

TRABAJO MONOGRÁFICO DE SEMINARIO: “EL
PROBLEMA DE LA UNIVERSALIDAD DE LA
HERMENÉUTICA”.

**El debate Habermas-Gadamer
Hermenéutica y crítica de la ideología**

Indice

I- Introducción	4
II- Hans-Georg Gadamer	5
La linguisticidad y la dinámica de la hermenéutica	6
Verdad, racionalidad y la cuestión de la aplicación	8
El método y la cuestión de la objetividad.	10
El concepto de crítica.	12
La pretensión de universalidad	13
III- Jürgen Habermas y la teoría social crítica.	15
La Teoría de la Acción Comunicativa.	18
La situación discursiva ideal	20
IV- Comentarios finales.	23
Bibliografía	28

Hermenéutica y crítica de la ideología

I- INTRODUCCIÓN

El título escogido para este trabajo podría sugerir una radical oposición entre la hermenéutica gadameriana y la crítica de la ideología de Habermas. Nuestro propósito está lejos de ello. En primer lugar, no serán estos los únicos conceptos que nos servirán de vías de aproximación a los proyectos de ambos filósofos. En segundo lugar, intentaremos, sin ignorar las distancias, mostrar importantes similitudes que unen sus planteos. El presente trabajo monográfico no será propiamente una exposición, ni tampoco un resumen de los sistemas filosóficos de Gadamer y Habermas; en él se pretenderá resaltar_ a grandes trazos_ algunos de los aspectos medulares del debate entre Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas en torno a la hermenéutica y a la crítica de la ideología. Ello nos permitirá localizar algunos de los puntos de encuentro y ruptura de ambas posiciones filosóficas. Comenzaremos tratando de señalar algunos elementos del planteo de Gadamer en torno a ciertos temas relevantes para el enfoque de Habermas para luego examinar la postura de Habermas dentro de este debate.

II- HANS-GEORG GADAMER: COMPRENDER, INTERPRETAR Y APLICAR.

Uno de los aspectos más entretenidos del debate entre en Jürgen Habermas y Hans-Georg Gadamer es la frecuencia con la que cada uno arroja calificativos similares en la dirección opuesta. Se acusan uno al otro de tener un prejuicio peligroso o de que _de una forma u otra_ albergan un idealismo abstracto. En cierto sentido, tanto la hermenéutica como la teoría crítica de Habermas realizan afirmaciones ‘universales’ que buscan subsumirse mutuamente.

De acuerdo con Dilthey_ uno de los pilares de la tradición hermenéutica_ pueden separarse las Ciencias de la Naturaleza de las Ciencias del Espíritu por la forma en que sus elementos son aprehendidos por el pensamiento y por el método diferente que utilizan. Si las primeras se captan a través de la explicación, las Ciencias del Espíritu se caracterizan por la comprensión. Dilthey entenderá a esta comprensión como una aprehensión de lo psíquico a través de sus múltiples exteriorizaciones, proceso en el que se recrea en la conciencia las experiencias vividas en su momento original. Así, “de acuerdo con esta hermenéutica psicológica es posible “volver a vivir” la experiencia artística o histórica y comprender al *otro* que se manifiesta a través de ella”.¹

El análisis de Heidegger de la estructura del Dasein es la fuente inmediata del enfoque de Gadamer. La hermenéutica ontológica de Heidegger, si bien retoma el concepto de comprensión de Dilthey, se alejará del corte psicologista que con que él había impregnado a la comprensión (pese a que en la obra de Dilthey hubo cierto movimiento hacia la objetividad). El giro más importante que produce Heidegger sobre esta tradición (que luego tomará Gadamer) es concebir a la comprensión ya no meramente como un modo de conocimiento, sino una condición ontológica; es el ahí del ser. Así, en contradicción con el *cógitio* cartesiano, el punto de partida no será ya la conciencia sino el ser. Además, el ser será “ser-en”, un ser situado que se manifiesta en el lenguaje.

Gadamer representa uno de los más importantes exponentes de la tradición hermenéutica. Gadamer no cree_ tal como Dilthey lo hacía_ en la necesidad de “volver a vivir” la experiencia original para “des-ocultar” la intencionalidad de un autor en un texto ya que tanto el texto como el intérprete, el sujeto como el objeto, participan de un horizonte común a través del lenguaje y así, pese a que el sujeto y el objeto estén distanciados temporalmente, la tradición se continúa en forma dinámica y las

¹ Santa Cruz, Inés; “Perspectivas ante el texto literario: ‘Hermenéutica’ y/o ‘Semiótica’”. S/d.

conciencias participan de un horizonte común. Sin embargo, la conciencia no es la última y verdadera referencia ya que ella es conciencia histórico-efectiva. De acuerdo con él, nos encontramos ineludiblemente arraigados en el horizonte de nuestro mundo de la vida y éste nos define de tal manera que no podemos tener ninguna comprensión que no sea mediada por los prejuicios de esta tradición. Pero esto no es un problema o, mejor dicho, según Gadamer, el problema sería no ver esto. Nuestra ineludible dependencia de la tradición de la que somos parte no nos lleva a negar el conocimiento, ya que nuestros prejuicios son, positivamente, “nuestras vías de apertura al mundo”. Y mientras no podemos dejar atrás nuestra situación hermenéutica al buscar entender un tiempo lejano o una cultura diferente, sí podemos intentar ensanchar nuestro horizonte histórico a un nivel de generalidad que incluya al otro. La dialéctica hegeliana del límite que Gadamer recupera en la metáfora de “fusión de horizontes” indica que no hay ningún lenguaje totalmente intrascendible. Veremos luego como esta reivindicación de los prejuicios y la tradición que realiza Gadamer en su planteo complicará fuertemente el proyecto crítico y emancipatorio de Habermas.

La lingüística y la dinámica de la hermenéutica

La comprensión, al ser histórica, nunca se da separada de, para decirlo genéricamente, un contexto. Por el contrario, la comprensión siempre se realiza bajo un horizonte de significación, una tradición de interpretación, donde los prejuicios de dicha tradición y sus experiencias acumuladas condicionan fuertemente la manera en que interpretaremos acontecimientos y experiencias futuras, pasadas o contemporáneas. Gadamer, al plantear esto, de ninguna manera nos está diciendo aquí que tales prejuicios sean inmunes a la investigación o al cuestionamiento. Por ahora, lo que interesa hacer ver es que Gadamer niega fuertemente la postura de que nuestra comprensión se realice desde una tábula rasa.

Así, para Gadamer, estamos dentro de una tradición, independientemente de que neguemos, desconozcamos o seamos conscientes de este hecho. Gadamer sostendrá que ninguna de las posiciones que adoptemos ante la tradición en la que nos encontramos

(por ejemplo, la negación, el desconocimiento o la toma de conciencia) “cambia la efectividad de las tradiciones sobre nosotros y sobre nuestra comprensión”.²

Cabe hacer mención aquí de la esencial conexión entre la comprensión y la lingüística que Gadamer tematiza en su obra. De la historia de la tradición hermenéutica el autor recupera la idea de que toda comprensión implica interpretación y así, toda comprensión va de la mano del lenguaje. Claro está, no es el lenguaje un añadido o una herramienta de esta comprensión sino que el lenguaje, la interpretación lingüística, está entrelazada irremediabilmente con el proceso de comprender y, lo que es más, la lingüística está inmersa en la misma socialidad humana; nos es dada por la socialización que nos permite nuestro acceso a las tradiciones. De ahí, dice Gadamer, que Habermas tenga en cuenta al planteo hermenéutico para las ciencias sociales y de ahí, que el alcance y el límite de la problemática hermenéutica sea universal. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

Correlativamente con esta perspectiva de análisis, hay en el trabajo de Gadamer un énfasis en el carácter dinámico de la comprensión, un énfasis en la manera en la que el entendimiento varía a través del tiempo. Y esto es posible, explica Gadamer, porque las experiencias previas van ampliando nuestro horizonte de comprensión, van alterando nuestra situación hermenéutica y van preparándonos para nuevas experiencias futuras. Esto es, por nuestra experiencia, somos agentes activos que estamos_ junto con los objetos de experiencia_ en continuo cambio a través del tiempo. Así, cuando traemos nuevos horizontes de interpretación, estamos también afectando a los objetos de nuestra experiencia, de modo tal que, éstos últimos van tomando nuevos significados. En palabras de Gadamer:

“Comprender no es en verdad comprender mejor, ni en el sentido de comprender mejor objetivamente por medio de conceptos más claros, ni en el sentido de la superioridad fundamental que posee lo consciente sobre lo inconsciente de la producción.”³

Y luego,

“¡Todo encuentro con la tradición es históricamente otro! Se comprende de otro modo cuando se comprende siquiera (...)”.⁴

² Dutt, Carsten; En conversación con Hans-Georg Gadamer. Ed. Tecnos, Madrid, 1993, pág. 38. En adelante, CG y número de página.

³ Gadamer, Hans-Georg; Verdad & Método. Ed. Sígueme, Salamanca, 1984, pág. 302. En adelante V&M y número de página.

⁴ CG; pág. 42.

Así, comprender implica realizar un movimiento circular en donde el intérprete proyecta previamente sentidos de todo el texto, por ejemplo (sentidos derivados de la tradición cultural de la que el intérprete es parte), que luego serán revisados a medida que avance una comprensión más completa del texto. Se trata del “círculo hermenéutico”, un interjuego que se da entre el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. Así, la acción recíproca que se da entre la tradición de las interpretaciones con las anticipaciones de interpretación que llevamos con nosotros, es el centro de lo que Gadamer llama “conciencia histórico efectiva”. Y, como señala Hernández-Pacheco, este círculo no se cierra nunca, el movimiento es infinito; no hay posibilidad de sujetarse a un criterio que nos de “la” interpretación verdadera.

Gadamer también menciona_ al hablar de este proceso comprensivo_ a la “fusión de horizontes”, fusión de la cual surgirá algo que antes no estaba en ninguno de estos horizontes. Los horizontes de nuestra interpretación, dirá Gadamer, no son fijos sino móviles, dado el reajuste constante de nuestros prejuicios. Esto es, al ingresar en otra tradición, mediamos diferentes tradiciones: la del pasado y el presente (en un corte temporal) o las de diferentes culturas (en un mismo tiempo).

Verdad, racionalidad y la cuestión de la aplicación

El hincapié que Gadamer realiza en la historicidad de nuestra comprensión se relaciona con el problema ético/filosófico de la verdad. Si es que hemos comprendido bien, Gadamer no parte negando la verdad sino que rompe con la idea de saber absoluto al estilo de Hegel y así, rechazará la idea de que la verdad es el todo. También se desvanece en Gadamer la idea de la verdad como adecuación y, de igual forma, la idea de que existe método alguno para alcanzarla. El discernimiento de la verdad es más bien un proceso histórico donde las perspectivas finitas sobre un tema deben ser gradualmente complementadas y reformuladas a través de todo el proceso. Toda interpretación particular, cuando está correctamente fundada, representará una perspectiva de la verdad pero, de la misma manera, estará inevitablemente condicionada por los prejuicios de su situación histórica y por la comunidad de intérpretes. Nótese que no se está diciendo aquí meramente que la verdad sea relativa a los distintos puntos de vista subjetivos, pese a que el énfasis en la tradición históricamente enraizada vuelca la balanza a favor de una posición perspectivista, es decir, una postura en donde entender

lo real es siempre desde “perspectivas” (por lo que ninguna interpretación podrá sobreponerse a otra en nombre de la verdad) y, por tanto, una perspectiva no podrá ser nunca reflejo de una realidad objetiva. Ahora bien, el hecho de que no haya perspectivas más verdaderas que otras no impide la elección entre interpretaciones ni implica que pueda haber perspectiva más completas que otras. Lo que Gadamer planteará aquí como vía de acceso a la verdad será principalmente la experiencia (Aristóteles) y el diálogo (Platón).

Respecto a la cuestión de la racionalidad, la hermenéutica de Gadamer desafía la apelación a la universalidad y necesidad que sostiene tradicionalmente este enfoque. Para Gadamer, la universalidad y la necesidad no es una virtud sino que, por el contrario, puede distorsionar nuestra respuesta al hacernos desviar nuestra mirada de las particularidades de la situación en la que nos encontramos insertos. Para que nuestra respuesta sea adecuada a una situación particular, nuestra atención deberá estar principalmente centrada en las especificidades que cada situación presenta y no en las dimensiones universales. Así, las reglas que orientan nuestro actuar, necesariamente deberán ser susceptibles de modificarse. A diferencia de este planteo, en el enfoque del positivismo clásico el agente no es llamado a responder a las situaciones por las particularidades que éstas presentan. Más bien diríamos, desde esta perspectiva, que las particularidades son subsumidas bajo un universal que las contiene.

Entonces vimos que, en contraste con el positivismo clásico, el planteo hermenéutico nos dice que la racionalidad no deberá entenderse ya como seguimiento de reglas; antes bien esas reglas serán algo así como “ideas guías” susceptibles de ser modificadas por los requerimientos de cada situación específica y, por tanto, lo más importante será una cierto tipo de racionalidad (diferente de la que se ajusta a reglas) entendida como adecuación del entendimiento del agente y de la respuesta que éste provee frente una circunstancia específica, esto es, atendiendo a las particularidades de la misma (además, no parece haber otras situaciones que las que son específicas y particulares). Este punto de vista es parte central del problema de la aplicación, el cual a veces se denomina “el problema central de la hermenéutica”. Así, el momento de la aplicación está inscripto, como el lenguaje, en toda comprensión. Todo aquel que intente comprender se encontrará con el hecho de que él mismo está formando parte del objeto que comprende. Y de nuevo, no se trata de que el planteo de la hermenéutica se postule a sí misma como meta la aplicación, sino que el momento de praxis está implícito en toda comprensión. De esta forma, no deberá entenderse a esta praxis, señala

Gadamer, en un sentido estrecho, como aplicación práctica de las teorías. Al respecto, refiriéndose a la distinción aristotélica entre filosofía práctica y saber teórico, dirá Gadamer:

“(…) En esta palabra cabe la totalidad de nuestros asuntos prácticos, toda la actuación y el comportamiento humano, la autoinstalación en su totalidad del hombre en este mundo (…) Nuestra praxis es nuestra forma de vida. Y en ese sentido ella es tema de la filosofía práctica que fundó Aristóteles.”⁵

Puede decirse que Gadamer, frente al problema de la aplicación inherente al planteo hermenéutico, ve a la episteme, al universalismo como insatisfactorio y se inclina a favor de lo que Aristóteles llama phronésis, esa racionalidad que dirige la práctica. Esta racionalidad “gadameriana” no responderá a reglas generales y aplicables a toda situación, sino que se confirmará en la situación específica, situación que probablemente compartirá elementos comunes con otras situaciones pero que al mismo tiempo será única. Por esto, la manera correcta de actuar en estas situaciones no viene prescrito a modo de receta que traza una línea divisora entre el mal y el bien, sino que requiere de una tarea de comprensión por parte del intérprete, un diálogo o tarea hermenéutica ligada a la ética y a la razón práctica. De tal manera, vemos como el problema de la aplicación está íntimamente relacionado con el del carácter situado e histórico de nuestra comprensión y puede decirse que juntos forman los principios centrales de la hermenéutica.

El método y la cuestión de la objetividad

Aceptar íntegramente el planteo de la hermenéutica indudablemente repercute en todas las ciencias; inserta la comprensión incluso en los fundamentos más sólidos de los que la ciencia natural parte, en lo dado, el punto de partida. La comprensión se encuentra a lo largo de todo el proceso de investigación. Pese a este aporte de la reflexión hermenéutica sobre la ciencia en general y, más particularmente, sobre el concepto de método, Gadamer no pretende suplantarlo. Sin embargo, desafiará la posibilidad de que exista una mirada neutral y ahistórica, tal como pretendieron los pensadores del Iluminismo. La reflexión hermenéutica, dirá Gadamer siguiendo a Heidegger, limita el ámbito de validez del concepto de método científico. Es decir, al

⁵ CG; pág. 95

hacer tomar conciencia de las precomprensiones que guían a la ciencia, Gadamer intenta mostrar que “el concepto de método como instancia legitimadora de las ciencias del espíritu es inadecuado”.⁶ Ellas pertenecen y participan con su objeto de estudio y, por tanto, la instancia de aplicación está siempre presente. El saber que las guía no puede ser (al menos en su forma más absoluta) saber técnico, un saber de dominio.

Se deriva de esto que habrá una nueva concepción de la ‘objetividad’ que tenga en cuenta la naturaleza dialógica de nuestra comprensión. El concepto de objetividad sufre con Gadamer un fuerte cambio de sentido con relación a la idea de objetividad que sostenía la epistemología del Iluminismo. Desde la perspectiva de esta epistemología, la noción de prejuicios es absolutamente contraria a la noción de objetividad y, consecuentemente, las preconcepciones deben eliminarse si lo que nos mueve es el conocimiento objetivo. Pero es justamente éste el punto de vista que Gadamer desafía. Nadie puede conocerse a sí mismo de tal manera que logre desembarazarse de todos sus prejuicios. Si queremos comprender, debemos hacerlo trayendo esos prejuicios que condicionan nuestra comprensión. Querámoslo o no, éstos nos determinan tanto como permiten nuestra apertura al mundo. No conocemos totalmente las determinaciones que hacen que seamos lo que seamos.

Conjuntamente, un elemento esencial para lograr un grado más elevado de comprensión es, además de hacer entrar en el juego a nuestros prejuicios, el requerimiento de una apertura hacia el deseo de verdad, una amplitud de criterio, la comprensión que intrínsecamente implica el diálogo, “escucharnos unos a otros. Evidentemente, Gadamer, al hablar de esta actitud inherente a toda comprensión, no está pensando en un procedimiento metodológico. Más bien él prefiere distanciarse de cuestiones metodológicas simplemente porque, entre otras cosas, es fundamental para el planteo hermenéutico que la verdad no aparezca como una instancia que deviene del método. Además de dar prioridad a esta actitud, Gadamer, como se ha notado más arriba, rechaza la noción que separa objeto por un lado, y sujeto por el otro. En vez de ello, Gadamer propone la noción de “comprensión participativa”.

En relación con esto, en el planteo filosófico de Gadamer el tema de la revisión de los propios prejuicios (y por tanto, una superación de nuestra propia comprensión) carece de un método y más bien se asienta en una dialéctica socrática, en el modelo del diálogo. Es esta otra de las ideas que nos indica la enorme importancia que Gadamer concede a la necesidad de diálogo en el momento de la comprensión. Sin embargo,

⁶ CG; pág. 29.

puede decirse aquí también que Gadamer no ve obstáculos en lo que respecta a la superación de nuestra comprensión. De hecho, este perfeccionamiento sería uno de los objetivos centrales del planteo hermenéutico. No obstante, lo que él niega enfáticamente es que podamos lograrlo negando el carácter histórico y situado que caracteriza a nuestra existencia finita. En este punto, veremos luego, Habermas tendrá algo para aportar sobre el enfoque de Gadamer.

El concepto de crítica

Recapitulando, la hermenéutica de Gadamer enfatiza el carácter histórico y situado de nuestra comprensión. Nunca ella se realiza en ausencia de presuposiciones; nuestra orientación hacia el mundo está intrínsecamente condicionada por la tradición de la que somos parte y por “la finitud de nuestra existencia”. Sin embargo, como vimos, mientras nuestro carácter situado nos da un horizonte de significación, continuamente se nos desafía a expandir este horizonte por medio de la confrontación con otras tradiciones, buscando así, mayor adecuación en la comprensión del tema u objeto en cuestión. Para ello, como también vimos, es importante un espíritu abierto, ávido de verdad, colmado de franqueza y de flexibilidad. Además, es necesaria una actitud constante de pregunta, codiciosa de obtener una mayor comprensión. Esta “metodología”, claro está, no es una del tipo científica sino más bien un arte que requiere, ante todo cierta visión y buen juicio (phronesis). Esto es, comprender requiere de una actitud dispuesta a aprender continuamente de nuevas experiencias, para así poder reformular ciertos prejuicios, y abandonar algunos mediante la crítica. Según Gadamer, podemos abandonar aquellos prejuicios que no poseen el carácter de autoridad fundada en el conocimiento (pese a que ellos también nos constituyan). Podemos distinguir entre prejuicios “ciegos” y “habilitantes” mediante el diálogo y la crítica (y nunca mediante un acto solitario de reflexión) a través de una reflexión continua e interminable.

Pese a la imposibilidad que tenemos de relacionarnos con la tradición “desde fuera” dada nuestra comprensión histórico efectiva, Gadamer de ningún modo niega el hecho de que podamos tomar conciencia de nuestra situación hermenéutica. Aunque_ como bien nota Habermas_ hay una fuerte tensión en Gadamer entre un conservadurismo y una postura crítica_ Gadamer planteará que podremos ver los

intereses que nos guían pese a que esta tarea sea infinita. Mediante la reflexión sobre mi propia comprensión logro ver nuevos elementos, reajusto mis prejuicios (no puedo abandonarlos totalmente) para poder realizar una nueva comprensión que continuará siendo precomprensión en el sentido que siempre operarán prejuicios no reconocidos. En el proceso de comprensión hermenéutica, vamos descubriendo prejuicios de la tradición en la que nos encontramos inmersos y así, vamos tornándonos conscientes de elementos que lo social ha subjetivado en nosotros. Pero claro, en este proceso de autocomprensión la claridad nunca es total.

“(…) La reflexión sobre una precomprensión me aporta algo que de otro modo acontece a mi espalda. Algo, mas no todo. Porque la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia; pero esto no significa que pueda prescindir de una constante concienciación del estancamiento ideológico.”⁷

La pretensión de universalidad

Las palabras de Gadamer nos permiten entrar en uno de los puntos más cruciales de la discusión entre estos dos autores: la pretensión de universalidad de la hermenéutica que Habermas rechazará. Si, como dice Gadamer, nuestra manera de realización en la vida social es a través del diálogo y la comprensión; ninguna “experiencia del mundo” quedará fuera del alcance del planteo hermenéutico. Así, aclarando su propuesta y alejándola de la idea de metodología señala Gadamer:

“(…) mi intención propiamente dicha era y es una intención filosófica: lo que aquí se discute no es lo que hacemos, no es lo que debiéramos hacer, sino lo que allende nuestro querer y hacer, acontece con nosotros”⁸

La cita, creemos, es pertinente para que comencemos a introducir algunos de los puntos de encuentro y de diferencia que Habermas planteará sobre la hermenéutica filosófica. Habiendo trazado, aunque en forma rápida, el contorno de las afirmaciones de Gadamer, echaremos una mirada a las réplicas de Habermas. Lo que intentaremos hacer notar es que las diferencias entre ellos se dan, básicamente, por los diferentes intereses que motivan sus análisis. Anticipando el argumento, diremos que el propósito de Habermas de fundar una ciencia social crítica y emancipadora, más ligado a las ciencias

⁷ V&M; pág.239.

⁸ Citado en Habermas, Jürgen; La lógica de las Ciencias Sociales. Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pág. 253. En adelante LCS y número de página.

sociales que a la filosofía es lo que marca un punto de ruptura crucial en este debate. Los motivos que impulsan su proyecto acentúan, a diferencia de lo que sucede en Gadamer, lo normativo, en “*lo que debiéramos hacer*”.

Veremos además, que la diferencia entre ellos es, como bien nota Habermas, algo más que una diferencia de grado. No se trata simplemente de que la reflexión que Habermas plantea tenga mayor poder sobre la tradición que la comprensión gadameriana. La cuestión radica en el hecho de que mientras Habermas, por un lado, acepta varias de las premisas más importantes de Gadamer, por el otro, negará la universalización de la hermenéutica que Gadamer enfáticamente señala, con las consecuencias esto implica. Lo que aquí estaremos diciendo será que Habermas se ve, diríamos, obligado a rechazar esta universalidad que Gadamer postula debido al propio interés que guía su proyecto filosófico.

III- JÜRGEN HABERMAS Y LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Contraoponer a Gadamer y a Habermas por un lado y al positivismo por el otro, ayuda a ver similitudes cruciales en ambos planteos. De acuerdo con ellos, el positivismo, al orientarse hacia las ciencias de la naturaleza, alberga un objetivismo ingenuo. Tanto la hermenéutica filosófica como la crítica de la ideología coinciden en el ataque hacia el positivismo por descalificar la actitud de ingenuidad que éste supone, la metodología rigurosa que pretende aplicar y también por poner en cuestión la objetividad de la ciencia. Frente a éste, tanto Gadamer como Habermas darán importancia al carácter situado e histórico de nuestra comprensión.

Habermas no sólo comparte con Gadamer el ataque que éste realiza hacia el objetivismo en su búsqueda de certezas por medio de técnicas disponibles para cualquier mente desinteresada; también acepta la diferenciación que la tradición hermenéutica establece entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, admitiendo que las primeras no pueden ser objetivas de la misma manera en la que pueden serlo éstas últimas. Esto se debe principalmente al hecho de que “en las ciencias sociales el hombre sea a la vez sujeto y objeto de la ciencia”⁹. Sin embargo, su objeción en este punto es que, según Habermas, Gadamer toma estos enfoques en forma peligrosa. Al rehabilitar el prejuicio y la autoridad, Gadamer elimina no sólo las falsas demandas del positivismo, sino también la distancia crítica necesaria para la razón misma.

Será esclarecedor ver con respecto a esto, la división de la ciencia que realiza Habermas en sus primeros escritos, correspondiente a tres tipos de interés que se ligan al conocimiento:

- El de la *ciencia analítica* (o los sistemas de los positivistas clásicos), un conocimiento técnico cuyo interés es cognitivo técnico. Habermas rescatará como positivo de aquí la explicación causal que provee este enfoque.
- El de las disciplinas *hermenéutico históricas*, reguladas por un interés práctico, para las cuales el acceso a los hechos se realiza mediante la comprensión del significado. Como indica Richard Bernstein, Habermas critica aquí su historicismo que oculta una forma de positivismo: no podemos comprender e interpretar las formas de vida poniendo entre paréntesis la valoración racional, las pretensiones de validez de los actores, dado que nunca podemos escapar al horizonte de racionalidad. Sin embargo, tomará de ella como provechoso la interpretación del significado de interacción simbólica que permiten.

⁹ K.O. Apel; Transformation der Philosophie. Citado en Habermas, Jürgen; La lógica de las Ciencias Sociales. Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pág. 457.

Pero aunque tanto uno como otro enfoque poseen atributos interesantes, ambos ocultan una falsa universalidad; cada una apunta a incluir en su esquema lógico la totalidad de la vida social. Por tanto, Habermas intentará incluir dentro de la teoría crítica tanto a la posición hermenéutica como a la de orientación nomológica, todo sintetizado y superado en una tercer posición:

- El *conocimiento crítico o ciencia social crítica* será así una síntesis dialéctica de las dos disciplinas anteriores. Su interés es el de la emancipación humana, e incorpora el concepto de autorreflexión a fin de identificar, por un lado, enunciados teóricos con regularidades de la acción social y, por el otro, comprender elementos cristalizados en la tradición y posibilitar el consenso necesario para la acción comunicativa.

Luego de que uno logra desenmascarar las falsas pretensiones del objetivismo, nos enfrentamos a que, de hecho, todo conocimiento está condicionado por intereses. De todos modos, esto no necesariamente deberá verse como si siempre hubiese un interés egoísta utilitario condicionando al conocimiento. Para Habermas, el conocimiento trasciende la mera autopreservación porque, a través de él, los hombres pueden volverse conscientes de sus intereses y de la manera en que éstos condicionan al conocimiento. Ahora bien, esto de ningún modo significa que el conocimiento pueda separarse del interés ya que, la misma lucha para liberarse de algún interés particular es, en sí misma, un interés.

“(…) mi cuarta tesis se enuncia así: En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno.”¹⁰

Tenemos aquí un punto crucial de discordancia entre ambos autores. Habermas reconoce que esta cuarta tesis parece utópica. El poder de la reflexión y el conocimiento están entrelazados de tal manera que la verdadera auto-reflexión no es simple¹¹. Pero ésta será precisamente la tarea de la teoría crítica, la de buscar las falsas relaciones de poder inscriptas en el lenguaje. Y es justamente esto lo que, según Habermas, Gadamer pasa por alto. El hecho de concordar con Gadamer en su crítica sobre el objetivismo, arguye Habermas, no elimina un crucial error que Gadamer cometió: él asumió que el problema se había solucionado una vez criticada la perspectiva del objetivismo y, por ello, Habermas lo acusará de haber caído en cierta ingenuidad. El problema de la crítica

¹⁰ Habermas, J.; “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*. México, Rei Ed., 1996.

¹¹ Soslayaré aquí el difícil problema sobre el concepto de autorreflexión que Habermas se vio obligado a reformular después de varios ataques.

hacia los prejuicios que realiza Gadamer es que, según Habermas, es incompleta. Al acentuar únicamente el lenguaje como el soporte del mundo, éste queda atrapado en un círculo del que no se puede salir, lo que, a los ojos de Habermas, trae consecuencias morales y éticas peligrosas. En sus palabras:

“Gadamer ve la pervivencia de las tradiciones y la investigación hermenéutica fundidas en un único punto. A ello se opone la idea de que la apropiación reflexiva de la tradición rompe la sustancia cuasinatural de la tradición y muda la actitud de los sujetos respecto a ella.”¹²

Así, a los ojos de Habermas, Gadamer no alcanza a ver el poder que tiene la reflexión para transformar el dogmatismo con que se impone la tradición. La cuestión de la historicidad de nuestra comprensión no es menos importante para Habermas que para Gadamer. Pero para Habermas, a diferencia de Gadamer, el problema fundamental pasa a ser algo que el propio Gadamer reconoció agudamente: el carácter abierto del lenguaje, condición para toda comprensión, así como la posibilidad de reconocer y criticar los prejuicios que guían nuestra comprensión hermenéutica.

Ahora bien, si, como habíamos visto más arriba, Gadamer reconocía que los prejuicios son susceptibles de crítica y de revisión, la diferencia entre Gadamer y Habermas parecería una cuestión gradual: la crítica de los prejuicios de Habermas parece tener mayor poder de transformación de preconcepciones que la de Gadamer. Sin embargo, si es que se ha comprendido bien el tema, creemos que el debate se inscribe también en una asunción más de fondo: Habermas estaría aceptando buena parte del planteo hermenéutico de Gadamer, al mismo tiempo que estaría rechazando la filosofía hermenéutica como un planteo que explica nuestra ineludible manera de ser en el mundo.

La cuestión no es clara, pero aquí hemos optado por explicar estas diferencias recurriendo a los diferentes propósitos e intereses que guían los planteos de uno u otro filósofo. Habermas parece servirse “en parte” de este planteo, a punto tal que luego lo inscribirá como herramienta metodológica de las ciencias sociales. En esta forma, se opone a “la pretensión de universalidad de la hermenéutica”, y exhibirá una intención diferente de la que Gadamer había mostraba (“...mi intención propiamente dicha era y es una intención filosófica...”). Habermas toma los procedimientos de la hermenéutica para las ciencias sociales, eludiendo así la pretensión de “ontologizar” la hermenéutica que Gadamer planteaba. Dirá además que Gadamer, al contraponer “verdad” con “método”, erró el camino, ya que opone también “la experiencia hermenéutica al

¹² LCS, pág. 253.

conocimiento metódico”. Ambas fuentes (hermenéutica y empírico analítica) son ineludibles para la explicación de la acción social.

La Teoría de la Acción Comunicativa

La Teoría de Acción Comunicativa de Habermas es un proyecto impresionantemente grande tanto en su complejidad como en su extensión y ambición. Por razones de competencia y espacio sería imposible poder considerar en este trabajo la propuesta de Habermas en el detalle que merece. Pero habiendo notado sus contornos generales frente al planteo hermenéutico, podremos ver, al menos superficialmente, hasta que punto logra Habermas dar una contestación consistente que supere las conclusiones de Gadamer. Él admitirá (con Gadamer) que la racionalidad está arraigada en el mundo de la vida, donde es vulnerable a la parcialidad y a la distorsión, dada la influencia de prejuicios ilegítimos. Su desafío será apartarse de las consecuencias conservadoras que devienen lógicamente del planteo de Gadamer, mostrando que el teórico crítico puede adoptar, frente a la tradición, una postura “cuasi trascendental” que le permitirá criticarla de manera más objetiva. Por ello, como lo indica Richard Bernstein, en el intento de escapar de esta posición, Habermas presupondrá un estándar normativo que le permita distinguir lo “patológico” de lo “normal” y hablará así de “la patología de la modernidad” y de “la razón deformada de la historia”

“(…) ¿Podemos conseguir todavía, en nuestra época, una justificación racional de los estándares normativos universales?, ¿O nos enfrentamos con el relativismo, decisionismo, o el emotivismo que defienden que las normas son en último término arbitrarias y trascienden una justificación racional? El destino (...) de una teoría crítica de la sociedad con el intento práctico de promover la emancipación humana depende de dar respuesta afirmativa a la primer cuestión y una respuesta negativa a la segunda.”¹³

Así, pese a que Habermas acepta como elementos fundamentales de la vida social al diálogo, a la comprensión y su inherente historicidad, a la comunicación, etc., intentará alejarse de las conclusiones a las que Gadamer había llegado haciendo pie en *la racionalidad humana*. Como vimos, el problema fundamental radica en la pretensión de Gadamer de universalizar la hermenéutica. Esto crea una ineludible dependencia con la tradición, por lo que Habermas propondrá una *crítica de la ideología* que reconozca

¹³ Bernstein, Richard: “Introducción”. En Jay, M., Rorty, R. y otros; Habermas y la modernidad. Ed. Cátedra, Madrid, 1994, pág. 18.

la “falsa autoridad” inscripta, por ejemplo, en el mundo de trabajo y el del poder. Para ello necesitará un sistema de referencia, un parámetro que le permita traspasar los límites de la tradición. Además, el planteo hermenéutico tampoco permite ir más allá del análisis de la competencia normal del lenguaje ordinario y, por tanto, no permite acceder a lenguajes estructurados monológicamente.. Esto es, al no poder escapar del carácter dialogal propio de la hermenéutica, no permite traducir desde el lenguaje monológico de la ciencia social (el interés de Habermas) hacia el lenguaje natural.

Habermas acusa a Gadamer de caer en un idealismo por asumir “que la conciencia lingüísticamente articulada determina la práctica material de la vida”. Gadamer parece ignorar que el acuerdo general que apoya una discusión es, a menudo, un pseudo-acuerdo fabricado distorsionado por relaciones materiales de poder. A ojos de Habermas, aceptar plenamente el planteo de Gadamer es aceptar un gran y conservadurismo. El prejuicio, una vez que se reconoce como tal, pierde totalmente su condición: “autoridad y conocimiento no convergen”.¹⁴ Durante el Iluminismo, la razón se volvió consciente de tradición como tradición y así, el equilibrio entre los poderes legitimadores de tradición y la razón se modificaron. El psicoanálisis y la teoría social crítica proporcionan ejemplos de nuestra habilidad de llevar al nivel de conciencia influencias distorsionantes y no reconocidas, revelando y destruyendo así elementos de la tradición cuyo poder es ilegítimo. En síntesis, pueden romperse las cadenas que nos ligan al pasado.

Habermas encuentra una base teórica que fundamente su argumento en varios teóricos de diferentes disciplinas cuyo punto de unión radica, según Habermas, en que combinan metodológicamente el enfoque hermenéutico (desabsolutizado) y enfoques más explicativos (Ej. : Chomsky, Kohlberg, Piaget, Freud, etc.). Esto es, para escapar a la absolutización de la tradición, del lenguaje y del carácter eminentemente situacional de nuestra comprensión, Habermas se apoyará en elementos teóricos que le servirán como puntos de referencia.

“¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje?”¹⁵

¹⁴ LCS; pág. 255.

¹⁵ LCS; pág. 285.

Además de recurrir a Piaget y a los esquemas cognitivos prelingüísticos (planteo que se opondría y negaría la lingüisticidad humana), señalará dos caminos posibles. El primero que ve Habermas es, en el plano de los contextos individuales, el psicoanálisis y en el de los contextos colectivos, la crítica ideológica. Ambas teorías tienen la ventaja, frente al planteo hermenéutico, de que pueden salir del terreno del lenguaje dialógico y, desde un lenguaje monológico, pueden decirnos que en el lenguaje ordinario se objetivan intenciones no reconocidas por los sujetos (“comunicación sistemáticamente distorsionada”). La segunda salida que Habermas menciona es la de la lingüística generativa, en la que_ con la noción de competencia comunicativa_ retoma el planteo de Chomsky, Austin, Searle, etc.

No nos interesará aquí desarrollar en detalle cada una de estas lecturas que Habermas realiza. A los fines de nuestro trabajo será suficiente notar, con Thomas McCarthy, que

“(…) todo el proyecto de Habermas, desde la crítica del cientificismo contemporáneo a la reconstrucción del materialismo histórico, descansa en la posibilidad de proporcionar una explicación en comunicación, que sea a la vez teórica y normativa, que vaya más allá de la pura hermenéutica sin ser reducible a una ciencia empírico-analítica estricta.”¹⁶

Así, Habermas no rechaza ni el planteo hermenéutico, ni la investigación empírico analítica. Toma a ambas para reformularlas y hacerlas parte de la metodología que requiere una teoría social crítica.

La situación discursiva ideal

El intento de Habermas de combinar dentro de la teoría comunicativa a enfoques tales como la hermenéutica filosófica y la teoría de los actos de habla, por ejemplo, ha conducido a largas discusiones en el clásico problema filosófico del relativismo ético. La teoría de la competencia comunicativa de Habermas es un esfuerzo audaz que se apoya en condiciones a priori que subyacen al comportamiento comunicativo humano. Su mayor fuerza es, sin embargo, más específica: obtiene un conjunto de principios normativos universales (la situación discursiva ideal), los cuales están directamente implicados en la razón discursiva.

¹⁶ McCarthy, Thomas; La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Ed. Tecnos, Madrid, 1995, pág. 315.

De este modo, Habermas convierte a la hermenéutica en una meta-hermenéutica mediante la preparación de las condiciones de posibilidad necesarias para una correcta interpretación y, de esta forma, la teoría crítica-emancipatoria de Habermas hará que el método le sirva a los propósitos de la verdad y no meramente como un contrario, tal como Gadamer afirmaba. Esta autorreflexión emancipatoria depende de llevar a cabo una reconstrucción racional de las condiciones universales de la razón. Indagaremos un poco más sobre este aspecto.

Para su proyecto, Habermas rescata las “ciencias reconstructivas”, ciencias que estudian la “realidad simbólicamente estructurada del mundo social” e intentan explicar el ámbito de la “estructura profunda” del orden de la realidad. Estudiarán, por ejemplo, las reglas básicas de la gramática profunda y el conocimiento pre-teórico. También él llama a este tipo de ciencias “pragmática universal” o “teoría de la acción comunicativa”, y rescata del proyecto Kantiano el hecho de que la razón reflexiona sobre condiciones universales (no ya a priori, sino empíricas, pudiendo así caer en la falibilidad).

Sin pretender entrar profundamente a este planteo de Habermas mencionaremos cuáles son, de acuerdo con Habermas, esas condiciones trascendentales de posibilidad que se derivan de la comunicación exitosa, esto es, cuáles son los elementos principales de un modelo de perfecta comprensión mutua (haciendo abstracción de los elementos no lingüísticos). El criterio básico es el de la *simetría*: ninguno de los participantes de un diálogo debería estar favorecido en forma alguna. Esto garantizaría que la conclusión no se derive desde el comienzo del diálogo, dada la posición autoritaria que tiene una de las partes. En la situación de habla ideal, la eficiencia de la justificación racional depende únicamente de la fuerza del mejor argumento y las condiciones a priori deben asegurar que un asunto será decidido únicamente por los méritos del mejor argumento, esto es, el contexto del discurso tiene que garantizar por sí mismo ciertas condiciones de apertura e imparcialidad.

El propio Habermas concluye que esta situación ideal de habla es un contrafáctico: el propio contenido de la situación ideal de habla es, admite Habermas, utópico. En su debate con Gadamer, Habermas afirma que la función ética de éste ideal regulativo es, más que una meta hacia la cual los agentes deben aspirar, al menos un parámetro para la evaluación crítica del verdadero consenso sociopolítico.

Cabe señalar tres observaciones sobre esta simetría. En primer lugar, creemos, de acuerdo con Ingram, que Habermas nos está invitando a adoptar una actitud escéptica

frente al consenso social fáctico. Y es ésta la actitud que impulsa la necesidad de Habermas de releer la hermenéutica de Gadamer desde una teoría social que sienta bases teóricas que le permitan salir de la tradición (como las suposiciones psicoterapéuticas) y que lo autoricen a reconocer una comunicación deformada.¹⁷ En segundo lugar, diremos que a través de estas simetrías él cree haber superado el idealismo y el relativismo de Gadamer ya que lo que ofrece es una herramienta formal que puede evaluar todo diálogo, independientemente de su contenido. Así, podremos decidir cualquier afirmación de verdad, observando simplemente la manera en que fue construida dicha afirmación. De esta forma, Habermas no estaría negando, como Gadamer afirma, que toda interpretación está inmersa en una tradición de significaciones (aunque, veremos luego, que esa “inmersión” en la tradición no será la misma que aquella de la que Gadamer nos habla). Diríamos que lo que sucede es que, según el planteo de Habermas, la misma tradición puede y *debe* ser juzgada. Una tercer observación: pese a que, como Habermas reconoce, probablemente nunca puede darse la situación discursiva ideal, a primera vista, con una herramienta metodológica en nuestro poder (esto es, con el criterio normativo que provee Habermas) nos da cierta sensación de libertad, ya que hace posible eludir el “ineludible lenguaje” de Gadamer.

El desacuerdo con las nobles intenciones de la empresa que Habermas intenta hacer es nulo. Lo que uno podría preguntarse es si Habermas se libró del ataque hacia el objetivismo que él mismo realizó. La primer pregunta que uno se hace es obvia: ¿Es este criterio de simetría autoevidente como normas a priori y requisitos de toda situación de habla ideal? En el caso de que lo fueran...¿De dónde provienen? Parecemos ir en dirección a una regresión al infinito: necesitamos normas para juzgar a nuestro discurso; normas que, a su vez, deben ser juzgadas por otras normas, etc.

En su discusión con la filosofía hermenéutica, Habermas considera posible lograr una hermenéutica “trascendental” (o meta-hermenéutica) que logre salir de los muros de la propia tradición en que la hermenéutica de Gadamer quedó. La hermenéutica profunda rebasa los límites y las dificultades insolubles que Gadamer planteaba, dada la teoría de la competencia comunicativa que Habermas propone y que permite una base normativa para la crítica, esto es, que permite distinguir la comunicación distorsionada de la que no lo es.

¹⁷ Ingram, David: “The possibility of a communication ethic reconsidered: Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse”. En *Man and World* 15, 1982, pág. 154-155.

IV- COMENTARIOS FINALES

La situación discursiva ideal de Habermas funciona de manera análoga a los procedimientos Kantianos de la razón pura y las ideas reguladoras de la razón. Habermas pretenderá descubrir las condiciones de posibilidad necesarias para lograr un acuerdo comunicativo, en un “a priori relativizado” que reconoce el contexto y la experiencia.¹⁸ Como dijimos, lo que señala Gadamer frente a este tema es que naturaleza utópica del concepto Iluminista de racionalidad es, digamos, que los prejuicios sociolingüísticos necesariamente constituyen el horizonte de significación de toda comprensión humana. Además, siguiendo a Aristóteles, mostró convincentemente que el mismo proceso de aplicar normas generales a circunstancias concretas, implica un proceso de reinterpretación por medio del que estas normas deberán ser calificadas para ajustarse a las exigencias particulares de la situación.

Una de las respuestas de Gadamer hacia el proyecto de Habermas será la acusación de que, en definitiva, tecnifica el concepto de comprensión. Habermas elude al lenguaje como si fuera una mera dimensión social entre otras. Las precomprensiones que la reflexión hermenéutica saca a luz incluyen los del trabajo y el poder. Así, prosigue Gadamer, con la pretensión de Habermas de “universalizar la crítica ideológica” puede verse lo dogmático que hay en su concepto de crítica. “Atribuye a la reflexión un poder que ésta sólo podría tener si aceptamos las premisas de Hegel” al formular una pretensión de saber anterior a la confrontación práctica.¹⁹ Esto es, Gadamer acusa a Habermas_ en su pretensión de analista social que descubre la comunicación patológica_ de que peligrosamente supone “la posesión exclusiva de la verdad”.²⁰ Además, dirá Gadamer, si en la situación del analista con su paciente existe una “libre subordinación” del segundo hacia la autoridad del primero, en la vida social la situación es diferente: en ella no se presenta un sometimiento del ciudadano hacia el analista social. Asimismo, y en un nivel más básico, Gadamer aclarará que el planteo hermenéutico no puede ayudar siquiera al analista psicoanalítico, ya que este enfoque se ve imposibilitado de decidir sobre la salud o la enfermedad del paciente. Claro está, de esto se deduce que el aporte que la hermenéutica puede hacer para el analista social (en el sentido de crítico emancipador que Habermas pretende) es aún menor:

¹⁸ McCarthy, T.; Op. Cit., pág. 323.

¹⁹ McCarthy, Thomas; Op. Cit., pág. 224.

²⁰ V&M; pág. 258.

“(…) La teoría de la hermenéutica no puede decidir siquiera si es correcto o no el presupuesto de que la sociedad está dominada por la lucha de clases y de que no hay ninguna base para el diálogo entre las clases sociales”.²¹

Precisamente por esto, Gadamer no aceptará las objeciones que constantemente le realiza Habermas de promover la preservación y el conservadurismo frente a la reflexión crítica y a la disolución de la autoridad. Gadamer insiste que la justificación racional no puede ser entendida separada de la retórica, cuyo modo de operar se apoya necesariamente apelando a los prejuicios y al reconocimiento de la autoridad. Habermas, al separar la teoría de la praxis, supone que la idea de “vida justa” posee contenido con independencia de la retórica. Y precisamente el lugar privilegiado que ocupa el retórico no le es conferido por las situaciones ideales del discurso sino más bien por una suerte de “autoridad natural” recae sobre quien controle el lenguaje y sepa como utilizarlo. Así, las diferencias en la educación de los participantes de un diálogo harían más difícil aún que la situación discursiva ideal de Habermas pueda darse fácticamente.

Las críticas de Gadamer sobre Habermas en torno al tema del método y la objetividad permiten preguntarse si Gadamer no está depositando demasiada confianza en el requerimiento de la franqueza y la flexibilidad que él propone como camino que permite la superación de la comprensión. Este requerimiento, como vimos, se inscribe en el contexto del modelo dialéctico socrático, que proporciona un espíritu no dogmático y flexible, la habilidad para hacer preguntas adecuadas y también para aprender de las respuestas recibidas. En síntesis, lo que promueve este modelo (de la “ignorancia” socrática) es un diálogo.

Ahora bien, esta habilidad no puede formalizarse ni en el lenguaje monológico de la ciencia, ni en términos metodológicos y así, sólo depende del buen juicio y de la *phronésis*. En éste sentido, tal como Gadamer reconoce, su hermenéutica no tiene el potencial de servir como sustituto de una metodología científica. Aunque Gadamer de ninguna manera pretende que lo sea, podríamos decir que, tal como sugiere Giddens, las ciencias sociales necesariamente requieren traspasar el carácter situado en las tradiciones particulares para analizar la acción social y, a este respecto, el planteo de Gadamer tal y como él lo expone no parece proveer demasiadas opciones a las ciencias sociales.

¿Cómo pueden deducir Gadamer y Habermas consecuencias tan diferentes de sus planteos? Somos conscientes que la respuesta a esta pregunta requeriría entrar más

²¹ V&M; pág. 259.

completa y profundamente en el planteo filosófico de ambos autores. Entre otras cosas porque está claro los “sistemas” filosóficos de ambos autores no se reducen a lo que significó esta discusión. Habiendo explicitado esto, queda claro que todo intento de respuesta a aquella pregunta deberá verse no sólo como hipótesis, sino también como pregunta que probablemente requeriría nueva formulación si se reconocieran de forma más completa ambos planteos.

Sospechamos que la respuesta puede verse en las diferentes motivaciones que guían uno y otro proyecto filosófico. Por un lado Gadamer exigirá que, para que la reflexión se dé en el sentido que Habermas pretende, éste debería ser capaz de adoptar algo así como “el ojo de Dios” (o volver con Hegel). Habermas, por su parte, reconoce la imposibilidad de criticar de prejuicios desde una “no-tradición” y es consciente también de la fuerza que posee el argumento de Gadamer al respecto: la reflexión, digamos, “fuerte”, que Habermas propone requiere negar la filosofía hermenéutica tal y como Gadamer la había planteado. Así Habermas dirá:

“(…) Hermenéuticamente estamos atentos a referirnos a las precomprensiones concretas que en último término se remontan a la socialización, a la ejercitación en plexos de tradición comunes. Ninguno de ellos está en principio a salvo de la crítica, pero ninguno de ellos puede ponerse abstractamente en cuestión (...)”

Por ello, a nuestro entender, los distintos caminos que toman en el debate no se producen tanto por problemas de incomprensión mutua o incompatibilidad de sus premisas, sino más bien por el diferente interés filosófico, práctico y político que los mueve. Visto así, la diferencia entre ambos autores parece acortarse en algún sentido.

Mientras Gadamer simplemente está haciendo ver el primado ontológico de nuestra comprensión finita, Habermas se ve envuelto en un proyecto emancipador en el que buscará anteponer, ante todo, la crítica. Así, este último, partiendo de la premisa de que lo que “en apariencia” es consenso racional puede ser comunicación patológica y de que “el diálogo que somos” puede estar envuelto de poder, enfatizará sobre la necesidad de trascender la posición de la hermenéutica ontológica para pasar a una hermenéutica profunda que logre identificar el verdadero diálogo del que no lo es. Por su parte, Gadamer, habiendo aceptado el giro lingüístico, abandona cualquier esperanza de fundar conocimiento absoluto y concluye que toda la comprensión humana es provisional, porque no puede construirse sobre una visión infinita del todo. Estos límites inevitables afectan nuestro pensamiento “allende nuestro querer y hacer”. Reconocer nuestras restricciones no implica un fracaso moral, ya que la comprensión infinita no es una

posibilidad humana. De hecho, la insistencia de Gadamer proviene de su propia pasión moral: él ve a la tendencia moderna de ignorar nuestra finitud como una abstracción falsa.

Otra diferencia crucial en relación con el anterior punto es la distinta valoración que cada uno realiza de la finitud de nuestra comprensión. Ambos comparten la idea de que nuestro saber y nuestra comprensión son finitos. La diferencia radica en que, por un lado, el concepto en Gadamer parece tener un corte sumamente positivo: considera esta cuestión fecunda más bien que nihilista: al mismo tiempo que nuestro saber y nuestra comprensión son limitados, son también constante creación de sentido:

“(…) El diálogo con la tradición es un diálogo auténtico en el que participa activamente el aludido por su palabra. (...) En esa medida, la interpretación de la tradición no es nunca su mera repetición lingüística, sino siempre algo así como una nueva creación de la comprensión que deviene a su determinación en la palabra interpretativa.”²²

Habermas_ quien también acepta la finita comprensión humana_ ve, si embargo, como dificultad la cuestión de que no podamos anteponer un punto de vista a otro por el hecho de que todos posean un carácter situado. Por ello, se verá en la necesidad de recurrir a un fundamento teórico que le permita evitar esta perpetuación de la tradición mediante este “diálogo que somos”. Y es ésta justamente otra de las diferencias fundamentales que ya hemos mencionado repetidas veces más arriba: mientras el diálogo de Gadamer con la tradición es infinito, el diálogo de Habermas tiene algo así como un corte en el momento en que crítico social emancipador tiene el poder para discernir el diálogo distorsionado del que no lo es.

Finalmente, habiendo visto las partes fundamentales del debate, la pregunta sobre qué es, en definitiva, lo que Habermas toma del planteo de Gadamer y qué es lo que relega sigue siendo, a nuestro entender, una pregunta interesante y poco esclarecida hasta aquí. Habermas, en su intento de escapar del círculo hermenéutico, parece estar contradiciendo radicalmente a Gadamer al anteponer la teoría a la praxis. A este respecto, Gadamer destacará con ironía que le es inconcebible que quien ha sido influenciado tanto por el pensamiento de Marx sea capaz de ignorar la centralidad de la praxis. Si el arte de la interpretación, como dijimos, no proviene de ninguna regla que lo determine sino que depende de ese “poder natural que todos poseemos en algún grado” que se aplica a las situaciones concretas que se interpretan, indudablemente, en alguna medida, Habermas en su planteo estará liberando al Ser de su condición situada,

²² CG; pág. 48.

de su inherente historicidad. Decimos “en alguna medida” porque, como vimos, Habermas conserva muchas ideas centrales del enfoque de Gadamer al tiempo en que busca separarse de él para superar sus inherentes dificultades. Si es que entendimos bien, aceptar plenamente el planteo de Gadamer lógicamente implica que es imposible desprenderse de todas las preconcepciones y los prejuicios. Toda comprensión, por ser también interpretación lingüística, lleva consigo ciertos prejuicios, por mayor esfuerzo crítico que se haga. La actitud de apertura de la que Gadamer habla nos permitirá que gradualmente vayamos tomando conciencia de la estructura de prejuicios que nos guían pero, como se dijo, la claridad nunca es total. Ahora bien, Habermas se esforzará por no caer en esta limitación de dicho planteo y el resultado de esta empresa probablemente haya sido librarse efectivamente de las dificultades inherentes al planteo gadameriano, pero tal vez en detrimento de una cierta consistencia lógica. Combinar diferentes configuraciones conceptuales rompe con una suerte de “geografía lógica” que tiene cada concepto en su ámbito original. Trasplantar conceptos hacia tipos lógicos a los que no pertenecen, generalmente lleva a cierta resemantización violenta, a que se pierda la especificidad de su sentido y su aplicación. Y esto es lo que, creemos, sucede con el concepto de reflexión en Habermas.

Sin duda, Gadamer y Habermas han dado énfasis a lados diferentes del problema y, en definitiva, éste permanece inconcluso tanto para las ciencias sociales como para la filosofía. De todas maneras, parte de la importancia de este debate se arraiga en el hecho de que remueve una de las polémicas centrales (todavía inconclusas) con las que comenzó el debate modernidad-posmodernidad. Así, nos invita a realizar una práctica reflexiva, una mirada hacia atrás que piense sobre la validez que poseen los sistemas explicativos y los “grandes relatos” en este tiempo que parece haber perdido el tipo de certidumbre que tenían en la época moderna pero que, pese a todo, continúan siendo guías de acción y pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Dutt, Carsten; En conversación con Hans-Georg Gadamer. Ed. Tecnos, Madrid, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg; Verdad & Método. Ed. Sígueme, Salamanca, 1984.
- Giddens, Jay, Rorty y otros; Habermas y la modernidad. Ed. Cátedra, Madrid, 1994.
- Giddens, Anthony; Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrortu, Bs. As., 1993.
- Giddens, Anthony; Política, sociología y teoría social. Ed. Paidós, Bs. As. 1997.
- Habermas, Jürgen; Ciencia y técnica como “ideología”. Ed. Rei, México, 1996.
- Habermas, Jürgen; La lógica de las Ciencias Sociales. Ed. Tecnos, Madrid, 1988
- Hernández-Pacheco, Javier; Corrientes actuales de Filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica. Ed. Tecnos, Madrid, 1996.
- Ingram, David: “The possibility of a communication ethic reconsidered: Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse”. En *Man and World* 15: 149-156, 1982.
- Mallery, Hurwitz y Duffy: “Hermeneutics: from textual explication to computer understanding?”. En The encyclopedia of artificial intelligence. John Wiley & sons, New York, 1987.
- McCarthy, Thomas; La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Rapko, John: “The power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault”. En *Criticism*, Winter, 1998.
- Santa Cruz, Inés; “Perspectivas ante el texto literario: Hermenéutica y/o Semiótica”. S/d.