

ACERCA DEL DEBATE ENTRE HABERMAS Y GADAMER

Pedro Karckzmarkzyk

UNLP

El debate entre Habermas y Gadamer es, a nuestro entender, un elemento de mucha importancia para la comprensión del pensamiento de Hans-Georg Gadamer en general, pero muy especialmente en relación a sus implicaciones políticas concretas.

Esta afirmación puede valorarse poniendo como fondo las polémicas ideas expuestas en 1960 en *Verdad y método*. Nos referimos, está claro, a la rehabilitación de la tradición de la autoridad y del prejuicio. Gadamer busca polemizar de este modo con el una confianza más o menos ingenua en la razón, en el poder de la reflexión para determinar radicalmente cursos de acción.² Gadamer polemiza con una forma de buena voluntad política conformada por la experiencia colectiva que dio lugar a la oposición entre razón y tradición. Esta oposición remite al conflicto que tuvo lugar en los orígenes de la ciencia moderna entre la visión científica de la naturaleza y algunos poderes establecidos, especialmente eclesiásticos. La ciencia moderna desempeñó en sus inicios un papel emancipador que se extendió ampliamente en su contexto cultural. La ciencia moderna chocó con ciertos hábitos tradicionales mostrándolos como formas infundadas de saber (supersticiones, errores y prejuicios) generando reacciones que ponían al descubierto su vínculo con el mantenimiento de ciertos intereses particulares. Este éxito inicial parece haber dado lugar a la creencia en el carácter inherentemente liberador de la perspectiva científica y en el carácter intrínsecamente retrógrado de los saberes tradicionales. Sin embargo la ciencia moderna y las formas de saber derivadas de ella han mostrado que este carácter liberador está en buena medida restringido a ciertos contextos, en otros contextos la misma perspectiva se ha mostrado como un elemento de control y de opresión. Habría que indagar si el legado tradicional, caracterizado por alguno de los pocos teóricos marxistas que le han prestado la debida atención como “el sentido de una predispuesta continuidad con el pasado”³ merece la misma restricción contextual.⁴

Volviendo a nuestro tema, el debate se dispara a partir de un texto de Habermas de 1967 “La lógica de las ciencias sociales” en el que este autor pasa revista a una docena de libros que resumen las tensiones, conflictos, problemas irresueltos y perspectivas de resolución en la metodología de las ciencias sociales a mediados de los

años 60. Habermas no se limita meramente a describir un estado de la cuestión sino que a la vez promueve, por la vía del contraste y de la apropiación, su propia perspectiva teórica. De este modo señala las virtudes de las perspectivas que poniendo en primer plano al lenguaje como medio de interacción humana evitan las dificultades en las que caen las vertientes centradas en la filosofía de la conciencia como la sociología fenomenológica de Alfred Shutz. Filosofías “lingüísticas” relevantes para la metodología de ciencias sociales son básicamente dos: la filosofía del segundo Wittgenstein y su aplicación a las ciencias sociales en manos de Peter Winch⁵, y la filosofía hermenéutica de Gadamer. La primera corriente tiene el mérito de establecer rigurosamente el vínculo entre algunas nociones centrales en cualquier análisis del lenguaje (como significado, reglas, corrección e incorrección, comprensión) y la noción clave de forma de vida. El lenguaje se destaca entonces como un complejo inextricable de palabras y acciones, con una alta heterogeneidad interna, como un conjunto de juegos lingüísticos sin una esencia en común. El lenguaje presenta un conjunto de similitudes entrelazadas de diversos modos. El lenguaje no presenta una naturaleza sino un conjunto de parecidos de familia. En esta filosofía las nociones clave de significado y comprensión no se sostienen en algún acto reflexivo, sea del tipo que fuera, sino en el *acuerdo en el lenguaje*⁶ garantizado por la pertenencia a una comunidad y por la socialización en la misma. Por ejemplo:

“La gramática de la palabra “saber” está evidentemente emparentada de cerca con las palabras “poder”, “ser capaz”. Pero también emparentada de cerca con la palabra entender/comprender (*verstehen*) (Dominar una técnica)”⁷

De este acuerdo en el lenguaje no se puede, en última instancia, dar razón (esto es, no se puede dar un fundamento último), porque su raíz está en un aprendizaje práctico. El lenguaje no se adquiere, primariamente, por la vía de explicaciones (verbales u ostensivas) sino por la vía de una instrucción.⁸ Pero lo que interesa a Habermas es determinar cuál es el status del discurso que aborda las peculiaridades de los juegos de lenguaje. Si Wittgenstein pudo apelar en el segundo período de su pensamiento a un rasgo que ya había atribuido a las proposiciones del *Tractatus*, esto es, que los enunciados filosóficos “no pueden en rigor expresarse sino ponerse en obra”, que la filosofía no se justifica como teoría por su valor descriptivo, sino como actividad, por sus efectos⁹, Peter Winch no puede en cambio, con su pretensión de epistemólogo, echar mano de semejante respuesta.¹⁰ Según Habermas el planteamiento de los juegos lingüísticos está necesitado de una teoría general. Este problema, según veremos, reaparecerá en el debate con Gadamer.

Habermas enfoca el pensamiento de Gadamer destacando una noción que parece solucionar el problema anterior: la noción de *comprensión hermenéutica*¹¹. Si la comprensión estaba ligada a una forma de vida, como *saber como*, como dominio de una técnica, entonces la comprensión de otro lenguaje o de otra cultura parece implicar necesariamente una nueva socialización, la introducción en otro mundo¹². Gadamer presenta un concepto de comprensión más robusto.¹³ Por un lado se reconoce a la comprensión como rendimiento inmediato de una lengua, la comprensión como realización vital, que no presupone proceso interpretativo alguno¹⁴ y por el otro, la comprensión hermenéutica, cuyos paradigmas son, en el nivel más elemental, la traducción y, en un nivel más alto, el diálogo. La comprensión hermenéutica es presentada como la capacidad de reflexionar sobre las reglas lingüísticas y sobre su modo de aplicación en el caso de que se presenten malentendidos, disturbios en el acuerdo o, en términos habermasianos, ruptura de la intersubjetividad, reestableciendo por este medio reflexivo o dialógico el acuerdo sobre las circunstancias y el modo de aplicación de las mismas.¹⁵ En el diálogo la diferencia de perspectivas se resuelve con la emergencia de un lenguaje en común. Por ello "...el acto de traducción no hace más que subrayar una operación productiva para la que el lenguaje capacita siempre a aquellos que dominan sus reglas gramaticales: para asimilar lo extraño y seguir configurando su propio sistema de lenguaje"¹⁶

La comprensión hermenéutica tiene lugar horizontalmente en el presente de la propia sociedad y entre diferentes culturas y verticalmente, de generación a generación, en la tradición.

Pero luego de este reconocimiento Habermas dirige sus críticas a la hermenéutica.¹⁷ Por una parte Habermas achaca a Gadamer minimizar el poder de la reflexión. La reflexión según Habermas puede sacudir el dogmatismo de la práctica de la vida.¹⁸ En este sentido señala que: "La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y, sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer."¹⁹ Aquí resulta difícil determinar con precisión la postura de Habermas. Por una parte se expresa como si una remoción completa de los prejuicios fuera posible. Pero en el mismo texto manifiesta su acuerdo con Gadamer al reconocer el carácter situado de la reflexión Su última palabra consiste en abogar por un sistema de referencia que trascienda el plexo de la tradición, esto es, una teoría con pretensiones universales.²⁰

Gadamer aprovechará en su respuesta esta ambigüedad. En primer lugar señala que la hermenéutica no implica una subordinación ciega a las pretensiones de la tradición

sino que sólo destaca el carácter históricamente situado de la reflexión y la crítica, de modo que necesariamente entraña presupuestos no examinados.²¹ Por ello la posesión de un sistema de referencia que trascienda el plexo de la tradición no es una posibilidad de la razón humana. Pero lo que es más, y este nos parece el argumento crucial de Gadamer, abogar por un sistema de referencia semejante implica un riesgo que las mejores intenciones no pueden minimizar. Una posición así pretende que puede “conocer” el resultado de una diálogo antes de que este ocurra efectivamente, en la medida en que puede anticipar como se comportarían los sujetos de no estar compelidos por distorsiones sistemáticas. Una posición política dotada de la convicción de estar asegurada por una perspectiva teórica universalmente válida no puede minimizar el riesgo de terminar deslizándose hacia posiciones autoritarias. En este sentido sostiene Gadamer:

...el mismo ideal de la razón que ha de guiar cualquier intento de persuasión al margen de su procedencia, prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro.²²

Y también un poco más adelante:

La política exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de voluntad social y política dependen de las creencias comunes basadas en la retórica. Esto implica – y yo creo que ello pertenece al concepto de razón- que se debe contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón, ya sea en el ámbito individual o en el social.²³

De este modo Gadamer sitúa el debate en el terreno más problemático para la crítica de la ideología. Aunque el concepto de ideología ha recibido una amplia gama de significados, se puede señalar una dualidad básica²⁴: una vertiente epistemológica (que hace hincapié en ideas como ilusión, distorsión o mistificación) y una tradición sociológica interesada más por la función de las ideas en la sociedad que por su valor cognitivo. Esta dualidad estructura la historia del pensamiento marxista sobre la ideología. Cuando en *La ideología alemana*, Marx y Engels caracterizaron a la ideología como una representación falsa de las condiciones reales a favor de los intereses de la clase social dominante, señalaron la dependencia de todo pensamiento respecto a su contexto social, pero con ello quedó latente el problema de cuáles son las condiciones sociales desde las que se ejerce la crítica de la ideología. Este problema, decíamos, estructuró el pensamiento marxista dando lugar a posiciones cientificistas que reprimieron sus propias raíces históricas, a posiciones historicistas que definían la verdad como la conciencia de la clase emergente y a intentos de justificar la objetividad de la perspectiva del proletariado calificándolo como clase universal.²⁵

Habermas se hace cargo de esta crítica de un modo muy interesante. Su respuesta, que ya estaba implícita en “La lógica...”, se hace explícita en la introducción de 1971 a *Teoría y praxis* paralelamente a una discusión a las teorías clásicas de la organización del partido revolucionario. Oponiéndose a la teoría del partido como vanguardia del proletariado, intenta concebir la relación entre la teoría, la organización (el partido) y las masas a través de una analogía con el psicoanálisis. La validez de una interpretación propuesta por un terapeuta depende del proceso de formación, o autorreflexión o liberación del síntoma que permite al paciente. El paciente tiene en este plano la última palabra, aunque la teoría misma no queda refutada por no promover esta liberación en un caso particular.²⁶ Por otro lado el esquema según el cual un médico particular propone sus interpretaciones se construye en el plano de la interacción de los investigadores que conforman una comunidad científica. Pero sus efectos emancipatorios no pueden establecerse por esta vía, sino que sólo se confirman como tales por los procesos de ilustración o autorreflexión promovidos en, y llevados adelante por un sujeto, individual en el psicoanálisis, colectivo en la crítica de la ideología. De este modo Habermas elude el riesgo de autoritarismo al conciliar una perspectiva teórica universal con el respeto por la subjetividad de quien está objetivado.

Claro que a esta posición Gadamer pudo contestar preguntando quien puede arrogarse el derecho de ser terapeuta social, y la objeción tiene su interés. Con todo quisiéramos llamar la atención sobre otro aspecto. Al apelar a esta duplicidad de perspectivas Habermas implícitamente se acerca a la justificación terapéutica de Wittgenstein. Por principio es inconcebible un discurso sobre la ideología que gozase de un acuerdo unánime entre los especialistas pero fuera incapaz de generar ningún proceso de emancipación, liberación o autorreflexión. Por otra parte hay que conceder a Habermas que el concepto de ideología se hace insostenible a menos que uno recurra a un concepto de “intereses objetivos”, es decir, no un interés que pueda imputarse a un actor en cada caso, sino uno que, cabe pensar, ese actor reconocería como propio en circunstancias relativamente libres de coacción y mistificación.²⁷

Bibliografía:

Bernstein, Richard (1991) “¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty.” en su *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, siglo XXI, 1991.

Bernstein, Richard (1991) “De la hermenéutica a la praxis”(1986) en su *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, siglo XXI, 1991.

Berti, Enrico (1992) “¿Cómo argumentan los hermenéutas?” en Gianni Vattimo (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Santafé de Bogotá, 1994, traducción de Santiago Perea Latorre.

Eagleton, Terry (1995) *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, traducido por Jorge Virgil Rubio.

Gadamer Hans-Georg (1957) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, traducido por Agustín Domingo Moratalla.

Gadamer, Hans-Georg (1957) “¿Qué es la verdad?” en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

Gadamer, Hans-Georg (1960) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1995, traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito.

Gadamer, Hans-Georg (1966) “La universalidad del problema hermenéutico” en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, traducido por Manuel Olasagasti.

Gadamer, Hans-Georg (1967) “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

Gadamer, Hans-Georg (1971) “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, traducido por Manuel Olasagasti.

Gadamer, Hans-Georg (1972) “Epílogo” a su *Verdad y método* Salamanca, Sígueme, 1995, traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito.

Gadamer, Hans-Georg (1977) “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” en su *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, traducido por Manuel Olasagasti.

Habermas, Jürgen (1963) “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica” en Adorno Th. W. et al *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, traducido por Jacobo Muñoz, también publicado en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1995, en versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

Habermas, Jürgen (1967) “La lógica de las ciencias sociales” en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1995, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

Habermas, Jürgen (1970) “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” en su *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1995, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

Habermas, Jürgen (1971) "Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis" en su *Teoría y praxis*, Barcelona, Altaya, 1998, traducido por Salvador Más Torres.

Hernández Pacheco, Javier (1996) *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica*. Madrid, Tecnos.

Lukács, Georg (1923) "La cosificación y la conciencia del proletariado" en su *Historia y conciencia de clase* Madrid, Sarpe, 1985, traducido por Manuel Sacristán.

Mansilla, H. C. F. (1970) *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix Barral.

Mc Carthy, Thomas (1978) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995, traducido por Manuel Jiménez Redondo.

Misgeld, Dieter (1991) "Modernity and Hermeneutics: a Critical Theoretical Rejoinder" en Hugh Silverman (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York.

Moratalla, Agustín Domingo (1993) "Historia y filosofía en H.-G. Gadamer" introducción a Gadamer H.-G. *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

Nicholson, Graeme (1991) "Answers to Critical Theory" en Hugh Silverman (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York.

Ricoeur, Paul (1986) "Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl" , en su *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.

Ricoeur, Paul "Ciencia e ideología" en *Hermenéutica e acción*, Buenos Aires, Docencia, 1988

Ricoeur, Paul "Hermenéutica y crítica de las ideologías" en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1988

Sokolowski, Robert (1997) "Gadamer's Theory of Hermeneutics" en *The philosophy of Hans-Georg Gadamer* Hahn Lewis (ed.), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court.

Notas

¹ Para una exposición detallada del debate remito a mi trabajo "El debate entre Habermas y Gadamer" *Serie monográfica 2/3* donde también se encontrará una aproximación bibliográfica detallada. El presente trabajo se propone mostrar algunas tensiones fundamentales presentes en el debate que dejan un saldo importante para reflexionar sobre el concepto de ideología.

² "La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser." *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996, p.344

³ Raymond Williams *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, p.138

⁴ Uno debería preguntarse si la idea de que la religión es “el opio de los pueblos” vale sin restricción, lo que no parece correcto dada la participación de algunos grupos cristianos en procesos revolucionarios en Latinoamérica, o si el nacionalismo cumple siempre y en todas partes funciones similares.

⁵ Véase una crítica a Winch en tanto que “aplicación” de Wittgenstein a las ciencias sociales en Bloor, D. *Wittgenstein A Social Theory of Knowledge*, London and Basingstoke, Macmillan, 1983, pp. 168-181

⁶ Ver L. Wittgenstein *Investigaciones filosóficas* (IF) §§ 241-242; véase también Rhees, Rush “¿Puede haber un lenguaje privado? en Villanueva Enrique (comp.) *El argumento del lenguaje privado*, México, UNAM, 1979

⁷ IF § 159

⁸ “El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación sino un adiestramiento” IF § 5. Este aspecto es un rasgo capital de la reflexión wittgensteiniana. Así lo atestigua la siguiente observación “Un matemático está orillado a horrorizarse por mis comentarios matemáticos, puesto que siempre se le ha entrenado a que evite caer en pensamientos y en dudas del tipo que yo desarrollo. Ha aprendido a considerarlas como algo despreciable y, para usar una analogía del psicoanálisis (este párrafo es reminiscente de Freud), ha adquirido un disgusto hacia ellos como infantiles. Es decir, yo saco a relucir todos los problemas que un niño aprendiendo aritmética encuentra difíciles, los problemas que la educación reprime sin resolver. Les digo a esas dudas reprimidas, estáis en lo correcto, seguid preguntando, exigid aclaración” (*Philosophical grammar* p. 381-382, citado por A. Kenny *El legado de Wittgenstein* México, Siglo XXI, 1990, p. 74. Para una somera caracterización de este adiestramiento, de la “enseñanza ostensiva de las palabras” (distinta de la explicación o definición ostensiva) ver especialmente IF § 73 y § 208

⁹ J. Habermas “La lógica de las ciencias sociales” p. 221

¹⁰ Véase J. Habermas “La lógica de las ciencias sociales” p. 222

¹¹ Habermas “La lógica de las ciencias sociales” p. 232

¹² Habermas op. cit. p. 232. No nos parece que se trate de una consecuencia necesaria del pensamiento de Wittgenstein. Las críticas ala concepción agustiniana del lenguaje hacen su blanco en que conciben la adquisición de una primera lengua del modo en que un extranjero adquiriría la lengua de un país extraño, en que presuponen lo que quieren explicar. Ver IF § 208.

¹³ Esto parece un rasgo característico de la tradición hermenéutica alemana, si nos dejamos guiar por una observación de Apel sobre Dilthey que ya distinguía entre “comprensión pragmática” y “comprensión hermenéutico-metódica”, véase “Autocrítica o autocancelación de la filosofía” en Vattimo G. (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1997, p. 81 nota 18

¹⁴ Ver *Verdad y método* p. 463. Este es un pasaje importante para precisar el sentido del principio de la filosofía hermenéutica: “toda comprensión es interpretación” sostenido unas páginas más adelante p. 467. Para una discusión de estos puntos véase Vincent Descombes “The interpretative text” en Silverman H. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics* New York, Routledge, 1991.

¹⁵ Una observación prudente consiste en señalar que parte de la plausibilidad de este ploteo podría perderse a través de una elucidación más rigurosa de la noción de regla, véase Kripke *Wittgenstein : reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989 donde destaca que una condición para que podamos hablar de regla y de corrección es que los individuos puedan, en algún nivel, confiar en sus intuiciones. La paradoja de las reglas que analiza Kripke sostiene justamente el riesgo de disolución de las reglas por el hecho de que cualquier cosa que se haga, puede ser

aducida, según una interpretación como conforme a la regla. Ver IF § 201, §202 y § 258 Según esta observación, la comprensión hermenéutica nunca puede separarse completamente de la comprensión como realización vital.

¹⁶ Habermas op. cit. p. 232

¹⁷ No nos ocuparemos aquí de la crítica al supuesto “idealismo lingüístico” de Gadamer.

¹⁸ Véase J. Habermas op. cit. p. 254.

¹⁹ Jürgen Habermas op. cit. p. 255.

²⁰ Véase J. Habermas op. cit. p. 256.

²¹ La cuestión es si la reflexión puede exigir garantías para todo. Gadamer responde negativamente: “A eso opongo yo la radical finitud de la existencia humana y la esencial particularidad de la reflexión” Hans-Georg Gadamer “Retórica, ...”, p. 237

²² Hans-Georg Gadamer “Réplica...” p.264

²³ Hans-Georg Gadamer “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” p.250

²⁴ Véase Terry Eagleton *Ideología. Una Introducción*, Barcelona, Piados, 1997 cap. I ¿Qué es la ideología? y Osvaldo Guariglia “Ideología y Argumentación” en su *Ideología, verdad y legitimación*, Bs. As., FCE, 1993

²⁵ Remito nuevamente a Eagleton *Ideología*

²⁶ Ver “La lógica de las ciencias sociales” p. 269

²⁷ Aquí puede consultarse con provecho la discusión de Eagleton con los posmarxistas y posestructuralistas