



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

La noción de racionalidad a la luz del debate entre Habermas y Gadamer.

Pedro D. Karczmarczyk

UNLP-CONICET

peterkado@yahoo.com

En el presente trabajo intentaremos analizar algunos aspectos cruciales del debate entre Habermas y Gadamer. Se trata de un debate ocurrido a fines de los años '60, en el que Habermas logró poner en contacto efectivo a las dos tradiciones mayores del pensamiento alemán del siglo XX: la tradición fenomenológico-hermenéutica y la tradición marxista de la escuela de Frankfurt. Nuestro propósito es analizar algunos aspectos del debate, pero no como una pieza de la historia de las ideas, ya que en nuestra opinión no es, cuando menos no todavía, eso. Intentaremos, por el contrario, destacar la actualidad de la misma, caracterizando el subsuelo de la disputa. La presente ponencia forma parte de un trabajo mayor, en curso de elaboración. En este avance del trabajo, intentaremos de poner de relieve cuáles son los presupuestos compartidos por ambas posiciones, para lo cual nos valdremos de la confrontación con un adversario que ambas comparten: la visión del mundo originada en la modernidad y que se plasma, entre otras formulaciones, en el empirismo o positivismo lógico. El trabajo proyectado se complementa con un análisis de las principales dificultades que estructuran la disputa, tal como aparecen en los textos de Habermas y Gadamer, vinculándolas al suelo común que analizamos en la primera sección. Presumimos que este trabajo permite formular una hipótesis acerca de cómo este debate influyó en los desarrollos posteriores de Habermas, teniendo en cuenta, principalmente, las propias observaciones críticas que él mismo formula al realizar una mirada retrospectiva sobre las posiciones que había sostenido en "La lógica de las ciencias sociales".¹

La disputa entre Habermas y Gadamer tuvo como punto destacado el problema del lugar y la fundamentación de la crítica en las ciencias sociales, en la cual las posiciones de la hermenéutica gadameriana y de la teoría crítica colisionan, ya que la primera concibe a la racionalidad como inherentemente enraizada en la historia, mientras que la segunda entiende que así se cercena su potencialidad crítica, por lo cual la concibe como un conjunto de pretensiones universales trascendentes a la situación histórica. Con todo, más allá de este disenso fundamental, hay una importante cantidad de puntos compartidos por las tesis hermenéuticas y las de la teoría crítica, los que remiten, en particular, a la manera en que conciben la relación entre el sujeto y el objeto, la relación entre teoría y experiencia, la relación de la teoría con la historia, puntos que confluyen todos en la clásica cuestión de la relación entre teoría y práctica. Intentaremos destacar el cuestionamiento de la escisión entre racionalidad y valoración presente en ambas posiciones, que las lleva a pretender que sus desarrollos sientan las bases para una concepción ampliada de la racionalidad, capaz de integrar ambos aspectos, buscando en este punto un apoyo para realizar una evaluación crítica del debate.

Consideraciones preliminares

¹ Véase el "Prefacio a la nueva edición" en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, esp. p. 15 y *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1999, "Prefacio" esp. p. 9.

Se sostiene muchas veces que un debate fructífero presupone un terreno común, algo así como un suelo compartido que opera como un fondo sobre el cual se exhiben las diferencias. En mi opinión, tal es el caso del debate entre Habermas y Gadamer. Tal vez la mejor manera de poner de manifiesto el suelo compartido por estas versiones de la filosofía hermenéutica y de la teoría crítica sea reparar en que la construcción de las mismas está modelada por la confrontación crítica que mantuvieron con adversarios a primera vista disímiles pero sin embargo semejantes en un punto crucial.

El desarrollo de la teoría crítica acusa recibo de la herencia del pensamiento hegeliano, en particular al recuperar la noción de totalidad, lo que le permite confrontar críticamente con las variantes del pensamiento positivista que dominaron la escena del pensamiento epistemológico en la primera mitad del siglo XX. En efecto, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la influencia del pensamiento positivista era tan arrolladora que su efecto se dejaba sentir incluso en el interior del pensamiento marxista, como lo dejan en claro las tesis economicistas y deterministas de la II Internacional Socialista. Toda una generación de marxistas de comienzos del siglo XX encontró en la noción de totalidad un recurso que ponía de relieve el punto oscuro del pensamiento positivista, al hacer manifiesta una dimensión de la realidad que no podía incluirse en los esquemas del objetivismo científicista: la subjetividad.² Subjetividad que es la clave del accionar de la revuelta insurgente que, como la Revolución Rusa de 1917 deja en claro, se escapa del alcance de las “leyes de la historia”; subjetividad que se manifiesta también de una manera muy distinta, pero igualmente crucial, a la luz de la experiencia política del siglo XX. En efecto, si se piensa que la ideología es deformación y enmascaramiento, se debe poder entender por qué años y años de denuncia y una conciencia meridianamente clara de los factores opresivos de las sociedades contemporáneas no disolvieron la “falsa conciencia”, haciendo que los trabajadores y los oprimidos se vuelquen masivamente al marxismo y a formas emancipatorias de la política, siendo que incluso llegaron a apoyar procesos como el fascismo. Indudablemente, a la luz de la experiencia histórica y política, llegó a ser claro que se debía comprender mejor cómo se constituyen las formas de la subjetividad.³

La filosofía hermenéutica, por su parte, hunde sus raíces en el planteamiento alemán concerniente al problema de las ciencias humanas, históricas o del espíritu. En este planteo encontramos una tendencia paradójica, puesto que en el mismo subsisten dos tendencias que acabarán mostrándose irreconciliables. La orientación a la que aludimos es la tendencia a la afirmación de la peculiaridad de estas disciplinas, frente a la pretensión del positivismo a presentar a las ciencias naturales como el ideal de toda forma de conocimiento. Esta tendencia se nutre de la reacción romántica, a través de la noción de “expresión”, con lo cual enfatiza de diversas maneras los aspectos subjetivos de la realidad histórica, y reacciona contra el atomismo y el nominalismo propio de las ciencias naturales y contra la mecanización de la vida social y la consecuente ruptura de los modos tradicionales del lazo social, manejando un conjunto de nociones de carácter orgánico entre las que desempeña un papel central la noción de “vida”.

Ahora bien, lo que la filosofía hermenéutica va a encontrar paradójico en este legado es la tendencia a pensar la particularidad de las disciplinas ligadas a las humanidades en términos de una peculiaridad metodológica. Gadamer ha puesto de manifiesto, en el caso de Dilthey, la confusión categorial bajo la que se mueve su

²La noción de totalidad, incluso en su seminal presentación en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel confrontaba con el presupuesto de la filosofía crítica acerca de la necesidad de comenzar a filosofar con un examen del alcance de la capacidad de conocer, es decir, el presupuesto de toda filosofía conformada como epistemología, implica poner de manifiesto el punto ciego de una noción objetivista de la realidad: la subjetividad. Punto ciego decimos, puesto que dicha concepción no puede evitar envolver a la subjetividad en un halo de irrealidad. Esta posición, al suponer una diferencia entre *nosotros* y el *objeto*, sostiene Hegel, conduce a un absurdo, “presupone que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*”, ya que el conocimiento tendría que ser fuera de lo real (lo absoluto) y ser sin embargo algo real. El rechazo de esta posición lleva a Hegel a concluir que el conocimiento no es posible en el marco del dualismo kantiano sino sólo dentro de un cuadro monista de la realidad (totalidad), que incluya la distinción entre sujeto y objeto como “momentos” de su manifestación. Véase mi trabajo “El problema del límite según Hegel” *Revista eletrônica estudos hegelianos*. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira – SHB, Ano 4 - nº 06 Junho de 2007 url: www.hegelbrasil.org/rev06.htm

³Los teóricos de la primera escuela de Francfort, si bien Marx ya había rechazado la *idea de hombre* como si se tratara de una esencia universal, creyeron encontrar en el psicoanálisis un instrumento más refinado para comprender la constitución de la subjetividad humana. La preocupación por la constitución de la subjetividad es compartida por otros importantes teóricos del “marxismo occidental” como Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Más allá del marxismo, en el cuestionamiento foucaultiano de la noción marxista de ideología hay una crítica implícita al desconocimiento de los mecanismos de subjetivación implicados en nociones como las de “falsa conciencia”. Ver Susana Murillo *El discurso de Foucault*, Bs. As., Ediciones del CBC, 1997, pp. 48-58.

filosofía, al intentar encontrar en la “conciencia histórica”, donde Gadamer descubre un último resabio de cartesianismo en la filosofía diltheyana, la búsqueda de una certeza epistemológica que pudiera subsanar la *incertidumbre vital* acarreada por la ruina de la confianza en las tradiciones.⁴ Al constituirse por medio de una reflexión inmanente sobre las dificultades de las ciencias humanas entrampadas en un planteamiento epistemológico, la hermenéutica filosófica va a encontrar los motivos para operar su giro ontológico, con el que va desarrollar también una crítica de una concepción peculiar de la subjetividad.⁵ Desde el planteamiento epistemológico, la posición de sujeto, correlativa a la posición de objetividad, es única, y las subjetividades diversas, históricas, son un obstáculo. Veremos que el desarrollo de la posición hermenéutica va a invertir la ecuación. Ya no se tratará de considerar a las subjetividades, a la finitud histórica con su variedad, como un obstáculo, sino como una genuina condición de posibilidad de conocimiento histórico. Este movimiento encuentra las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico en las “subjetividades” múltiples y parciales, en la comprensión mediada históricamente, en lo que Heidegger llamaría arrojamiento de la existencia y que Gadamer llamará, polémicamente, “prejuicios”. Claro que en este nuevo marco “subjetividad”, “conocimiento” y “realidad”, ya no son lo que eran.

En síntesis, tanto la teoría crítica como la hermenéutica filosófica mantienen un debate con el planteamiento epistemológico que encuentran ejemplificado en el positivismo y en el objetivismo de la “conciencia histórica” que contribuye a delinear sus perfiles propios.

La noción de racionalidad en la teoría crítica y en la hermenéutica filosófica

En esta sección intentaremos poner de manifiesto ciertas presuposiciones comunes entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica. Nos valdremos para ello del texto de Habermas “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica” con el que este autor intervino en la célebre disputa acerca del positivismo en la sociología alemana.⁶

Este texto resulta útil para este propósito particularmente porque allí Habermas escoge cinco ejes para la confrontación entre lo que él denomina, siguiendo a Weber, “teorías analíticas”, y las “teorías dialécticas” en el campo de las ciencias sociales. Las primeras se distinguen por estar comprometidas con un modelo de cientificidad que, por una parte, se preocupa principalmente del conocimiento y dominio de regularidades, expresadas en enunciados nomológicos, y por la otra confía en que estas regularidades pueden ser comprobadas o contrastadas a través de una base de observación que la investigación epistemológica inspirada en el positivismo lógico ha denominado “observación controlada”.⁷ Esta base observacional consiste en una experiencia que, a través del control de algunas variables, se encuentra en condiciones de ser repetida a voluntad. La posibilidad de reproducir el fenómeno que se desea observar, al garantizar la observación intersubjetiva del mismo, es entendida como el fundamento de la aceptación objetiva o racional de un enunciado.

En este texto, Habermas va a presentar una serie de impugnaciones acerca de lo que podríamos denominar las consecuencias distorsivas o ideológicas que acarrea el modelo epistemológico reseñado en el párrafo anterior al ser aplicado en las ciencias sociales. Para este propósito, Habermas va a confrontar las “teorías

⁴ Véase *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, cap. 2.

⁵ Con su replanteo ontológico, la hermenéutica va a rechazar la concepción de la subjetividad propia del planteo epistemológico, esto es, la subjetividad concebida como residuo u obstáculo en el marco de un proyecto de conocimiento objetivo, lo que supone el ideal de una completa eliminación de la subjetividad, o bien, lo que es lo mismo, el ascenso a una subjetividad no particular, sino universal, no histórica, sino epistémica.

⁶ Véase AA. VV. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. Apéndice a la controversia entre Popper y Adorno”. Una versión más breve de este texto aparece en *La lógica de las ciencias sociales*, con el título “Apéndice a una controversia (1963) Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”.

⁷ Habermas describe así a la base de observación presupuesta por las teorías analíticas: “Únicamente la observación controlada del comportamiento físico que en un campo aislado bajo circunstancias reconocibles pueda ser organizado a voluntad parece permitir juicios de percepción intersubjetivamente válidos. Estos representan la base de experiencia en que descansan las teorías...” “Apéndice a una controversia (1963) Teoría analítica de la ciencia y dialéctica” p. 24 (ver la p. 151 en la edición de este trabajo en el volumen sobre la disputa del positivismo).

analíticas” de la sociedad con las “teorías dialécticas”. La madre de todos los contrastes entre ambas posturas la encuentra Habermas, siguiendo a Adorno, en la noción dialéctica de totalidad, para la cual las teorías analíticas de la sociedad no pueden ofrecer un sucedáneo en términos de sistema (concebido como una trama de variables de comportamiento social con vínculos de interdependencia entre sí).

Para establecer este punto, Habermas va a presentar los contrastes entre ambas posiciones en términos de cuatro aspectos que le permitan desarrollar una crítica fundamental en relación con la autocomprensión analítica de las ciencias. Habermas va a desarrollar su crítica en términos de objeciones acerca de la relación de la teoría con el objeto, de la teoría y la experiencia, de la teoría con la historia, y de la relación entre la teoría y la práctica. Todos estos aspectos llevan conjuntamente a un cuestionamiento de la pretensión de neutralidad valorativa, es decir, establecen una conclusión en contra de la comprensión teórica o especulativa de la teoría analítica de la ciencia, tanto en general como en el caso particular de la teoría analítica de la sociedad.

Creo que para la comprensión general de las tesis que Habermas avanza en su intervención en la disputa de la sociología alemana es importante destacar el carácter filosófico de esta crítica. En efecto, en la misma podemos reconocer, formulada en el marco del lenguaje frankfurtiano, la problemática heideggeriana del replanteo de la pregunta por el ser. En efecto, lo que cuestiona la crítica a la pretensión de neutralidad valorativa de las teorías analíticas de la ciencia es una concepción de lo que es real y su alcance en la determinación de lo que es objetivo y racional. La crítica habermasiana va a mostrar cómo la práctica científica se ha convertido en un elemento central de una definición de lo real (racional y objetivo) que ha dominado a la cultura occidental desde los inicios de la modernidad. En efecto, el sentido de lo real ha quedado ligado a una operación, el registro perceptivo, operación que la reflexión sobre la práctica científica ha estilizado en los términos de lo que denominamos más arriba “experiencia controlada”. Ligado a esta noción de lo real, encontramos también una definición de lo racional, en la que primordialmente se reconoce como racional aquello que sea susceptible de ser decidido a través de la operación de la observación controlada.⁸ Puesto que una definición de lo real es siempre, tácitamente, una definición de lo irreal, y una definición de lo racional, de lo irracional, se comprende el efecto de asfixia que esta manera de comprender lo real y lo racional ejerce sobre otras prácticas y modalidades. Ocurre entonces que una vez que esta definición ha sido aceptada, otras prácticas pueden ser relegadas debido a que su objeto es imputado como irreal y sus cuestiones como irracionales. Justamente, la crítica de Habermas va a mostrar los límites de esta concepción, límites que remiten al momento filosófico de la concepción heredada, al momento en que esta concepción se reclama como universalmente vinculante. La crítica establece que dicha concepción es una entre otras, que carece pues de validez universal, restringiéndose su validez a determinados ámbitos y propósitos o intereses.

Desde este punto de vista amplio puede apreciarse la comunidad de impulso entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica. En efecto, en la declaración de propósitos de *Verdad y método* que Gadamer realiza en el “Prólogo” de esta obra, se insiste en la necesidad de desarrollar un concepto de verdad y de experiencia que haga justicia al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica.⁹ La estrategia de Gadamer, según lo veremos, tiene puntos de contacto con la de Habermas, ya que la misma también supone un replanteo de la pregunta por el sentido de la realidad que implica cuestionar los vínculos, que desde la concepción heredada de la modernidad parecen vínculos insustituibles entre lo real y lo que puede experimentarse sometido al control voluntario. Así, Gadamer se propone, en la primera parte de *Verdad y método*, replantear la pregunta por la verdad en el arte, como un prolegómeno para la extensión de la cuestión de la verdad, desligada del marco que en la concepción heredada la ponía en relación con la posibilidad de reconocimiento intersubjetivo obligatorio a través de la observación controlada, a las ciencias del espíritu. El intento gadameriano de clarificar la comprensión de lo que está en juego en las ciencias humanas necesita denunciar la colisión entre la comprensión explícita u “ontológica” de carácter objetivista, que se expresa, por ejemplo, en las disputas del método de las ciencias del espíritu acaecidas en el mundo cultural alemán del siglo XIX, con, para

⁸ Este presupuesto de la concepción heredada de la modernidad va a ser puesto en cuestión en los debates acerca de la inconmensurabilidad en la teoría de la ciencia. Véase una visión panorámica en Bernstein, R. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, Univ. Of Pennsylvania Press, 1983.

⁹ Véase Gadamer Hans-Georg *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 25.

decirlo en términos de Heidegger, nuestra comprensión preontológica de lo que está en juego en las mismas.¹⁰ De manera que el replanteo de la cuestión de la verdad en el arte es una estación intermedia. Y ello probablemente por dos razones. En primer lugar, porque la propia experiencia del arte rehúsa a describirse a sí misma como ilusoria o irreal, según le convendría desde la concepción heredada. Por el contrario, la experiencia del arte posee la pretensión de experimentar algo cierto. En segundo lugar, porque al analizar los conceptos centrales con los que Kant sancionó filosóficamente la concepción heredada, al presentar simultáneamente un concepto nominalista de la realidad y una concepción subjetivizada de la estética (donde gusto, sentido común y juicio pierden el asiento comunitario que poseían en el marco de la tradición humanista), Gadamer tiene la oportunidad de poner de relieve un dominio de experiencia, que remite a la pertenencia comunitaria. A través de esta pertenencia comunitaria, Gadamer construye su noción central de la participación en una tradición, como algo que es previo y fundante de la posibilidad de un control voluntario de la experiencia.¹¹ De esta manera, la crítica filosófica a la concepción heredada, el replanteo de la pregunta por el sentido del ser que ella implica, se ve cumplida al trazar un cuadro en el que la operación de experiencia controlada voluntariamente aparece como una isla en un océano de experiencia que necesariamente carece de este rasgo de dominio voluntario.¹² Al aparecer como parcial, resulta evidente que la definición de lo real surgida en esta “isla”, y el cuadro de exclusiones que la misma acarrea, deberían restringirse al ámbito de las actividades que se realizan allí, es decir, a las actividades cuyo propósito se orienta a la reproducción de fenómenos, sin perder de vista que este tipo de actividades ni agota ni define por sí solo el ámbito de las experiencias humanas de lo real y de la verdad.

Desde ambas perspectivas se concluye en un intento de arribar a una concepción de la racionalidad ampliada, en la que ya no se juzga como racional únicamente a las cuestiones susceptibles de ser decididas a través de la observación controlada, diversificada por ello en diferentes regiones con sus modos propios de legitimidad. Por otra parte, ambas posiciones suponen un rechazo del ideal positivista de la neutralidad valorativa que dictamina que el interés práctico debe ser considerado como un obstáculo. En su lugar, tanto la hermenéutica gadameriana como la teoría crítica habermasiana reconocen en nuestro inevitable involucramiento práctico una condición positiva de conocimiento.¹³

Tensiones entre hermenéutica y teoría crítica

Los puntos comunes que hemos señalado no implican un acuerdo sustantivo, sino apenas un marco compartido dentro del cual discurren fuertes disensos. Pasemos a considerar algunas de las líneas centrales de la tensión entre hermenéutica y teoría crítica, para retomar luego algunas de las consideraciones que hemos

¹⁰ Remito para esta interpretación a observaciones de Gadamer como: “la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu como el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo” *Verdad y método*, p. 25; “De hecho, como vemos, las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la idea humanista de formación, aunque no lo reconozcan” *Verdad y método*, p. 48, véase Karczmarczyk, Pedro *Gadamer: aplicación y comprensión*, La Plata, EDULP, 2007, cap. 2.

¹¹ Gadamer, siguiendo en esto a Aristóteles, insiste en el carácter de condición de posibilidad que a socialización tiene para la pertenencia y la participación en una comunidad. Ahora bien, las disposiciones en las que esta socialización se sedimenta no son susceptibles de un una representación completa o de dominio voluntario. Las reflexiones de Aristóteles sobre la unidad de la virtud, según la cual poseer una virtud particular requiere de la posesión de todas las otras, ya que poseer una virtud es tener una sensibilidad a lo que la situación requiere en determinado respecto, pero también la capacidad de experimentar las excepciones relevantes a la misma. Poseer la virtud de la amabilidad no es equivalente regirse por el principio de actuar amablemente en cada situación, puesto que hay situaciones en las que se impone un requisito de justicia en las que la amabilidad debe quedar de lado. Véase una reflexión que pone en contacto esta problemática de la filosofía aristotélica con las reflexiones de Wittgenstein sobre seguir una regla en “Virtue and Reason” de John McDowell en *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard Univ. Press, 1998.

¹² Véanse los párrafos iniciales de “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” en Gadamer *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

¹³ Sobre este punto véase la sección siguiente.

realizado inicialmente. La labor de Habermas en el interior de la teoría crítica tiene rasgos peculiares. Sus trabajos de los años sesenta suponen un distanciamiento de la perspectiva fuertemente escéptica, y finalmente distanciada de la práctica política, en la que desembocaron Horkheimer y Adorno para plantear, en el interior del campo singularmente expansivo de las ciencias sociales, como agudamente lo señaló Wellmer, una disputa por el espíritu crítico de la ciencia, entendiendo por ello la apropiación del impulso antimetafísico y la orientación empírica presente en la reflexión anglosajona de la ciencia y al mismo tiempo una lucha por perfeccionar la tradición alemana de la crítica, aproximándola al espíritu científico.¹⁴

La observación de Wellmer describe perfectamente el impulso que domina una obra tan densa como *La lógica de las ciencias sociales*, aparecida en 1967, en la que Habermas lleva adelante su crítica de la hermenéutica de Gadamer. Habermas desarrolla allí una completa revisión de la reflexión metodológica acerca de las ciencias sociales, centrada en el problema de los roles que cabe otorgarle a la explicación y a la comprensión en la metodología de estas ciencias, es decir, acerca de la necesidad y el alcance de los procedimientos vinculados con la captación del sentido en las ciencias sociales. Como adelantamos, la posición de Habermas no es un rechazo completo de la hermenéutica, sino una aceptación parcial. Para decirlo con Thomas McCarthy, Habermas se mueve desde un rechazo al monismo metodológico, esto es, desde una crítica de la restricción positivista de la comprensión, hasta una crítica de la pretensión de universalidad de la hermenéutica.¹⁵

Habermas descubre en las posiciones que hacen suyo lo que podríamos denominar “el giro lingüístico en sociología” la resolución de la tensión, clave para la suerte de muchos de los planteos previos, entre la dimensión empírica y la dimensión trascendental de sus enfoques. En efecto esta tensión –que tiene importantes proyecciones en el propio planteo de Habermas en su teoría de los intereses cognoscitivos– hacía aparecer, en la reflexión weberiana, un hiato que hace que los valores, marco trascendental de la constitución de los objetos de la sociología, queden más allá del análisis científico. La misma tensión dictamina el fracaso de las perspectivas metodológicas influidas por la fenomenología, como la sociología comprensivista de A. Schutz, ya que intentan acercarse a las reglas trascendentales por medio de las cuales se constituyen los objetos sociales a través de un análisis inmanente de la conciencia. En cambio, las perspectivas que aceptan desde el inicio un enfoque lingüístico superan esta tensión, por una parte, porque las reglas gramaticales son inmediatamente intersubjetivas y, por otra parte, porque la pregunta “¿cuáles son los criterios de X?” es *empírica*, requiere de la observación de los criterios operantes en un grupo social, y simultáneamente es *trascendental*, ya que la misma nos indica qué es lo que cuenta como X, cuál es la regla que constituye a los X, en determinado contexto social. En virtud de la solución hallada a esta dificultad, Peter Winch pudo sostener la unidad inescindible entre filosofía y ciencias sociales: las condiciones de inteligibilidad, de la clase que sean, objeto tradicional de la filosofía, remiten a relaciones sociales, o dicho con sus palabras, las relaciones entre ideas son relaciones sociales y las relaciones sociales relaciones entre ideas.

La reflexión socio-lingüística supone, a juicio de Habermas, una derrota concluyente de la perspectiva positivista, ya que en la medida en que la ocurrencia del mismo fenómeno al nivel del objeto estudiado, (un saludo, un enunciado, la ruptura de una regla, etc.) ya no es algo que se decida exclusivamente entre la comunidad de los científicos, sino que debe tomar en consideración la perspectiva de los agentes involucrados. Se trata de lo que se conocerá como “doble hermenéutica” en el campo de las ciencias sociales y que significa que los conceptos sociológicos suponen no sólo el dominio de conceptos analíticos, aptitud que se juzga a nivel de la comunidad de los pares (entre los científicos sociales), sino también el dominio de las reglas y los juegos de lenguaje de la sociedad estudiada, de los cuales los criterios se encuentran en el propio objeto de estudio.

De esta manera, los juegos de lenguaje serían el contexto peculiar dentro del cual debería examinarse cualquier pretensión de validez. Sin embargo, la perspectiva wincheana ha despertado una importante cantidad de polémicas vinculadas con el estatuto teórico del metalenguaje sociológico que describe los juegos de lenguaje (en contraste con el estatuto terapéutico que Wittgenstein le otorgaba a las descripciones de juegos de lenguaje o elucidaciones gramaticales). Estas dificultades confluyen en el problema de la traducción y del estatuto monadológico otorgado a los juegos de lenguaje por Winch. De este modo, el entrenamiento como socialización en un juego de lenguaje-forma de vida, acaba siendo el paradigma de la comprensión en la propuesta wincheana.

¹⁴ Véase Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979, cap. 1.

¹⁵ McCarthy, Thomas *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 167 y ss.

La problemática del relativismo motiva que Habermas insista en que Winch ha propuesto una versión lingüística o filológica del historicismo, para, contrariando un poco el orden efectivo de la historia de las ideas, encontrar en este planteo la justificación para dar el paso a la dimensión hermenéutica, entendida como una profundización de la autorreflexión lingüística de las ciencias sociales.

Gadamer cuestionó en *Verdad y método* al historicismo de Dilthey debido al objetivismo implícito en su posición. En efecto, el proyecto diltheyano de comprender cada época histórica desde sí misma implicaba hacer uso de la conciencia histórica ilustrada, para suspender cualquier pretensión de validez transmitida históricamente. Las pretensiones transmitidas por la tradición debían comprenderse, de acuerdo a Dilthey, en función de su propio contexto histórico. Algo análogo ocurre con el proyecto wincheano, que propone entender cada juego de lenguaje a partir de sí mismo, de manera que la comprensión de un juego de lenguaje extraño dependería, en última instancia, de un proceso que se asemeja virtualmente a la socialización en el mismo. La hermenéutica gadameriana rechaza el presupuesto objetivista que se oculta en este planteo y que da lugar a la modelización de la comprensión en términos de aprehensión o captación, ya sea a través de identificación empática, o a través de la reactualización práctica, de un sentido que ha sido primero concebido como algo subsistente. Gadamer intenta mostrar la inadecuación de este planteo, mostrando que la comprensión de la opinión de otro como mera opinión subjetiva, o con validez limitada histórica o culturalmente, es un momento derivado de la comprensión que se orienta por el paradigma del entendimiento, de la verdad o la validez de lo dicho, partiendo de anticipaciones de sentido que nos vienen de nuestra inserción en una tradición.

La crítica hermenéutica supone el carácter poroso de los marcos en los que se da la comprensión, lo que supo expresarse en la metáfora de los horizontes que se fusionan constituye un paso ulterior en la reflexión sociolingüística. En efecto, las tesis hermenéuticas implican incorporar en la reflexión con base lingüística acerca del rol de la comprensión en las ciencias sociales, no sólo una dimensión histórica, sino también, como consecuencia de ello, una dimensión práctica.

La apertura histórica y la dependencia práctico-valorativa y contextual de la interpretación, que ha sido puesta de manifiesto también por el análisis de Danto de los enunciados narrativos, no acarrea, como cree el norteamericano, la arbitrariedad de dichos enunciados. En efecto, para que la imputación de arbitrariedad tenga sentido, debería ser posible para nosotros descansar en la esperanza de una descripción completa de un evento histórico, y por ello, en el absurdo de un “último historiador”. Ahora bien, la reflexión hermenéutica invierte los términos y muestra que la implicación de los valores del presente en la interpretación, eso que en la hermenéutica se llama aplicación, no es del orden de la intromisión arbitraria sino de las condiciones de posibilidad de la misma.

Hasta aquí, Habermas comparte el camino con la hermenéutica. Para resumir, los puntos compartidos parecen ser fundamentalmente dos: por un lado, el reconocimiento de la historicidad de la comprensión (que supone una nueva articulación de lo empírico y lo trascendental) y por otro lado, el rechazo de la neutralidad valorativa dominante en los abordajes positivistas, que lleva a reconocer el carácter trascendental que la intención práctico valorativa posee en el acceso al dominio de lo social.

El punto que motiva el disenso de Habermas con la hermenéutica es la consideración del lugar y las posibilidades de la crítica en el contexto de la misma. En efecto, con la dimensión histórica de la comprensión y con el entendimiento como referencia fundamental de la comprensión, la hermenéutica implica la existencia de una dimensión reflexiva implícita en toda comprensión. Pero Habermas va a encontrar que esta elucidación le otorga a la reflexión y crítica un alcance insuficiente, al integrarla en un océano de pretensiones tradicionales no examinadas y, desde la perspectiva de la hermenéutica, no examinables como conjunto.

Focalicemos un poco más el problema: la hermenéutica entiende que se comprende, y que sólo se comprende verdaderamente, cuando algunos de nuestros prejuicios resultan frustrados. Sólo con la frustración de algunos de nuestros prejuicios, requisito indispensable para reparar en los mismos, lo dicho en el texto elude la asimilación forzosa a nuestro punto de vista y gana su alteridad, pudiendo así plantear sus exigencias propias. Desde el punto de vista de la teoría crítica, la dificultad radica en que este lugar otorgado a la crítica en la hermenéutica, como rectificación de prejuicios en la comprensión de textos o de la tradición, oculta el hecho de que “toda pretensión de veracidad por parte de la tradición implica la promesa futura de una confirmación

a través de la que debe evaluarse si se cumple la promesa, y cómo lo hace” dicho con palabras de Wellmer,¹⁶ no pudiendo eludir comprometerse con la idea de la superioridad del texto o de la tradición.

Hermenéutica y crítica

Como ya lo hemos indicado, la cuestión de la crítica es el punto culminante del debate. En lo que sigue examinaremos dos maneras diferentes en las que se podría dar cauce a la inquietud fundamental que busca ampliar el lugar que la crítica posee en el marco de la hermenéutica.

La ampliación de lugar otorgado por la hermenéutica de Gadamer a la crítica puede encontrar al menos dos cauces diferentes. Albrecht Wellmer desarrolla uno de ellos apoyándose en el propio análisis de Gadamer del contraste entre una hermenéutica bíblica crítica, desarrollado por Spinoza, y la hermenéutica romántica de Schleiermacher. En efecto, para Spinoza lo incomprensible de los textos bíblicos emerge allí donde los mismos se revelan como impenetrables, reclamando por ello una interpretación histórica que pone en suspenso su validez. Pero lo impenetrable se revela, en el accionar de Spinoza, dependiendo de un contexto dogmático: su propio racionalismo. Es decir, lo impenetrable de la tradición cristiana significa para él lo impenetrable de las tradiciones eclesiásticas, y su pretensión de fe y sumisión, frente a otra tradición, la de la moderna ciencia experimental, con las modificaciones de la praxis que la misma acarrió, básicamente el principio según el cual ninguna autoridad heredada que sea contraria al entendimiento razonable tiene derecho a la fe y la sumisión entre los hombres. Por el contrario, la hermenéutica romántica de Schleiermacher pretende haber cortado amarras con todo vínculo dogmático y, por ello, la comprensión errónea se revela como un problema o posibilidad universal, que no remite a circunstancias que habría que dilucidar en cada caso, sino a la inevitable extrañación recíproca de los individuos.¹⁷

Mientras que el modelo de la hermenéutica romántica, que es análogo al del historicismo y al monadologismo de los juegos de lenguaje wincheanos, ha sido adecuadamente criticado por Gadamer, el modelo inspirado en Spinoza, aunque no haya sido desarrollado por Gadamer, subsiste, según Wellmer, como una posibilidad genuina en el marco de la hermenéutica. Se trataría entonces de aceptar la justificada crítica a la autocomprensión dogmática de la Ilustración, el prejuicio contra todos los prejuicios o a la conciencia histórica ilustrada, sin por ello renunciar a la “conciencia ilustrada racionalista” o a la “conciencia racionalista de la Ilustración”.

En efecto, esta operación supone la ampliación de la crítica a través de una tradición que reniega de la superioridad de la tradición, remitiendo las pretensiones de validez al futuro, a lo legítimable en circunstancias de entendimiento razonable en las que se garantizan las posibilidades de acceso equitativo a la palabra. Por otra parte, supone la reconstrucción del contexto tradicional como un contexto de fuerza, como un contexto de trabajo y violencia, reconstrucción que da lugar a una anticipación de sentido a través de la cual se “prejuzgan” como falsas las legitimaciones vigentes del orden social y se provee un marco que permite comprender que las relaciones de dominación sean experimentadas como violencia.

Es importante destacar que en esta reconstrucción de la crítica en términos de una tradición crítica, o de una hermenéutica crítica, no se puede erradicar el riesgo de que una praxis basada en la crítica emancipadora degenera en una praxis de dominio.

Ahora bien, la opción de Habermas en “La lógica de las ciencias sociales” no fue por el desarrollo de una *hermenéutica crítica*, sino por una *crítica de la hermenéutica*, entendiendo que la misma no debía basarse en la tradición crítica, sino en el desarrollo metódico y sistemático del momento reflexivo que opera en toda comprensión hermenéutica. Sólo desarrollando un sistema de referencia que evite considerar a la tradición como algo envolvente, entiende Habermas, se podrá operar sobre la facticidad de las normas recibidas *como un todo*, garantizando así la eficacia de la reflexión crítica.

Ambos movimientos son complejos, ya que los mismos parecen abandonar el principio de caridad, reclamado desde la hermenéutica como condición trascendental de la interpretación-comprensión. Pero la salida en términos de una hermenéutica crítica podría pensarse como un abandono sólo aparente, es decir,

¹⁶ Wellmer, A. *op. cit.*, p. 50.

¹⁷ Wellmer, A. *op. cit.*, p. 46-47.

podría pensarse como una especialización de este principio, incorporando a la tradición crítica como uno de los sedimentos históricos que afectan históricamente al mismo. En cambio, la salida en términos de una crítica de la hermenéutica parece comprometerse con una concepción sustantiva de las circunstancias en las que ocurren los procesos de comprensión y reconocimiento genuinos (en contraste con la mera aceptación fáctica) por los cuales tiene lugar la aceptación de una “pretensión de validez” (que debe incluir pretensiones de validez en general, sin restringirse al discurso fáctico constatativo). Por ello, la *crítica de la hermenéutica* propugnada por Habermas en *La lógica de las ciencias sociales*, parece desembocar en una teoría de la comprensión correcta.¹⁸

Creemos que la consideración conjunta de ambas alternativas es una ayuda exegética importante para comprender la naturaleza de las dificultades que el propio Habermas percibe en su propia propuesta en el “Prefacio” a *La lógica de las ciencias sociales* y del giro en el planteo de estos problemas que encuentra su expresión en la *Teoría de la acción comunicativa*, condición necesaria para evaluar en qué medida la propuesta habermasiana madura puede mejorar la posición de la teoría crítica frente a la hermenéutica.

¹⁸ En el primer texto Habermas sostiene “...durante mucho tiempo estuve convencido de que la empresa de una teoría crítica de la sociedad tendría ante todo que poder dar razón de sí misma por vía metodológica y de teoría del conocimiento. La “fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría del lenguaje”, que en un momento puse en perspectiva en *La lógica de las ciencias sociales*, refleja todavía esa convicción” p. 15. Habermas da cuenta así del giro que va desde (a) los presupuestos de la comprensión correcta (ruptura con la tradición, liberación de los prejuicios a través de la reflexión garantizada metodológicamente, que la teoría crítica encuentra representada en su reconstrucción del psicoanálisis) es decir, la reflexión como condición de posibilidad de la *comprensión objetiva* a (b) la elucidación de los presupuestos que operan, de las reglas que gobiernan, la comprensión de una afirmación con pretensiones de verdad (corrección normativa, etc.) a las *condiciones de posibilidad de la comprensión*.