

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°21. Año 8. Agosto 2016-Noviembre 2016. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 77-87.

## Construcción social de las emociones, hermenéutica y antropocentrismo: hacia un naturalismo antipositivista

Social construction of emotions, hermeneutics and anthropocentrism: toward an antipositivist naturalism

**Martín Aranguren \***

Centre National de la Recherche Scientifique Unité de Recherches Migrations et Sociétés, Paris, Francia  
martin.aranguren@cnr.fr

### Resumen

El enfoque constructivista social ha establecido la importancia de la sociedad y de la cultura en el estudio científico de las emociones. Pero reconocer la relevancia de los niveles social y cultural en la explicación de las emociones no nos compromete a aceptar la base ontológica y epistemológica del constructivismo social. En este artículo, trato de argumentar 1) que la perspectiva constructivista social de las emociones es una variante de ciencia hermenéutica del hombre; 2) que una ciencia hermenéutica del hombre reposa sobre presupuestos ontológicos y epistemológicos antropocéntricos incompatibles con los desafíos de sostenibilidad que plantean los límites planetarios al crecimiento económico y demográfico; y 3) que una alternativa a la hermenéutica (a fortiori al constructivismo social) y a sus presupuestos antropocéntricos es un naturalismo antipositivista.

**Palabras clave:** Emociones; Constructivismo social; Naturalismo; Hermenéutica; Positivismo.

### Abstract

The social constructionist view has established the significance of society and culture for the scientific study of emotions. But acknowledging the relevance of the social and cultural levels in the explanation of emotions does not commit us to the ontological and epistemological basis of social constructionism. In this article, I argue i) that the social constructionist view of emotions is a variety of hermeneutical human science; ii) that hermeneutical human sciences lie on anthropocentric ontological and epistemological assumptions that are ultimately incompatible with the sustainability challenges posed by the planet's limits to economical and demographic growth; and iii) that an alternative to hermeneutics (a fortiori to social constructionism) and its anthropocentric assumptions is an antipositivist naturalism.

**Keywords:** Emotions; Social constructionism; Naturalism; Hermeneutics; Positivism.

\* Tras estudiar sociología, filosofía, ciencia política y antropología en Argentina, Alemania, Francia e India, Martín Aranguren dedicó su tesis de doctorado, realizada en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París, al desarrollo de un marco teórico y metodológico para analizar las emociones desde la acción. Afiliado a la sede parisina del laboratorio URMIS, desde 2015 es investigador de carrera del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Su programa de investigación empírica actual versa sobre la faceta emocional del racismo en las interacciones cotidianas. Para más detalles sobre este programa de investigación, este video de tres minutos ofrece una sinopsis introductiva: <http://unspod.unice.fr/lettres-arts-et-sciences-humaines/migrations-et-societes/video/4138-martin-aranguren-sociologist/>

## Construcción social de las emociones, hermenéutica y antropocentrismo: hacia un naturalismo antipositivista

### Introducción<sup>1</sup>

#### **Los límites del enfoque constructivista social de las emociones**

No es exagerado señalar que el enfoque constructivista social ha dominado la consideración de las emociones en las ciencias sociales al menos desde la década de 1980. Sociólogos, antropólogos, psicólogos y filósofos nos han sensibilizado, cada uno a su manera, al hecho de que la vida afectiva, en lugar de ser el baluarte de una subjetividad intacta, recibe en cambio parte de su forma de fuerzas sociales que le son externas (cf. Hochschild, 1979; Lutz, 1982; Averill, 1980; Harré, 1986). Este punto de vista se opone no sólo a las pretensiones, ya muy minoritarias, de quienes sostienen todavía la tesis del sujeto autofundado, sino también, y de manera más significativa, a un análisis supuestamente científico que apunta a reducir los fenómenos emocionales directamente a su sustrato somático (por ejemplo, a un programa genético) sin tomar suficientemente en cuenta la autonomía de los niveles mental, social y cultural.<sup>2</sup>

Sin desmerecer el aporte indisputable que el constructivismo social ha hecho en estos años a nuestra comprensión de las emociones, es necesario reconocer en él ciertos límites. En otra parte (Aranguren, 2015) he tratado de mostrar que la sociología de las emociones, incluyendo su variante constructivista social, ha enfatizado acertadamente el carácter socialmente estructurado de las emociones pero ha desatendido sin justificación la otra cara de la moneda. Pues las emociones no sólo están socialmente estructuradas, sino que son también,

1 Una primera versión de este trabajo fue presentada en el marco de la materia 'Epistémologie des sciences sociales', Université Paris Diderot, los días 6 y 13 de abril de 2016. Agradezco al profesor Dominique Vidal por haberme invitado a dar estas conferencias y por su lectura atenta de la primera versión de este texto.

2 Que estos niveles sean autónomos no significa que no puedan interactuar entre sí, como lo señala Adrián Scribano (2012) al proponer un análisis conjunto de cuerpos y emociones.

por medio de las acciones que motivan, socialmente estructurantes. En el caso especial que nos ocupa, el reconocimiento de este poder estructurante nos llevaría de la temática de la construcción social de las emociones a la temática de la construcción emocional de la sociedad.<sup>3</sup> Pero en este contexto la palabra *construcción* comporta un grado de voluntarismo que no refleja adecuadamente la relación entre nuestras acciones y las estructuras sociales. En realidad sería mejor hablar de reproducción o de modificación.

Más allá de esta desatención del poder estructurante de las emociones, el constructivismo social, al menos en los autores más conocidos de esta corriente, presenta otra limitación importante que conviene señalar. Me refiero a la tesis de la indisociabilidad entre emoción y lenguaje, cuya evaluación trataré de plasmar detalladamente en otro lugar pero que me propongo explicitar brevemente en los párrafos que siguen.

El resultado de esta evaluación es que la tesis de la indisociabilidad es incapaz de dar cuenta de al menos dos hechos importantes. Por una parte, al insistir en que la emoción está siempre ya vivenciada por medio de categorías lingüísticas, el énfasis constructivista en el lenguaje nos impide reconocer como tales las formas de experiencia emocional inmediatas, absortas, directas, intuitivas, en breve: no reflexivas que la fenomenología ha siempre puesto al centro de su atención (Sartre, 1995; Arnold, 1960; Frijda, 1986; Lambie and Marcel, 2002). La categorización de una experiencia afectiva bajo un concepto de emoción es un proceso real e importante pero ni necesario ni suficiente para que haya emoción. Dicho de otra manera, la categorización de la emoción es contingente a la experiencia emocional.

Por otra parte, la tesis de la indisociabilidad entre emoción y lenguaje restringe indebidamente

3 Para una elaboración de este contraste, el lector puede remitirse al reciente estado del arte en sociología de las emociones propuesto por Eduardo Bericat (2016).

el ámbito de la construcción social a las emociones humanas, pues la nuestra parece ser la única especie capaz de lenguaje. Ahora bien, desde la segunda mitad del siglo veinte los trabajos de los primatólogos, en buena parte basados en verdaderas etnografías de estos “primos” filogenéticos nuestros que son los chimpanzés, los bonobos y los macacos, han establecido la existencia de modos de transmisión no genéticos en estas especies (cf. De Waal, 1999). La cultura, entonces, no es el monopolio del hombre, si bien es cierto que los logros culturales de nuestra especie parecen gigantescos en comparación con los de nuestros primos filogenéticos. Pero por más grande (y autocomplaciente) que sea esta diferencia cuantitativa, ella no justifica un quiebre cualitativo entre nuestra especie y las otras sobre la base de una capacidad cultural pretendidamente exclusiva. En el tren de la cultura, no viajamos solos. En este marco, los estudios de los primatólogos indican que las emociones de ciertas especies de primates son socialmente aprendidas y, en esa misma medida, que resultan de una construcción social. El constructivismo social no puede integrar este hecho porque reposa sobre la premisa que toda construcción social pasa, de una manera u otra, por el lenguaje. Con lo cual todo un área de moldeamiento social de los afectos, a saber el aprendizaje social de las emociones por parte de nuestros primos filogenéticos, queda enteramente fuera de la problemática del constructivismo social.

En suma, la inadecuación a los fenómenos de la experiencia emocional no reflexiva y del aprendizaje social de las emociones en otras especies de primates milita por una revisión teórica del constructivismo social clásico. En particular, la temática de la influencia del entorno sociocultural sobre las emociones tiene que poder pensarse sin partir de la tesis de la indisociabilidad entre emoción y lenguaje, que como he tratado de sugerir se ha vuelto un obstáculo.

### ***Una alternativa no antropocéntrica a la hermética***

En el presente artículo deseo situar esta tesis en el contexto del problema más general de la relación entre las ciencias sociales y aquello que, de manera preliminar, podemos agrupar bajo el término “ciencias naturales”. Más precisamente, lo que está en foco es el viejo problema del monismo metodológico. Como se sabe, la aceptación o el rechazo del monismo metodológico, o sea la tesis la unidad de método entre las diferentes disciplinas científicas, ha dividido clásicamente las ciencias sociales y las humanidades en los campos mutuamente hostiles del naturalismo y del antinaturalismo.

El estilo retórico y la base teórica del enfoque constructivista social de las emociones opera claramente en el espacio del campo antinaturalista, y más específicamente en la órbita de las corrientes antipositivistas nacidas en el período de posguerra y diversamente llamadas interpretativistas, textualistas o hermenéuticas, como intentaré demostrar más adelante. Desde el momento en que el enfoque constructivista social de las emociones es reconocido como un caso especial de ciencia social interpretativa o hermenéutica, es posible advertir que su fijación sobre el lenguaje no sólo no es arbitraria sino que es ineludible. Pues la interpretación lo es siempre de un significado, y los significados se dan a la interpretación en textos o en análogos de textos que sólo pueden ser tales en virtud del lenguaje.

Así, escapar a los límites que nos impone la tesis de la indisociabilidad entre lenguaje y emoción lleva inevitablemente a cuestionar más fundamentalmente el programa de una ciencia social interpretativa o hermenéutica cuyo punto de partida y de llegada no puede ser otro que un texto o un análogo de un texto.

Pero la crítica de la hermenéutica no obedece sólo a las inadecuaciones entre teoría y fenómeno reseñadas más arriba. Más generalmente, y desde un punto de vista ya no epistémico sino político y moral, la hermenéutica presenta el grave inconveniente de reposar sobre una visión antropocéntrica del mundo.

Mi premisa aquí es que, luego de la era de la cuestión del régimen político en el siglo dieciocho y de la era de la cuestión social en el siglo diecinueve, desde la segunda mitad del siglo veinte hemos entrado en la era de la “cuestión natural” o ecológica (Moscovici, 1968). El desarrollo de la técnica ha hecho de nuestra especie un agente capaz de destruir la biósfera, lo cual plantea la pregunta de nuestros deberes en relación a la naturaleza, que son por supuesto, en parte, simplemente deberes en relación a nosotros mismos. Los diagnósticos científicos, a pesar de las diferencias de énfasis, son unánimes sobre un punto: el modo de vida actual medio de Europa occidental y de América del Norte es insostenible a mediano plazo y no podrá generalizarse sin modificaciones sustanciales a otras latitudes del globo, o al menos no por mucho tiempo. El problema no concierne sólo los daños que causan las diversas formas de contaminación ambiental, sino más fundamentalmente el consumo creciente de recursos naturales finitos que exige el mantenimiento y aun más la generalización de ese modo de vida.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Para una explicitación clásica de la tesis de los límites al

Los objetivos sociales típicamente modernos del desarrollo económico y del crecimiento demográfico son incompatibles con las obligaciones que debemos aceptar si queremos contemplar la posibilidad de una relación sostenible a nuestro ambiente natural. Pero para poder aprehender lo que está en juego, y para vivir estas obligaciones no como una restricción arbitraria sino como la consecuencia lógica de nuestra posición en el mundo, es necesario antes haber renunciado al antropocentrismo. En el contexto de la cuestión ecológica, el desafío ontológico de nuestro tiempo es repensar la identidad de nuestra especie a partir de premisas que no nos separen radicalmente del resto del fenómeno de la vida. Pero es precisamente esta fractura indefendible que producen y reproducen los presupuestos antropocéntricos de la hermenéutica.

Como veremos más adelante, el antropocentrismo, expresado en la tesis de la excepción humana, incluye una postura epistemológica que reproduce el quiebre ontológico (o más precisamente “óntico”) entre nuestra especie y el resto del mundo. Esta postura consiste en un dualismo epistemológico que exige para el estudio del hombre un método singular, sin común denominador con el método empleado en las llamadas ciencias naturales. El modo de expresión canónico de este dualismo es, como se sabe, la oposición entre explicar y comprender, la famosa dicotomía entre *erklären* y *verstehen* (cf. von Wright, 1971). Para un defensor del dualismo metodológico, mientras que la tarea de las llamadas ciencias naturales es explicar por medio de causas, el objetivo de las ciencias del hombre consiste en comprender significados.

Un tal dualismo metodológico se contrapone a la tesis del monismo metodológico, según la cual, por el contrario, la ciencia consta de una unidad fundamental de método a pesar de la diversidad de objeto que la subdivide en una pluralidad de campos disciplinares de investigación. La tesis del monismo metodológico es también conocida como la tesis del naturalismo. En el marco de este artículo, emplearé indistintamente las palabras “monismo” y “naturalismo” para hacer referencia a la afirmación de una unidad de método a pesar de la diversidad de objeto entre las ciencias. De la misma manera, utilizaré el término “antinaturalismo” para designar la postura dualista que niega esta unidad de método sobre la base de un razonamiento en última instancia antropocéntrico.

crecimiento económico y demográfico, el lector puede remitirse a Meadows et al (1974), así como a sus múltiples reediciones desde entonces.

Ahora bien, toda reconsideración epistemológica de la hermenéutica debe comenzar reconociendo sus atractivos. La idea de una ciencia del hombre interpretativa cobró fuerza en el contexto histórico de la crítica del positivismo a partir de la segunda mitad del siglo veinte. El positivismo constituye en efecto una forma particular de naturalismo. Razonando en un espacio en el cual el positivismo equivale al naturalismo (al monismo metodológico), la crítica del positivismo no podía llevar sino a un rechazo frontal del naturalismo.

Doy por sentado aquí que la crítica del positivismo está en esencia justificada y que la manera positivista de definir las humanidades y las ciencias sociales es fundamentalmente errónea. Pero de esto *no se sigue que el naturalismo como tal sea un error, y que entonces la única alternativa viable al positivismo sea el antinaturalismo de la hermenéutica.*

En suma, el antropocentrismo constituye una traba intelectual a nuestra capacidad de hacer frente a los problemas planteados por la cuestión ecológica. Los científicos sociales tenemos aquí una responsabilidad histórica de peso, pues nuestro trabajo consiste, al menos en parte, en proponer definiciones de la identidad del hombre —y este es un punto sobre el cual la tradición hermenéutica, a mi juicio, tiene toda la razón. La hermenéutica, sin embargo, extrae parte de su poder de convicción de las debilidades de su adversario histórico, el positivismo. Pero al reposar sobre la tesis ontológica de un quiebre entre el hombre y el resto de las especies vivientes, y al operar sobre la base del dualismo epistemológico consecuente, la hermenéutica suscribe enteramente al antropocentrismo. El problema consiste entonces en delinear para las ciencias sociales un programa que conserve de la hermenéutica la crítica del positivismo. Pero, al mismo tiempo, este programa tiene que poder reafirmar la unidad de método de la ciencia contra las pretensiones dualistas, *a fortiori* antropocéntricas, de la hermenéutica. En breve, se trata de trazar las grandes líneas de un naturalismo antipositivista para las ciencias del hombre.

En este artículo me doy tres objetivos. En primer lugar, buscaré explicitar por qué el enfoque constructivista social de las emociones es un caso particular de ciencia hermenéutica del hombre. En segundo lugar, intentaré mostrar que a pesar de sus méritos la hermenéutica reposa sobre la tesis antropocéntrica de la excepción humana. En tercer lugar, esbozaré una redefinición de una epistemología naturalista para las ciencias del hombre a partir de una crítica del naturalismo positivista.

Afortunadamente, el campo que debemos recorrer se encuentra ya en parte desbrozado. Primero caracterizaré el programa de una ciencia interpretativa o hermenéutica del hombre a partir de los escritos explícitamente dedicados a este problema (y fuertemente persuasivos) del filósofo canadiense Charles Taylor (1971). Luego identificaré los rasgos antropocéntricos de este programa sobre la base del análisis de la tesis de la excepción humana propuesto por el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer (2007). Por último, mencionaré algunos elementos de un programa naturalista renovado a partir de la reformulación antipositivista del concepto de ley causal avanzado por el filósofo británico Roy Bhaskar (1979).

Sin embargo, me distanciaré de Bhaskar en su manera de caracterizar la epistemología de las ciencias sociales a partir del contraste entre experimento en “sistemas cerrados” y observación en “sistemas abiertos”, puesto que tal caracterización pasa por alto que en la práctica real de las ciencias de la vida los experimentos operan inevitablemente sobre sistemas abiertos. Luego de este recorrido, estaremos en condiciones de sugerir que la filosofía de las ciencias sociales parece haber buscado definir la especificidad de estas disciplinas contrastándolas con las llamadas ciencias naturales. Pero es probablemente un error concebir las ciencias de la vida y del mundo inanimado como un bloque.

### ***Caracterización de una ciencia hermenéutica del hombre***

El gesto inaugural de una ciencia hermenéutica del hombre consiste en tratar la actividad o los productos de la actividad de nuestra especie como textos. Más precisamente, Charles Taylor propone ver la acción individual y la práctica colectiva como análogos de textos. Que la acción y la práctica puedan ser vistas como análogos de textos implica que de ellas es relevante plantear la pregunta de su significado. Dicho de otra manera, las acciones y las prácticas aparecen desde un punto de vista hermenéutico como el soporte, el sustrato o el medio de expresión de significados. Ahora bien, si este significado que vehiculan las acciones y las prácticas fuese perfectamente transparente, la ciencia hermética no tendría razón de ser. La interpretación científica es necesaria porque el significado que las acciones y las prácticas vehiculan se encuentra expresado en ellas en modo confuso, incoherente, insuficientemente claro. La tarea de la ciencia hermenéutica consiste en

clarificar el significado que las acciones y las prácticas expresan ya pero de manera confusa.

Con este análisis he introducido las dos primeras condiciones de una ciencia hermenéutica según Taylor. Por una parte, hace falta poder distinguir el significado de su soporte o de su medio de expresión; en el caso de la ciencia del hombre, hace falta poder distinguir las acciones y las prácticas de los significados que en ellas se encuentran expresados. Por la otra, de ese significado tiene que ser posible preguntarse si su formulación es más o menos clara, inteligible, comprensible. La tercera condición es que el significado debe hacer referencia a un sujeto, en el sentido de que el significado sólo es tal por y para un sujeto. Como una glosa al análisis quizás un poco sumario de Taylor, el concepto de “objetivación” provee una manera de explicitar un poco más este punto. La objetivación puede ser definida como el proceso mediante el cual la subjetividad humana (la creencia, el deseo, ...) se encarna en un soporte material públicamente accesible (Berger & Luckmann, 1966). La diferencia entre el significado y su soporte corre entonces paralela a la diferencia entre la subjetividad y su objetivación. De ahí que, como lo sugiere Taylor, el significado reenvíe a la subjetividad (las ideas, los motivos, ...) de un sujeto –de la misma manera en que, como podemos agregar, el medio de expresión del significado equivale a su medio de objetivación. Una acción aparece entonces como la expresión o la objectivación de un significado subjetivo, por ejemplo tal idea o tal motivación. Por medio de la acción, incluida por supuesto la acción discursiva, la idea o la motivación adquieren así estatus público. Agreguemos que no por ser subjetivo el significado es necesariamente individual. Las prácticas sociales, por ejemplo, expresan significados subjetivos no individuales, o sea significados inter-subjetivos.

Si la ciencia interpretativa de Taylor implicara solamente lo antedicho, sería perfectamente aplicable al comportamiento de numerosas especies de primates. De hecho, desde hace años los primatólogos realizan etnografías de grupos de animales no humanos en su hábitat natural. El método que utilizan para dar cuenta de los comportamientos observados reposa enteramente en las condiciones de una ciencia hermenéutica que acabamos de reseñar. En efecto, los primatólogos tratan el comportamiento objetivo como la expresión de una subjetividad, de tal manera que el recurso a esa subjetividad (creencias, deseos, ...) permite dar cuenta de los comportamientos

objetivos a primera vista confusos o ininteligibles. Más generalmente, este punto demuestra que no se puede identificar una acción sin interpretarla, es decir sin asignarle un significado subjetivo. Esta es una tesis de cuya validez nos ha convencido la tradición hermenéutica.

Pero esto no es lo que Taylor tiene en mente. Pues su ciencia hermenéutica incluye mucho más que la clarificación de un significado subjetivo confusamente expresado en un soporte objetivo – en la acción, en la práctica. En realidad, su ciencia hermenéutica reposa sobre una tesis fuerte sobre la identidad del hombre. Esta es la tesis, derivada de los escritos del filósofo alemán Martin Heidegger, que el hombre es un animal que se interpreta a sí mismo. Dicho más claramente, la esencia del hombre es esta capacidad autointerpretativa. Taylor concluye de esta tesis que todo comportamiento humano se encuentra siempre ya interpretado, en el sentido preciso de que los agentes, si se los interroga al respecto, pueden siempre explicar por qué hacen lo que hacen. Esto no significa que esta pre-interpretación o pre-comprensión constituya la mejor explicación de sus acciones. Pero sí significa que la tarea de la ciencia hermenéutica del hombre no es sólo clarificar un significado que se encuentra confusamente expresado en la acción individual o en la práctica colectiva, sino también clarificar un significado que se encuentra siempre ya expresado paralelamente *en el discurso* que los agentes poseen para dar cuenta de esas acciones y prácticas. En otras palabras, el soporte o el medio expresivo de significado de la ciencia hermenéutica de Taylor es siempre dual: por una parte la acción o la práctica misma, por la otra el discurso que los agentes mantienen sobre esa acción o práctica. Esta dualidad se sigue de la capacidad autointerpretativa que define la esencia del hombre. Con lo cual llegamos a la estructura en tres tiempos de una ciencia interpretativa del hombre. En primer lugar están las acciones o las prácticas de los agentes y el discurso que los agentes mantienen sobre ellas. El segundo lugar está reservado a la intervención del investigador, que pone en relación acciones o prácticas, por un lado, y el discurso de los agentes, por el otro, y busca sobre esa base producir un nuevo discurso que refleje más claramente el significado que los agentes expresan por medio de sus acciones o prácticas. El tercer tiempo retorna a los agentes, quienes disponen ahora de un nuevo discurso, ojalá menos confuso, para autointerpretarse.<sup>5</sup> Pero visto

que el hombre es el animal que se autointerpreta, la hermenéutica no es sólo un discurso más sobre el hombre, sino parte del proceso mismo de realización de la esencia del hombre.

Todo esto permite apreciar que, por más que podamos dar cuenta del comportamiento de ciertos primates no humanos en términos de significados, la hermenéutica de Taylor es profundamente ajena al estudio de otra especie que la nuestra. Por una parte, esta hermenéutica es simplemente inaplicable a otras especies, por la simple razón de que, en el estado actual de nuestro conocimiento, los miembros de ninguna otra especie parecen poder plasmar en un discurso su precomprensión de lo que hacen. Pero imaginando que este obstáculo pudiese ser sorteado, la hermenéutica sería exterior a lo que esas especies supuestamente son, pues el único animal cuya esencia es la autointerpretación es el hombre.

Esta caracterización nos permite asimismo reconocer que el enfoque constructivista social de las emociones es un caso particular de ciencia interpretativa. Su punto de partida es la distinción entre la emoción, que ocupa el lugar del significado, y un estado fisiológico, que ocupa el lugar del soporte objetivo. De ahí la insistencia del constructivismo social en que las emociones son irreductibles a su sustrato somático. La emoción, al mismo tiempo, es un significado que se encuentra siempre ya preinterpretado por los sujetos de emoción. Es decir que para vivir una emoción (significado) tengo que interpretar un estado de mi cuerpo (soporte material) de una manera particular. Ese estado somático actúa como el análogo de un texto cuya interpretación es necesaria para que mi vivencia sea una emoción. Como la interpretación presupone el discurso, lo cual a su vez presupone el lenguaje, llegamos a la tesis de que todo estado emocional es tal en virtud de la interpretación de un estado somático por medio del lenguaje. Con lo cual, sin lenguaje, no hay emoción. La tesis no es que el lenguaje permite identificar desde afuera un estado emocional que preexiste al acto de identificación. La tesis es que la precomprensión es inherente, constitutiva, interna al estado emocional mismo.

### ***La hermenéutica reposa sobre la tesis de la excepción humana***

Para analizar las premisas antropocéntricas de la hermenéutica me apoyaré sobre la caracterización de la “tesis de la excepción humana” propuesta por Jean-Marie Schaeffer (2007).

realidad, triple.

<sup>5</sup> En este sentido, la famosa “doble hermenéutica” es, en

La tesis de la excepción humana reposa sobre cuatro afirmaciones. En primer lugar, la afirmación de un dualismo ontológico que reconoce dos modos de existencia o dos modos de realidad, a saber la materia y el espíritu. Como sostiene el antropólogo francés Philippe Descola (2005), este dualismo entre “fiscalidad” e “interioridad” forma parte de la visión del mundo de numerosas culturas del mundo y en esa misma medida no constituye una marca distintiva del occidente moderno.

Lo que caracteriza el occidente moderno es en realidad una cierta interpretación de este dualismo entre materia y espíritu, fiscalidad e interioridad, y más precisamente una manera muy especial de distribuir la fiscalidad y la interioridad entre los existentes. En efecto, en nuestra visión de las cosas todo lo que hay, incluidos el hombre mismo, existe en el plano de la fiscalidad. Pero sólo el hombre existe también en el plano de la interioridad. De esto se siguen dos consecuencias.

En primer lugar, lo que Schaeffer llama “la ruptura óptica”, es decir la separación entre nuestra especie y el resto de las especies vivientes, y más generalmente el resto de lo que existe. La ruptura óptica nos extrae del resto de lo que existe por medio de la afirmación de que sólo nosotros existimos a la vez sobre los planos de la materia y del espíritu, mientras que el resto lo hace únicamente sobre el plano de la materia.

La segunda consecuencia de este modo dual de existencia que sería exclusivo del hombre es que la ruptura se reproduce en él mismo. Dicho de otra manera, el hombre está dividido entre su ser material y su ser espiritual. Lo cual genera toda una serie de dicotomías bien conocidas: emoción vs. razón, sensibilidad vs. entendimiento, etc.

La ruptura óptica que nos separa del resto nace así de una interpretación especial del dualismo ontológico. Para convencerse de que la fiscalidad y la interioridad, en tanto modos de existencia, podrían repartirse de otra manera, basta con considerar la cosmovisión que Descola denomina “animismo”. En éste no sólo el hombre, sino buena parte o todos los existentes (animales no humanos, plantas, montañas, ríos, etc.) existen a la vez sobre los planos de la fiscalidad y de la interioridad, de la materia y del espíritu. Contrario a nuestra visión de las cosas, en la que todo converge en su modo de existencia material pero nosotros nos distinguimos por nuestro modo de existencia igualmente espiritual, en la visión animista todo converge en la espiritualidad y los existentes

se distinguen por su morfología sobre el plano de la fiscalidad.

Luego del dualismo ontológico y de la ruptura óptica, el tercer elemento de la tesis de la excepción humana es el gnoseocentrismo. En virtud de éste, la esencia del hombre se define a partir de una facultad especial de conocimiento.

Hasta aquí la tesis de la excepción humana opera estrictamente en el plano ontológico. En este plano, la tesis afirma 1) que hay dos modos de existencia, la fiscalidad y la interioridad, 2) que sólo el hombre existe en estos dos modos a la vez, y 3) que la definición de la esencia del hombre debe buscarse en una capacidad cognitiva única. La cuarta afirmación de la tesis es de naturaleza epistemológica y se sigue directamente de lo antedicho. Visto que el hombre es excepcional, y que su excepcionalidad está ligada a su cognición, la ciencia del hombre deberá hacer uso de un método único, en el sentido de únicamente calibrado para dar cuenta de esta capacidad excepcional de cognición propia del hombre. En otras palabras, se trata de la afirmación del dualismo metodológico: en la medida en que el hombre es excepcional, el método para estudiar su actividad y los productos de ésta deberá ser también excepcional.

Llegados a este punto, contamos con todos los elementos necesarios para demostrar que el programa de una ciencia interpretativa del hombre suscribe a la tesis de la excepción humana. El dualismo ontológico del espíritu y de la materia, de la interioridad y de la fiscalidad, reaparece en la distinción entre el significado subjetivo y su soporte objetivo. La definición de la esencia del hombre a partir de su capacidad autointerpretativa se inscribe claramente en el ámbito del gnoseocentrismo. La capacidad autointerpretativa conlleva una “ruptura óptica” entre nuestra especie y el resto. Por último, el estudio de este ser, único capaz de autointerpretarse, impone un método científico cualitativamente diferente del método empleado para estudiar el resto de lo que existe. Este método es, por supuesto, la hermenéutica misma.

### ***Ni la acción ni la práctica: mecanismos, el objeto de la ciencia (social)***

Bhaskar (1979) busca fundar la posibilidad de una ciencia social naturalista. El primer gesto consiste en afirmar que el objeto (formal) de la ciencia no son los eventos observables, los acontecimientos perceptibles, sino los mecanismos responsables de su

generación. En otras palabras, el objeto de la ciencia no es el fenómeno empírico sino sus causas. Así, el fenómeno interesa a la ciencia no en sí mismo sino en tanto resultado, desde un punto de vista ontológico, o índice, desde un punto de vista epistemológico, de la acción de un mecanismo causal subyacente.

El objeto de la ciencia son entonces las leyes causales. Éstas estipulan que la secuencia A-B es necesaria si y solo si existe un mecanismo M tal que, al ser estimulado por A, B tiende a producirse. En pocas palabras, las leyes causales son tendencias. Ahora bien, estas tendencias que según Bhaskar constituyen el objeto de la ciencia pueden ser activas sin manifestarse en eventos accesibles a la percepción. Con esto la ley causal se diferencia de la regularidad empírica, que como se sabe es indispensable a la validación de una inferencia causal en la epistemología empirista o positivista. La tesis de Bhaskar es que, por el contrario, la regularidad empírica no es ni necesaria ni suficiente para validar una hipótesis sobre la acción de un mecanismo causal.

La lógica de la inferencia causal empirista reposa en efecto sobre un criterio perceptual de existencia; es decir, sobre la tesis que existir es poder ser percibido. En contraposición, la lógica de la inferencia causal defendida por Bhaskar parte de un criterio *causal* de existencia: existe aquello que produce efectos. El ejemplo clásico de objeto existente bajo un criterio causal pero no perceptual es el concepto físico de campo, que como es sabido no tiene correlato empírico más allá de los efectos que produce.

Al defender un criterio causal de realidad, Bhaskar prepara el terreno para la afirmación que la estructura social, en sí misma imperceptible, existe realmente por medio de sus efectos. Esta afirmación neutraliza la objeción clásica del individualismo metodológico según la cual las cosas sociales son fundamentalmente agregados de cosas individuales y no cosas cualitativamente diferentes. En efecto, esta objeción depende enteramente de la premisa que existir es ser percibido, de modo tal que basta con reconocer que las cosas sociales no pueden ser percibidas por fuera de las cosas individuales para reducir aquellas a éstas. El criterio causal de realidad salvaguarda la existencia de las estructuras sociales, sin negar la afirmación correcta, pero trivial, que sólo existen por medio de la conducta individual.

Ahora bien, ¿por qué la acción de un mecanismo se vería impedida de reflejarse en patrones específicos de fenómenos, en regularidades

empíricas? Aquí Bhaskar introduce la distinción entre “sistema abierto” y “sistema cerrado” desarrollada en la teoría de sistemas a partir de la termodinámica. Su tesis es que las leyes causales se manifiestan, o se dan a nuestro conocimiento, en tanto regularidades empíricas únicamente cuando se las estudia por medio de sistemas cerrados. En estas condiciones, los fenómenos observados pueden ser asignados a la acción de un único mecanismo. Los sistemas abiertos representan el caso contrario, en el sentido de que los fenómenos que en ellos se manifiestan están siempre co-determinados al mismo tiempo por una multiplicidad de mecanismos.

El paso siguiente de Bhaskar consiste en alinear el concepto de sistema cerrado con la metodología experimental, por un lado, y el concepto de sistema abierto con la metodología observacional, por el otro. Así, puesto que las leyes causales se manifiestan en patrones observables sólo en condiciones de sistema cerrado, y que el experimento satisface estas condiciones, llegamos a la tesis de que sólo la metodología experimental permite revelar leyes causales a partir de regularidades empíricas. En contraposición, la metodología observacional trabaja siempre sobre sistemas abiertos en los que los efectos de un mecanismo particular se encuentran siempre por así decir enmascarados por los efectos de otros mecanismos.<sup>6</sup>

A partir de la oposición entre sistema cerrado y experimento, por un lado, y sistema cerrado y observación, por el otro, Bhaskar asigna a cada polo una tarea epistémica diferente. El experimento en sistemas cerrados apunta a predecir, mientras que la observación en sistemas abiertos se limita a explicar de manera no predictiva. Habiendo delineado esta oposición, Bhaskar enuncia su tesis epistemológica: las ciencias sociales proceden necesariamente mediante la observación de fenómenos inevitablemente co-determinados por múltiples mecanismos y su objetivo es producir explicaciones *ex post* en lugar de predicciones *ex ante*. Sin embargo, como el resto de la ciencia, y en particular como la ciencia experimental, su objeto sigue siendo el descubrimiento de leyes causales. Dicho de otra manera, la diferencia epistemológica entre las ciencias observacionales, incluidas las ciencias sociales, y las ciencias experimentales no tiene consecuencia sobre el plano ontológico. Con esto Bhaskar especifica la condición

6 Para el caso específico de la sociología, sin embargo, Bhaskar conjetura que en situaciones de crisis histórica los efectos de las estructuras sociales se manifiestan con una claridad análoga a la de la experimentación en sistemas cerrados.

epistemológica de las disciplinas sociales sin negar la unidad de la ciencia.

**Sistema cerrado-experimento vs. sistema abierto-observación: una falsa oposición**

Al redefinir el objeto de la ciencia como tendencias y no como regularidades empíricas, y al reconocer a estas tendencias estatus real a partir del criterio causal de realidad, Bhaskar logra sentar las bases de un naturalismo antipositivista. Pero me parece que el contraste epistemológico entre las ciencias observacionales, a fortiori las ciencias sociales, por un lado, y las ciencias experimentales, por el otro, no reposa sobre bases sólidas. Un análisis crítico de esta distinción nos llevará a reconocer una debilidad más general del razonamiento de Bhaskar, que me parece por lo demás sintomático de la filosofía de las ciencias sociales. Mi crítica procederá sobre el mismo plano que la reflexión de Bhaskar, es decir que partiré de una descripción de ciertas actividades a las que nuestra sociedad reconoce hoy el título de ciencia.

Como vimos más arriba, la caracterización epistemológica de las ciencias sociales se apoya sobre la oposición entre sistemas cerrados y sistemas abiertos. Bhaskar afirma que la metodología experimental opera en condiciones de sistema cerrado y que a ello se debe su capacidad única para identificar la acción de un mecanismo (o de una tendencia) a partir de una regularidad empírica manifiesta. La premisa es que en un sistema cerrado los efectos de un único mecanismo son aislables porque los fenómenos no se encuentran co-determinados por otros mecanismos.

Bajo esta descripción, toda la biología experimental debe ser repensada como una empresa observacional. Pues ningún biólogo experimentalista podría suscribir a la tesis de que sus experimentos trabajan sobre sistemas cerrados inmunes a la co-determinación de los fenómenos por múltiples mecanismos. Pero no creo que los biólogos experimentalistas aceptarían fácilmente que lo que hacen no es en realidad experimento, sino sólo observación. Lo propio del experimento es la manipulación por el investigador de una variable de interés, y el examen ulterior de los efectos de esa manipulación. Esto es sin lugar a dudas lo que hace el biólogo experimental. De modo que estamos enfrentados a una alternativa: o afirmamos con Bhaskar que el experimento va de la mano con el sistema cerrado inmune a la co-determinación de los fenómenos, pero entonces negamos la

autointerpretación del biólogo experimentalista, o bien adoptamos el punto de vista de éste y negamos la caracterización de Bhaskar. Es esta segunda opción que voy a adoptar.

A mi juicio, el error de Bhaskar consiste en suponer que la única manera de aislar la acción de un mecanismo a partir de regularidades empíricas es *suprimiendo* la acción simultánea de otros mecanismos. Esto es lo que supuestamente logra el sistema cerrado. En ningún momento se le ocurre a Bhaskar que un modo alternativo de aislar el efecto de un mecanismo es no suprimiendo, en el sentido de volver ausentes, sino *neutralizando* las influencias presentes de otros mecanismos. En la práctica experimental en biología, de hecho, la co-determinación de los fenómenos de interés por múltiples mecanismos, tanto como su carácter ineliminable, están dados por sentado. El biólogo busca neutralizar esta co-determinación mediante dos operaciones esenciales al diseño experimental: en primer lugar, mediante la replicación de las medidas (o sea, la medida se aplica a muestras y no a un sólo individuo); en segundo lugar, mediante la selección aleatoria de los integrantes de las muestras. El efecto compuesto de la replicación y de la selección aleatoria es la neutralización de los efectos debidos a otros factores que la manipulación experimental. Cierto, la neutralización no es ontológica, pues los fenómenos biológicos, por más que sean producidos en el marco de un experimento controlado, siguen estando co-determinados por una multiplicidad de mecanismos. Se trata en realidad de una neutralización *epistemológica*, en la que los efectos de otros mecanismos, por el hecho mismo de ser aleatorios (en lugar de sistemáticos como la manipulación experimental), se cancelan entre sí.

Si Bhaskar pudiese reconocer que el experimento puede proceder sobre la base no sólo de una supresión, sino alternativamente de una neutralización epistemológica de otros mecanismos, estaría en condiciones de concluir que un experimento puede realizarse con todo éxito en condiciones *de sistema abierto*, como de hecho ocurre en biología. Con lo cual la especificación de las ciencias sociales a partir del contraste entre sistema abierto y sistema cerrado quedaría definitivamente desmatelada, con todas las consecuencias que esto conlleva. Una de estas consecuencias sería que la supuesta incompatibilidad entre la metodología experimental y las ciencias sociales no tiene fundamento. Esto es, creo, lo que se debe concluir de una crítica de la

epistemología de Bhaskar a partir de un examen de la práctica real del experimento en biología.

### Conclusión

En este artículo he tratado de mostrar 1) que el enfoque constructivista social de las emociones es un caso especial de ciencia hermenéutica del hombre; 2) que una ciencia hermenéutica del hombre reposa sobre una ontología antropocéntrica que nos impide responder a los desafíos que plantea la cuestión ecológica actual y; 3) que la alternativa a la hermenéutica y a su antropocentrismo constitutivo, una vez aceptada la crítica epistemológica del positivismo en ciencias sociales, es un naturalismo basado en un concepto renovado de ley causal entendida como tendencia.

En el análisis de este concepto antipositivista de ley causal, he seguido la propuesta del filósofo británico Roy Bhaskar. Pero he debido distanciarme de él en su manera de describir la epistemología distintiva de las ciencias sociales, pues su caracterización reposa sobre un contraste entre ciencia experimental en sistemas cerrados y ciencia observacional en sistemas abiertos que simplemente ignora que en biología los experimentos operan sobre sistemas abiertos. Uno podría entonces asombrarse de que a Bhaskar se le haya “escapado” que en biología los experimentos no suprimen (en sistemas cerrados) sino que neutralizan (en sistemas inevitablemente abiertos) la variabilidad debida a factores ajenos a la investigación.

No sé hasta dónde se puede generalizar sobre este punto, pero tengo la impresión de que históricamente las ciencias sociales han tendido a construir su especificidad a partir de un contraste directo con la física. En la construcción de este contraste, han tendido a desatender las disciplinas que, en la escala de complejidad, se sitúan en una posición intermedia entre la física, en un extremo, y las ciencias sociales, en el otro. Estas disciplinas son las diferentes ramas de las ciencias de la vida, la biología. La crítica que he propuesto de la epistemología de Bhaskar demuestra que una caracterización de la ciencia social a partir de un contraste con la física corre el riesgo de disolverse desde el momento en que la biología es tomada en consideración.

La focalización exclusiva sobre la física, y la desatención concomitante de la epistemología de la biología no parece ser, sin embargo, una peculiaridad de Bhaskar ni de la filosofía de las ciencias sociales. La filosofía de la ciencia *tout court* parece haber promovido esta focalización. El conocido zoólogo y epistemólogo

alemán Ernst Mayr (ref) ilustraba esta circunstancia señalando que en su biblioteca había seis o siete volúmenes que pretendían tratar de la filosofía de la ciencia, pero que en realidad aquello sobre lo cual versaban era la filosofía de la física.

Este no es el contexto para desarrollar el punto que sigue, pero baste señalar que la puesta en relación de la filosofía de la biología con la filosofía de las ciencias sociales nos llevaría a una *infiltración mutua* de conceptos y de métodos, y no a una reducción de las ciencias sociales a la biología, como parecen temer algunos. Ejemplos patentes son los conceptos de sociedad y de cultura, así como el método de la etnografía comprensiva, que han sido ya extendidos con todo éxito al estudio de nuestros primos filogenéticos en la familia de los primates (de Waal).

La posibilidad de esta interacción parece tener fundamentos sólidos. Pues toda una serie de conceptos y temas que el cientista social desinformado suele oponer por costumbre a las “ciencias naturales” en bloque son en realidad ideas que la biología misma utiliza para demarcarse de la física. Entre ellos figuran el anti-esencialismo, el anti-determinismo, el reconocimiento de la dimensión cualitativa, el recurso al relato, y la lista puede seguir. En el contexto de la crisis ecológica actual, es quizás hora de poner término a este verdadero racismo disciplinar que nos impide pensar lo que las ciencias sociales tienen en común con las ciencias de la vida. De la misma manera en que hay sociedad y cultura en otras especies, hay biología en la nuestra.

### Bibliografía

- ARANGUREN, M. (2015) “Emotional Mechanisms of Social (Re)production.” *Social Science Information* V 54, N° 4, pp. 543–563.
- ARNOLD, M. (1960) *Emotion and Personality*. New York: Columbia University Press.
- AVERILL, J. R. (1980) “A Constructivist View of Emotion.” en: *Emotion: Theory Research, and Experience*, edited by Robert Plutchik and Henry Kellerman. San Diego (California): Academic Press.
- BERGER, P. L. and LUCKMANN, T. (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin books.

- BERICAT, E. (2016) "The sociology of emotions: four decades of progress." *Current Sociology*, V 64, N° 3, pp. 491-513.
- BHASKAR, R. (1979) *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Harvester.
- DE WAAL, F. (1999) "Cultural Primatology Comes of Age." *Nature*, N° 399, pp. 635–36.
- DESCOLA, P. (2005) *Par-Delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard.
- FRIJDA, N. (1986) *The Emotions*. London: Cambridge University Press.
- HARRÉ, R. (1986) "An Outline of the Social Constructionist Viewpoint." en: *The Social Construction of Emotions*. Oxford (England): Basil Blackwell.
- HOCHSCHILD, A. (1979) "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure." *American Journal of Sociology*, pp. 551–575.
- LAMBIE, J. A. and ANTHONY J. M. (2002) "Consciousness and the Varieties of Emotion Experience: A Theoretical Framework." *Psychological Review*, V 109, N° 2, pp. 219–59.
- LUTZ, C. (1982) "The Domain of Emotion Words on Ifaluk." *American Ethnologist*, V 9, N° 1, pp. 113–128.
- MEADOWS, D., Meadows, D. Randers J. y Behrens W. (1974) *The limits to growth*. London: Plan.
- MOSCOVICI, S. (1968) *Essai Sur L'histoire Humaine de La Nature*. Paris: Flammarion.
- SARTRE, J-P. (1995) *Esquisse D'une Théorie Des Émotions*. Paris: Hermann.
- SCHAEFFER, J-M. (2007) *La Fin de L'exception Humaine*. Nrf Essais. Paris: Gallimard.
- SCRIBANO, A. (2012) "Sociología de los cuerpos/emociones." *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 10. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/224/143>
- TAYLOR, C. (1971) "Interpretation and the Sciences of Man." *The Review of Metaphysics*, pp. 3–51.
- VON WRIGHT, G. H. (1971) *Explanation and Understanding*. Londres: Cornell University Press.

**Citado.** ARANGUREN, Martín (2016) "Construcción social de las emociones, hermenéutica y antropocentrismo: hacia un naturalismo antipositivista" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°21. Año 8. Agosto 2016-Noviembre 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 77-87. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/470>.

**Plazos.** Recibido: 27/08/2015. Aceptado: 07/07/2016.