



DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN NARRATIVA: NEXOS CON LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

DIMENSIÃO EPISTEMOLÓGICA DA PESQUISA NARRATIVA: VÍNCULOS COM A HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

EPISTEMOLOGICAL DIMENSION OF NARRATIVE INVESTIGATION: LINKS WITH PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Graciela Flores¹

Resumen

En el presente trabajo se explicita la complejidad epistemológica de la investigación narrativa exponiendo algunos nexos fundamentales con la hermenéutica filosófica. Se aborda la relación entre interpretación y comprensión por tratarse de ejes centrales en el quehacer del investigador. Se asume el compromiso epistemológico de profundizar en qué sentido es pertinente hablar de hermenéutica en la investigación narrativa donde el intérprete que intenta comprender la construcción de sentido expresada en las narrativas de los sujetos no es el simple realizador de una reconstrucción de algo dado. Se recurre a filósofos representantes de la hermenéutica contemporánea que permiten reconocer que no hay un sentido fijo ni de lo que es la interpretación ni de cómo se produce, así como no hay "una" hermenéutica. Se apela a la historicidad de la hermenéutica para mostrar transformaciones epocales en el modo filosófico de entender la comprensión y la interpretación teniendo en cuenta la estrecha vinculación de esas transformaciones con las que sucedieron en torno al tránsito de la subjetividad a la intersubjetividad y en torno al tránsito de la vivencia a la experiencia.

Palabras clave: Investigación narrativa; hermenéutica; interpretación; comprensión; epistemología

Resumo

Neste artigo, a complexidade epistemológica da pesquisa narrativa é explicitada, expondo alguns vínculos fundamentais com a hermenêutica filosófica. A relação entre interpretação e compreensão é abordada por serem eixos centrais no trabalho do pesquisador. O compromisso epistemológico pressupõe aprofundar em que sentido é pertinente falar de hermenêutica na pesquisa narrativa onde o intérprete que tenta compreender os significados e significados expressos pelos sujeitos em suas narrativas não é um simples construtor de uma reconstrução de algo dado. Filósofos que representam a hermenêutica contemporânea estão acostumados a reconhecer que não há um sentido fixo do que é a interpretação ou de como ela é produzida, assim como não há "uma" hermenêutica. Recorre-se à historicidade da hermenêutica para mostrar transformações de época na forma filosófica de compreender compreensão e interpretação, levando em consideração a estreita conexão dessas transformações com aquelas que ocorreram em torno da transição da subjetividade para a intersubjetividade e em torno da transição da vivência para a experiência.

Palavras-chave: Pesquisa narrativa; hermenêutica; interpretação; compreensão; epistemologia

Abstract

In this paper, the epistemological complexity of narrative research is made explicit, exposing some fundamental links with philosophical hermeneutics. The relationship between interpretation and comprehension is addressed as they are central axes in the researcher's work. The epistemological commitment is assumed to deepen in what sense it is pertinent to speak of hermeneutics in narrative research where the interpreter who tries to comprehend the construction of meaning expressed in the narratives of the subjects is not the simple maker of a reconstruction of something given. The work of philosophers representing contemporary hermeneutics has been consulted to recognize that there is no fixed sense of what interpretation is or how it is produced, just as there is no "one" hermeneutic. The historicity of hermeneutics is appealed to show epochal transformations in the philosophical way of understanding comprehension and interpretation, taking into account the close connection of these transformations with those that occurred around the transition from subjectivity to intersubjectivity and around the transition from lived experience to experience in philosophical sense.

Keywords: Narrative research; hermeneutics; interpretation; understanding; epistemology

Recepción: 30/06/2021

Evaluado: 14/07/2021

Aceptación: 22/07/2021

Introducción

En el presente artículo presento brevemente algunos nexos entre la investigación narrativa y la hermenéutica filosófica. La búsqueda de esos vínculos surgió de una inquietud personal, cuando estaba abocada a redactar el capítulo correspondiente a la dimensión epistemológica de mi investigación en educación que integra mi Tesis Doctoral denominada "Dimensión ética de la enseñanza. Un estudio interpretativo de las prácticas de profesores memorables de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata" correspondiente al Doctorado en Humanidades y Artes con mención en Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de Rosario.²

La inquietud aludida provenía de mi intención de profundizar mi conocimiento en torno a la influencia que la hermenéutica filosófica hubiera podido tener en los fundamentos epistemológicos de la investigación narrativa, y en caso de haber existido dicha influencia, de qué modo se vinculan las vivencias, experiencias, significados y sentidos que los sujetos expresan en sus relatos con la interpretación que el investigador realiza. En ese entonces realicé un rastreo de aportes bibliográficos en perspectiva filosófica, puesto que por ser la Filosofía mi campo disciplinar, allí se instalaba mi interés.

Quienes optamos metodológicamente por la investigación narrativa, especialmente cuando estamos involucrados en investigación narrativa en educación, nos

proponemos comprender e interpretar algunos sentidos y significados que los sujetos que protagonizan nuestras investigaciones expresan en sus narrativas. La comprensión es una dimensión epistemológica propia de la investigación narrativa. Pero la comprensión es inescindible de la interpretación, la versión “comprensivista” de la investigación en ciencias sociales (más específicamente en educación) toma como punto de partida el vínculo inexorable entre el que conoce y el entramado u horizonte de significaciones previas que se encuentran en el mundo social, de tal modo, el investigador está autoimplicado en su objeto de estudio, por lo tanto aquello que el investigador debe atender es justamente esa red de significaciones que constituye el mundo de la vida cotidiana en tanto realidad social. El investigador no puede referirse a una estructura invariante que pueda ser explicada según leyes universales, como dice Pardo (1997), el investigador más bien trata de “lograr una fusión entre ese entramado de significados y el horizonte situacional propio del intérprete” (p.93).

Entonces, si se considera que el investigador es intérprete y si existe una “hermenéutica narrativa” como afirman Bolívar, Domingo y Fernández (2001), la búsqueda de una fundamentación epistemológica que incluya aportes de la hermenéutica filosófica es relevante, pertinente y necesaria. Los autores mencionados sostienen que dentro de las nuevas configuraciones del pensamiento social el “giro hermenéutico” ha provocado entender los fenómenos sociales (por tanto, a la educación) como “textos”. Según Bolívar, Domingo y Fernández (2001) la “hermenéutica narrativa” permite comprender la complejidad de las narraciones de los individuos, en ese sentido el valor y significado de las acciones humanas viene dado por la “autointerpretación hermenéutica” de los propios agentes (p. 59), pero el investigador como intérprete dialoga con sus entrevistados, dialoga luego con los textos surgidos de las entrevistas o registros, sin excluir el reconocimiento de sí mismo como sujeto portador de significados. Así se produce algún grado de coautoría en la narración y una interpretación de las narrativas que aportará comprensión a las problemáticas investigadas. Al reflexionar en torno a estas ideas es posible reconocer la estrecha vinculación entre comprensión e interpretación que existe en el quehacer del investigador en la investigación narrativa.

La preocupación que aludo al principio de esta introducción y que se ubica en ese tiempo como doctoranda, radicaba en evitar ejercer en mi quehacer como investigadora lo que consideraba que podría llegar a ser “violencia interpretativa”, es decir, me inquietaba pensar que sin proponérmelo podía llegar a imponer sentidos y significados provenientes de mi propio mundo de la vida y de mi “estructura significativa” a las narrativas de los sujetos que protagonizaban mi investigación. Es sabido por quienes realizamos investigación narrativa en educación que este marco metodológico no se inscribe en los requisitos de cientificidad positivistas que imponían la “objetividad” como la distancia entre el sujeto que investiga y el “objeto” investigado y con esto aspiraba a una “neutralidad” del investigador. Díaz (2010) sostiene aludiendo a las ciencias sociales en general, que su objeto de estudio es el sujeto, entonces el investigador estudia a un ser cultural que tiene la capacidad de expresarse racionalmente por medio del lenguaje, que es libre y como tal capaz de tomar sus decisiones, que puede incidir e interactuar en el sistema simbólico social en tanto forma parte de la cultura y además ese sujeto tiene la posibilidad de incidir en sus propias condiciones existenciales. Estas ideas de la filósofa argentina condensan la gran responsabilidad que supone para el investigador social, y con más razón para el

investigador en educación, que su "objeto" de estudio sean los sujetos. Esta responsabilidad se inscribe en el posicionamiento ético del investigador que además implica respeto por esos sujetos, y en consecuencia, por sus narrativas. Este respeto por las vivencias, creencias, sentidos y significados que los sujetos vuelcan en sus relatos y en cada expresión lingüística que se registra en el trabajo de campo y luego pasan a integrar los materiales del investigador, es el núcleo motivacional de mi búsqueda de algún apoyo conceptual para efectuar la interpretación de los abundantes y diversos materiales con que contaba. Si bien habré de exponer aportes conceptuales obtenidos mediante exploración bibliográfica en torno a la historicidad de la hermenéutica y a sus núcleos centrales, es menester aclarar que esos aportes conceptuales simultáneamente operaron como apoyo emocional para sosegar mi inquietud de entonces. Si bien no me extenderé en el entramado entre intelecto y afecto por cuestiones de espacio, estimo que el entramado "logopático" (razón y pasión) está presente siempre en las relaciones educativas como hemos mostrado por ejemplo en Flores y Porta (2013) entre otras publicaciones, pero también, y muy especialmente, ese entramado logopático está activo siempre originando diversidad de sensaciones y afecciones en cada sujeto-investigador involucrado en la investigación narrativa. Como mostraré a continuación, interpretar no significa realizar una exégesis en pos de "la" verdad oculta. La interpretación es un quehacer donde, como he dicho antes, el investigador está autoimplicado y como tal no entiende la verdad como lo hacía la investigación tradicional, puesto que en la investigación narrativa se asume el problema de la verdad como "verdad alternativa" en el sentido en que lo expresa Pardo (2012) cuando se refiere al "escenario postnaturalista" en la investigación social y se ocupa de la hermenéutica gadameriana para mostrar la influencia del giro hermenéutico en los enfoques metodológicos que se hallan en los "escenarios" investigativos contemporáneos. Entonces, identificar (y considerar) los aportes de la hermenéutica filosófica permite construir un posicionamiento informado que contribuye a que el investigador encuentre un marco epistemológico que le provea algún apoyo a sus inquietudes subjetivas que si bien son epistemológicas, también son cognitivo-afectivas.

Cabe destacar que como dicen Yuni y Urbano (2005) el "paradigma interpretativo" se nutre de la hermenéutica y de la fenomenología.

Enfrentando a las disciplinas científicas fundadas en el positivismo que pretendían describir y explicar la conducta humana, la fenomenología postula que la investigación social debe centrarse en el estudio de la acción humana, precisamente en los significados que los sujetos les otorgan en su contexto específico. Así la entidad de lo social no depende de prácticas, situaciones o instituciones que existan naturalmente, sino que lo propio de la realidad social es que "posee una estructura intrínsecamente significativa, constituida y sostenida por las actividades interpretativas de sus miembros" (Yuni y Urbano, 2005, p. 108); así como la fenomenología acentúa el rol constructivo del sujeto, "la interpretación hermenéutica es la vía de acceso cognitiva que utiliza el investigador para reconstruir la trama de significados" (p. 109). En este artículo será la hermenéutica nuestro núcleo de abordaje principal, pero también se incluyen algunas vinculaciones con la fenomenología.

Es posible afirmar que todas las corrientes de la filosofía contemporánea, como dice Apel (1985), convergen desde hace décadas en "la problemática del sentido, la comprensión y el lenguaje" (p. 265) y esto es notorio en la filosofía hermenéutica.

Es posible que si se aludiera a un “análisis” hermenéutico en el marco de la investigación narrativa se identificara hermenéutica con interpretación, esto conlleva el riesgo de reducir la profundidad filosófica y la historicidad de la hermenéutica, que ha sufrido grandes transformaciones que merecen ser consideradas para entender el complejo entramado que fundamenta epistemológicamente la investigación narrativa.

La hermenéutica cobra un sentido renovado mediante el “giro hermenéutico” de la filosofía, que constituye uno de los principales fundamentos de la investigación narrativa, y esto es así, porque desde la perspectiva de los “investigadores interpretativos” (Erickson, 1997) el análisis sistemático del “significado subjetivo” es esencial en la investigación en educación y porque además el enfoque narrativo toma a los relatos de los sujetos como género discursivo específico.

Nexos fundamentales entre hermenéutica e investigación narrativa

El enfoque narrativo produce una recuperación de las experiencias de los protagonistas de la investigación según su propia perspectiva. Esto implica una superación de la dicotomía ocurrida en el campo narrativo que opone los relatos con pretensión de verdad y los relatos de ficción, que según Ricoeur (1997) se produjo durante el desarrollo de las culturas y generó una fragmentación en el acto de narrar que se ha ramificado en géneros literarios cada vez más específicos, en cuanto a esa dicotomía, para el filósofo “existe una unidad funcional entre los múltiples modos y géneros narrativos” (p. 480), contra la división tajante opone su hipótesis de que existe reciprocidad entre narratividad y temporalidad, que todo lo que se desarrolla temporalmente puede narrarse y a su vez, un proceso temporal puede reconocerse como tal en la medida que pueda narrarse de algún modo, se trata de reconocer que el carácter temporal es el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas. De tal modo, la narrativa de los sujetos que participan en la realidad educativa investigada permite comprender esa realidad en la que viven; sus tramas, sus argumentos, dan cuenta de una construcción con pretensión de veracidad y de sentido.

De acuerdo a Bolívar, Domingo y Fernández (2001) la perspectiva narrativa en educación se vincula al giro producido en los setenta en ciencias sociales “desde la instancia tradicional positivista a una perspectiva interpretativa” (p. 52) y “dentro del *giro hermenéutico* en filosofía y ciencias sociales, la narratividad ha llegado a adquirir el *status* de forma primaria por la que le es dado sentido a la experiencia humana” (p. 89). Este enfoque investigativo entonces conlleva el “problema” hermenéutico, que expresa la necesidad de trascender la hermenéutica entendida como exégesis, porque la interpretación de un texto (la noción de texto excede ampliamente lo que se entendía como tal en otras épocas) siempre está ligada a una comunidad, a una tradición o a una corriente de pensamiento vivo. Como dice Ricoeur (1975a) “hay interpretación allí donde existe sentido múltiple, y es en la interpretación que la pluralidad de sentidos se hace manifiesta (p. 17). Es decir, ya no se acepta la existencia de una única interpretación “verdadera”, ya no se busca en el texto la verdad como algo oculto que hay que develar y que no admite otras interpretaciones. Si así fuera, el investigador debería “descubrir” esa única verdad en las narrativas de los sujetos, por el contrario, se abordan las narrativas a partir de la consideración de la multiplicidad de sentidos que los mismos albergan.

La multiplicidad de sentidos también involucra la problematicidad de la “dualidad de la hermenéutica”, porque en ella coexisten el surgimiento de símbolos nuevos y el resurgimiento de símbolos arcaicos, esta dualidad de los símbolos significa que son temporalmente regresivos y prospectivos (Ricoeur, 1975b, p. 25). Para Ricoeur (1997) hay que considerar otro problema que consiste en identificar la característica más importante del acto de hacer-relato, que es que no significa una estructura estática sino una operación, que es una elaboración de la trama. La trama es la mediadora entre el acontecimiento y la historia, el acontecimiento desde esta perspectiva no es una incidencia sino un componente narrativo, la trama los ensambla y los compone. Entonces: “De este carácter inteligible de la trama se deduce que la capacidad para seguir la historia constituye una forma muy elaborada de *comprensión*” (Ricoeur, 1997, p. 481). Y en esta comprensión se da el círculo hermenéutico entre el intérprete y el texto (Gadamer, 1998) porque el intérprete está dentro de la “vida”, no es un observador teórico sino que pertenece a la totalidad de la vida en la que participa.

En el marco de la investigación narrativa en educación la narrativa se entiende como un tipo especial de discurso donde una experiencia humana es expresada en un relato, esto se enmarca en una tesis fuerte: que los humanos construimos nuestra existencia dentro de una “estructura” narrativa. Esta tesis se vincula con la noción de “identidad narrativa” de filósofos como Ricoeur (1996) o MacIntyre (2008) quien piensa que las acciones tienen básicamente carácter histórico, las historias se viven antes de expresarlas en palabras, lo que ocurre es que vivimos narrativamente nuestras vidas y entendemos nuestras vidas en términos narrativos, entonces “la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás” (MacIntyre, 2008, p. 261).

Puesto que los seres humanos leemos e interpretamos la propia experiencia y la de los otros en forma de relato se hace referencia a un “yo” dialógico, en sus narrativas el sujeto expresa su modo de estar comprometido con los otros y asume la responsabilidad de responder de sus pensamientos, sentimientos y acciones. El relato como forma específica del discurso se organiza en torno a una trama argumental, secuencia temporal, personajes y situaciones y esto se realiza dentro de pautas culturales establecidas. Los investigadores que realizamos investigación narrativa en educación consideramos que las instituciones en las que viven las sociedades humanas son comprendidas, transmitidas y reformadas, o sea, co-determinadas, por la autocomprensión interna de los individuos que conforman la sociedad, y esas realidades sociales se expresan en conciencia lingüísticamente articulada. En sentido más preciso, lo que se comparte básicamente al asumir un enfoque narrativo, es cierto posicionamiento ante la “condición humana” (Arendt, 2007) alejado de visiones biologicistas o metafísicas.

El enfoque narrativo se aleja del esencialismo y se vincula con posiciones como las de Taylor (1996) quien sostiene que la característica antropológica distintiva del hombre es que se “autointerpreta”, y que no hay estructura de significado para el ser humano independiente de su interpretación.

El enfoque investigativo que nos ocupa también se vincula con posiciones como la de Mélich (2006) quien piensa que el ser humano es un *homo narrans* porque está enredado en historias, porque vive en la tensión entre lo que hace y lo que le sucede, porque el sentido de la vida no es algo definitivamente hallado, entonces.

(...) solamente a través de la narración, del relato siempre dinámico y cambiante de nuestra existencia, cada ser humano puede inventar el sentido de su vida. Y es a través de las

narraciones que nos cuentan y que nos contamos como configuramos nuestra identidad, una identidad siempre en devenir, siempre provisional (Mélich, 2006, p. 43).

Las perspectivas antropológico-filosóficas que priorizan la temporalidad, el lenguaje y la construcción de sentidos, permiten comprender que la investigación narrativa no se fundamenta en concepciones esencialistas del ser humano. La narratividad es rasgo vital cuando se piensa, como MacIntyre (2008) que el ser humano “es esencialmente un animal que cuenta historias” tanto en sus acciones, en sus ficciones, como en sus prácticas (p. 266).

a. La comprensión hermenéutica

El método hermenéutico filosófico cobró especial importancia a partir de la obra de Dilthey y su distinción entre ciencias “explicativas” y ciencias “comprensivas”. Como hemos expresado en Flores, Porta y Martín Sanchez (2014) al referirse a la historicidad de la hermenéutica, Apel (1985) aclara que el término “hermenéutica” fue un neologismo derivado del griego que en el siglo XVII reemplazó la expresión latina y humanista de la *ars interpretandi* y fue una técnica dedicada a “la praxis de mediación lingüístico-literaria de la tradición puesta particularmente al servicio de las religiones escritas” (p. 269) pero mucho después Schleiermacher (1768-1834), marcó un punto de inflexión en esta historia, al elevar la “comprensión” a tema de la teoría filosófica del conocimiento independientemente de los vínculos dogmáticos de la interpretación bíblica.

Luego Dilthey (1833-1911), estableció que la “comprensión” es el concepto metodológico fundamental de las “ciencias del espíritu” y planteó que el sujeto del comprender debe concebirse como “vida” que en la “vivencia” y en la expresión de la vivencia se comprende a sí misma, entonces, para comprender la vida ajena es necesario comprenderse a sí mismo como vida. Esta concepción, según la cual la vida humana es comprensible desde dentro, trasciende tanto la separación cartesiana sujeto-objeto en sentido filosófico, como la separación sujeto-objeto que en los enfoques positivistas de la investigación (a modo naturalista) aspiraban a establecer y mantener esa distancia en pos de la pretendida objetividad como requisito de cientificidad de las investigaciones.

Posteriormente Heidegger (1889-1976) realizó según Apel (1985) una “radicalización filosófica de la hermenéutica”, concibió el lenguaje como autointerpretación del ser en la comprensión humana de uno mismo y del mundo. Dilthey concebía la hermenéutica como un arte de comprender conexiones de sentido, en cambio Heidegger propuso una hermenéutica que se puede considerar ontológica. Con Heidegger (1998) confluyen fenomenología y hermenéutica, al ocuparse de la problemática del “comprender” humano como una estructura fundamental del *Dasein*.

Una hermenéutica “tradicional” lo es en sentido de ser una doctrina metodológica que encuentra como tal su lugar científico teórico en la jurisprudencia, la teología y la filología. Schleiermacher, Dilthey y Heidegger no pertenecen a esta tradición hermenéutica, y son ellos quienes inciden en la hermenéutica gadameriana. La hermenéutica según Gadamer (1900-2002) cumple una “función” filosófica, interesada en investigar la historicidad del comprender, así es que contra la deshistorización, defiende la “verdad” del recordar. El comprender es concebido por el mencionado filósofo según Maliandi (2004) como una “interpretación esencialmente ligada al intérprete y a la particular situación histórica de éste” (p. 90).

Para Dilthey el único lugar en que los problemas hermenéuticos tienen cabida es la psicología, es la recepción posterior de su obra y el influjo que ejerció su escuela, lo que afianzó la hermenéutica; en la filosofía vital de Dilthey, se “anuncia” el giro hermenéutico. Husserl (1859-1938) reprochaba a Dilthey que si se parte de la vida histórica se llega al relativismo y al escepticismo, Dilthey insistía en que hay que aceptar encontrarse en el mundo de la vida, así la filosofía de la vida va en contra de la subjetividad trascendental de Husserl y en contra de su interpretación trascendental de la fenomenología, se trata de pensar “desde” la vida (mismo punto de partida de Heidegger). Mostrar esta diferencia permite entender la posición de Gadamer (1900-2002):

Hermenéutica se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta. Esta es la razón de que el lenguaje sólo puede ser en la conversación lo que puede ser, pues es en el juego de pregunta y respuesta donde ofrece una perspectiva que no se encuentra ni en la mía ni en la del otro (Gadamer, 1998, p. 146).

En la hermenéutica como aclara Gadamer (1998) no hay nunca un principio primero ni una eliminación del sujeto en favor de la objetividad de la ciencia, está incluido él mismo como eslabón participativo con sentido “el intérprete que intenta comprender la construcción de sentido deja de ser el simple realizador de una reconstrucción” (p. 151). Esta consideración de la implicación del sujeto es un núcleo de sentido primordial para la fundamentación epistemológica de la investigación narrativa donde el investigador participa en la construcción de sentidos sin pretender erigirse en “traductor” neutral y objetivo de la “verdad” oculta en las narrativas como si fuera “simple realizador de una reconstrucción”.

Es difícil comprender estas ideas sin tener en cuenta que el giro lingüístico también influye en el nuevo modo de entender el lenguaje, cabe recordar que, como dice Maliandi (1991) fueron protagonistas del giro lingüístico de la filosofía contemporánea, por un lado, filósofos como Peirce o Wittgenstein, pero, por otro, también como Heidegger o Gadamer. Cuando Wittgenstein o Austin pasaron al lenguaje hablado integrándolo en el contexto de actuación, liberaron al lenguaje de la presión de la lógica, pasaron del ideal lógico del lenguaje al lenguaje de la comunicación viva. Cabe tener en cuenta entonces que el investigador narrativo está inmerso en esa comunicación “viva” y que como dice Gadamer (1998) los seres humanos construyen su mundo común con los demás, por medio del intercambio permanente que se produce en la conversación (p. 152).

Prosiguiendo con la historicidad de la hermenéutica recurrimos a Vattimo (1991) quien en tiempos relativamente recientes se interesa por la creciente popularidad de la hermenéutica en la cultura, ocurrida en la década de los ochenta del siglo pasado. El filósofo piensa que esa difusión la ha convertido en una *koiné*³ del mundo occidental, aunque no a modo hegemónico, pero sí como pensamiento que interesa a filósofos de diferentes continentes. Según el filósofo italiano la “formulación clásica” de interpretación en la hermenéutica de Gadamer, que conlleva una conversión, una transformación de la hermenéutica, es la siguiente:

La interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador neutral, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados, se comprenden en la medida que son comprendidos en un horizonte tercero, del cual no disponen sino en el cual, y por el cual, son dispuestos (Vattimo, 1991, pp. 61-62).

Entonces el enfoque hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observador y "observado" a un horizonte común, y en la verdad como evento que en el diálogo entre interlocutores pone en obra y modifica a la vez, tal horizonte.

Ahora bien, Ricoeur (1913–2005) permite pensar que las influencias de la hermenéutica en la investigación narrativa deben considerarse sin olvidar que hay un "arraigo" fenomenológico de la hermenéutica (Ricoeur, 1997). La filosofía *reflexiva* asume como importantes los problemas en torno a la posibilidad de comprensión de uno mismo como sujeto, la reflexión es el acto de retorno del sujeto a sí mismo, la fenomenología señala la primacía de la conciencia *de algo*, sobre la conciencia de sí (el *ego cogito cogitatum* husserliano) en definitiva, la intencionalidad de la conciencia. Desde la perspectiva ricoeuriana la hermenéutica resurge en tiempos de Schleiermacher de la fusión entre exégesis bíblica, filología clásica y jurisprudencia, que pudo ocurrir por el giro copernicano que significó darle primacía a la pregunta sobre *qué es comprender* sobre la pregunta por el *sentido* de algún texto.

Para Ricoeur (1997) la investigación sobre el *verstehen* desemboca un siglo más tarde en la investigación sobre el sentido intencional de los actos noéticos (correlación noética noemática husserliana), que es el problema fenomenológico por excelencia. La fenomenología planteaba el problema del sentido en el ámbito cognitivo y perceptivo, la hermenéutica plantea desde Dilthey el problema del sentido en el plano de las ciencias humanas y la historia, "sin embargo, en ambos casos, se trataba del mismo problema fundamental: el de la relación entre el *sentido* y el *sí mismo*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo" (Ricoeur, 1997, p. 490).

Según el filósofo francés el arraigo fenomenológico de la hermenéutica no se limita a la afinidad entre la comprensión de los textos y la relación intencional de una conciencia con un sentido que tiene delante; piensa que el tema de la *Lewenswelt*⁴ que es enfocado por la fenomenología, es asumido por la hermenéutica postheideggeriana como condición previa, primeramente estamos en el mundo con una pertenencia participativa, el *verstehen* tiene significado ontológico, la interpretación es la explicitación de este comprender ontológico, la relación sujeto-objeto se subordina a un vínculo ontológico más primitivo que cualquier condición cognoscitiva. Es, según Ricoeur (1997), una "inversión" heredera de la fenomenología husserliana cuya consecuencia es que "no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos, la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores" (p. 491). Se trata de una emancipación del idealismo de la fenomenología husserliana, centrada en la mediación a través de signos, que afirma la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana, a través de símbolos que pueden ser tanto universales, propios de una cultura, o creados por un pensador particular, o por una obra singular, pero la hermenéutica no puede definirse simplemente como la interpretación de símbolos. La otra mediación se da a través de textos, que permite una definición de la hermenéutica como interpretación textual. Aquí, como dice Ricoeur (1997), lo escrito se aleja de los límites del diálogo y se convierte en la condición del devenir texto del discurso "corresponde a la hermenéutica explorar las implicaciones que tiene este devenir-texto para la tarea interpretativa" (p. 492).

Esta mediación termina con la idea de la transparencia del sujeto con respecto a sí mismo, a su vez, el rodeo entre signos y símbolos se amplía en la mediación de los

textos que se alejan de la condición intersubjetiva del diálogo. El filósofo francés cree que al liberarse de la primacía de la subjetividad, la primera tarea de la hermenéutica es reconstruir la doble labor del texto, que involucra la dinámica interna que preside la estructuración de la obra y la capacidad de la obra para dar lugar a un mundo, al proyectarse fuera de sí misma (dinámica interna y proyección externa). A la tarea corresponden los análisis orientados a articular comprensión y explicación en el plano del sentido de la obra, Ricoeur (1997) rechaza el irracionalismo de la comprensión inmediata, que en los textos sería como una extensión de la intropatía (o endopatía, o empatía husserliana) algo así como una con-genialidad entre las dos subjetividades implicadas por la obra (autor y lector) y rechaza el racionalismo de la explicación que contiene la ilusión de una objetividad textual cerrada en sí misma e independiente de la subjetividad, tanto del lector como del autor.

A estas dos actitudes unilaterales Ricoeur (1997) opone la dialéctica de la comprensión y de la explicación, contra una reducción de la comprensión a la intropatía y a la vez contra una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta. Señalada su posición, que aquí no se profundiza, es pertinente destacar en el contexto del presente trabajo su idea de que en las tramas narrativas el discurso “quiere llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el -mundo que le precede y pide ser dicho” o sea, defiende “la precedencia de un ser que pide ser dicho respecto a nuestro decir” (Ricoeur, 1997, p. 494). Las ideas ricoeurianas aquí expuestas desafían a pensar en el quehacer del investigador como intérprete de los textos escritos que como tales quedan materializados luego de las tareas de desgrabación de entrevistas, por ejemplo. Pero también provocan la reflexión crítica en torno al quehacer investigativo abocado a la interpretación de “textos” entendidos de manera amplia (como pueden ser las clases de los docentes, etcétera) y al intento de interpretación y comprensión “empática” que como tal puede convertirse en una posición del investigador que reduzca a los otros a meros *alter ego*, lo que sería una reducción de la comprensión a la intropatía husserliana.

A continuación se ofrece el tránsito filosófico de la subjetividad a la intersubjetividad que permite comprender el sentido de la interpelación del otro y la superación de la subjetividad trascendental así como de la subjetividad moderna omnipotente y fundante.

b. De la subjetividad a la intersubjetividad

La narrativa puede entenderse como un modo básico de pensar, organizar el conocimiento y la realidad, puesto que las culturas se han configurado y expresado mediante narrativas, que a la vez han dado identidad a sus miembros; en la concepción constructivista bruneriana de la cultura, el significado de los conceptos sociales reside en la negociación interpersonal, se trata de llegar a compartir significados. Es decir, según Bruner (1988), la cultura se recrea constantemente al ser interpretada y renegociada por sus integrantes, de tal modo la cultura es “un foro para negociar y renegociar los significados” (p.128). En el marco de una psicología cultural se comprende esta concepción, al considerar que como dice Bruner (2012) “somos la especie intersubjetiva por excelencia” lo que significa que tenemos un “talento para la intersubjetividad” (p. 41), una habilidad para entender a los otros a través de diversos medios, como el lenguaje. Pero desde una

perspectiva filosófica no basta con aludir a un “talento” para la “negociación” intersubjetiva, porque en la interpretación hay interpelación, como dice Gadamer (1998) “Una interpretación es siempre un asunto delicado. Ello se da ya por el solo hecho de que por su carácter (y por la palabra misma) es siempre interpelación (*Zwischenrede*)” (p. 114).

De estas consideraciones surge la necesidad de rastrear los antecedentes filosóficos de la actual relevancia de la subjetividad, que como se intenta mostrar, es inescindible de la intersubjetividad, puesto que pensar que las narraciones y las interpretaciones son un fenómeno puramente individual impediría cualquier intento de comprender, así como de validar, el tipo de investigación narrativa e interpretativa, con más razón si tenemos en cuenta que, como dicen Bolívar, Domingo y Fernández (2001): “El enfoque narrativo da prioridad a un yo dialógico (naturaleza relacional y comunitaria de la persona), donde la subjetividad es una construcción social, interactiva y socialmente conformada en el discurso” (p. 22).

El concepto de intersubjetividad se ha generalizado a partir de la fenomenología de Husserl, su fenomenología del mundo de la vida dio lugar a nuevos planteamientos, que como dice Gadamer (1998) se iniciaron a finales de la década de 1940 cuando Schütz, conocedor de la fenomenología husserliana, vio en el concepto “mundo de la vida” un alejamiento del principio de subjetividad trascendental y lo usó para fundamentar las ciencias sociales. Con respecto a la fundamentación de las ciencias sociales la obra de Schütz (1959) es interesante para contextualizar el “comprensivismo” en el marco de la polémica “explicación versus comprensión” desatada entre quienes defendían la explicación y el monismo metodológico (mismo método para las ciencias naturales y las ciencias sociales) y quienes reclamaban una metodología diferente para las ciencias sociales y defendían la comprensión. Cabe recordar que Schütz (1959) aporta el postulado de la interpretación subjetiva de las ciencias sociales, que sostiene que el conocimiento del mundo no es asunto privado, propiedad de un sujeto, sino un asunto intersubjetivo o socializado desde el principio.

Con respecto a la influencia del pensamiento de Husserl, se evidencia también en la obra de filósofos como Scheler, Heidegger, Hartmann, Gadamer y Ricoeur. Si bien el “mundo de la vida” repercutió en la filosofía y parecía tratarse de una exhortación a cumplir el lema de la fenomenología, “el volver a las cosas mismas”, Husserl no había intentado un alejamiento de su idealismo trascendental, por el contrario, reivindicó la importancia de la intersubjetividad en la construcción del mundo porque únicamente a través de la participación común del mundo es posible imaginar la coexistencia y la relación de las mónadas entre sí (el filósofo retoma el problema de Leibniz de la coexistencia de las mónadas) pero se trata de una intersubjetividad trascendental.

Recordamos que Husserl (1988) instala la subjetividad “trascendental” a partir de su crítica a Descartes, quien según él pensaba, había fallado porque a pesar de estar ante el más grande de los hallazgos: el *ego cogito*, no aprehendió su sentido propio, el sentido de la subjetividad trascendental, el motivo según el filósofo, fue que realizó un giro “fatal” que ontifica al *ego*, cuando lo convierte en *substantia cogitans*. Pero también cabe recordar que para Husserl (1988) el método fenomenológico no se trata de una metafísica ingenua ni de “cosas en sí” absurdas, en sus palabras: “El ser primero en sí, el que precede a toda objetividad mundana y la soporta, es la intersubjetividad trascendental, el todo de las mónadas que se asocia en comunidad en diferentes formas” (p. 51).⁵

Entonces, como dice Gadamer (1998) el concepto de sujeto y el de subjetividad juegan un importante rol en la filosofía fenomenológica, hoy parece natural que signifiquen algo así como una referencia a sí mismo, entendida como reflexividad, pero la palabra griega *hypokeimenon* no significa nada de eso, significa, en el marco de la metafísica aristotélica, “lo que está debajo”, igual que la traducción latina *substantia* o *subjectum* que remiten a lo que se mantiene invariable al cambio, a lo que subyace. El sentido estaba ya predispuesto en Platón, pero el giro aristotélico hacia la física acercó el sujeto a la *hylé* como concepto para “materia” que da lugar a la metafísica de la sustancia.

Según Gadamer (1998) el gran cambio de orientación en el significado se produjo a través del *cogito* cartesiano cuya primacía epistemológica lo constituye en fundamento resistente a dudas, pero fue Kant quien entronizó el concepto de subjetividad al situar la subjetividad en la síntesis trascendental de la apercepción, que acompaña todas nuestras representaciones y les confiere unidad. En este marco histórico conceptual se produjo el paso de la sustancia al sujeto, con ello la estructura de la reflexividad pasa a ser el núcleo central de la filosofía; “reflexividad” deriva de la expresión latina *reflexio* que en el campo de la óptica refería a la reflexión de la luz, filosóficamente pasó a entenderse como autoimpulso que hace visible al sí mismo.

Ahora bien, la conciencia de sí mismo en el pensamiento moderno tiene preeminencia frente a lo dado, como correlato de la preeminencia de la certeza frente a la verdad, que fundamentó el método de la ciencia moderna. Tanto en Descartes, como en Leibniz, como en Locke, el concepto de persona aparece definido por el concepto reflexivo de conciencia, sin que “el otro” aparezca en escena. Luego del giro copernicano kantiano, su concepto formal de conciencia de sí mismo adquirió contenido en sus sucesores del idealismo alemán (Schelling, Hegel) pero los llamados por Ricoeur (1996) “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud mostraron, como dice Gadamer (1988) “que no se pueden tomar ingenuamente los hechos de la conciencia por hechos de la realidad” (p. 16). Y está aquí lo que interesa principalmente en esta sección, que en este marco, la *interpretación* tiene un nuevo papel, que más allá de todo uso filológico se constituyó en una categoría fundamental de la filosofía contemporánea.

Con Heidegger la problemática de la subjetividad se vincula con la crítica a Husserl, porque teniendo en cuenta que para Heidegger la fenomenología no es mera descripción de lo dado, también implica desvelar aquello que sirve para ocultar, la crítica heideggeriana es radical, se centra en el concepto mismo de fenómeno, ya que la percepción de lo que se pretende percibir, queda anclada en la certeza apodíctica de la conciencia; el filósofo descubre que en el concepto de conciencia se oculta la ontología griega, entonces resta validez tanto al concepto de conciencia como a la función básica que desempeñaba en el idealismo trascendental. No comparte esa concepción del ser, como dice Gadamer (1998), Heidegger muestra que “La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo” (p. 18) sino que se trata de un darse, no sólo a las propias representaciones, sino a la no-determinación del futuro. A partir de la hermenéutica de lo fáctico de Heidegger que muestra que en la facticidad hay algo que resulta indescifrable y que resiste a todo intento de hacerlo transparente al entendimiento, se transforma el concepto de interpretación, si en la comprensión queda algo no desvelable, la pregunta debe dirigirse a la comprensión misma.

Según Vattimo (1991) la ontología heideggeriana es nihilista como la nietzscheana, así “ultrapasa” la metafísica porque ya no se ocupa de buscar estructuras estables, ni fundamentos eternos ni nada semejante, porque esto sería seguir pretendiendo que el ser tuviera la estructura del ente, o de la mercancía, en sentido marxiano. Para esta nueva ontología se debe captar el ser como *evento*, como el configurarse de la realidad, ligado a la situación de la época, que por su parte proviene de épocas precedentes. El tema de esta ontología postmetafísica es escuchar los “mensajes” que provienen de otras épocas y también los mensajes de los “otros” contemporáneos; estos mensajes afectan al ser, constituyen su sentido, no se necesita ninguna estructura profunda ni ninguna ley necesaria “pero se *anuncian* en ellos valores históricos, configuraciones de experiencias y formas simbólicas, que son los trazos de vida, la concreciones de ser” (Vattimo, 1991, p. 11).

Esta hermenéutica conlleva una ética que busca sentidos en una ontología de la “actualidad” a modo de interpretación de eventos de lectura de los signos de los tiempos y recepción de mensajes. Según el filósofo italiano la importancia de Heidegger no consiste sólo en haber enfatizado el nexo entre ser y lenguaje, sino en haber pensado el ser como evento y no como estructura, el ser no es principio ni fundamento, sino *Ge-schick*: envío, transmisión, mensaje; las lenguas hacen posible la experiencia del mundo, acaecen como respuestas a otras instancias, que a su vez son respuestas a interpretaciones. Según Vattimo (1991) con Heidegger la hermenéutica asume radicalmente las implicancias de la finitud histórica del ser-lenguaje, el pensamiento “en su forma de ser anuncio no describe una estructura, sino *relata* un acaecimiento” (p. 42).

Heidegger se ocupa de la precomprensión del Dasein, la comprensión (*Verstehen*) es su estructura existencial más propia, lo que cabe destacar es que *Dasein* no es subjetividad, el filósofo substituyó este concepto por el de “cuidado” (*Sorge*) que asoció al de solicitud, de modo que no excluyó al “otro”, pero, como aclara Gadamer (1998) el problema de la intersubjetividad no es el interés del trabajo de Heidegger. Ante esa postura en la cual el otro puede mostrarse en su existencia únicamente como limitación, Gadamer dice que:

(...) al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico (Gadamer, 1998, p. 23).

En cuanto a su posicionamiento Gadamer (1998) expresa que sus propios trabajos están orientados por el tema del lenguaje y por la primacía de la conversación, dice: “Quien piensa el lenguaje se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad” (p. 25). Ocurre que el filósofo no toma el lenguaje como “lengua” sino como “habla” que es el “verdadero ser y suceder” del lenguaje, entonces no puede separarse lo que se dice, de aquello sobre lo cual se dice algo, de aquél a quien habla, de aquello a lo que responde, de tal modo siempre que se habla hay un esfuerzo por entender, por conformar un lenguaje común. Entonces dice Gadamer (1998): “¿Qué significa en realidad comprender? *Verstehen*, comprender, es originariamente responder por alguien” (p. 61); de allí que “La hermenéutica retiene una experiencia, no es un método para averiguar un sentido ‘verdadero’, como si éste pudiera llegar a alcanzarse” (p. 71).

Entonces, alejado del paradigma concienialista el sujeto que busca comprender no es dador de sentido, porque "Allí donde se quiere que tenga lugar el comprender no puede haber nunca sólo identidad. Comprender se refiere más bien a que uno es capaz de ponerse en el lugar del otro y expresar lo que ha comprendido y qué es lo que tiene que decir sobre ello" (Gadamer, 1998, p. 77).

Como se ha visto la hermenéutica contemporánea reconoce la alteridad y supera cualquier solipsismo de un sujeto interpretante, a continuación se aborda el carácter experiencial de la investigación narrativa y se muestra en qué sentido se entienden las vivencias de los sujetos que las narran.

c. De la vivencia a la experiencia en la investigación narrativa

La investigación narrativa se ocupa de rescatar el valor de lo vivido por los protagonistas. En los estudios en el ámbito educativo los relatos expresan la "trama" de la educación en su devenir, en su acontecer dinámico, cambiante y situado espacialmente por eso no es posible un posicionamiento esencialista, porque no hay una esencia (en sentido griego) que subyace como materia común que antecede y sostiene las prácticas concretas. Si se considera que la investigación narrativa es "investigación experiencial" (Bolívar, Domingo, y Fernández, 2001) es menester comprender de qué se habla cuando se habla de investigar experiencias que conforman la trama de las narrativas.

Si como dice Gadamer (2003) "la forma de realización de la comprensión es la interpretación" y si "todo comprender es interpretar" (p. 467) cabe reconocer que lo que se comprende e interpreta son vivencias subjetivas pero no se trata de entender las vivencias en sentido psicológico.

Gadamer (2003) explica que "vivencia" es el término introducido por Ortega como traducción de *Erlebnis*, que era inhabitual hasta la década del 70 del siglo XIX, cuando apareció en la literatura biográfica. No aparece en el siglo anterior, su inclusión parece iniciarse en una carta de Hegel donde se refiere a un viaje. El filósofo aclara que el término es una formación secundaria de *Erleben* que significa estar todavía en vida cuando sucede algo, el sentido es una comprensión inmediata de algo real, en oposición a aquello de lo que se cree saber algo pero sin la garantía que ofrece haberlo "vivido" en una "vivencia" propia, que entonces podría ser algo supuesto, imaginado, o tomado de otros.

Lo vivido (*das Erlebte*) es siempre lo vivido por uno mismo, pero a su vez se emplea para designar el contenido permanente de lo que se ha vivido, siendo un contenido que gana significado respecto de aspectos efímeros del vivir. Lo dicho subyace a *Erlebnis*: la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación que ofrece el "soporte" o la "materia" para la configuración de la interpretación, pero a la vez, es "resultado" o "efecto" que permanece. Gadamer (2003) aclara que Dilthey emplea *Erlebnis* en un artículo sobre Goethe, si bien la traducción castellana de su título es "Vida y poesía", la traducción literal es "Vivencia y poesía", se trata de una edición de 1905, que ya había sido publicada en 1877 pero allí no aparece todavía con fuerza la firmeza terminológica del concepto. La acuñación de "vivencia" evoca la crítica al racionalismo de la Ilustración que a partir de Rousseau da nueva validez al concepto de vida. La apelación de Schleiermacher al sentir vivo frente al racionalismo de la Ilustración es uno de los precedentes de la protesta contra la moderna sociedad industrial, y es significativo que Dilthey fuera su biógrafo. Según Gadamer (2003) el interés diltheyano es

epistemológico: justificar el trabajo de las ciencias del espíritu, se trata de mostrar que desarrollan el mismo *pathos* de experiencia que las ciencias naturales. De la autoconciencia cartesiana y de la certeza de la regla metodológica de las percepciones claras y distintas se produce un tránsito en el siglo XIX, las creaciones del pasado no pertenecen al contenido habitual del presente, sino que “son objetos que se ofrecen a la investigación, datos a partir de los cuales puede actualizarse un pasado. Por eso es el concepto de lo dado el que dirige la acuñación diltheyana del concepto de vivencia” (Gadamer, 2003, p. 101).

Dice Gadamer (2003) que tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología, tanto en Dilthey como en Husserl, el concepto “vivencia se muestra como puramente epistemológico” (p. 103). El significado es que como lo que se manifiesta en la vivencia es la vida, se trata de que es lo último a lo que podemos retroceder, pero para Gadamer hay un significado más “denso”:

Quando algo es calificado o valorado como vivencia se lo piensa como vinculado por su significación a la unidad de un todo de sentido. Lo que vale como vivencia es algo que se destaca y delimita tanto frente a otras vivencias -en las que se viven otras cosas- como frente al resto del decurso vital -en el que no se vive 'nada'-. Lo que vale como vivencia no es algo que fluya y desaparezca en la corriente de la vida de la conciencia: es algo pensado como unidad y que con ello gana una nueva manera de ser uno. En este sentido es muy comprensible que la palabra surja en el marco de la literatura biográfica (...). Aquello que puede ser denominado vivencia se constituye en el recuerdo. Nos referimos con esto al contenido de significado permanente que posee una experiencia para aquél que la ha vivido. (Gadamer, 2003, p. 103)

Es significativa según Gadamer (2003) la expansión que plantea Schleiermacher en relación con la hermenéutica al aislar el procedimiento del comprender, como no acepta la restricción de la hermenéutica al terreno de las lenguas extrañas ni a los escritores, esto implica una *expansión* del problema hermenéutico desde la comprensión de lo fijado por escrito a la de cualquier hablar en general, este desplazamiento hace que no se trate de “comprender la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor” (p. 239).

En cuanto a Dilthey, dice Gadamer (2003) que la hermenéutica no es una herencia romántica, se mantiene en que toda vitalidad psíquica se encuentra bajo circunstancias, apunta al hecho de que “sólo conocemos históricamente porque nosotros mismos somos seres históricos” (p. 291) pero según el principal representante de la hermenéutica contemporánea, Dilthey no escapa totalmente al cartesianismo, partía de la vivencia para ganar el concepto de nexo psíquico, pretendía derivar la construcción del mundo histórico a partir de la reflexividad que es inherente a la vida. Husserl intenta derivar la constitución del mundo histórico a partir de la vida de la conciencia, pero lo que interesa ahora es que su fenomenología trascendental pretende ser una investigación de correlaciones, donde lo primario es la relación, porque como señala Gadamer (2003) Husserl muestra la unidad de la corriente vivencial como previa y necesaria frente a la individualidad de las vivencias.

Es posible notar entonces cómo se produce un viraje desde un enfoque más psicologista hacia una mirada que si bien asume la reflexividad, prioriza lo relacional, esto resignificado en el marco hermenéutico contemporáneo, significa que no se trata de desocultar contenidos de conciencia, de allí que se hable de “experiencia” principalmente en sentido de lo experimentado en vivencias con-

vividas, que en sentido gadameriano, permanecen en el recuerdo y se recuperan mediante un tipo de comprensión que involucra el diálogo o conversación en sentido antes expuesto.

A modo de conclusión

Se ha abordado la complejidad epistemológica de la investigación narrativa exponiendo transformaciones que se han producido en la hermenéutica filosófica en torno al modo de entender la relación entre interpretación y comprensión, así como transformaciones que provocaron el pasaje de la subjetividad a la intersubjetividad y también transformaciones en el modo de entender las vivencias de los sujetos. A la vez se han articulado los antecedentes que inciden a modo de nexos entre hermenéutica y narratividad, mostrando que en sentido gadameriano la forma de realización de la comprensión es la interpretación y que todo comprender es interpretar. También se mostraron problemas que es necesario revisar si se asume un enfoque investigativo narrativo, entre ellos, el problema de la relación entre la inteligibilidad del sentido y la reflexividad del sujeto y el problema de identificar que la característica más importante del acto de hacer-relato es que no significa una estructura estática sino una operación, es una elaboración de la trama mediadora entre el acontecimiento y la historia, así el acontecimiento no es una incidencia sino un componente narrativo.

Para finalizar quiero expresar que la tarea de redacción de este artículo ha significado una actualización y renovada sentidización de lo experimentado en esa etapa como doctoranda, cuando mi inquietud en torno a los fundamentos epistemológicos de la investigación narrativa me generaba desazón ante la sensación de estar en un territorio tan vasto y complejo. Al revivir esa experiencia he podido rescatar el valor de lo vivido como investigadora durante esa etapa y solamente me queda agradecer la posibilidad de exponer y exponerme en este espacio reviviendo lo pensado, sentido y experimentado.

Referencias Bibliográficas

- Apel, K. (1985). *La transformación de la Filosofía*. Tomo I. Madrid: Taurus.
- Bolívar, A.; Domingo, J. y Fernández, M. (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. Madrid: La Muralla.
- Bruner, J. (1988). *Realidad mental, mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, J. (2012). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Machado.
- Díaz, E. (2010). Conocimiento, ciencia y epistemología en Díaz E. (ed.) *Metodología de las Ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos. pp. 13-28
- Erickson, F. (1997). Métodos cualitativos de investigación sobre la enseñanza, en Wittrock, M. *La investigación de la enseñanza, II. Métodos cualitativos y de observación*. Barcelona: Paidós.
- Flores, G. y Porta, L. (2013). Urdimbre ética en la enseñanza universitaria desde la perspectiva de los estudiantes: conjunción de intelecto y afecto en los profesores memorables en *Revista de Educación de Extremadura, REDEX*, Vol 3, Nº 5, Ediciones Universidad de Extremadura, España. pp. 29-49.
- Flores, G., Porta, L. y Martín Sánchez, M. (2014). Hermenéutica y narratividad en el discurso cualitativo de la Educación, en *Revista Entramados. Educación y Sociedad*, de la Facultad de Humanidades de la UNMDP, Argentina, Año 1, Nº 1. pp. 69-81



- Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico*. Cátedra: Madrid.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y Método*, Volumen I. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. ([1927]1998). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Husserl, E. ([1950]1988). *Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología Trascendental*. México: UNAM.
- Maliandi, R. (1991). *Transformación y síntesis*. Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Macintyre, A. (2008). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Pardo, R. (1997). La problemática del método en ciencias naturales y sociales, en Díaz, E. (ed.) *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos. pp. 67-88
- Pardo, R. (2012). El desafío de las ciencias sociales: desde el naturalismo a la hermenéutica, en Palma, H. y Pardo, R. (ed.) *Epistemología de las ciencias sociales. Perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*. Buenos Aires: Biblos. pp. 103-126
- Ricoeur, P. (1975a). *Hermenéutica y Estructuralismo*. Buenos Aires: La Aurora.
- Ricoeur, P. (1975b). *Hermenéutica y Psicoanálisis*. Buenos Aires: La Aurora.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo veintiuno.
- Ricoeur, P. (1997). Epílogo. Narratividad, fenomenología y hermenéutica. En *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris. pp. 479-495.
- Schütz, A. (1995). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Vattimo, G. (1990). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Yuni, J. y Urbano, C. (2005). *Mapas y herramientas para conocer la escuela: investigación etnográfica e investigación-acción*. Córdoba: Brujas.

Notas

¹ Docente investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Dra. en Humanidades y Artes con mención en Ciencias de la Educación (UNR). Especialista en Docencia Universitaria y Profesora en Filosofía (UNMDP). Directora del GIFE (Grupo de Investigación en Filosofía de la Educación) e Integrante del GIEEC (Grupo de Investigaciones en Educación y Estudios Culturales) UNMDP. Correo electrónico: gracielaflares91@gmail.com

² Tesis dirigida por el Dr. Luis Porta y defendida públicamente en el año 2018 en UNR calificada con 10 y recomendación de publicación. Inédita a la fecha de publicación de este artículo.

³ Con el término *koiné* Vattimo quiere significar que la hermenéutica conforma una especie de lenguaje común entre los filósofos, que fuera precedida por una *koiné* estructuralista, así como hubo una *koiné* existencialista, entre otras.

⁴ Mundo de la vida, en sentido husserliano.

⁵ Husserl (1986) profundiza la intersubjetividad trascendental en sus *Meditaciones*, en la Meditación V: "En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica".