

## LA HERMENEUTICA DIALECTICA, ¿UNA ALTERNATIVA PARA LA INVESTIGACION SOCIAL?\*

ADRIANA NAVARRO GONZALEZ

La hermenéutica ha despertado interés en círculos intelectuales de diversa naturaleza. Durante la Reforma del siglo XVI se le asoció con interpretaciones bíblicas. A principios del siglo XVIII la hermenéutica adquirió una inclinación histórica y se transformó en una teoría de interpretación refinada, académica y secular, y hacia finales del mismo siglo la hermenéutica fue concebida como una metodología fundamental para el estudio de expresiones humanas como el arte, la literatura y la historia. A principios del siglo XX la hermenéutica se desvinculó de sus asociaciones metodológicas y adquirió un carácter filosófico.<sup>1</sup> En el presente escrito me propongo examinar una de las últimas discusiones sobre la esfera y la función de la hermenéutica; se trata del debate sostenido entre Hans-George Gadamer y Jürgen Habermas sobre las posibilidades de la hermenéutica para la investigación social.

Las perspectivas de Hans-George Gadamer y Jürgen Habermas coinciden en reconocer que las acciones humanas no pueden ser comprendidas fuera del contexto cultural e institucional en el que se encuentran insertas, ni tampoco adecuadamente explicadas en términos de hechos claramente definidos e invariables. Vistos así, los fenómenos sociales son objetos ambiguos porque, aun estando estructurados significativamente, son parcialmente constituidos por el observador mismo. Para ambos autores advertir esos fenómenos, explorarlos y entenderlos es inevitablemente una tarea interpretativa (hermenéutica) que tiene lugar en un nivel más básico que el de la formación de teorías, es decir, en el nivel del lenguaje cotidiano. Pero Gadamer y Habermas difieren substancialmente en lo relativo a la esfera y función de la reflexión hermenéutica. Para Gadamer la hermenéutica es ontológica, es el estudio del entendimiento como una característica básica del ser humano y sólo secundariamente como un método de investigación social. En contraste, Habermas sostiene que la hermenéutica es un método valioso aunque limitado para la construcción de teorías que debe ser informado por los hallazgos de la ciencia analítica y causal. Dentro de este segundo marco el entendimiento es una habilidad cultivable para hacer inteligibles seres y acontecimientos particulares. Para Gadamer, siguiendo explícitamente la revisión ontológica de la hermenéutica de Martin Heidegger,<sup>2</sup> el entendimiento del Ser es la característica distintiva del ser humano, el entendimiento es el que posibilita y sostiene la inteligibilidad de lo particular.

---

\*Quiero expresar mi reconocimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México que me otorgó una beca para realizar estudios de Maestría. Este artículo es parte de mi tesis *Philosophical Foundations in Social Research from Logical-Empiricism to Hermeneutic-Dialectics Implications for Education*.

<sup>1</sup>Sobre una visión general de la tradición hermenéutica consultar Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory* in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer Evanston Northwestern University Press, 1969

<sup>2</sup>La influencia de la obra de Heidegger sobre el pensamiento del siglo XX en general y sobre Gadamer en particular es enorme y profunda. Con toda conciencia de sobresimplificarlo intentaré bosquejar parte del proyecto de *El Ser y el Tiempo*, su obra magna. En concordancia con el pensamiento de E. Husserl, Heidegger entendió la fenomenología como el método filosófico que intenta captar la naturaleza de diferentes tipos de objetos y fenómenos mediante la descripción de su estructura esencial. Heidegger, sin embargo, se propone aplicar dicho método, no a diferentes tipos de fenómenos, sino al Ser mismo, de manera que la fenomenología se transforma en ontología fundamental. El Ser no es un objeto sino el significado del ser de las cosas; consecuentemente, tiene que ser distinguido de los seres y fenómenos particulares que éste sustenta. Pero debido a que el Ser no es directamente accesible a la observación, Heidegger inicia su investigación con el análisis fenomenológico del único ser particular que exhibe un entendimiento preformulado del Ser, es decir, *Dasein* o el ser-que-está ahí (ahí-mundo). Así, sus investigaciones fenomenológicas se guían por el fenómeno del entendimiento del Ser. Heidegger afirma que *El Ser y el Tiempo* es la elaboración de la hermenéutica del *Dasein*, donde el entendimiento y la interpretación son concebidos como características fundamentales del ser humano. Esta concepción ocasiona la transformación de la hermenéutica en ontología y la aparta de su asociación con la ciencia y la metodología.

La estructura del *Dasein*, el ser que es entendimiento del Ser, está descrita en términos de tres “caracteres existenciales”, como un ser que se extiende más allá de su situación (existencialidad); que se interpreta a sí mismo en términos de ciertas prácticas culturales que componen su pasado (facticidad); y que tiende a olvidar su prerrogativa de entender al Ser, es decir su apertura a reinventarse abandono).

*Dasein* y el mundo no son dos fenómenos interrelacionados, sino uno solo. El mundo es el “ahí” donde reside *Dasein*; el mundo de los intereses humanos (y no el universo físico) es el recinto donde el entendimiento tiene lugar. *Dasein* se encuentra en el

Desde mi punto de vista esta diferencia fundamental del nivel en el que los dos autores sitúan la hermenéutica, metodológico y ontológico respectivamente, debilita de antemano la fuerza de la confrontación que suscita la modalidad de la hermenéutica que nos ocupa la hermenéutica dialéctica. El debate resulta originalmente de la interpretación que hace Habermas de la posición de Gadamer, y de la confrontación de dicha interpretación con su “teoría crítica”.<sup>3</sup> Gadamer participa en el debate defendiendo sus ideas cuando piensa que éstas han sido sobresimplificadas y criticando las de Habermas cuando las encuentra ilusorias, ingenuas o excesivas. En síntesis, debe tenerse presente que existe una diferencia básica en el fondo del debate, que Habermas tiende a perder de vista esa diferencia, y que los antagonismos entre sus posiciones, así como el resultado de la confrontación tienen que ser entendidos en la perspectiva de esa diferencia.

Para iniciar el examen de la “dialectización”<sup>4</sup> de la hermenéutica es pertinente presentar los componentes esenciales de la “hermenéutica filosófica” como la entiende Gadamer, es decir, de la hermenéutica como una característica de la reflexión filosófica.<sup>5</sup>

- a) El entendimiento es un fenómeno que penetra la totalidad de la experiencia humana.
- b) El lenguaje es la condición que hace posible al entendimiento.
- c) El lenguaje es el modo fundamental de operación de nuestro ser-en-el-mundo, es decir, nos desarrollamos dentro de una vida social regulada por condiciones y convenciones que han sido preformuladas y articuladas de antemano en el lenguaje.
- d) El lenguaje no es un objeto de uso sino el plano sobre el que existimos como “residentes” del mundo y que nos hace radicalmente diferentes de los demás seres que simplemente “están” en el mundo.
- e) No existe el mundo fuera de la esfera del lenguaje ni punto de vista externo a la tradición lingüística a la que pertenecemos, de manera que nos encontramos siempre limitados por nuestra situación hermenéutica.
- f) Todo acto de entendimiento es un ejercicio de interpretación porque todo lo que entendemos lo entendemos incompleta y ambiguamente debido a que nos hallamos siempre en una situación que no podemos hacer inteligible en su totalidad. La naturaleza del entendimiento, vista de esta manera, es circular surge de lo ya entendido y posibilita lo que está por comprenderse.

---

mundo de manera única: “mora” o “reside” en él, está ocupado con las cosas que lo rodean, inventando contextos en los que las cosas son descubiertas como objetos con un propósito y en los que esas cosas se relacionan entre sí. El mundo entendido de esta manera no es un almacén conteniendo la totalidad de los objetos, sino la base de inteligibilidad en la que esas cosas aparecen como herramientas útiles para algo y para alguien.

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans John Macquarrie and Edward Robinson (Nueva York: Harper and Row, 1962).

<sup>3</sup>La teoría crítica como la entiende Habermas es un marco conceptual que tiene como finalidad la producción de un tipo de conocimiento iluminador y liberador; opera mediante la detección de los orígenes de las falsas creencias o de los errores de percepción que nos impiden ver nuestras posibilidades reales y para la cual la opción por la libertad no es una entre otras, sino la opción de la razón. Si la liberación es la opción de la razón y la teoría crítica tiene como finalidad conducirnos hacia la libertad, entonces optar por los lineamientos de la teoría crítica es optar racionalmente. Visto así, el contenido de la teoría crítica es el mandato de la razón. La búsqueda del conocimiento y el intento por entender los orígenes de nuestras frustraciones constituyen el ejercicio de un rasgo fundamentalmente humano la razón. Obviamente Habermas no se refiere a la racionalidad científica a que excluiría de su territorio el conocimiento no científico; por el contrario, él defiende una noción más amplia de racionalidad restringida solamente por falsas creencias.

<sup>4</sup>El proyecto de la teoría crítica responde a la concepción sostenida por la Escuela de Frankfurt de que la única manera de comprender los orígenes del dolor y la miseria humana, y de contribuir a la disolución de las instituciones represivas es dirigir el quehacer teórico hacia la dialéctica. La teoría crítica se define como dialéctica en el sentido de que fomenta la confrontación y la reconciliación entre puntos de vista opuestos a través del discurso. Esta forma de proceder también caracteriza a la teoría misma ya que ésta es autorreflexiva. “El pensamiento dialéctico desarrolla las contradicciones de su objeto de estudio y simultáneamente se toma a sí mismo como objeto, como parte del contexto objetivo sujeta a escrutinio.” Consultar Jürgen Habermas, “A Positively Bided Rationalism” en Theodor W. Adorno *The Positivist Dispute in German Sociology*, Trad. Glyn Adey y David Frisby (London: Heineman, 1976), p. 220 (todas las traducciones del inglés al español son mías).

Otro aspecto del carácter conciliador de la teoría crítica consiste en que ésta opera conectando diferentes esferas de la realidad y haciendo explícita su unidad esencial. Consultar Jürgen Habermas, “The Analytical Theory of Science and Dialectics” en Theodor W. Adorno *The Positivist Dispute in German Sociology*, p. 162,

<sup>5</sup>En su obra principal, *Verdad y Método*, Gadamer desarrolla las implicaciones de la contribución de Heidegger a la hermenéutica y enfatiza que el lenguaje y la historicidad son características fundamentales del ser humano.

- g) Por un lado la cobertura de nuestra visión es limitada porque somos finitos; pero por otro lado no nos hallamos totalmente confinados a un solo punto de vista por que no tenemos el ser fijo de las cosas. Así pues, nuestra comprensión del mundo es limitada pero abierta a la vez.
- h) El entendimiento también es afectado por el cambio histórico. La historicidad del entendimiento reitera que los significados no tienen un carácter fijo ni acabado, sino siempre abierto a revisión y reinterpretación.

Para Gadamer la naturaleza lingüística de la interacción humana con el mundo revela tanto la finitud de nuestra experiencia histórica como la infinitud del discurso:

En realidad el lenguaje es la palabra individual cuya esencia revela la infinitud del discurso... [De manera que una palabra nos coloca en una situación de pensamiento que viene de muy atrás y que se extiende más allá de la situación en la que se suscita.] El lenguaje no consiste en un elaborado tejido de convencionalismos ni en una carga de esquematizaciones preelaboradas, sino en un poder creativo y generativo.<sup>6</sup>

De tal manera que nuestra situación hermenéutica está determinada por el fondo de presuposiciones que nosotros, como agentes, aportamos al encuentro con el mundo y que se expresa en el lenguaje. Pero la experiencia lingüística de las cosas es también la que nos capacita para ir "... más allá de nuestras convenciones, más allá de todas esas experiencias ya esquematizadas... [y para enfrentar] individuos cuyas opiniones difieren de las nuestras, así como nuevos problemas y nuevas situaciones".<sup>7</sup>

Habermas, en cambio, llega a un conjunto de conclusiones enteramente diferentes en su análisis de la hermenéutica filosófica. Donde Gadamer ve la guía de la tradición, Habermas encuentra la imposición del pasado. Mientras Gadamer concibe al entendimiento lingüístico como aquello que media nuestra interacción con el mundo, incluyendo las experiencias de la explotación del trabajo y de la dominación, Habermas halla una escisión entre el entendimiento lingüístico y dichas experiencias. Mientras Gadamer considera que el lenguaje manifiesta nuestra trascendencia finita (nuestra restringida capacidad de abandonar un determinado punto de vista) porque su potencial esclarecedor es siempre limitado, Habermas imputa al lenguaje con la característica de ser esencialmente ideológico. El lenguaje, para este último autor, puede ocultar una conciencia falsa de la realidad en tanto que sirva para legitimar relaciones de explotación sistemáticamente organizadas.<sup>8</sup> Y finalmente, mientras Gadamer piensa que la función de la hermenéutica es la de ayudar a restaurar la comunicación cuando ésta haya sido obstaculizada, Habermas sostiene que la tarea de la hermenéutica crítica (o dialéctica) es la de "... superar la comunicación sistemáticamente distorsionada..."<sup>9</sup> mediante la revelación de la historia de la represión.

En síntesis, de acuerdo con Gadamer la esfera de la hermenéutica está limitada por el carácter situacional del lenguaje y a la vez abierta a través de la "infinitud del discurso".<sup>10</sup>

Para Habermas la esfera de la hermenéutica es ilimitada en tanto que el diálogo interpretativo tenga lugar bajo una "situación ideal de comunicación".<sup>11</sup> Desde la perspectiva de Gadamer la función de la hermenéutica es la de participar en el diálogo (con otras personas, el pasado y otras culturas) con el propósito de mejorar el entendimiento de expresiones aún no comprendidas o malentendidas. En contraste, Habermas ve la hermenéutica como un medio para superar no sólo casos de comunicación sistemáticamente distorsionada, sino las condiciones sociopolíticas que nos impiden vivir en un mundo donde imperen la libertad, la justicia y la verdad. Habermas sugiere tres vías para la superación de lo que él percibe como las conclusiones relativistas e idealistas de la hermenéutica filosófica: la conjunción del entendimiento hermenéutico con la crítica de las

<sup>6</sup>Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, trad. Garret Barden y John Cumming (Nueva York: Crossroad, 1975), p. 498.

<sup>7</sup>Gadamer, *Truth and Method*, p. 495.

<sup>8</sup>Jürgen Habermas, "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", en *Understanding and Social Inquiry*, eds. Fred R. Dallmayr y Thomas A. McCarthy (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), p. 360.

<sup>9</sup>Josef Bleicher, *The Hermeneutic Imagination Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology* (London Routledge and Kegan Paul, 1982), p. 151.

<sup>10</sup>Gadamer, *Truth and Method*, p. 498.

ideologías, con diversos marcos teóricos y con una filosofía de la historia con inclinaciones prácticas.<sup>12</sup>

## A. Conexión de la Hermenéutica con la Crítica de las Ideologías

Habermas rechaza la hermenéutica lingüística de Gadamer por no ser lo suficientemente penetrante y “reflexiva”,<sup>13</sup> así como por conducir a posiciones conservadoras. También identifica la circularidad del entendimiento y la inevitable participación en nuestra herencia cultural con un fenómeno de subordinación sumisa e irreflexiva a la autoridad de la tradición. Habermas no acepta la visión central de Gadamer, de que dependemos de nuestra herencia cultural para pensar sobre nosotros mismos así como sobre otras culturas y periodos históricos, y no admite que esa dependencia constituya el carácter ontológico distintivo de nuestro ser-en-el-mundo. Inconforme con esta posición, Habermas aporta un remedio metodológico para corregir el carácter finito e históricamente situado de la reflexión. Ese remedio es la “reflexión crítica, un tipo de reflexión que penetra en el lenguaje y llega”... a las condiciones ‘reales’ que subyacen en el desarrollo de la historia.. “,<sup>14</sup> es decir, a las relaciones de trabajo y de poder.”

De acuerdo con mi lectura de Habermas su crítica de la hermenéutica filosófica es inadecuada en tres sentidos en primer lugar se propone remediar un asunto que por su naturaleza no demanda ni admite solución, nuestro ser histórico; en segundo, intenta antagonizar el entendimiento de la tradición y la reflexión sobre la misma; y en tercero, trata de desvincular el lenguaje de los procesos de dominación y de control social. La primera inadecuación se refiere a la confusión de los niveles ontológico y metodológico de la que hablé al introducir este escrito. La segunda surge de la suposición de que existe una relación directa entre entender una tradición y aceptar incuestionablemente todo lo que ella legitima. Habermas nos dice:

Un distanciamiento controlado ... puede elevar el entendimiento de una experiencia precientífica al rango de un procedimiento reflexivo... Gadamer no aprecia el poder de la reflexión que se desarrolla con el entendimiento... Al hacer inteligible la génesis de ... las prácticas sociales, la reflexión las despoja de todo dogmatismo.<sup>15</sup>

La reflexión crítica, a los ojos de Habermas, disuelve las fuerzas dogmáticas en las que la hermenéutica tradicional no repara. La hermenéutica críticamente iluminada es una forma penetrante de discernimiento que conecta el proceso de entendimiento con el principio de discurso racional de acuerdo con el cual la verdad sólo puede ser garantizada por un tipo de consenso que haya sido logrado bajo condiciones ideales de comunicación ilimitada, libre de dominación, y abierta a ser mantenida a lo largo del tiempo.<sup>16</sup>

Habermas y Karl-Otto Apel, uno de sus simpatizantes, afirman tener acceso a una noción superior de hermenéutica que, superando el entendimiento ordinario entre dos interlocutores (individuo-individuo, individuo-historia, etc.), llega a la aserción crónica de la verdad siempre que se ajuste al siguiente principio regulativo tratar de establecer un acuerdo universal dentro del marco de una comunidad ilimitada de intérpretes. Sólo

---

<sup>11</sup>Para que una teoría tenga el carácter de “crítica”, ésta debe propugnar por y conducir hacia la libertad, es decir, debe ser racional. Como ya se indicó (nota 3) Habermas insiste en que la libertad es la opción de la razón. Pero la racionalidad no es un ideal impuesta desde fuera, sino el resultado del debate entre los participantes de la experiencia clarificadora y por lo tanto emancipatoria. Las teorías críticas son siempre tarea colectiva, así lo entiende la Escuela de Frankfurt en general, y en particular Theodor W. Adorno sostiene que el debate que las genera está inevitablemente limitado y determinado por las prácticas culturales del grupo de individuos involucrados. En esta contextualidad del diálogo crítico admitida por Adorno, Habermas encuentra una relatividad y una fragilidad intolerables. Habermas sostiene que debemos iniciar el análisis en un nivel más fundamental que el de los debates reales, y acuña la expresión “situación ideal de comunicación” para referirse a la única circunstancia en la que la adopción de un punto de vista puede ser racional. En sus propias palabras se lee: “. . . una situación de diálogo ideal] cuando la comunicación no solamente no es obstruida por influencias externas y contingentes, sino tampoco por las fuerzas que resultan de la estructura de la comunicación misma. Sólo entonces puede imperar el peculiar e incoercible ímpetu del mejor argumento.” Jürgen Habermas, “Summation and Response”, *Continuum* 8 119701, p. 131.

<sup>12</sup>Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* Massachusetts: The MIT Press, 1981, p. 182.

<sup>13</sup>Habermas, “A Review..”, p. 357.

<sup>14</sup>McCarthy, p. 190.

<sup>15</sup>Habermas, “A Review...”, pp. 355-7.

<sup>16</sup>Jürgen Habermas, “The Hermeneutic Claim to Universality” en Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 205.

este principio puede asegurar que el esfuerzo hermenéutico no cese hasta estar conscientes de los engaños que los consensos forzados encierran y de la distorsión sistemática que esconden los aparentes malentendidos.<sup>17</sup>

Y la tercera inadecuación de la crítica de Habermas sobre el entendimiento lingüístico resulta de su presuposición de que el lenguaje es una dimensión de la vida social entre otras, una dimensión que flota libremente sobre lo que él ha definido como los determinantes “reales” de los procesos sociales. Debido a que percibe el lenguaje como superestructural, Habermas ve la necesidad de equipar a la hermenéutica con algunos “auxiliares para la reflexión” que le permitan penetrar en la estructura sociopolítica, ya que esa estructura contribuye con “. . . las condiciones externas a la tradición, en las que las reglas trascendentales que rigen la comprensión del mundo y de la acción, cambian empíricamente”.<sup>18</sup>

Gadamer responde a la crítica de Habermas, en un primer plano, reconociendo que ciertamente la reflexión hermenéutica tiene que ser crítica, e insistiendo en que su propia concepción de la hermenéutica es crítica por naturaleza. El entendimiento lingüístico supone un encuentro crítico, no una subordinación ciega a la tradición. Así, Gadamer aclara

Todo encuentro con la tradición que tiene lugar dentro de la conciencia histórica implica una tensión entre el texto (o el interlocutor) y el presente. La tarea hermenéutica no consiste en soslayar esa tensión mediante una ingenua asimilación, sino en hacerla evidente con toda conciencia.<sup>19</sup>

El entendimiento hermenéutico es a la vez esencialmente reflexivo, y Gadamer insiste “La reflexión no se opone al entendimiento; es un momento integral del esfuerzo por comprender. Separarlos, como Habermas lo hace, es una confusión ‘dogmática’.”<sup>20</sup> En síntesis, este primer plano de la respuesta de Gadamer pone en tela de juicio los poderes clarificadores de la reflexión que Habermas presupone. Leamos lo que dice:

La reflexión sobre una noción aceptada como cierta me hace consciente de algunas cosas que de otra manera pasarían inadvertidas pues la conciencia histórica . . . es inevitablemente más ser. . . que conciencia, y el ser nunca puede ser completamente manifiesto. Ciertamente no niego que tal reflexión pueda correr el riesgo de osificarse ideológicamente si no se sujeta a una consciente disciplina de autorreflexión y autoconciencia.<sup>21</sup>

El segundo plano de la respuesta de Gadamer indica que no hay manera de explorar un territorio más primordial que el del lenguaje, aquel donde residan los determinantes “reales” de los procesos sociales (económicos y políticos) porque esos determinantes no se localizan fuera de la esfera del lenguaje, sino que son mediados por ésta.

La concepción del entendimiento lingüístico de Gadamer conduce claramente a una noción subjetiva de verdad en tanto que es dependiente de cada cultura. Desde este punto de vista lo más que se puede hacer al intentar discernir un fenómeno es hilvanar posibles historias que den cuenta de él. La expectativa de Habermas es más ambiciosa pues intenta superar el arraigo del entendimiento a la situación donde se suscita y hacer inteligible todo indicio de ambigüedad; sin embargo este último autor no nos proporciona un modelo o una estructura para lograrlo; en su lugar, diseña una figura conceptual a la que llama “situación ideal de comunicación” y que tiene la propiedad de garantizar y preservar la verdad

Una hermenéutica críticamente iluminada conecta el entendimiento de las cosas con el principio de diálogo racional de acuerdo con el cual la verdad sería garantizada exclusivamente a través de un consenso logrado bajo condiciones idealizadas de comunicación ilimitada y permanentemente sostenida.<sup>22</sup>

Hasta cierto punto la aspiración de Habermas es comprensible él propugna porque rijan el orden, la claridad y la precisión no sólo sobre nuestro entendimiento del mundo, sino sobre nuestras decisiones también. Pero su antídoto contra el arraigo del entendimiento al contexto donde ésta tiene lugar no es convincente porque sus afirmaciones respecto a los alcances de la reflexión crítica son excesivas. Como lo indica Gadamer, la

---

<sup>17</sup>Habermas, “The Hermeneutical Claim..”, p. 207.

<sup>18</sup>Habermas, “A Review. . .”, p. 361

<sup>19</sup>Gadamer, *Truth and Method*, p. 273.

<sup>20</sup>McCarthy, p. 189.

<sup>21</sup>Hans-George Gadamer, “On the Scope and Fundion of Hermeneutical Reflection”, en *Philosophical Hurmeneutics*, ed. David E. Linge, (Berkeley University of California, Press, 1976), p. 38.

<sup>22</sup>Habermas, “Summation and Response”, p. 126.

reflexión también es relativa a nuestro punto de vista y las situaciones ideales de diálogos no tienen nada que ver con las condiciones reales bajo las cuales la comunicación tiene lugar.

## B. Conexión de la Hermenéutica con Diversos Marcos Teóricos

Como en el caso de la estrategia previa, la presente resulta también de que Habermas asimila la hermenéutica de Gadamer no ontológicamente sino metodológicamente. Propone enriquecer la hermenéutica con sistemas metodológicos que permitan centrar la atención sobre esferas de la realidad que no pueden ser captadas por medio de la disposición puramente hermenéutica o de la "... aptitud normal del hablante de una lengua natural".<sup>23</sup> Habermas opone al entendimiento hermenéutico, que procede de los esquemas prefigurados por la tradición, la "hermenéutica profunda" equipada por una red sistemática y explícita de nociones con un "potencial explicativo"<sup>24</sup> y con capacidad "decodificadora".<sup>25</sup> Este tipo de hermenéutica agudiza la intensidad de la visión y amplía su rango más allá de los límites de nuestra capacidad comunicativa naturalmente adquirida, pero requiere de la aplicación experta de ciertos marcos categóricos. Las teorías que Habermas tiene en mente para el apoyo de la comprensión sistemática de fenómenos significativos son, entre otras:

teorías sobre el lenguaje natural orientadas hacia la reconstrucción de la habilidad lingüística o la-competencia comunicativa (por ejemplo la de Chomsky); teorías genéticas que expliquen el proceso de la adquisición de la habilidad cognitiva (por ejemplo la de Piaget), de la disposición moral (por ejemplo la de Kohlberg), y de la capacidad de interactuar (por ejemplo la de Mead); teorías sobre la comunicación distorsionada (como la de Freud) que combina modos de análisis tanto hermenéuticos como causales. Teorías sobre la estructura y el funcionamiento de sistemas de acción (por ejemplo la de Parsonas); [y] teorías acerca de la evolución social (por ejemplo la de Marx).<sup>26</sup>

Habermas advierte la necesidad de aplicar estructuras conceptuales para detectar fenómenos o aspectos de fenómenos inaccesibles para el observador "normal". Y en este punto no parece haber un desacuerdo profundo entre los dos contendientes. Gadamer reconocería las ventajas de agudizar nuestra capacidad de entender mediante el dominio de diversas construcciones teóricas; si alguien está persuadido de que sólo sobre la base de lo que ya se ha entendido se puede entender algo nuevo, ése es Gadamer. De manera que la familiaridad natural con las convicciones, opiniones y convenciones de nuestra cultura no sólo no obstruye, sino que hace posible la habilidad hermenéutica especializada a la que Habermas se refiere. Sin embargo, estos sistemas de referencia, en la perspectiva de Gadamer, no pueden ir más allá del lenguaje ya que ellos se fundamentan sobre una cierta perspectiva del mundo o *Weltanscheiung* que es inseparable de su expresión lingüística. Paradójicamente, la insistencia de Habermas en disolver los lazos que atan el entendimiento con su situación histórica exhibe cierta semejanza con el programa del empirismo lógico<sup>27</sup> para la construcción de un lenguaje científico ideal. Ambos propósitos también se asemejan en su incapacidad de reconocer que la dependencia contextual de nuestra experiencia del mundo (incluyendo la experiencia teórica) no es opcional sino parte de nuestro carácter distintivo como seres humanos. Nuestra capacidad de comprender es finita ya que "... la conciencia histórica... es inevitablemente más ser ... que conciencia".<sup>28</sup> En otras palabras, nuestra experiencia del mundo rebasa nuestra capacidad de verbalizarla porque el lenguaje que posibilita esa

---

<sup>23</sup>McCarthy, P. 191.

<sup>24</sup>Habermas, "The Hermeneutic Claim...", p. 194.

<sup>25</sup>Habermas, "The Hermeneutic Claim...", p. 202.

<sup>26</sup>McCarthy, p. 191.

experiencia es más vasto que la totalidad de las palabras.

### C. Conexión de la Hermenéutica con una Filosofía de la Historia

La tercera estrategia que Habermas propone para revigorizar las interpretaciones hermenéuticas de manera que tengan impacto sobre el curso de la historia es la de complementarlas con una filosofía de la historia; una filosofía comprometida y práctica, no contemplativa. Como lo indica McCarthy en su exhaustivo estudio de la teoría crónica de Habermas:

[Habermas] llega a argumentar que mientras la filosofía de la historia es imposible lo estéril] como tarea contemplativa (es decir como una teoría cerrada sobre un futuro abierto), es posible como proyecto práctico. Como participante activo en el proceso de la historia puedo anticipar el futuro y crear las condiciones para que éste tenga lugar de acuerdo con el plan. . . Si . . . dejamos de pensar en la historia como si ésta fuera pura teoría y la vemos en su relación con la práctica, entonces es posible progresar de un estado de resignación escéptica a uno donde se examinen las condiciones que determinan el proyecto del futuro.<sup>29</sup>

De una manera reminiscente a aquella en la que Hegel describió el trayecto que el Absoluto debe seguir para alcanzar un autoconocimiento explícito, Habermas nos advierte que si “. . . la estructura de la tradición deja de ser entendida como la producción de la razón recapturándose a sí misma, todo desarrollo ulterior de la tradición fomentada por la hermenéutica deja de ser eo ipso racional”.<sup>30</sup> Así, Habermas intenta integrar la interpretación hermenéutica en el diálogo histórico y hacer de la filosofía de la historia una participante activa, un líder en la anticipación del futuro. K. O. Apel, compartiendo este punto de vista, afirma que una “. . . filosofía concreta consistente con su situación histórica y que integre los resultados de el Geisteswissenschaften [disciplinas orientadas hacia el estudio de expresiones humanas como el arte y la literatura]. . . tiene que renunciar a su posición pasiva . . . en la que simplemente se comparan ciertas formas de lenguaje y de vida, y en la que la realidad permanece inalterada”.<sup>31</sup>

Esta última estrategia en particular debe ser revisada a la luz del gran proyecto de Habermas, es decir, de su teoría crítica, y no dentro de los confines de la hermenéutica filosófica. La razón es que, como se ha indicado, para la hermenéutica filosófica el asunto de la aplicación práctica de las interpretaciones es simplemente ajeno ya que ésta se ocupa del entendimiento como la prerrogativa del ser del hombre, no como una habilidad cultivable para incidir sobre la realidad. Así pues, el origen de la insistencia de Habermas en que la hermenéutica tenga aplicabilidad práctica proviene de su concepto de teoría crítica y de la función que le asigna en el acontecer humano. Una teoría, para ser crítica, debe tener como meta la emancipación por

<sup>27</sup>A la versión modernizada del positivismo lógico, claramente identificable con el Círculo de Viena, se le ha llamado “empirismo lógico”. Este último nombre fue aparentemente acuñado por Herbert Feigl, uno de los miembros del Círculo de Viena.

A lo largo de la existencia del Círculo de Viena se gestaron diferentes versiones de un mismo tema central: la construcción de una ciencia unificada. Uno de los niveles en los que se intentó desarrollar ese ideal fue el de la creación de un lenguaje formal que reformulara todo el conocimiento científico y que garantizara la comunicación intersubjetiva, evitando así los obstáculos que imponen los “contenidos cualitativos”, como los llama Feigl. Consultar Michael Scriven, “Logical Positivism and the Behavioral Sciences” y Herbert Feigl, “The Origin and Spirit of Logical Positivism”, en *The Legacy of Logical Positivism*, eds. Peter Achinstein y Stephen F. Barker (Baltimore: The John Hopkins Press, 1969), pp. 195-210 y pp. 3-24.

Por otro lado, es importante tener presente que para Habermas el positivismo inspira un tipo de investigación manipuladora que, al excluir del campo del conocimiento científico áreas cruciales de la realidad humana como la de los orígenes de la dominación, representa una amenaza para la emancipación a la que aspiran las teorías críticas. Sin embargo, este autor advierte que de los procedimientos de la ciencia natural originada por el empirismo lógico se pueden rescatar elementos valiosos, como el uso transitorio e instrumental de sus estrategias objetificadoras de investigación, e integrarlos en el tejido de la teoría crítica. Véase Karl Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, trad. Harold Holshlitz (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1967). Véase también Habermas, “The Analytical. . .”, p. 159, “The Hermeneutic claim. . .”, p. 188, y “A Positivistically Bisected. . .”, p. 221.

<sup>28</sup>Gadamer, “On the Scope. . .”, p. 38.

<sup>29</sup>McCarthy, p. 186 (el subrayado es mío).

La palabra “anticipar” no significa “predecir” en el contexto de la obra de Habermas. Este término hace referencia a la palabra alemana *Forcierung* que connota las nociones de demanda y requerimiento. Véase Raymond Geuss, *The of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981;), p. 56.

<sup>30</sup>Habermas, “A Review. . .”, p. 354.

<sup>31</sup>Apel, p. 53

medio de la iluminación del entendimiento, debe ser autorreflexiva, y debe operar no sólo persuadiéndonos de no cooperar con las fuerzas que nos subordinan, sino estimulando activamente los procesos de liberación. Como lo explicaré enseguida, el hilo conductor que vincula a estas tres características de las teorías críticas está constituido por el poder que Habermas le atribuye a la reflexión para clarificar todas las obscuridades que nos impiden ver nuestras posibilidades reales.

La motivación de las teorías críticas según la Escuela de Frankfurt es la intolerancia ante las experiencias de dolor y represión, pero lo distintivo de la teoría crítica de Habermas es que él nos hace directamente responsables de nuestra pérdida de libertad. Si no impusiéramos restricciones sobre nosotros mismos, las fuerzas coercitivas externas no nos afectarían. Pero esas restricciones son inconscientes, ya que no advertimos que somos cómplices de nuestra esclavitud. Consecuentemente Habermas inicia su proyecto sobre la base de que nuestras creencias, actitudes y disposiciones, es decir, nuestras formas de conciencia, son falsas o “ideológicas”.<sup>32</sup> La emancipación consiste, entonces, en ver a través del velo de ilusiones que mantienen las relaciones de poder. Y la teoría crítica se asigna la tarea de mostrarnos el camino de la libertad. Más aún, Habermas considera que la teoría crítica es necesaria para la emancipación real “... la lucha política debe hacerse dependiente de una teoría que haga consubstancial a las clases sociales el entendimiento de su propia naturaleza”.<sup>33</sup> Si somos víctimas de errores ideológicos que producimos e imponemos sobre nosotros mismos es porque nuestras formas de conciencia no fueron adquiridas en condiciones de libre debate. De manera que la solución reside en propiciar las condiciones para reflexionar colectivamente sobre esos contenidos ideológicos hasta descubrir su arbitrariedad y unilateralidad y alcanzar al fin un consenso genuino (es decir, racional) sobre formas legítimas de conciencia.

Por lo que hace a la caracterización epistemológica de las teorías críticas, Habermas indica que el concepto mismo de “teoría crítica” revela una estructura cognitiva autorreferencial o reflexiva particularísima que ni el conocimiento científico-técnico típico del positivismo, ni las interpretaciones hermenéuticas comparten. Una vez más, el rasgo distintivo de las teorías críticas reside, presuntamente, en que además de referirse a un objeto independiente son teorías sobre sí mismas.

Finalmente, las teorías críticas son formas de conocimiento cuya validez es proporcional a su impacto en los procesos emancipatorios. Así como la libertad y la coerción son fenómenos sociales, la confirmación de la crítica “... sólo puede ser lograda... mediante un proceso... de educación... voluntariamente aceptado por los involucrados”.<sup>34</sup>

Son ellos los que tienen la última palabra respecto a si han alcanzado un grado superior de autonomía, y son ellos los que mediante su capacidad reflexiva pueden distinguir claramente el impacto de la teoría crítica sobre sus vidas de cualquier otra posible fuente de transformación.

Esta breve revisión del perfil de la teoría crítica permite ver más claramente a qué se refiere Habermas cuando insiste en que la reflexión hermenéutica debe aliarse a una filosofía de la historia con implicaciones prácticas, pero a la vez, expone ciertas dificultades que la impregnan y que se reflejan en su estilo bimodal de operación hermenéutico y dialéctico.

Como ya se ha indicado, la dificultad más notoria en la posición de Habermas reside precisamente en el hilo conductor de su teoría el poder emancipador que le asigna a la reflexión. Habermas no parece advertir que nuestra capacidad para redimirnos a través de las propiedades iluminadoras de la razón está limitada por nuestra historicidad, por el complejo de prácticas sociales en cuya elaboración no participamos y que sin embargo determina, en gran medida, nuestros proyectos. Debido a la “situacionalidad” que nos caracteriza, las sociedades pueden, y de hecho tienden, a dividirse en grupos cuyos intereses entran en conflicto. Una comunidad puede encontrar inaceptables ciertas creencias y actitudes que otra sostiene legítimamente. T. Adorno, el más consistente proponente de la perspectiva contextualista de la reflexión, parece estar de acuerdo con esta observación y reconoce que la reflexión ilumina sólo de manera imperfecta el origen de nuestros

---

<sup>32</sup>En el primer capítulo de su libro. Geuss (Op. cit.) explora los diferentes sentidos de la palabra “ideología” en la obra de Habermas e indica que ésta siempre es aplicada con un sentido peyorativo.

<sup>33</sup>Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trad. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), p. 27.

<sup>34</sup>Habermas, *Theory and Practice*, p. 31.



sufrimientos y frustraciones. Como R. Geuss lo hace notar: “La libertad para comunicarse y discutir, así como la libertad para formar y adquirir creencias y preferencias es un asunto de grado.”<sup>35</sup> En otros términos, porque somos finitos nuestros puntos de vista siempre corren el riesgo de entrar en conflicto con los de otras personas. Pero aun si nuestra capacidad de reflexionar fuera ilimitada, la iluminación total del entendimiento no sería suficiente para abolir las instituciones que limitan nuestra libertad, entre otras razones porque aunque los que ostentan el poder desearan entrar en diálogo con los oprimidos y éstos con ellos, nada asegura que dicho diálogo habría de tener lugar bajo condiciones ideales de comunicación. De manera que parece necesario sostener una actitud más moderada respecto al poder emancipatorio de la reflexión, discrepando sin embargo con la teoría crítica trascendentalista-de Habermas y poniendo en tela de juicio la plausibilidad del libre punto de vista que este autor asegura poder alcanzar. Habermas afirma que su perspectiva trasciende las posiciones relativistas de otros miembros de la Escuela de Frankfurt, así como las de la hermenéutica filosófica, pero viéndola más de cerca, su noción de teoría crítica parece estar tan determinada por la situación histórica del autor como la de sus opositores. Habermas es obviamente un pensador de su tiempo y su idea de teoría crítica refleja la concepción occidental contemporánea de acuerdo con la cual una norma o actividad es legítima y moralmente aceptable únicamente si ésta es elegida y adoptada por consenso.

## Conclusiones

Relativista o no la hermenéutica dialéctica propone un estilo de investigación social que merece ser examinado. Primeramente hay que recordar que surgió como un intento para compensar la insuficiencia principal de las interpretaciones hermenéuticas, es decir, su arraigo a la situación histórica en la que se generan. Gadamer es consciente de esa limitación y la comprende como parte de la condición humana nuestra finitud tanto como nuestra apertura al mundo son los caracteres ontológicos que nos distinguen. Pero la modalidad de la hermenéutica a la que Gadamer se adhiere no se ocupa del problema de encontrar una estructura o modelo que haga universalmente inteligibles nuestras limitadas y ambiguas interpretaciones de la realidad. Para Habermas, en cambio, ése es un problema decisivo en el que se pone en juego nada menos que la libertad humana. El rechaza la conclusión hermenéutica de que la investigación social debe conformarse con lo que podamos percibir desde nuestra “situacionalidad”, y para compensar los límites de la hermenéutica filosófica como método de investigación social, Habermas crea un modo de indagación que intenta proceder hermenéutica y dialécticamente. Habermas acredita a la reflexión con un poder clarificador (y por lo tanto emancipador), ilimitado, complementa a la hermenéutica con sistemas metodológicos de referencia, y la fortalece con lo que él entiende por una filosofía de la historia con aplicabilidad práctica. El estilo de investigación social que resulta de la perspectiva hermenéutica dialéctica afirma ser superior a cualquier otro tipo de investigación, y esa superioridad yace presuntamente en el hecho de que ésta propicia la confrontación entre perspectivas tan diversas como la naturalista y la interpretativa en un nivel donde la aspiración última no es simplemente la de explicar o interpretar la realidad, sino la de favorecer la disolución de las fuerzas represivas de la sociedad. A la luz de este perfil general de la posición de Habermas es oportuno formular por lo menos dos preguntas ¿La hermenéutica dialéctica es una alternativa real a la tradición metodológica fomentada por el empirismo lógico y por la hermenéutica filosófica? ¿Su presunta superioridad metodológica es válida y convincente?

Mi respuesta a la primera pregunta es afirmativa. Habermas proporciona una alternativa real a las implicaciones metodológicas del empirismo lógico y de la hermenéutica filosófica. Su noción de hermenéutica dialéctica, en tanto que parte de lo que el agente contribuye a la experiencia, compensa la debilidad central de la perspectiva naturalista. Por otro lado, su versión dialéctica de la hermenéutica es metodológicamente superior a la hermenéutica filosófica porque fue expresamente diseñada como una metodología, mientras que la hermenéutica filosófica, como diseño ontológico, es sólo derivativamente relevante para la metodología de la investigación social. Sin duda lo que hace más atractiva la perspectiva metodológica de Habermas es el carácter dialogístico del proceso de formación de teorías en el que se reconoce a los individuos involucrados como interlocutores, es decir, como personas. Esta manera de entender el proceso de investigación refleja la influencia de Gadamer y exhibe una clara semejanza con el tipo de investigación transformadora que Paulo

---

<sup>35</sup>Geuss, p. 94

Freire<sup>36</sup> y otros<sup>37</sup> han desarrollado en el campo de la educación durante las últimas dos décadas en América Latina y otras partes del mundo.

Por lo que hace al asunto de la validez y a la fuerza persuasiva de las teorías críticas es pertinente hacer notar algunos puntos que parecen quedar irresueltos. La noción que Habermas sostiene de “situación ideal de comunicación” es, desde mi punto de vista, particularmente controversial. Como se ha indicado (nota 11), una situación ideal de comunicación es definida como la única circunstancia en la que es posible adoptar racionalmente una idea o posición, es una situación donde impera el magnetismo del mejor argumento y donde se suscitan relaciones completamente simétricas y estables entre los participantes. Paradójicamente, Habermas, para quien es inaceptable separar radicalmente las diferentes esferas de la experiencia humana (como la separación entre teoría y práctica o entre filosofía e historia), divorcia conceptualmente las situaciones normales de comunicación de las ideales. Y es en el seno de estas situaciones ideales de comunicación donde, en principio, prevalece la verdad del “mejor argumento”, donde la iluminación del entendimiento conduce hacia la voluntad política y donde se resuelven casos de comunicación sistemáticamente distorsionada. Así, pues, entre los puntos no resueltos se hallan los siguientes ¿Cuál es el criterio de verdad del mejor argumento? ¿Cómo se explican las acciones emancipatorias que no se derivan de situaciones ideales de comunicación?, y ¿cómo se explica la transición entre el examen y clarificación de una situación de comunicación distorsionada y su resolución, es decir, la acción política?

Tal parece que el programa ideado por Habermas para superar nuestra constante vacilación entre la objetividad y la relatividad en favor de una racionalidad total es tan amplio como las áreas que deja sin resolver. Desde mi punto de vista su intento por integrar una gran variedad de tradiciones de pensamiento en un solo marco teórico es tan ambicioso que, para evitar encuentros conflictivos entre dichas tradiciones, sitúa su intersección en un nivel de abstracción extremadamente alto, tan abstracto como el de las situaciones ideales de comunicación. Si bien es cierto que el programa de Habermas tiene el innegable valor de revitalizar e integrar perspectivas filosóficas y marcos teóricos que habían caído en el olvido o cuya relevancia para la investigación social había pasado inadvertida, también lo es que la originalidad, consistencia y profundidad de su pensamiento filosófico son discutibles. Su nivel de especulación es tan abstracto y general que en vez de generar o resolver preguntas filosóficas estimulantes, llena los vacíos de su programa con interrogantes como los ya mencionados. La notoriedad de dichos espacios es tal que, a mi modo de ver, su declarada superioridad metodológica y sus expectativas emancipadoras resultan poco plausibles filosóficamente. Vale la pena subrayar, sin embargo, que la manera en que Habermas enfoca la investigación es una alternativa seductora para ciertos estilos de investigación social. Su perspectiva fomenta la apertura hacia una pluralidad de puntos de vista y acoge la confrontación, advierte que el conflicto entre metodologías es más que un conflicto metodológico, y nos recuerda que la participación de los agentes involucrados en la actividad teórico-emancipatoria es un requisito ineludible.

---

<sup>36</sup>Véanse, por ejemplo, Paulo Freire, *Education for Critical Consciousness*, trad. y ed. Myra Bergman Ramos (Nueva York: Continuum, 1981) y *Pedagogy of the Oppressed*, trad. Myra Bergman Ramos (Nueva York: Continuum, 1982).

<sup>37</sup>Véanse, por ejemplo, Orlanda Fals Borda, *Investigación Participativa y Praxis Rural: Nuevos Conceptos en Educación y Desarrollo Comunal*, eds. Francisco Vio Grossi, Vera Gianotteny Ton de Wit (Lima: Mosca Azul Editores, 1981).

Anton De Schutter, *Investigación participativa: una Opción Metodológica para la Educación de Adultos* (Pátzcuaro: CREFAL, 1983).