tan de nosotros como de otros –“extraños”, “ajenos”–; responsabilidad ética que todo discurso cognoscente contiene. Y ello considerando que, desde siempre, el saber entendió palabra extraña o ajena como error; hoy validez significará seguridad e inseguridad. Así, el método *practicista* –“*pragmatista*”– que insinuamos, en un ensayo reciente sobre las inconsistencias de alegar una “razón políticamente correcta”, asegura que *leer el mundo* de verdad significa recrearlo, y solo así juzgarlo:<sup>25</sup> “Gadamer nos dice: «La mejor definición de la hermenéutica es: dejar que aquello que se ha visto alienado

23 Bernstein, R. (1988). Introducción. En VVAA: *Habermas y la modernidad*. Cátedra, op. cit., p. 33.

24 Habermas, J. (1998a). Reconstrucción interna del derecho (II): los principios del Estado de derecho. En Habermas, J. (1998). op. cit., p.162.

25 Rojas, E. (2024). *Corrección política y razón en sociedad. Crítica práctica y entendimiento extensivo*. SEPTESA-EIDAES, en fase de publicación, p. 27.

por la naturaleza de la palabra escrita o por el hecho de haberse distanciado a causa de las separaciones culturales o históricas, hable de nuevo».<sup>26</sup> Para la tesis correspondiente el conocimiento supone siempre “un desafío, y una revaloración racional posteriores. Esta es la «verdad» que se halla contenida en la llamada que hace Popper a un criticismo constante y vigilante”, paralelo a “la insistencia de Gadamer respecto a que un progresivo diálogo no puede llegar nunca a un punto *final*”.<sup>27</sup> El discurso hermenéutico a reconocerse pragmático no da cuenta de un sentido psicológico sino de una práctica ya entendida/actuada de y por otros. La lógica de pragmatismo, se nos aclara en la obra de alguien que lo ha estudiado permanentemente en el mundo contemporáneo, “lleva a definir los conceptos por sus posibles *efectos* prácticos”, para “comprender bien el significado de los signos, hay que conocer sus relaciones y consecuencias”: “Entender una palabra supone una familiaridad con ella que nos permita aplicarla correctamente, así como la comprensión de sus relaciones con otros conceptos y el conocimiento de sus posibles resultados”.<sup>28</sup>

A lo que hemos hecho referencia en el citado texto sobre la pretensión de una “corrección política” sistemática, es que al reflexionar sobre un saber ciencia que se entiende nuevo porque *escucha* efectualmente la experiencia del pasado (*hermenéutica*), en una actual presentación de la obra de Gramsci se vuelve a clarificar cómo, a contrapelo de lo que, en su tiempo, era la tendencia dominante del llamado “pensamiento científico”, aprende a leer el mundo leyendo, durante toda su vida en la cárcel una extensa literatura de los más diversos géneros. En su obra, entonces, saber en sociedad no significará nunca una simple recolección sistemática de datos e información empírica; no tiene ya nada de natural, sino que signa conciencia solo como algo hecho con otros. Saber es “darse cuenta” de una experiencia creadora y ejercer la voluntad humana de derechos y deberes con los demás, cultura y práctica de vida: “dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico en el cual el hombre no se contempla más que bajo la forma de un recipiente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos”; cultura “es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes”; y hacerla es algo que

no puede ocurrir por evolución espontánea, por acciones y reacciones independientes de la voluntad de cada cual, como ocurre en la naturaleza vegetal y animal, en la cual cada individuo se selecciona y especifica sus propios órganos

---

<sup>26</sup> Bernstein, R. (1991). ¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty. En *Perfiles filosóficos*. Siglo XXI Editores, p 77 [ La referencia a Gadamer es a: “La filosofía práctica como modelo de las ciencias humanas”, *Research on Phenomenology*, 9, 1980, p. 83].

<sup>27</sup> Bernstein, R. (1988) p. 28.

<sup>28</sup> Barrena, S. (2024). Introducción. En Peirce, C. S. *Claves semióticas*, Cactus, p. 14.

inconscientemente, por la ley fatal de las cosas. El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica, y no naturaleza.<sup>29</sup>

Diríase “materialismo histórico”, como lo designaba su autor, pero cuyo “material” es, en realidad, una creación de la voluntad humana visible por cualquiera, es decir, a pesar de los numerosos contendientes que la comprensión gramsciana despertó siempre, crítica de signo hermenéutico por su autocomprenderse práctica efectual de interpretación de experiencias en sociedad.<sup>30</sup>

En realidad, esa convergencia entre el saber práctico, al modo gramsciano y uno efectual, de tradición hermenéutica, no denota solo una “participación”, incluso la que a veces se dice “saber popular” porque parece inclusiva, sino una específica construcción de conocimiento y de juicios válidos. Pero la apelación “gramsciana” que utilizamos, tiene un específico valor en contextos de desarrollo social “pendiente”, como los latinoamericanos y en especial en la Argentina, dónde llegó a designarse “gramscianos argentinos” a varios de los intelectuales de esa nacionalidad citados por nosotros: acuñaron, se nos dice así, “una nueva comprensión de la relación entre cultura y política”, conceptos de una “transformación social” cuyo sujeto –presuntamente “desde abajo”– llegó históricamente a asumirse “peronista”.<sup>31</sup>

En resumen, toda hermenéutica, interpretación válida de una norma en sociedad, no objeta, sino que crítica/construye la tradición y su comprensión en acto. En razón de esa indeterminación de la verdad y del saber, precedentemente evocada, se plantea la pregunta por los modos posibles de realizar interpretaciones reconocibles como una válida crítica de sociedad y de su, necesario, orden de poder y conocimiento. El punto es que, si bien la indeterminación significa que no hay neutralidad posible en el discurso de una ciencia y/o un derecho, la validez de los argumentos que utiliza solo es homologable en el contexto y mundo de vida en que lo hace, nadie puede eludir totalmente los aspectos “determinantes” que surgen de la situación de partida, vulgarmente designados “prejuicios”. Tal lección de rigor en la hermenéutica moderna viene con claridad presentada, por ejemplo, en la tradición francesa “pragmatista” dedicada a entender las formas de justificación y prueba en la sociedad capitalista global actual:

la capacidad de abrir y cerrar los ojos, de dejarse cooptar por la naturaleza de la situación o de sustraerse a ella, no es solamente algo manifiesto en la crítica. Está igualmente a la obra cada vez que las personas deben cumplir con el paso entre situaciones relevantes de mundos diferentes, lo cual, en una sociedad compleja,

<sup>29</sup> Gramsci, A. (2006). *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Siglo XXI Editores, p. 15.

<sup>30</sup> Rojas, E. (2024). *Ibid.*

<sup>31</sup> Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de “Pasado y presente”* Siglo XXI Editores, pp. 383-384.

de agenciamientos múltiples, rinde tal capacidad indispensable para la conducta normal de la vida cotidiana. Ese paso no puede ser concebido como un efecto mecánico de la situación [...] exige de parte de las personas un trabajo para apartar los trazos, en la memoria y en los cuerpos, en los pensamientos y en las emociones, de aquello que ha sido experimentado en la situación precedente.<sup>32</sup>

La validez hermenéuticamente resultante de la observación no objetiva sino *efectuada*, así puesta en acto, podrá ser indeterminada pero no es arbitraria; se trata entonces de demostrar, elaborar una teoría que, ante la opinión de cualquiera, esto es, no elegido *a priori*, tiene argumentos que pueden calificarse como de ciencia o como de derecho válidos en la situación analizada. Toda racionalidad y, por consiguiente, toda crítica solo puede valer en cuanto proceso de *reconstrucción* explícita de la realidad de su concepción de partida y del logro que pretende alcanzar: “La elección del paradigma no es, empero, arbitraria, sino que depende de la situación hermenéutica de partida”, su objeto es mostrar teóricamente “cómo el modelo que esa concepción representa es el mejor que acierta con el «negocio» de la ciencia o el «negocio» del derecho”.<sup>33</sup> Y al buscar la articulación de la hermenéutica con teorías de derecho positivo en sociedad, agregase desde allí, se ve un modelo

que a través de una administración discursiva de justicia asegura la «integridad» de las relaciones de reconocimiento recíproco que garantiza a cada miembro de la comunidad jurídica igual consideración y respeto. Con referencia a mi crítica a Gadamer, Dworkin caracteriza su procedimiento crítico-hermenéutico como una «interpretación constructiva», que hace explícita la racionalidad del proceso de comprensión refiriéndolo a un paradigma o a un “propósito”.<sup>34</sup>

### 3. Verdad sin identidad factible: un enigma

Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en rostro; o mejor dicho:

<sup>32</sup> Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991). *De la justificación. Les économies de la grandeur*. Gallimard, pp. 287-288.

<sup>33</sup> Habermas, J. (1998b). Indeterminación del derecho y racionalidad de la administración de justicia. En Habermas, J. (1998), p. 280.

<sup>34</sup> Ibid. La referencia a Ronald Dworkin que hace Habermas es: Dworkin, R. *Law's Empire*, Cambridge, Mass, 1986, pp. 52 y ss; en nota más agrega la siguiente aclaración: “En los pocos trabajos que ponen en relación el concepto dworkiano de interpretación con la discusión europea, y en especial con las concepciones de Gadamer, Derrida y con la mía, está el de D. C. Hoy, «Interpretating the Law: Hermeneutical and Poststructuralist Perspectives»: *Southern California Law Review* 58 (1985), pp. 135-176; Id., «Dworkin's Constructive Optimisms vs Deconstructive Legal Nihilism»: *Law and Philosophy* 6 (1987), pp. 321 -356 [Cfr. Habermas, J. (1998c). Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia. En Habermas, J. (1998), p. 280].

en una calavera. Y si bien es cierto que esta carece de toda libertad «simbólica» de expresión [...] se expresa plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo. Walter Benjamin<sup>35</sup>

Hablar de saber moral resulta equívoco [...] La evidente diferencia entre el sentido de la validez de las convicciones morales y el de las creencias de contenido empírico habla en contra de la equiparación de aquellas a estas. Las aseveraciones dicen lo que es el caso; los mandatos o prohibiciones dicen lo que debe -o no debe- ser. Jürgen Habermas<sup>36</sup>

Historizada, renuente a toda distinción ontológica de crítica y “tradición”, apurada por la problemática solidificación del Estado de derecho, global financiarizante, a la vez que ante los peligros de error e injusticia que acarrea entender las convicciones personales como si lo fueran de todos, la ciencia social contemporánea solo vale en referencia a la comunidad en que se hace y a los ideales político-culturales, *intersubjetivos*, que así invoca:

Las decisiones valorativas graves son las que tienen que ver, y cambian con, la autocomprensión político-cultural de una comunidad histórica. Ilustración acerca de esta autocomprensión nos la ofrece y suministra una hermenéutica que sirve a la apropiación crítica de nuestras propias tradiciones y con ello a un cercioramiento intersubjetivo de orientaciones de nuestra vida y convicciones valorativas, que se caractericen por su autenticidad.<sup>37</sup>

No hay interpretación ni idea de normas de vida social que no responda a una síntesis de las prácticas diversas y hasta opuestas que manifiesta:

Aquellas «ideas» *mismas* que gobiernan a los hombres de una época, esto es, que operan en ellos de manera difusa, solo pueden ser aprehendidas a su vez con precisión conceptual –en cuanto se trate de formaciones conceptuales algo complicadas– *bajo la forma de un tipo ideal*, porque ellas alientan en las cabezas de una multitud indeterminada y cambiante de individuos y experimentan en ellos las más variadas gradaciones de forma y contenido, claridad y sentido [...] ligazón

35 Benjamin, W. (1990), op. cit., p. 159.

36 Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Trotta, p. 263.

37 Habermas, J. (1998a), op. cit., p. 228.

de artículos de fe, de normas morales y del derecho canónico, de máximas para la conducción de la vida y de innumerables conexiones singulares a las que nosotros reunimos en una «idea»: una síntesis que, sin el empleo de conceptos típico-ideales, jamás podríamos alcanzar.<sup>38</sup>

En ese sentido de un método propiamente sociológico que se esfuerza en una hermenéutica de la acción para hacerla verdad y lograr entendimientos extensivos de valor compartido, desde hace tiempo y sobre todo en contextos nacionales como los nuestros, en los que un enigmático saber de pueblo suele pesar tanto como el conocimiento científico consagrado, hemos destacado el aporte a la autenticidad de la investigación social que puede dar la universalmente reconocida *teoría de la experiencia* acuñada por Walter Benjamin. La clave de ella, dicese por ejemplo anotando su pertinencia analítica, está en que ofrece una “imagen dialéctica” del cambio social, el progreso “no responde ya a la continuidad del decurso del tiempo” ni de la experiencia colectiva, sino a sus interferencias, “allí donde algo verdaderamente nuevo se hace sentir por primera vez con la frescura y transparencia de la aurora”.<sup>39</sup> Un saber que se nos viene en las “ruinas”, “alegorías”, detalles marginados de la historia que permanecieron fuera de todo hasta hoy: “las alegorías son en el reino del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas”, aquello “que allí yace reducido a escombros, el fragmento altamente significativo, el trozo, es el material más noble de la creación”, expresión de lo sufriente, reprimido e irredento.<sup>40</sup> Experiencia cuyo sentido proviene tanto de procesos *extensión* como de *intensión*.

Vista así polémica en cuanto los sentidos de lo nuevo provienen más de lo vivido que de lo imaginado idealmente, toda interpretación crítica de regímenes que hacen primar más el poder que la verdad, como los contemporáneamente conocidos, tendrá que, de un modo u otro, constituirse en “recuperadora” de experiencias ocultas en su propio devenir. Una interpretación válida del saber y su acontecer habrá de considerar acciones, valores y relatos suprimidos en acto como seguro de orden del poder dominante, pero que, a pesar de ello, son susceptibles de reconstrucción, no tan institucional como extraña a toda codificación convencional.<sup>41</sup> Máxima fundamental de la interpretación alegórica resultante será la idea de *mortificación* de lo obrado, indagación sensible al gusto y a la apariencia con que

---

38 Weber, M. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, p. 85.

39 Habermas, J. (1984). Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora. En *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, p. 308.

40 Benjamin, W. (1990), op. cit., p. 171.

41 Rojas, E. (2023). Igualdad y crítica: leer experiencia «desde abajo». En *La distinción del saber popular: igualdad y experiencia democrática. Anotaciones chilenas y argentinas*. EDUNPAZ, p. 40.

la acción y discurso, aludidos, vienen a escena en tiempo actual. Hermenéutica entonces “extraña”, en la cual la ilustración pretendida y traída por el conocimiento histórico clásico, por lo extremadamente vasto de esta pretensión, tiende a extinguirse, quedando la huella de una belleza arruinada pero que, en tanto experiencia colectiva y de comunidad se hará saber y conciencia:

Lo que queda es el detalle raro de las referencias alegóricas: un objeto de saber que anida en los edificios reducidos a escombros según un cuidadoso plan. La crítica consiste en la mortificación de las obras [...] no se trata, por tanto, a la manera romántica, de un despertar de la conciencia en las que están vivas, sino de un asentamiento del saber en estas obras, que están muertas. La belleza que perdura constituye un objeto del saber. Y aunque cabe preguntarse si la belleza que perdura aun debería seguir llamándose bella, lo que sí es cierto es que no hay nada bello que no encierre algo digno de ser sabido.<sup>42</sup>

Vemos así una hermenéutica socialmente compleja, no habría verdad en las ciencias históricas si no se muestran capaces de captar en las prácticas analizadas aquello que no se ofrece a la vista ni vale de modo evidente, sino que requiere una particular atención para los detalles del pasado que el analista no ve, entre otras cosas, porque le parece que no importa en el mundo en que vive. La tradición sociológica así se dará cuenta que siempre que interpreta lo que parece dado, el proceso de conocer y emitir juicios solo resultará claro si enfrenta, con éxito verificable, no solo la evidencia sino también lo que no es inteligible a primera vista ni entendible en las formas corrientes y codificadas de entender; “*enigma*” que toda experiencia humana revela cuando lee conocimiento efectivo en aquello que, en realidad, es una mediación educativa normalizadora -naturalizadora- del poder en el mundo real. Tal enigma, se nos remarca desde la investigación sociológica actual del *espíritu del capitalismo* –sociología que investiga la investigación social para distinguir el carácter *pragmatista* que la crítica siempre pretendió manifestar–, “es suscitado por un acontecimiento, cualquiera que sea su importancia aparente, que llama la atención, destacándose ante un *fondo*” o por las huellas que un acontecer pasado, del que no fue ni es testigo el analista, “imprimió en la textura del estado de cosas”.

Lo que importa con esa comprensión enigmática y pragmatista del método científico es que el “fondo” de lo que se analiza no denota ninguna “esencia” sino solo disposiciones ordinarias, “tal como se encuentran conocidas por mediación de autoridades (especialmente educativas), y por medio de la experiencia que”, asociada a las costumbres, “ofrece un marco

---

<sup>42</sup> Benjamin, W. (1990), op. cit., p 175.

relativamente predecible de la acción”. Es entonces una singularidad (todo acontecimiento es singular), “singularidad que posee un carácter al que se puede calificar de *anormal*, que rompe con la manera en que las cosas se presentan en las condiciones supuestamente *normales*, de modo que la mente no llega a inscribir esta inquietante extrañeza en el terreno de la realidad. El enigma viene a rasgar así el tejido inconsulto de la realidad; “resultado de una irrupción del *mundo* en el seno de la *realidad*. Por mundo hay que entender aquí «todo lo que sucede» –para retomar una fórmula de Wittgenstein– y aun todo lo que sería capaz de ocurrir, lo que remite a la imposibilidad de conocerlo y dominarlo en su totalidad”.<sup>43</sup>

Saber efectivo en sociedad, por lo visto, significa para la ciencia social de nuestro tiempo hacerse cargo de que no es posible ontologizar, ni los derechos ni las normas de vida, sin costos a pagar por quienes no tienen poder para imponer su voluntad; responsabilidad que, como recordamos desde el inicio de este ensayo, está en el centro de la teoría crítica del *actuar comunicacional*, hermenéutica en su método de interpretación *práctica* de las realidades sociales. Resulta ya evidente, por ejemplo, que al intento de moralización/normalización asimilable a toda ontología, afirmación “natural” de sabiduría y conocimiento válidos en sí mismos, le falla la capacidad de distinguir entre justicia y aplicación, esto es la pregunta sobre “cuales principios generales son apropiados para cada caso y cuáles, de las muchas circunstancias posibles, son relevantes en cada instancia”: es un hecho inexcusable que;

existe un buen número de prácticas discursivas bien establecidas en las que los participantes presuponen performativamente que existen respuestas correctas e incorrectas acerca de lo que discuten, mientras que al mismo tiempo están conscientes, reflexivamente de que existen desacuerdos persistentes acerca de cuáles son éstas en cada caso.<sup>44</sup>

Práctica significa que no hay modo de evitar que un discurso de la verdad, al emitirse, forme e instale argumentos entendibles como verdaderos y/o falsos. La conclusión es decisiva: para entender la realidad “no es necesario apelar a ningún presunto «metalenguaje»; las gramáticas de los juegos de lenguaje pueden ser elucidadas «desde dentro» por medio de una aplicación reflexiva de esas gramáticas mismas”. La aparente circularidad que esto mostraría se torna inofensiva precisamente porque lenguaje y práctica son indescifrables el uno sin la otra:<sup>45</sup>

43 Boltanski, L. (2016). *Enigmas y complots. Una investigación sobre las investigaciones*. FCE, p. 25.

44 McCarthy, T. (2005). Respuesta. En Herrera M. y De Greiff, P. (comps.): *Razones de la justicia Homenaje a Thomas McCarthy*. UNAM, p. 233.

45 McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, p. 200.

Seguir una regla es algo análogo a obedecer una orden. Uno es instruido en ello y reacciona a una orden de determinada manera. Pero ¿qué pasa si uno reacciona de una manera y otro de otra a la orden y a la instrucción?, ¿quién tiene entonces razón? Supón que llegas como explorador a un país desconocido con una lengua que te resulta totalmente extraña ¿Bajo qué circunstancias dirías que los naturales del país dan órdenes, entienden y obedecen órdenes, se rebelan contra las ordenes, etc.? La forma común de actuar de la gente es el sistema de referencia mediante el cual interpretamos y nos introducimos en una lengua extraña.<sup>46</sup>

Más aún, una hermenéutica de lo que está bien, en el nivel de la razón y el derecho de prácticas democráticas, por mor de científicidad, habrá de asegurarse como interpretación que diferencia la norma (“democracia”) y su valor práctico (“igualdad”); esto es, no identifica regla con intención. El recurso argumental al “deber ser” no vale como un logro de “ser”. El uso de la palabra moral, tan habitual como es en las discusiones que se creen de la verdad política en el presente, no vale ni como bien ni como justicia, salvo que así lo determine el discurso social rectamente instituido. El meollo de esta consideración –nos aclara la ciencia social hace más de un siglo– está en que A no puede estar seguro de estar siguiendo la regla moral en cuestión “si no se da la posibilidad de que su comportamiento quede expuesto a una crítica por B, crítica en principio susceptible de consenso”.<sup>47</sup> En suma, toda hermenéutica al pretenderse verdad de vida humana se abre a confundir los principios que, su autor cree, rigen la acción analizada (“normas”) con los bienes que tal acción presupone alcanzar y la explican (“valores”). Los *principios* tienen un sentido “deontológico”, exigen a sus destinatarios practicar el comportamiento que la sociedad espera que se respete y generalice, en cambio los *bienes* lo tienen “teleológico”, fines preferenciales de un colectivo para obtener determinadas adquisiciones mediante una acción-discurso dirigida a ello: “Las normas se presentan con una pretensión binaria de validez y son, o bien válidas, o bien no válidas”, en cambio, los valores definen relaciones de preferencia no binaria sino incluso gradual, preferencias para las cuales ciertos “bienes son más atractivos que otros, de ahí que nuestro asentimiento a los enunciados valorativos consiente grados”.<sup>48</sup>

46 Wittgenstein, L. (*Philosophische Untersuchungen*, parr. 206), citado en McCarthy, T. (1987), p. 200 [Cfr. Wittgenstein L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. UNAM, p. 205].

47 Habermas, J. (2010), op. cit., p. 477.

48 Habermas, J. (1998d). Justicia y legislación. En Habermas, J. (1998), op. cit., p. 328.

#### 4. Crisis y operación técnica: pérdidas de sociedad

Lo no pensado se hace posible en lo pensado cada vez.  
Michel Theunissen<sup>49</sup>

La solidez del hilo no se encuentra en una fibra que corre todo a lo largo, sino en el entrecruzamiento de muchas fibras.  
Ludwig Wittgenstein<sup>50</sup>

Una aproximación propiamente de sociedad a las crisis, como la que buscamos, permitirá destacar, por ejemplo, que los recelos anarquistas contra el Estado de derecho, resurgentes en los contextos actuales de la democracia argentina, dificultan todo entendimiento y discurso hablados o escritos en sociedad; esto es, el análisis correcto exigirá un giro metodológico crítico “hacia ambos lados: tanto contra la ceguera sistémica de una teoría normativa de la democracia que sigue sin enterarse de la expropiación burocrática de la base sobre la que opera, como contra el extrañamiento fetichizador de una teoría de sistemas que liquida lo normativo y excluye, incluso analíticamente, la posibilidad de comunicación en la que la sociedad pueda focalizar sobre sí misma como conjunto”.<sup>51</sup> Para la correspondiente lección hermenéutica, el sentido en Estado de derecho no proviene de la “naturaleza” del texto que lo expresa, sino de su comprensión, no de técnica experta, sino práctica de mayorías en sociedad que resuelve la *correcta* aplicación de la regla:

Al igual que las leyes, también las decisiones judiciales son «creaturas tanto de la historia como de la moral: lo que un individuo está legitimado a tener en la sociedad civil, depende, tanto de la práctica, como de la justicia de sus instituciones políticas». <sup>52</sup> El problema de la racionalidad de la administración de justicia consiste, por tanto, en que la aplicación de un derecho surgido contingentemente pueda hacerse de forma internamente consistente y fundamentarse externamente de modo racional, para asegurar simultáneamente la *seguridad jurídica* y la *rectitud o corrección normativa* [...] ya no resulta transitable la opción que representa el derecho natural racional [...] La hermenéutica jurídica

<sup>49</sup> Ver Theunissen, M. (2003). La hermenéutica filosófica como fenomenología de apropiamiento de la tradición. En VVAA: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Síntesis, p. 93.

<sup>50</sup> Citado en Dreyfus, L. y Rabinow, P. (2017). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Monte Hermoso, p. 123.

<sup>51</sup> Habermas, J. (1998e). La soberanía popular como procedimiento. En Habermas, J. (1998), op. cit., p. 607.

<sup>52</sup> La cita de Habermas acá es a: Dworkin, R. (1995). *Los derechos en serio*, Barcelona, p. 154.

tiene el mérito de haber hecho valer de nuevo [...] la idea aristotélica de que ninguna regla puede regular su propia aplicación.<sup>53</sup>

Al remarcar inconsistencias sistemáticas en la comúnmente llamada “corrección política”, remarca evocada más arriba, decíamos que, ante las crisis actuales del orden y autoridad capitalista tradicional, podíamos avizorar constructivamente una razón científica que, por reconocerse “práctica”, se hace *imaginar y entender* como acción y palabra hablada e interactuada por muchos, vale decir, en experiencia cruzada de hilos de sociedad. Pero si en vez de ello la corrección política, tan imperecedera como se la cree, llega a pretenderse “natural”, explicante sin razones distinguibles en su experiencia humana, la sociedad habrá perdido capacidades de pensarse e integrarse, se avendrá en ella la barbarie y la crueldad hasta hacerse “monstruosa”: “Cuando, por tanto, en el sentido más extremo ‘las palabras de la razón’ son puestas en el haber de la naturaleza”, la razón misma se priva de trazar unos límites; “falta de diferencias, la existencia se entrega al concepto de una naturaleza que crece hasta lo monstruoso”.<sup>54</sup> En suma, tal “naturalización” de la razón en sociedad, habitual en el mundo de hoy, llega a parecer un sistema técnico del saber que, siguiendo a Gramsci en su lectura práctica de la verdad y el cambio, por afirmarse “mecanismo” o “aparato” productor de sociedad, pierde “autoridad”, actualiza la «cuestión de los jóvenes» y un escepticismo que “impide que quien puede dirigir acceda y lleve a cabo su misión”.

Con tales arrebatos tecnificantes de la idea “realidad”, tras la apelación “natural” que suscita, viene en los hechos una figura de actor, inteligencia, pensamiento y sociedad “programada”, como en el siglo XXI. De modo que la *teoría crítica*, tan a menudo invocada por el análisis hermenéutico de la acción en sociedad, ha de reconfigurar sus afirmaciones sobre la injusticia del orden del capital -ahora “normalizado”- asumiendo la multivariabilidad interpretativa que hoy exige la lectura real de toda experiencia y práctica del pasado. Con razón se nos enfatizará que “lo esencial es ver que, más allá de la crisis o del optimismo occidental, más allá del agotamiento de un pensamiento puramente crítico y en contra de las ilusiones de la sociedad de consumo se constituyen nuevas apuestas y nuevos actores sociales”, búsqueda urgente de nuevas categorías para producir sociedad: la crisis “impone el restablecimiento de la comparación con la conciencia histórica del pasado, no para hacerla revivir, sino para tomarla como modelo de análisis y a la vez liberarse de ella”, aprender a orientarnos, a organizar nuestra vida colectiva y a limitar “las desigualdades y las injusticias” que acentúa.<sup>55</sup>

53 Habermas, J. (1998b), op. cit., p. 268.

54 Benjamin, W. (2006). Las afinidades electivas de Goethe. En *Obras, libro I / vol. 1*. Abada, pp. 153-154.

55 Touraine, A. (1995). Prefacio a la segunda edición revisada. En *Producción de la sociedad*. UNAM-IFAL, pp. 20-21.

El problema implícito en ese trazado de las dificultades teórico-prácticas para una lectura adecuada de la razón en sociedad, se nos dice desde una perspectiva cercana, estriba en el intento clásico de concebir la filosofía del derecho como una razón histórica inequívocamente concreta de realización del poder. Especie de comprensión práctico-moral mercantilmente “experta”, que la modernidad capitalista consagra verdadera sin necesidad de entenderla y extenderla, al menos por los medios que proporciona una comunidad organizada. Lo que le falta a esta equívoca “moralización” de la práctica humana, es una sensibilidad para darse cuenta que al confundir razón práctica con norma racional, el recurso verdaderamente amenazado es de “una solidaridad social conservada en estructuras jurídicas y necesitada de regeneración”.<sup>56</sup> La crisis del orden del capital financiero, agravada por procesos desafiantes como la “limitación ecológica del crecimiento económico”, las nuevas guerras “y “las luchas internacionales por la distribución de la riqueza”, hacen muy difícil a los Estados de derecho converger con otros: “Al abrigo de fórmulas retóricas, es la pusilanimidad lo que reina”.<sup>57</sup>

Agregaremos que una comprensión propiamente sociológica de tal pusilanimidad, esto es, crítica en sociedad sustentada hermenéuticamente en la diferenciable realidad desconsiderada, podrá afirmarse que, si la indolencia analítica del caso significa algo concreto, esto consistirá en que el orden del capital convence mayorías a aceptar que la complejidad económica moderna impone ajustes *sin razón humana* visible. Ya a muchos no parece posible, sin problemas prácticos considerables pensar en conjunto “las figuras de una sociedad centrada en el Estado y la de una compuesta de individuos”, la razón práctica llega a confundirse con una filosofía de la historia tan certera que cree posible “una sociedad que se administra democráticamente ella misma y absorbe el poder burocrático del Estado tan bien como lo hace la economía capitalista”, la llamada teoría de sistemas, por su parte, se le suma en tanto “renuncia a todo contenido normativo de la razón práctica”; el Estado será “un subsistema entre otros, cada uno de estos teniendo su función específica; como las personas y su sociedad, tienen entre ellos relaciones del tipo sistema-entorno”. Con esos trazos, “partiendo de la autoafirmación de los individuos concebidos de manera naturalista”, la línea de una eliminación de la razón práctica conducirá, incluso en clásicas tesis como la de Niklas Luhmann, a concebir “la *autopoiesis* de sistemas regulados de manera autorreferencial”.<sup>58</sup> Autopoiesis de sistema, es decir creatividad “humana” proveniente de un ente no humano ¿inteligencia artificial o divina? En realidad, a lo que apuntan hoy estas tendencias tecno-sistémicas supuestamente vividas en sociedad, más que a una

---

56 Habermas, J. (1998), op. cit., p. 60.

57 Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faites et normes*. Gallimard, p. 12.

58 Ibid., pp. 15-16.

inteligencia técnicamente asegurada, como lo afirman muchos, es a un *tecnofeudalismo*, sostiene un reconocido economista cuyas investigaciones se hicieron globales luego de la llamada “crisis griega”, nuevo modo de extracción de valor, “dónde los dos pilares del capitalismo han sido marginados (el mercado es reemplazado por plataformas digitales y las ganancias por las rentas de la nube), la IA simplemente acelera el poder de los propietarios del capital de la nube. Ellos son los señores tecnofeudales de nuestra era o, como yo los llamo, nuestra nueva clase dominante”.<sup>59</sup>

Vamos concluyendo hasta acá que la posible autonomía tecno-sistémica del derecho (dogma moralmente aceptable) se desprende de la comprensión extensible de la ley; capacidad de quien juzga para hacerse cargo predictivamente de las consecuencias de la acción en experiencia en sociedad (*praxis*). Los llamados Critical Legal Studies son un ejemplo de la crítica “política” crítica al formalismo dogmático que suele evidenciar el sistema judicial: todo juicio verdadero es indeterminante, no resulta de una ilusoria práctica jurídica unívoca, siempre puede evidenciarse antisistema. Juicio entre la palabra del juez y su acto, siempre pesan así supuestos básicos de fondo no reflexionados y “prejuicios sociales que se condensan en ideologías profesionales” con buenas razones para justificar “intereses no confesados”. La crítica al “dogmatismo” tecnocrático del derecho podrá “conmover la conciencia normativa de los juristas” en cuanto la autorreflexión «disfuncional» del sistema –presupuesta– se hace *práctica*, acto de racionalidad a la que se le puede tomar la palabra y volverla “contra las prácticas legales” vigentes. El peso argumental de todo código instituye siempre un aguijón autocrítico capaz de “horadar y romper ese autoengaño o esa autoilusión que Luhmann eleva falsamente a necesidad sistémica” en sí.<sup>60</sup> El valor del derecho se prueba en la *praxis* de lo que es y no de lo que se desea que fuese:

De este modo llegamos a la raíz de lo que llamamos teoría: ver lo que es. Ello no significa la trivialidad de la constatación de lo efectivamente existente. Tampoco en las ciencias se define el «hecho» como lo mero existente que puede sujetarse midiendo, pesando o contando; el «hecho» es más bien un concepto hermenéutico, es decir, continuamente referido a una relación del suponer o del esperar, a una relación del comprender investigador de índole completa. No tan compleja, más tan difícil como ello, es conseguir en la *praxis* vital de cada uno ver lo que es, en lugar de lo que desea que fuese.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Varufakis, Y. (2024). Entrevista con Néstor Restivo en *Tiempo Argentino* N° 2490, 07/07/2024. [www.tiempoar.com.ar](http://www.tiempoar.com.ar)

<sup>60</sup> Habermas, J. (1998f). Derecho y moral. En Habermas, J. (1998), op. cit., p. 569.

<sup>61</sup> Gadamer, H. G. (1993). *Elogio de la teoría, discursos y artículos*. Península, p. 38.

## 5. La norma democrática: deliberación social

El ejercicio de la soberanía popular asegura a la vez los derechos del hombre.

Jürgen Habermas<sup>62</sup>

Por lo que leemos hasta este punto, en Estado de derecho, la permanencia moderna de la libertad crítica depende más de la acción interpretativa de base social que del ajuste del sistema “desde arriba”: “En última instancia, los sujetos jurídicos privados no pueden gozar de libertades subjetivas iguales, a menos de darse cuenta *ellos mismos*, ejerciendo en común su autonomía política, de los intereses y criterios que son legítimos, y a menos de determinar de común acuerdo los aspectos significativos en función de los cuales conviene tratar parecidamente aquello que es parecido y diferentemente aquello que es diferente”.<sup>63</sup> La lección dirá que solo asumiendo como *procedimiento* un principio de igualdad se hacen comprensibles objetivos de libertad y soberanía popular, una “práctica colectiva de los sujetos iguales y libres como formación soberana de la voluntad común” dirigida a una Constitución de división de poderes que, formalmente, “nace de la voluntad ilustrada del legislador democrático”.<sup>64</sup> Y, a la vez, si se comprende que la distinción del sujeto hermenéutico, personas y/o pueblo, ha de hacerse en sociedad, al leer posibilidades efectivas de crítica habremos de leer un singular Estado de derecho, una “*democracia radical*”; práctica normativamente generalizada de igualdad, entendimiento igualitario de la libertad de las personas y enraizamiento en la práctica de las acciones y discursos de soberanía política requeridos.<sup>65</sup>

Al respecto, tenemos que insistir en que las razones de nuestra polémica lectura de la obra de Gramsci, que la homologa a una hermenéutica, apuntan al notable énfasis de este en diferenciar sus teorías de toda comprensión metafísica, concebirlas como prácticas y discurso en y de la realidad, antes que como “pensamiento” abstraído de esta: “Porque la historia nos interesa por razones «políticas» no objetivas aunque sea en el sentido de científicas”, solo el conocimiento de un proceso histórico “puede dar cuenta del presente y dar cierta verosimilitud de que nuestras previsiones políticas sean concretas”.<sup>66</sup> Púdose entonces leer, con razón considerable, que dar valor de pueblo a la idea de democracia significa una reconstrucción “subalterna” de la realidad práctica académica, “ruptura epistemológica” del transcurso mismo de la investigación en saber y ciencia, no precisamente

62 Habermas, J. (1998e), op. cit., p. 599.

63 Habermas, J. (1997), pp. 12-13.

64 Habermas, J. (1998e), p. 598.

65 Rojas, E. (2023), op. cit., pp. 63 y ss.

66 Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. ERA-UNAM, p. 151.

“divulgación”, sino racionalidad *efectual* de vida corriente: “reivindicación del sentido común, no evaluado como irracional, dicotómicamente separado de los conocimientos científicos, sino como otro saber, inevitable y en continua interacción con la ciencia”; pasaje de uno a otro que “involucra tanto la tesis de las rupturas epistemológicas en la constitución y transcurso de la investigación, como el uso ulterior de los conceptos en la vida cotidiana, como el retorno hacia el sentido común, en la difusión de las indagaciones”, de modo que “ciertas categorías en ciencias son una reelaboración del vocabulario común”, muy distante de las que “mantienen una actitud despectiva a todo saber no científico”.<sup>67</sup>

Pero el problema es que la crisis del capital que, al parecer de muchos, sustituye inteligencia humana por tecnología informacional, actualiza formas de ejercicio del poder e instituciones que deshacen la sociedad. Hacerse cargo desde el Estado de derecho significa darse cuenta de que verdad y entendimiento consisten en una experiencia traducida en saber, de modo que solo como proyecto histórico puede mantener la democracia “un sentido normativo que vaya más allá de lo jurídico—es decir, su fuerza explosiva y su capacidad de alumbrar estructuras”.<sup>68</sup> Por lo tanto, “derecho” implica reconocer que toda justificación de normas trasunta indeterminación, no es nunca unívoca, su palabra expresa reglas que un sistema funcionalmente autorreferencial no puede poner en reflexión sin desestabilizarse (desajustarse). Norma y conocimiento no son ya una y solo una “cosa del saber”, su validez impone interpretarles como experiencia generalizable a todos, incluso si se les lee como palabra supratemporal o de Dios:

La hermenéutica en el ámbito de la filología y de la ciencia espiritual de la historia no es un «saber dominador», no es apropiación como conquista, sino que ella misma se somete a la pretensión dominante del texto [...] La interpretación de la voluntad jurídica o de la promesa divina no son evidentemente formas de dominio sino más bien de servidumbre. Al servicio de aquello cuya validez debe ser mostrada, ellas son interpretaciones que comprenden su aplicación [...] también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues ella también sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia entre el tiempo que separa al intérprete del texto.<sup>69</sup>

La validez de un ejercicio hermenéutico, entonces, responderá a una experiencia de recuperar significados de un texto para renovarlos, entenderlos de nuevo. Como recordáramos al teorizar el saber popular en las condiciones de este tiempo, la interrogante del saber

67 Castorina, J. A. (2020). Relaciones entre conocimiento científico y sentido común. Problemas, conflictos y aperturas. *Ucronías*, 2, pp. 71-72.

68 Habermas, J. (1998e), op. cit., p. 597.

69 Gadamer, H. G. (1991), op. cit., pp. 382-383.

que se planteaba desde la TAC apuntaba a las posibilidades actuales de una teoría *organizante* en sociedad tal que, en régimen democrático del capital financiero, pueda concebir un ejercicio del poder con valor epistémico tan “justo” cuanto distinguible en igualdad.<sup>70</sup> Es decir, agregaríamos hoy siguiendo una pertinente investigación actual, de contextos asimilables a los nuestros, la idea de que la razón política, si es propiamente razón, se realiza como argumentación racional abierta a todos, espacio público no solo de las creencias sino del conocimiento posible en movimientos de sociedad:

lo que se retiene generalmente del espacio público, es que es el lugar, físico o simbólico, en el cual las ideas circulan y son discutidas, de manera racional, con el fin de cristalizarlas en opinión pública. El espacio público es comprendido como un «espacio discursivo», donde los actores no se limitan a representar lo que creen, hacen o esperan, sino que igualmente elevan el nivel de conocimiento de los problemas y de las posibles soluciones, por la comparación argumentada entre diferentes «razones». Por eso mismo, se impone como un antídoto a la violencia.<sup>71</sup>

Con esos trazos, la interrogación epistémica de la TAC sobre la relación entre democracia y capitalismo sugiere tres modelos analíticos; uno de régimen *liberal*, otro *republicano* y un tercero *deliberativo*, distinguibles tipológicamente según la densidad que adquiera el valor de experiencia común para *deliberar* racionalmente en público, es decir, hacerse de una mayor o menor experiencia de calidad deliberativa.<sup>72</sup> Para tal tesis, i) en la tradición “liberal”, “deliberante” indica una función discreta, el bien es un bien individual y saber o poder se afirman agregados de saber y poder individual, un *saber aditivo*; ii) en la tradición “republicana”, a su vez, el valor político provendrá de las posibilidades de asegurar una autodeterminación nacional, soberanía popular y voluntad general; saber o poder referirán al Estado, “una praxis de autodeterminación ejercida en común por los ciudadanos asociados”, un *saber común* y, por último, iii) en el modelo “deliberativo” la apelación “deliberante” será de realización en la esfera pública, institución civil y Estado, su valor indexará un potencial de generalización sin límites a priori, un *saber/poder co-operativo*, inteligencia de igualdad que “dirige la atención de una manera más intensa a las funciones cognitivas de la formación de la opinión y de la voluntad que a la elección racional o al *ethos* político” y cuya co-operación “ocupa el lugar de

<sup>70</sup> Rojas, E. (2023), op. cit., p.322.

<sup>71</sup> Albertini, F. et Corchia, L. (2022). La Corsica et son espace public politique. Défis pour le présent et l'avenir. En *Habermas en terrain insulaire. La Corsica et son espace public. Avec un essai de Jürgen Habermas*. Pisa University Press, p. 70.

<sup>72</sup> Habermas, J. (2009). ¿Tiene aún la democracia una función epistémica? Investigación empírica y teoría normativa. En *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Trotta, pp. 139-140.

la agregación de preferencias en términos de democracia competitiva o el lugar de la autodefinición colectiva de una nación”.<sup>73</sup> El tema es que para su correcta y consistente interpretación ha de enfatizarse que la política deliberativa no expresa derechos “caídos del cielo”, sino un espíritu *solidario* que el Estado constitucional democrático debe necesariamente *perpetuar* en sí mismo y con recurso a él mismo.<sup>74</sup> Dado que ciudadanía significa reconocer en los derechos subjetivos “el mismo valor” para unos y otros, la garantía de tal trato igualitario no tiene la menor posibilidad sin una política de reafirmación del derecho apremiante, entre ciudadanos y parlamentarios, a escucharse de modo de generar bienes y valores entre y para ambos. Este reconocimiento solidario del actor social y de la representación institucional del interés general, en cuanto uno y otro solo existen si estabilizan, virtuosamente para ambos, interés privado e interés general, conforman un círculo que, en funcionamiento habitual, se estabiliza por sí mismo.

Ahora bien, la realidad no habla por sí sola, pero tampoco se agota en el discurso (la pobreza es una realidad “dura”, como lo es el modo de producción y distribución de los bienes). Hemos aprendido a tomar en serio las dinámicas de la economía. Pero dependerá de los códigos de interpretación la forma en que percibimos y abordamos los fenómenos. A esta construcción simbólica de lo real contribuye de una manera decisiva la política [...] producir y reproducir las representaciones simbólicas mediante las cuales estructuramos y ordenamos “la sociedad”, incluyendo la “puesta en escena” de la propia política. Ella actúa, pues, a un doble nivel [...] [delimita] no sólo el campo de lo que está a disposición de la voluntad política, sino igualmente el campo de lo posible, lo factible, lo deseable.<sup>75</sup>

La necesidad de una hermenéutica que torne deliberantes saber de verdad y práctica política en Estado de derecho, se hace palmariamente evidente en situaciones de excepción – pandemia, guerra– en las que la solidaridad constitutiva de toda democracia suena ya inexcusable para garantizar derechos y libertad. Ahora bien, si en estas crisis, la creencia en un ajuste que por sistémico garantice justicia y democracia resulta ya insostenible, lo que importa es que la necesidad de articular política solidaria y libertad no rige solo en caso de catástrofes y, por consiguiente, de peligros que irrumpen de manera contingente, sino también, aunque *de otra manera*, en casos de conflictos en los que “diversas capas sociales o grupos culturales se consideran ignorados, reprimidos o incluso solo desorientados, se

---

73 *Ibid.*, p. 143.

74 Habermas, J. (2023). *Espace public et démocratie délibérative: un tournant*. Gallimard, p. 11.

75 Lechner, N. (2002), *op. cit.*, p. 25.

dividen respecto del resto de la población y «se retiran» de la cultura política común al oponerse frontalmente «al sistema».

En numerosos países, agrega esta tesis que lee la *necesidad como un derecho*, “los dos potenciales parecen asociarse cuando, esas manifestaciones se implican como negadoras de la gravedad de la crisis sanitaria y partidarias de la extrema derecha”. La auto-estabilización política del sistema fracasará, entonces, porque éste “no puede más mantener su equilibrio flexible habitual sin emprender esfuerzos colectivos extraordinarios”. Los procesos “naturales” del contexto llegan a desafiar la existencia de la sociedad al punto que el Estado ha de “movilizar las *fuerzas solidarias* de las ciudadanas y los ciudadanos contra un peligro que ha irrumpido, de manera contingente, *desde el exterior* y que amenaza *la colectividad en su conjunto*”. Estado de excepción convergente con una proporción *relativamente alta* de solidaridad: solo por esta razón las medidas estatales – que hacen primar la protección de la salud pública– llegan a modificar “el equilibrio del proceso circular, habitual, que *se estabiliza por sí mismo* y que, en tiempo normal”, obra “entre las contribuciones de los ciudadanos del Estado a la formación de la voluntad política” general y el margen de maniobra “que permite la utilización de los derechos de libertad subjetiva”.<sup>76</sup>

Lo anterior no puede sino significar que la norma política y el derecho en democracia se caracterizan como tales en tanto aparecen como efecto práctico de un entendimiento y producción en sociedad. Integran, así, por una parte, argumentos liberales de derechos fundamentales y, por otra, argumentos republicanos de entendimiento ético-político; procedimiento de deliberación y toma de decisiones que, en condiciones de una información adecuada de los problemas a resolver, hace nítida la fiabilidad y validez de la acción emprendida. Una deliberación que se dirige a un compromiso entre derechos liberales y derechos republicanos, apoyándose, en cuanto a los contenidos, “en un consenso de fondo inculcado por la propia cultura en la que se ha crecido y se está”, la TAC hace el procedimiento:

una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a justicia y fundamenta la presunción de que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información relativa a los problemas de que se trate y de una elaboración de esa información, ajustada a la realidad de esos problemas, se consiguen resultados racionales, o, respectivamente, resultados *fair*. Conforme a esta concepción, la razón práctica [...] [se hace norma en base a] la estructura de la comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y «sociación» comunicativas.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Habermas, J. (2023), op. cit., pp 15-16.

<sup>77</sup> Habermas, J. (1998c), op. cit., pp. 372-373.

El punto estaría así en que la distinción liberal del Estado de derecho difícilmente puede favorecer una comprensión política basada en la creencia de que es posible disciplinar normativamente el poder del Estado de modo de reconocer los intereses sociales en juego como puente entre norma e interés y viceversa; en los hechos, entre partidos políticos y entre gobierno y oposición, realismo político no tanto de voluntad ciudadana como de éxito de la gestión estatal. Lo que hay es una formación de la voluntad de ciudadanos autointerés que “asocia expectativas normativas comparativamente débiles” y que, así, manifiesta “sólo un elemento dentro de una constitución” que ha de disciplinar el Estado mediante dispositivos normativos como los derechos fundamentales, la división de poderes, la vinculación a la ley, es decir, teniendo en cuenta intereses y orientaciones valorativas en competencia: “Esta *comprensión de la política, centrada en el Estado*, puede renunciar al supuesto poco realista de una ciudadanía capaz de acción colectiva. Se orienta, no por el *input* que representa una formación racional de la voluntad política, sino por el *output* que representa un balance exitoso de resultados por parte de la actividad estatal”. Confunde ajuste del sistema con deliberación ciudadana.<sup>78</sup> Habremos de concluir entonces que una comprensible hermenéutica de los derechos e intereses en democracia solo alcanza validez en cuanto se reconoce procedimentalmente pública. El “yo” de la comunidad jurídica, su sujeto, desaparece en cuanto la comunicación discursiva de una voluntad general tenga “a su favor la presunción de racionalidad”. Acción comunicativamente rigurosa estatal y de sociedad civil, distinguible ésta del Estado como del mercado:

El «sí misma», el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande [...]. Esta soberanía popular, por anónima que sea la forma que ahora adopta, no ha hecho sino replegarse sobre (o traducirse en) los procedimientos democráticos y la implementación jurídica de los exigentes presupuestos comunicativos de esos procedimientos, a fin de hacerse valer como poder comunicativo [...] «formación de la voluntad» institucionalizada en términos de Estado de derecho, y los espacios públicos movilizadas culturalmente, que a su vez tiene su base en las asociaciones de una sociedad civil que guarda la misma distancia respecto del Estado que respecto de la economía.<sup>79</sup>

---

78 *Ibid.*, pp. 373-374.

79 *Ibid.*, pp. 377-378.

## Bibliografía

- Albertini, F. et Corchia, L. (2022). La Corsica et son espace public politique. Défis pour le présent et l'avenir. En *Habermas en terrain insulaire. La Corsica et son espace public. Avec un essai de Jürgen Habermas*. Pisa University Press.
- Barrena, S. (2024). Introducción. En Peirce, C. S.: *Claves semióticas*, Cactus.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Taurus.
- Benjamin, W. (2006). Las afinidades electivas de Goethe. En *Obras, libro I / vol. 1*. Abada.
- Bernstein, R. (1988). Introducción. En VVAA: *Habermas y la modernidad*. Cátedra.
- Bernstein, R. (1991). ¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty. En *Perfiles filosóficos*. Siglo XXI Editores.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991). *De la justificación. Les économies de la grandeur*. Gallimard.
- Boltanski, L. (2016). *Enigmas y complots. Una investigación sobre las investigaciones*. FCE.
- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de pasado y presente*. Siglo XXI Editores.
- Castorina, J. A. (2020). Relaciones entre conocimiento científico y sentido común. Problemas, conflictos y aperturas. *Ucronías*, 2. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4397883>
- Cusset, F. (2005). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Melusina.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad del creer*. Katz
- Derrida, J. (2006). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birbaum*. Amorrortu.
- Dreyfus, L. y Rabinow, P. (2017). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Monte Hermoso.
- Gadamer, H.G., y Risser, J. (1979). Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences. *Research in Phenomenology*, 9, 74-85. <http://www.jstor.org/stable/24654329>
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1993). *Elogio de la teoría, discursos y artículos*. Península.
- Gadamer, H. G. (2002). *Ciencia y filosofía. En Acotaciones hermenéuticas*. Trotta.
- Gadamer, H. G. (2005). Lenguaje y música. Escuchar y comprender. En Schröder G. y Breuninger H. (comps.): *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. ERA-UNAM.
- Gramsci, A. (2006). *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (1984). Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora. En *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faites et normes*. Gallimard.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Habermas, J. (1998a). Reconstrucción interna del derecho (II): los principios del Estado de derecho. En Habermas, J. (1998).

- Habermas, J. (1998b). Indeterminación del derecho y racionalidad de la administración de justicia. En Habermas, J. (1998).
- Habermas, J. (1998c). Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia. En Habermas, J. (1998).
- Habermas, J. (1998d). Justicia y legislación. En Habermas, J. (1998).
- Habermas, J. (1998e). La soberanía popular como procedimiento. En Habermas, J. (1998).
- Habermas, J. (1998f). Derecho y moral. En Habermas, J. (1998)
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Trotta.
- Habermas, J. (2009). ¿Tiene aún la democracia una función epistémica? Investigación empírica y teoría normativa. En *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II, Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (2011). *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*. Paidós
- Habermas, J. (2023). *Espace public et démocratie délibérative: un tournant*. Gallimard.
- Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. LOM Ediciones.
- Marx, K. (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Volumen 1*. Siglo XXI Editores.
- McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- McCarthy, T. (2005). Respuesta. En Herrera M. y De Greiff, P. (comps.): *Razones de la justicia Homenaje a Thomas McCarthy*. UNAM.
- Rojas, E. (2023). *Igualdad y crítica: leer experiencia «desde abajo»*. En *La distinción del saber popular: igualdad y experiencia democrática. Anotaciones chilenas y argentinas*. EDUNPAZ.
- Rojas, E. (2024). *Corrección política y razón en sociedad. Crítica práctica y entendimiento extensivo*. SEPTESA-EIDAES (en prensa).
- Teufel, E. (2003). Discurso de homenaje. En VVAA: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Síntesis.
- Theunissen, M. (2003). La hermenéutica filosófica como fenomenología de apropiamiento de la tradición. En VVAA: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Síntesis.
- Touraine, A. (1995). Prefacio a la segunda edición revisada. En *Producción de la sociedad*. UNAM-IFAL.
- Varufakis, Y. (2024). Entrevista con Néstor Restivo en Tiempo Argentino N° 2490, 07/07/2024. [www.tiempoar.com.ar](http://www.tiempoar.com.ar)
- Weber, M. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu.
- Wittgenstein L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. UNAM.