

La universalidad de la hermenéutica y la crítica de las ciencias sociales.

Notas sobre la réplica de Gadamer a Habermas

Delia Albarracín, UNCuyo

delialba@uncu.edu.ar

PONENCIA

Una de las tareas más significativas de la filosofía es la explicitación de los supuestos en las posiciones sobre diferentes problemas en discusión. El problema de la *ciencia del hombre* es desde hace mucho tiempo un debate abierto cuyo valor, en términos de experiencia humana, reside en actualizar ese debate con nuevas miradas aportadas desde nuevas experiencias. Por un lado el componente subjetivo y objetivo de la preposición *del* (una actividad que es propia del hombre y al mismo tiempo acerca de él) señala la problemática de la implicación del sujeto en la actividad de conocer. Por otro lado el término *ciencia* indica con cautela su referencia al conocimiento y su distancia de las *ciencias* en tanto expresión que evoca otras alternativas para designar el conocimiento del hombre en la era moderna, como “ciencias humanas”, “ciencias sociales” y “humanidades”, poniendo al descubierto su carácter problemático. Si bien en los límites de este trabajo no podemos presentar las diferentes aristas de esta problemática, en las líneas que siguen nos referiremos a la contribución que Gadamer realiza a la misma a través de su réplica a lo que interpreta como malentendidos de Habermas acerca de la tarea de la hermenéutica en relación con las ciencias sociales.

I. Universalidad de la hermenéutica y crítica a las ciencias modernas en Gadamer

Gadamer sostiene que la experiencia hermenéutica en tanto actitud de entender lo que nos rodea e interpretar el mundo para movernos en él, es anterior a cualquier experiencia y se realiza en el lenguaje. Esta experiencia es universal porque la comprensión del mundo que se realiza en el lenguaje es propia de todo ser humano cualquiera sea su lengua y porque su historicidad posibilita que sea interpretada, comprendida y aplicada en nuevos contextos desde una “conciencia histórica efectual” (*Wirkungsgeschichte Bewusstsein*) que enriquece nuestra experiencia. La comprensión del sentido es consustancial al lenguaje, observa Gadamer, y presenta como caso el

aprendizaje del habla, del cual nadie puede resolver de modo racional el tema de la primera comprensión del sentido, pues “se trata en realidad de un juego; juego de imitación y de intercambio. La formación de voces y el placer que se produce se conjugan en el afán imitativo del niño receptor con el destello súbito del sentido” (Gadamer [1985], 1994: 13). El proceso de lo que la lingüística llama competencia lingüística, no consiste sólo en la correcta aplicación de reglas, ni sólo expresa la prefiguración de relaciones lógicas en término de enunciados, sino que también realiza sentidos en tanto expresa la comprensión que alguien tiene de la cosa e indica ámbitos factibles de nuevas interpretaciones y comprensiones:

El que quiere decir algo busca y encuentra palabras con las que hacerse comprensible a otros. Esto no significa que haga <enunciados>...[pues] En el enunciado *se oculta con precisión metodológica* el horizonte de sentido de lo que *verdaderamente había que decir*. Lo que queda es el sentido <puro> de lo enunciado. Eso es lo que pasa al protocolo. Pero en la medida que ha sido reducido a lo enunciado, representa siempre un sentido ya desenfocado. (Gadamer [1960], 1993: 561, cursiva es nuestra).

Esto significa que lo que accede al lenguaje –tal como lo entiende Gadamer- no es algo dado antes ni independiente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. De allí que es en la conversación donde accedemos a la comprensión del mundo, es en ella donde hay un asunto de la experiencia humana en el que concurren los que dialogan y, aunque lo interpretado se exprese en una secuencia lineal de palabras, siempre se trata de una unidad de sentido. Dicho en otros términos, la experiencia hermenéutica se desarrolla en un lenguaje dialéctico de pregunta y respuesta, de participación en juegos lingüísticos y siempre en calidad de aprendices. Ese es el significado de su célebre frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Ibidem: 567), con la cual expresa a nivel hermenéutico la universalidad de la dimensión lingüística.

Gadamer compara nuestra experiencia histórica con el juego, en tanto el comportamiento del que juega no es el de una subjetividad, sino que es más bien el juego el verdadero sujeto del movimiento lúdico. Análogamente, siendo el lenguaje el centro donde habita la experiencia humana en su historicidad, nuestra participación en él no nos posiciona como sujetos frente a objetos, sino como participantes en una tradición de comprensión interpretativa que pugna por acceder al lenguaje. La tradición muestra un contenido paradójico, parece ser una cosa y también otra cosa a la vez,

precisamente porque en ella se expresan muchas voces. La hermenéutica por eso tiene que superar el dogmatismo de pensar que hay *un* sentido en sí y entender que la palabra interpretada no es ‘objetiva’ en el sentido que la ciencia moderna lo entiende. El lenguaje del intérprete es secundario frente a la conversación interhumana que el asunto de un determinado texto puede motivar, de allí que los textos son sobre todo un *pretexto* para el diálogo y una ocasión para ampliar la comprensión del hombre y el mundo. Es en ese sentido que deben entenderse expresiones tales como que “es el lenguaje el que juega”, “el que nos habla”, nos propone, se retira o nos pregunta. Gadamer pone también al descubierto la importancia del oír (*hören*) todo lo que nos llega de la experiencia humana en su historicidad, de asumir como experiencia auténtica todo lo que se actualiza, pues el hombre:

“No es libre para elegir o rechazar previamente. Tampoco está en condiciones de afirmar una libertad absoluta en ese <dejar las cosas como están> que parece lo específico del comprender lo comprendido. El género de acontecer que es esto no puede hacer que las cosas no hayan acontecido” (Ibidem: 554-555)

Si lo relatado en un momento dado no muestra la comprensión histórica de la experiencia humana para comprender el presente, sino que sólo se oye una parte de esa experiencia, no es posible tener una experiencia hermenéutica, pues no se realizan los tres momentos que ella implica de interpretación, comprensión y aplicación. Al no estar al alcance de los que viven el presente el objeto hermenéutico (la tradición), las posibilidades de realización hermenéutica están recortadas y no posibilitan un auténtico pertenecer (*gehören*).

Estas consideraciones respecto de la universalidad de la hermenéutica y de la comprensión de la experiencia humana en su historicidad en el lenguaje de la conversación y en la dialéctica de pregunta y respuesta, permiten ver que para Gadamer la comprensión no se satisface con un virtuosismo técnico. Por el contrario, lo llevan a preguntarse por dónde pasa la condición hermenéutica del hombre en la época de la ciencia moderna de predominio de una metodología de la investigación científica con pretensiones de excluir todo prejuicio y de imponer una objetividad que termina obstaculizando la comprensión y el acceso a la verdad que ella posibilita. Época donde lo que mueve al investigador es el afán de conocimiento sin medir las consecuencias que éstos tienen en la modificación de nuestro mundo. De particular preocupación

resultan las ciencias sociales, ámbito donde la actitud de investigador está bajo el dominio de este metodologismo cuyo fin no es comprender la experiencia humana en su conjunto ni garantizar la productividad de su aplicación. Para el autor esta situación no se resuelve dándole normas a la ciencia o recomendándole que se modere, sino estableciendo la tarea hermenéutica de plantear lo que ha quedado sin ser preguntado, averiguar qué hechos empezarían a hablar si se formularan otras preguntas.

Gadamer tuvo claro que correspondía a las generaciones siguientes la fundamentación hermenéutica en relación con las distintas corrientes sociológicas e incluso temió llegar demasiado tarde con sus planteos teniendo en cuenta el veloz avance de los enfoques en las distintas disciplinas humanas. Su hermenéutica partió de la crítica de la conciencia estética y de la crítica de la conciencia histórica porque veía que ellas se había planteado al menos el problema de la comprensión. Su crítica denuncia que con la subjetivación de la experiencia del arte en la conciencia estética se empobreció la experiencia de autocomprensión del hombre y que con el establecimiento de la cientificidad de la historia desde el modelo de las ciencias naturales en Dilthey sucedió otro tanto en relación con el pasado. Pero no alcanzó a realizar una crítica hermenéutica de la sociología.

II. La cientifización de la hermenéutica por Habermas

El temor de Gadamer de que la praxis hermenéutica se devaluara en un aporte metodológico, se “tecnificara” y se colocara al servicio de una actividad que avance sobre la libertad de los seres humanos y estructure los espacios de conversación, como es la de las ciencias sociales, se materializa en la lectura que Habermas realiza de su obra. Sin que podamos aquí desarrollar los pasos hacia la temida “cientifización” de la hermenéutica, nos referiremos brevemente a los puntos principales de resignificación de la hermenéutica que realiza Habermas que le permitirán girar la universalidad hacia la pragmática formal.

En su artículo de 1970 “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” Habermas discute la tesis principal de la filosofía de Gadamer con la intención de socavar sus fundamentos y establecer otra relación entre la filosofía y la ciencia.

Mientras Gadamer planteaba la universalidad del problema hermenéutico poniendo de relieve su carácter preguntante y dialógico, Habermas procura fijar límites

a esa universalidad mostrando precisamente que ésta no se halla en una racionalidad de tipo dialógica como la comprensión, sino en una racionalidad monológica como la científica. Al exponer los límites de la hermenéutica y del lenguaje señala: - La conciencia hermenéutica supone una autorreflexión que clarifica experiencias que el sujeto hace en el uso de su comprensión comunicativa, pero no puede explicar esa competencia. - La reconstrucción lingüística pone ante la conciencia el funcionamiento del aparato lingüístico, pero la conciencia del hablante no experimenta ningún cambio con ese saber (Ibidem: 282).

Habermas acude a resultados de investigaciones científicas en curso para sustentar su idea de una conciencia hermenéutica no circunscripta a la reflexión dentro de los lenguajes naturales, sino que clarifique las condiciones para salir de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano y justifique un empleo monológico del mismo para el desarrollo de lo que él considera teorías en sentido estricto, a saber, las teorías científicas que emergen de la investigación en el ámbito de la racionalidad con arreglo a fines. Así por ejemplo, Habermas piensa que la epistemología genética de J. Piaget, a través de sus investigaciones sobre las raíces del pensamiento operatorio independiente del lenguaje, brinda indicios para abonar la hipótesis de un fundamento pre-lingüístico de las reglas que rigen el enlace de símbolos de la lógica formal y que el lenguaje se limita a asentarse sobre ellas. Se entusiasma con la idea de que:

“Con esta hipótesis podría hacerse comprensible el uso monológico del lenguaje para la organización de la acción racional con arreglo a fines y para la construcción de teorías científicas. En este caso el lenguaje natural quedaría, por así decirlo, desgajado de la estructura de la intersubjetividad; desprovisto de los elementos constitutivos del diálogo y separado de la comunicación; Si es verdad que la inteligencia operativa se remonta a esquemas cognitivos pre-lingüísticos y puede por tanto tomar instrumentalmente el lenguaje a su servicio, entonces la pretensión de universalidad de la hermenéutica tiene un límite en los sistemas de lenguaje de la ciencia y en las teorías de la decisión racional” (Ibidem: 284-285)

Es claro el deseo de Habermas de fundamentar una comprensión no ligada a los procesos de reflexión hermenéutica dependientes del contexto, sino que rebase el

lenguaje natural como último lenguaje y subsuma la hermenéutica dialógica en una explicación monológica.

También de la lingüística generativa espera Habermas pruebas respecto de la reconstrucción racional de los lenguajes naturales en un sistema de reglas que defina la competencia lingüística universal y muestre que las estructuras expresadas en teorías científicas pueden sustituir a la comprensión hermenéutica. (Ibidem: 286).

Otra vía que toma Habermas para recusar la pretensión de universalidad de la hermenéutica es la del psicoanálisis, considerado en esta etapa aún como una ciencia crítica. En este caso se pregunta si el psicoanálisis brinda elementos para mostrar límites de la conciencia hermenéutica referidos a manifestaciones vitales ininteligibles, si nos proporciona pruebas de que tal ininteligibilidad no puede superarse mediante el ejercicio de la competencia comunicativa adquirida naturalmente, para lo cual considera las perturbaciones patológicas del lenguaje que se presenta en los psicóticos. Si se sustraen los casos patológicos del ámbito de aplicación de la hermenéutica, ésta “coincide con los límites de la comunicación normal” –postula Habermas- extendiendo la idea de patología a nivel individual que se resuelve mediante la terapia psicoanalítica a las formas patológicas de comunicación distorsionada:

“La autocomprensión de la hermenéutica sólo puede verse sacudida si resulta que el patrón de la comunicación sistemáticamente distorsionada también puede reconocerse en el habla <normal>, digamos: en el habla cuya patología no nos resulta evidente” (Ibidem: 287)

Así como la terapia psicoanalítica permite al paciente sublimar al consciente aquello que distorsiona su comprensión de la realidad y posibilitar su emancipación individual, para las distorsiones o patologías sociales será necesario un discurso crítico de las ideologías que permita cuestionar la aparente normalidad de la reflexión cotidiana que impide que ellas sean críticamente hermenéuticas. Dos cuestiones fundamentales logra Habermas con este análisis: la primera, ha inferido que la conciencia hermenéutica no es algo fáctico, no puede alcanzarse la comprensión en el lenguaje ordinario (por más que en él se den distintos niveles) como pensaba Gadamer, sino que generalmente tienen lugar allí comunicaciones sistemáticamente distorsionadas. La segunda es la conclusión de que mientras nos movemos en el lenguaje natural, en tanto partícipes reflexivos, no

disponemos de criterios generales que nos permitan saber cuándo mantenemos una comunicación normal y cuándo una pseudonormal, sino que debemos apelar a una explicación sistemática de un discurso especializado técnico-científico donde rigen supuestos teóricos de la comunicación lingüística no distorsionada análogos a los del modelo psicoanalítico. Se trataría de una metahermenéutica donde las herramientas conceptuales de una teoría científica dispuestas en técnicas metodológicas específicas son las únicas capaces de analizar y comprender los fenómenos patológicos que distorsionan la comunicación social.

Si bien es cierto que, a causa de las críticas a la no científicidad del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías, Habermas abandonó esta vía y tomó la de la formulación de una teoría social de la acción comunicativa, los supuestos teóricos que postulan la universalidad en el lenguaje monológico de la ciencia se mantienen.

III. Conclusiones

Gadamer no discute que la investigación científica conoce un determinado ámbito de los nexos parciales de la vida social ni que sus resultados se puedan extrapolar a nexos más complejos. El problema que ve es que cuando el investigador reflexiona para defender su conciencia metodológica, no permite que esta reflexión se vuelva en objeto temático de su conciencia, no acepta planteamientos que no pueda considerar sensatos desde el proceso de ensayo y error que es su tarea, lo que hace difícil el diálogo entre la filosofía hermenéutica y las ciencias.

Para Gadamer el esfuerzo habermasiano por científizar la hermenéutica y arrimar la filosofía a la ciencia, no permite que la filosofía cumpla su tarea de contribuir al acercamiento de los distintos ámbitos de experiencia humana desde una actitud colaborativa en la resolución de los problemas. Si bien Gadamer acuerda con Habermas en que siempre hay una precomprensión hermenéutica que necesita de una ilustración reflexiva, no considera que ésta puede provenir de quienes se mueve en la lógica del metodologismo y se han decidido a hacer de la ciencia humana un campo más de la estructuración social de los ámbitos de comprensión de la experiencia humana. Gadamer aclara que la reflexión sobre la praxis no es técnica y que la confusión que domina en el campo de la metodología de las ciencias sociales se debe a una degeneración del concepto de 'praxis' pues "el concepto de la técnica ha desplazado al

de la praxis, o, dicho de otro modo, la competencia del experto ha desplazado a la razón política” (Ibidem: 647)

En consonancia con su universalidad, la hermenéutica debe considerarse también en la lógica de las ciencias sociales. Pero el problema es que éstas no pretenden comprender, y cuando lo hacen es sólo un paso en su propósito de detectar científicamente la estructura de la sociedad, incluyendo las comprensibilidades presentes en la lingüisticidad. Si bien esto para las ciencias es un logro, constituye un recorte a la hermenéutica en tanto modo propio de entender de la experiencia humana.

Como cierre de estos análisis, nuestra reflexión concluye en que sí cabe una tarea inexcusable a la filosofía en el actual contexto de fragmentación del conocimiento del hombre y de constante búsqueda de nuevos “nichos sociales” que puedan devenir en nuevos objetos de conocimiento. Esa tarea es principalmente hermenéutica, en la medida que es evidente que la resolución de los problemas que se acrecientan día a día a causa de la depredación de la naturaleza y de la pérdida de libertad de los hombres no viene por la vía de la tecnificación de la razón, sino por la apertura de espacios de participación de distintas voces para entendernos y el desafío político de emprender transformaciones institucionales que den cabida a las nuevas formas culturales que emergerán de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

Gadamer, H. G. *Verdad y Método*” I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1993, Quinta edición. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito

-----*Verdad y Método* II, Sígueme, Salamanca, 1994, Segunda edición. Traducción de Manuel Olasagasti.