

TRADICIONES HERMENEUTICAS ¡Error! Marcador no definido.

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
Ambrosio@servidor.unam.mx

Introducción

En la filosofía de la ciencia social el término "hermenéutica" se refiere a un conjunto de posiciones epistemológicas que comparten la tesis de que las ciencias sociales tienen finalidades, metodología y fundamentación diferentes a las propias de la ciencia natural. A diferencia de éstas, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir las acciones sociales sino interpretar su significado. En oposición a la observación y experimentación de fenómenos externos e independientes del sujeto ("experiencia externa"), las ciencias sociales recurren a la comprensión, que involucra a una suerte de "experiencia interna" del sujeto (verstehen en Dilthey), o bien procesos intersubjetivos como aprendizaje de reglas sociales (Weber y Winch) o interacción comunicativas (Gadamer, Ricoeur, Habermas). En contraste con los criterios empiristas de justificación, las ciencias sociales recurren fundamentalmente a criterios heurísticos, que escapan a la lógica de la verificabilidad o de la refutabilidad empíricas.

No obstante que las diferentes posiciones hermenéuticas contemporáneas comparten en términos generales las tesis anteriores, existen entre ellas importantes diferencias respecto al significado de las acciones y al proceso de interpretación. En función de las diferentes respuestas a estos problemas se han caracterizado de diversas maneras las diferentes corrientes hermenéuticas. Así por ejemplo, Josef Bleicher, en su libro Contemporary Hermeneutics, distingue tres tradiciones hermenéuticas: La Metodológica (Dilthey y Betti); la filosófica (Gadamer y Ricoeur) y la crítica (Apel y Habermas). Por otra parte, R. J. Bernstein, en su libro La Reestructuración de la teoría social y política¹, reconoce tres perspectivas hermenéuticas: la perspectiva lingüística (Wittgenstein y Winch), la fenomenológica (Husserl, Heidegger, Shutz) y la crítica (Horkheimer y Habermas).

No es nuestro interés exponer ni discutir estas clasificaciones de las corrientes hermenéuticas. En este capítulo básicamente nos referiremos a las alternativas desarrolladas por historiadores defensores de la Verstehen o

¹.- R. J. Berstein, La Reestructuración de la Teoría social y Política, México, F.C.E., 1983.

comprensión empática como método de interpretación de las acciones sociales; por aquellos autores que consideran que el significado de las acciones tiene que ver más con su relación con reglas o normas sociales; y por las orientaciones que consideran que la interpretación de los sucesos sociales e históricos se asemeja más a un diálogo con un interlocutor o con un texto. Entre los autores de la primera alternativa nos referiremos a Dilthey y Rickert; de la segunda a Max Weber y Peter Winch. Respecto a la tercera alternativa se analizarán las tesis principales de Gadamer y Ricoeur. A esta tercera alternativa la denominaremos "fenomenológica", en función de su influencia heideggeriana. Al final del capítulo consideraremos también las críticas de Habermas a la hermenéutica de Gadamer.

En el transcurso de estos debates entre diferentes perspectivas hermenéuticas, esta tradición filosófica ha progresado sustantivamente, de manera análoga como la tradición naturalista (monista) ha progresado a través de sus debates internos.

Hermenéutica Historicista

Con la expresión "historicista" queremos significar aquellas posiciones que afirman la posibilidad de reconstruir el contexto histórico original donde se desarrolló el suceso social o cultural que se quiere interpretar y, de esta manera, rescatar el significado auténtico. Esta corriente tiene su origen en la Alemania del siglo pasado, en el ámbito de la filología y de la historia.

Alrededor de 1825 el teólogo y filólogo alemán Friederich Schleiermacher amplió significativamente el ámbito de la hermenéutica. Tradicionalmente la hermenéutica había sido considerada como una disciplina para la interpretación de mensajes y textos difíciles. Así, por ejemplo, en la Antigua Grecia se requería de la hermenéutica² para la lectura de los textos de Homero y entre los judíos para la interpretación de la Biblia. Durante el Renacimiento Italiano, la hermenéutica jugó un papel muy importante para rescatar el saber de los clásicos griegos y latinos. En todos estos casos, la hermenéutica sólo se utilizaba para la interpretación de textos especiales. Schleiermacher consideró que todo texto que proviene de culturas ajenas a la del lector es susceptible de una interpretación errónea, ya que el intérprete utiliza un lenguaje distinto al que utilizó el autor, y por ende, el significado original de la obra no coincide con el que espontáneamente interpreta el lector. Para evitar las interpretaciones falsas, Schleiermacher recomienda un conjunto de reglas o "kanones" de carácter gramatical y de carácter "psicológico".

².- El término "hermenéutica" proviene del dios Hermes, que en la mitología griega era quien interpretaba los mensajes de los dioses y los hacía inteligibles a los hombres.

- Entre las reglas gramaticales cabe destacar las siguientes:
- a) "Para cualquier expresión que requiera una determinación complementaria en un texto dado debe de reconstruirse el campo lingüístico compartido por el autor y su público original".
 - b) "El significado de cualquier palabra en un pasaje determinado debe ser interpretado en función de las palabras que la rodean"³.

Entre las reglas de interpretación psicológica la más importante es aquella que exige ubicar el pensamiento del autor en la totalidad de su vida intelectual.

Las tesis hermenéuticas de Schleiermacher fueron retomadas por el historiador alemán Droysen, que influenciado también por los románticos Herder y Humboldt propone dos categorías básicas para la construcción de una teoría de la historia. Estas categorías son "experiencia expresiva" y "reconstrucción". "Experiencia expresiva" se refiere a la tendencia del ser humano a expresar su vida interna. "Reconstrucción" alude a la capacidad de los intérpretes para revivir la experiencia de otros hombres a partir de sus expresiones. El pensamiento de Droysen es el antecedente inmediato de W. Dilthey, quien es, el representante más importante de esta corriente hermenéutica.

Alrededor de 1875, Dilthey elabora una filosofía de las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) desde una perspectiva no naturalista. Para ello critica a Kant la separación que hace entre razón, sentimiento y voluntad. Estas tres facultades son los componentes fundamentales que interactúan en la existencia humana, cuyo desarrollo y manifestación constituye la experiencia de vida. La comprensión de esta experiencia no puede ser tarea de la razón pura, ya que ésta no es sino una componente del espíritu, al lado del sentimiento y la voluntad: "Solamente el espíritu puede comprender aquello que el espíritu ha producido"⁴. Esta crítica al aislamiento y separación del entendimiento apunta hacia una superación del dualismo típico de la modernidad entre lógica y vida; ciencia y práctica; verdad y propósito, y, al mismo tiempo, la crítica se propone establecer las condiciones para que el hombre pueda comprenderse objetivamente. En este sentido, para Dilthey, la teoría hermenéutica es un "vínculo esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas, y en

³.- Citado por J. Bleicher en su op. cit., p. 14.

⁴.- Cita por F. Dallmar y Th. McCarthy en "The Crisis of Understanding", en su libro Understanding and Social Inquiry, University of Notre Dame Press, 1977, p. 4.

general un componente esencial de la fundamentación de las ciencias humanas mismas"⁵

El rescate de la experiencia de vida que se manifiesta en los documentos, artefactos, testimonios y, en general, en las expresiones de vida, exige una metodología específica para las ciencias del espíritu. En primer lugar, la metodología de la explicación que se sigue en las ciencias naturales carece de sentido en el ámbito de la historia ya que los acontecimientos son únicos e irrepetibles y por ende es imposible la existencia de leyes naturales con base en las cuales puedan darse explicaciones de los acontecimientos. En las ciencias del espíritu lo que importa es comprender las expresiones vitales a partir de una reconstrucción del contexto de vida original a la que pertenecen esas expresiones vitales. En este sentido comprender una acción social y en general una manifestación de la vida humana, implica una transposición del intérprete al mundo de vida del autor (o actor). Sólo así puede rescatarse el sentido original, la experiencia vital original contenida en las manifestaciones del espíritu humano.

La reconstrucción del mundo de vida original del autor y la proyección del intérprete hacia ese mundo vital para rescatar el significado original del "objeto" de estudio, es justamente el proceso experimental propio de las ciencias del espíritu; la comprensión ("Verstehen"):

Como puede observarse, Dilthey identifica el significado de un suceso histórico con las creencias, emociones y propósitos del protagonista de tal suceso. En este sentido el significado es eminentemente subjetivo. Por otra parte, para varios críticos, la operación de la "Verstehen" es un proceso psicológico, a través del cual, el intérprete se aísla de su propio contexto de vida y viaja espiritualmente a un contexto reconstruido mentalmente. El subjetivismo y psicologismo de la hermenéutica de Dilthey constituyeron los principales blancos de crítica por parte de las diversas concepciones empiricistas de la ciencia. Especialmente el desarrollo de la psicología clínica experimental constituyó un mentís a las tesis de Dilthey en el sentido de que la vida del espíritu no puede ser conocida de una manera naturalista.

Para salvar estas objeciones, algunos representantes del neokantismo de principios de siglo intentaron argumentar la validez de las ciencias comprensivas a partir de un mero interés cognoscitivo, eliminando los argumentos de carácter ontológico que proponía Dilthey.

⁵.- W. Dilthey, "The rise of hermeneutics" en New Literary history, 1973, p. 244.

Rickert es el representante más importante de la hermenéutica neokantiana. Para este autor, el interés cognoscitivo, y no el objeto mismo, es el único determinante para la constitución de una "ciencia cultural" (Kulturwissenschaften). O de una ciencia natural (Naturewissenschaften). Si lo que interesa es estudiar lo general y repetitivo de los fenómenos, se está en el ámbito de las ciencias naturales. Por el contrario si lo que interesa es comprender lo singular e irreplicable, se está en el ámbito de las ciencias de la cultura⁶. En estas ciencias lo que confiere relevancia y significación a los acontecimientos son las ideas de valor que el intérprete imputa a los acontecimientos que estudia.

Al considerar que el interés cognoscitivo del sujeto determina el carácter natural o cultural de las disciplinas, Rickert admitió la posibilidad de una ciencia natural de lo humano y de lo social, reconociendo así legitimidad a disciplinas como la psicología experimental y la economía que buscan explicar y predecir los acontecimientos con base en leyes generales. Recíprocamente reconocía que los acontecimientos naturales pueden también ser estudiados desde un punto de vista histórico y por ende individualizador.

Además, desde su perspectiva neokantiana, Rickert concebía el conocimiento del mundo cultural no como una reproducción del significado de los objetos mismos, sino como una transformación creativa pero rigurosa de los datos empíricos. En este proceso de construcción de los objetos culturales los valores del intérprete juegan un papel fundamental.

Es importante señalar que el énfasis que pone Rickert en el papel creativo de los intereses y valores del sujeto marca un giro importante en el desarrollo de la hermenéutica contemporánea. Autores como Max Weber, Heidegger, Gadamer, Habermas y Ricoeur, entre otros, cuestionarán seriamente la pretensión de Dilthey de que el intérprete pueda suspender el efecto de sus intereses, valores y conceptos, revivir empáticamente la experiencia de vida del autor y comprender el significado original de sus obras o acciones. Por el contrario, para todos estos autores, el significado de toda obra humana está en parte determinado por su autor y en parte por el intérprete.

⁶.- "La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal, se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual". H. Rickert, Ciencia Cultural y Ciencia Natural, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, p. 92.

Hermenéutica en Weber

Los planteamientos de Rickert tuvieron una fuerte influencia en Max Weber. Para él la sociología es una ciencia comprensiva que tiene como propósito explicar pero sobre todo comprender la acción social⁷. La acción social es todo comportamiento individual o grupal que tiene un sentido subjetivo reconocido por los actores⁸. Comprender la acción social equivale a la "captación interpretativa del sentido o conexión del sentido: a) mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); b) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); c) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración de un tipo ideal de un fenómeno frecuente"⁹.

Respecto a estas variantes para interpretar la conexión de sentido de la acción, Max Weber se inclina por la alternativa típico-ideal. En todo caso, la conexión de sentido es el motivo suficiente o la razón que de una acción, de acuerdo a ciertas reglas o normas sociales.

Los tipos ideales son modelos conceptuales que representan abstractamente y de manera simplificada procesos y relaciones de la vida social. Tienen el carácter de una utopía, en cuanto no pretenden representar de manera unívoca y total las realidades históricas concretas, sino que por el contrario realzan unilateralmente ciertos aspectos de fenómenos singulares, difusos y discretos. Su función en la investigación histórica y social es la de guiar el juicio de imputación del sentido de la acción¹⁰ (función heurística).

⁷.- "La ciencia social que queremos promover es una ciencia de la realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender por un lado, la conexión, y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo". (M. Weber "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social, 1904" en sus Ensayos sobre Metodología Sociológica", Bs. As. Amorrólu, 1973, p. 61.

⁸.- "La acción social, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros orientándose por ésta en su desarrollo". (Por "acción", Weber entiende una conducta humana con sentido subjetivo). Cfr. M. Weber. *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1979, Tomo I, primera parte, "Conceptos Sociológicos fundamentales", p. 5.

⁹.- *Ibidem.*, p. 9.

¹⁰.-Cfr. M. Weber, "Objetividad en Ciencia...", pp. 79-99.

La importancia que Weber asigna a los tipos ideales permite que la comprensión supere los límites del psicologismo de Dilthey, en cuanto no se pretende rescatar el sentido efectivamente mentado por el sujeto. Si bien la propuesta de Weber logra superar el carácter psicologista de la comprensión, mantiene aun cierto carácter subjetivista del significado, en cuanto que el sentido de la acción se identifica con las intenciones o fines imputados al actor. Este aspecto subjetivista es mucho más matizado en Max Weber, precisamente porque reconoce que el significado de las acciones y su racionalidad están vinculadas a reglas sociales específicas¹¹.

No obstante este reconocimiento de la importancia de las reglas sociales, a Max Weber se le identifica erróneamente con la perspectiva empática y subjetivista de Dilthey¹². Desde mi punto de vista Max Weber representa un punto de inflexión importante que se aleja de la hermenéutica psicologista y subjetivista y se acerca más a un método teórico de reconstrucción del significado y a una concepción social no meramente subjetiva del significado de las acciones. Este giro hermenéutico de Weber hacia un mayor rigor metodológico también fue ignorado por los positivistas lógicos. Así, por ejemplo, Neurath, además de considerar el enfoque weberiano como idealista y no fisicalista¹³, consideraba sarcásticamente que la comprensión en las ciencias sociales tenía las mismas funciones heurísticas que una buena taza de café, pero carecía de toda validez metodológica.

Pero los críticas y el desprecio del positivismo lógico, si bien tuvieron una importante influencia en las orientaciones conductistas en las ciencias sociales, también motivaron una fuerte reacción de la tradición hermenéutica hacia mediados del siglo . Max Weber, tuvo una influencia importante en diferentes orientaciones hermenéuticas en la filosofía de la ciencia social. En estas diversas orientaciones cabe destacar a Karl R. Popper y a Peter Winch.

La hermenéutica de Karl R. Popper

Popper desarrolló su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar su Lógica de la Investigación

¹¹.-Cfr. M. Weber, "The concept of following a rule" en Weber selections in translation, W. G. Runciman (ed.) Cambridge U. P. 1988.

¹².-Ver por ejemplo el capítulo 1 del libro K. O. Appel, Understanding and Explanation, MIT Press, 1984.

¹³.-Cfr. Otto Neurath, "Fisicalism on Sociología" en A. J. Ayer (comp.), El Positivismo Lógico, F.C.E., México.

Científica a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas de las ciencias, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, en contra de las concepciones hermenéuticas de las ciencias socio-históricas como la de Dilthey y Colingwood, Popper considera que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino también es el objetivo de toda ciencia¹⁴. Popper critica tanto a los positivistas, tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermenéuticas que "aceptan acríticamente que el positivismo o científismo es la única filosofía adecuada a las ciencias naturales"¹⁵.

Popper ubica su teoría hermenéutica en el contexto de la distinción de los tres mundos.¹⁶ En este contexto, Popper considera que la comprensión de una obra o acción no es meramente un proceso psicológico que acontece en la mente del sujeto (segundo mundo). La comprensión como proceso subjetivo tiene como resultado un producto objetivo susceptible de crítica y análisis por diferentes personas: la interpretación.¹⁷

Las interpretaciones son para Popper una especie de teorías que como tales pertenecen al tercer mundo, y por lo tanto son independientes de los sujetos que las producen.¹⁸ Como toda teoría, las interpretaciones pueden ser usadas por sujetos

¹⁴.- "Estoy totalmente dispuesto a aceptar la tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo claro que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales". (Karl R. Popper, "Sobre la teoría de la mente objetiva" en su Conocimiento Objetivo, Tecnos, Madrid, 1974, p. 173.

¹⁵.-Ibidem, p. 174.

¹⁶.-Popper distingue el mundo físico (primer mundo), el mundo de lo mental o de los estados mentales (segundo mundo) y el mundo de las ideas, teorías, tradiciones, argumentos y problemas en sí mismos (tercer mundo). Cfr. Karl R Popper Conocimiento Objetivo, Tecnos, Madrid, 1974, p 148.

¹⁷.- "Es evidente que los procesos o actividades abarcados por el concepto-sombrilla 'comprensión' son actividades subjetivas personales o psicológicas. Pero han de distinguirse del **resultado** (más o menos fecundo) de estas actividades, de lo que de ellas se deriva: el resultado final (por el momento) de la comprensión, es la **interpretación**. Aunque esto pueda constituir un estado de comprensión subjetivo, también puede ser un objeto del tercer mundo, especialmente una teoría... La interpretación, en cuanto objeto del tercer mundo, será siempre una teoría" (Ibidem p 155).

¹⁸.- "...se puede admitir que el tercer mundo es un producto humano a la vez que sobrehumano en un sentido muy claro: trasciende a su productor." (ibidem p. 152)

diferentes a sus productores originales, constituyendo el punto de partida para nuevas interpretaciones de los acontecimientos.

Esto es, de manera análoga a la forma como las teorías de las ciencias naturales constituyen el punto de partida de todo conocimiento sobre el mundo natural (primer mundo), las interpretaciones constituyen el punto de partida de todo conocimiento, de toda comprensión del ámbito social y cultural, del mismo tercer mundo. Así pues para Popper, las interpretaciones no sólo son productos del tercer mundo, sino además y a diferencia de las teorías naturales, versan sobre el mismo tercer mundo.

Los méritos de las teorías interpretativas de las ciencias humanas residen en su capacidad no para explicar o predecir, sino para mejorar la comprensión de algunas acciones u obras del tercer mundo. En este contexto, una nueva comprensión es satisfactoria si la interpretación que resulta arroja "nueva luz sobre nuevos problemas" involucrados en la comprensión de una acción.¹⁹ Esa forma de evaluar las teorías interpretativas enfatiza más el carácter heurístico de la interpretación que su contenido empíricamente confirmable.

Como puede observarse, Popper concibe la relación entre interpretación y comprensión como un círculo hermenéutico. La comprensión, como proceso subjetivo del segundo mundo, parte siempre de interpretaciones previas (tercer mundo) y versa siempre sobre expresiones lingüísticamente formuladas (tercer mundo). El resultado de la comprensión de estos objetos del tercer mundo es una teoría, un producto del tercer mundo que, de ser exitosa, permitirá una mejor comprensión de aquellos acontecimientos que constituían el problema inicial de la comprensión, produciéndose así un proceso no terminal.

Este proceso de desarrollo de las teorías interpretativas a través de la comprensión de problemas cada vez más complejos devela el mismo esquema de conjeturas y refutaciones (crítica racional) con el que Popper caracteriza el desarrollo, de las ciencias naturales. Además de reconocer este esquema común,²⁰ Popper propone una metodología comprensiva que da sustentamento a su visión del progreso de las interpretaciones. Esta metodología la denomina "análisis situacional"²¹. Volveremos sobre esta propuesta metodológica en el siguiente capítulo.

¹⁹.- Cfr. ibidem p 157.

²⁰.- Cfr. ibidem p 157.

²¹.- Para un análisis detallado de la metodología hermenéutica que propone Popper ver James Farr, "Popper's Hermeneutics" en Philosophy of Social Science, # 13, 1983, pp. 157-76. Ver en esta misma revista los comentarios de Karl O. Apel sobre el artículo de Farr, "Some Critical Remarks on Popper's hermeneutics", pp. 183-93.

Peter Winch

A partir de Max Weber, Winch elabora la idea de que las ciencias sociales se proponen comprender en su especificidad la acción social significativa. Para ello, es necesario elucidar las concepciones que los actores sociales pudieron objetivamente tener acerca de su entorno social y de los fines que probablemente pudieron proponerse al realizar la acción cuyo significado se quiere comprender. Sólo de esta manera es posible imputar racional y objetivamente el o los motivos que el actor tuvo al realizar la acción en cuestión.

La comprensión de la acción en función de la imputación objetiva de motivos requiere reconstruir las reglas sociales existentes en el contexto específico del agente. Estas reglas no han de considerarse como algo externo al agente, sino como un patrón de conducta que el agente ha interiorizado como miembro de la comunidad específica a la que pertenece. Winch subraya la tesis (central en Weber) de que toda conducta significativa está regida por reglas; por ello considera Winch que la comprensión de la acción es un trabajo de elucidación o esclarecimiento, semejante al trabajo que Wittgenstein asigna a la filosofía para elucidar y comprender el significado de las palabras en función del uso que una comunidad determinada hace de ellas²².

Al enfatizar la importancia de las reglas o normas sociales para comprender la acción social, Peter Winch se aleja de las orientaciones empáticas de la hermenéutica (Dilthey), al mismo tiempo que rechaza las pretensiones positivistas de explicación causal de la conducta. Retomando a Weber, Peter Winch insiste en que una regla no es una mera creencia subjetiva²³, ni tampoco una ley causal externa; ciertamente seguir una regla implica una regularidad en términos de "actuar del mismo modo en la misma clase de situaciones"²⁴, pero además establece una prescripción que permite evaluar las acciones. En este sentido, la violación

²².-En este sentido, Peter Winch afirma que "el problema central de esta disciplina [la sociología] -o sea, proporcionar una explicación de la naturaleza de los fenómenos sociales- pertenece en sí misma a la filosofía". Peter Winch, Ciencia Social y Filosofía, Amorrortú, Bs. As. 1972, p. 44.

²³.-"El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con ellos posibilita el control de las propias acciones, control innegable de una pauta establecida", Ibidem, p. 35.

²⁴.-Ibidem, p. 32. Esta noción de regla la toma Winch de Weber. Véase también el ensayo de Max Weber, "The concept of following a Rule" en W. Runciman, (ed.), Max Weber. Selections in translation; Cambridge University Press, 1988 (pp. 99-110).

a una regla social no representa una instancia de posible refutación, como si se tratase de una ley natural, sino lo que indica es que se está actuando incorrectamente. Por ello afirma Winch que "la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de cometer un error"²⁵. Esta diferencia fundamental entre regla y ley excluye según Winch la compatibilidad entre explicación con base en leyes causales y comprensión con base en normas que orientan la acción.

En su función evaluadora las reglas sociales permiten apreciar que tan racional es una determinada acción con respecto al fin que se propone alcanzar. Aún más, las reglas determinan el tipo de fines que es posible proponerse en determinadas circunstancias²⁶. Por esta razón, Winch también se aparta de reconstrucciones analíticas de la comprensión de la acción que toman al individuo y a sus intenciones como los aspectos fundamentales (Anscombe, Dray y Von Wright).

En suma, la comprensión de la acción social según Peter Winch involucra relacionar una determinada acción con las reglas sociales pertinentes propias de la tradición y cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente, con el fin de interpretar los posibles motivos de la acción. Las reglas sociales como regularidades normativas e intersubjetivas constituyen el factor fundamental de la comprensión de la acción misma. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de las acciones y la evaluación objetiva de cuán racional dichas acciones pueden ser, se tienen que hacer desde el punto de vista interno de la comunidad de los agentes, y no desde una perspectiva externa.

Aunque Winch no excluye el cambio de las reglas y convenciones de una comunidad, ni tampoco la posibilidad de que miembros de una cultura puedan aprender de otras, Winch ha sido cuestionado por no prestar suficiente atención a estos aspectos comunicativos y dinámicos. Filósofos como MacIntyre, Habermas y Apel²⁷ conciben la perspectiva de Winch como una perspectiva ahistórica que encierra a las comunidades en formas de vida autosuficientes, cuyas creencias, reglas y estándares resultan incomensurables con los de otras culturas. Apel, por ejemplo, señala:

²⁵.-Ibidem, p. 35.

²⁶.-"En general los fines buscados y los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen para su misma existencia en esas formas", (Ibidem, p. 54).

²⁷.-Véase por ejemplo, A. MacIntyre, "La idea de una ciencia social" en A. Ryan (ed.), La Filosofía de la Explicación Social, FCE, México.

"Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede mantenerlo con sentido dentro de un determinado juego lingüístico llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía traducida a ciencia social"²⁸.

En un sentido muy semejante, Habermas cuestiona la ahistoricidad de la concepción de Wittgenstein y Winch. Estos dos autores consideran que los aspectos históricos de los procesos interpretativos fueron destacados por los trabajos de Heidegger, y posteriormente por Gadamer y Ricoeur. Estas perspectivas que podemos denominar fenomenológicas constituyen un progreso significativo en relación a la hermenéutica historicista de Dilthey y a las concepciones sociológicas del lenguaje y la comprensión de Wittgenstein y Winch.

Hermenéutica Fenomenológica: ontología e historicidad

En este apartado consideramos a tres autores Heidegger, Gadamer y Ricoeur. En los tres casos, la comprensión es considerada no sólo como una forma de conocimiento, sino ante todo como un aspecto constitutivo del ser humano y de su devenir histórico. Además, en los tres casos, se parte de un principio de simetría respecto al condicionamiento social, cultural e histórico del autor y del intérprete. A diferencia de las concepciones hermenéuticas de Dilthey, Weber y Winch que enfatizan únicamente el arraigo histórico del autor o actor cuyas obras se busca comprender. A partir de Heidegger, la hermenéutica fenomenológica hace incapié en la dependencia del intérprete a una determinada situación histórica que condiciona y limita toda interpretación. En este sentido, el significado de las obras humanas están codeterminadas tanto por el intérprete como por el autor. Consecuentemente, el propósito de recuperar un significado original y objetivo resulta una quimera, más allá de las posibilidades comprensivas de cualquier sujeto.

Por esta razón, la hermenéutica fenomenológica propone otros criterios de racionalidad y validez de las interpretaciones, muy diferentes a las propuestas anteriormente por la tradición hermenéutica que mantenían una noción de correspondencia entre el significado original y el significado interpretado.

Heidegger en Ser y Tiempo (1927), establece los fundamentos de una hermenéutica ontológica e histórica que serán

²⁸.- K. O. Apel, La transformación de la Filosofía, (Tomo II), Taurus, Madrid 1985, p. 86.

determinantes para Gadamer y Ricoeur.

Las tesis centrales de la hermenéutica heideggeriana se exponen principalmente en el capítulo V de Ser y Tiempo. De una manera muy simple y esquemática renumeré estas tesis en una lista de proposiciones.

- 1.- Comprender es una característica esencial del Dasein, gracias a la cual, se develan nuevas posibilidades de ser en el mundo.
- 2.- La comprensión de los significados de las cosas del mundo consiste siempre en una dialéctica entre la Pre-estructura de la comprensión y los aspectos que pueden develarse. (No hay significados en sí mismos).
- 3.- La estructura de la comprensión está formada por un Pre-haber (bagaje cultural heredado por la tradición) un Pre-ver (aquello que nuestro pre-haber nos permite vislumbrar, percibir, hacer notar, denotar) y un pre-concebir (la interpretación y conceptualización, juicio de aquello que vemos).
- 4.- La pre-Estructura de la comprensión nos define una situación y horizonte hermenéutico que condiciona toda interpretación.
- 5.- La aserción de los significados elaborados por la comprensión (interpretaciones) es el Discurso.
- 6.- El Discurso es la articulación significatura de la estructura comprensible del Ser en el mundo (Dasein). Este discurso tiene tres fases Decir, oír, guardar silencio.
- 7.- El discurso se mueve siempre en un círculo (hermenéutico) entre la pre-estructura de la comprensión (lo dado) y la interpretación (aserción) de los significados.
- 8.- Si la interpretación devela nuevas posibilidades de ser en el mundo, cuestionando aspectos de la pre-estructura de la comprensión, entonces se trata de una Interpretación auténtica. (verdad como aletheia (círculo virtuoso))
- 9.- Si la interpretación únicamente repite y reafirma lo dado en la Pre-estructura de la tradición se trata de un discurso ocioso, hablarudías.
- 10.- La interpretación auténtica necesariamente hace violencia a las cosas que son públicamente interpretadas, a partir de lo dado en la Pre-estructura de la comprensión. La interpretación auténtica involucra siempre una tensión entre lo dado

y lo descubierto (Una discrepancia en el Dasein mismo entre lo que es y lo que aún no es, pero puede llegar a ser). Esto es una función crítica y transformadora de la interpretación (que Gadamer no rescata con suficiente fuerza).

Es importante señalar que en Heidegger existe una continua y esencial tensión entre lo dado pública y tradicionalmente y lo que la interpretación auténtica descubre, como nuevas posibilidades del ser humano en el mundo (Dasein). Esta tensión posibilita la crítica y transformación de la forma de vida del ser humano. Es precisamente en esta función crítica donde se encuentra el fundamento y veracidad de las interpretaciones. Desde esta perspectiva, la verdad se acerca a la noción aristotélica de "aletheia" como devaluación de lo oculto de potencialidades no manifiesta del ser humano, y se aleja de toda noción de verdad como correspondencia.

También es importante subrayar que la tensión que establece Heidegger entre las interpretaciones públicamente aceptadas y la interpretación auténtica implica una asociación entre las interpretaciones válidas o verdaderas y la individualidad interna a aquel que interpreta. En este sentido Heidegger representa un punto de vista diametralmente opuesto a las concepciones que posteriormente sostendrán Wittgenstein y Winch que enfatizan la corrección y validez de las acciones e interpretaciones en función de reglas públicamente compartidas y aceptadas. En este punto, Gadamer se separa de Heidegger y se acerca más a la perspectiva de Wittgenstein.

La hermenéutica filosófica de Gadamer

Los puntos de convegenencia principales entre la filosofía del lenguaje que Wittgenstein desarrolló a partir de las Investigaciones Filosóficas y la hermenéutica filosófica de Gadamer se pueden sintetizar, siguiendo a Habermas²⁹ y a David Ling³⁰ en los siguientes puntos:

- a) No existe un lenguaje universal, ni ideal (en contra de la idea de un lenguaje observacional universal, característica de primeros escritos de Wittgenstein y defendida por los neopositivistas).
- b) Las reglas gramaticales que constituyen a los lenguajes determinan no sólo sus estructuras formales, sino también su regla de aplicación y sólo observando la dimensión pragmática puede accederse a

²⁹.-Cfr. J. Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method" en F. Dallmayr y T. McCarthy, op. cit. p. 335-361.

³⁰.-Cfr. David Ling, Introduction, en H. G. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, Berkeley University Press, 1977.

la sintáctica y semántica. En este sentido los lenguajes son juegos lingüísticos.

- c) Las reglas gramaticales, tienen una validez intersubjetiva y son, junto con sus aplicaciones, formas de vida institucionalizadas.
- d) Comprender un lenguaje, es identificar y aplicar correctamente las reglas y críticos lingüísticos que lo constituyen y, dado el vínculo de estas reglas con las formas de vida, aprender un lenguaje es compartir una forma de vida.
- e) Recíprocamente, si se quiere comprender una forma de vida, es necesario aprender y seguir las reglas gramaticales que son reflejo y medio de conservación de esa forma de vida.

La tesis referente a la relación entre reglas gramaticales, intersubjetiva y formas de vida, constituyen el fundamento de una perspectiva para la interpretación de los actos humanos diametralmente opuesto al punto de vista de la comprensión empática del historicismo. La oposición radica en que, desde esta perspectiva lingüística, el significado de una acción está determinado no por las intenciones subjetivas del actor, sino por las reglas intersubjetivas aceptadas por la comunidad.

El rechazo a la mera subjetividad de las intenciones y propósitos de los actos sociales como criterios para determinar el significado de las acciones es una de las coincidencias más importantes entre Wittgenstein y Gadamer. Otra tesis importante que estos autores comparten es que las reglas intersubjetivas sólo pueden ser conocidas en su aplicación en los procesos comunicativos³¹.

Por otra parte, Gadamer se opone a la tesis de Wittgenstein respecto al carácter completo y preciso de los reglas de juegos lingüísticos, así como a la afirmación de que los lenguajes son cerrados e invariantes (ahistóricos). Con esta negación de los lenguajes como juegos precisos, cerrados e invariantes, se desvía de la estrecha concepción de Wittgenstein sobre la aplicación de las reglas lingüísticas:

³¹.- "What Gadamer and Wittgenstein share in common, There is the affirmation of the unity of linguisticality and institutionalized, intersubjectively valid ways of seeing... both of them stress that the rules of a language game are discovered only by observing its conciese use in interpersonal communication". David E. Linge, Introducción del Editor al libro de H. G. Gadamer Philosophical Hermeneutics, Berkeley University of California Press, 1977, p.

"...Wittgenstein aún concibe la dimensión de la aplicación de manera muy estrecha. El vió, solamente, vínculos invariantes de símbolos y actividades y olvidó que la aplicación de las reglas incluyen su interpretación y desarrollo posterior"³².

El carácter ahistórico del lenguaje que priva en la concepción positivista del lenguaje, como en esta segunda concepción de Wittgenstein, fue criticado y superado por la hermenéutica fenomenológica que Gadamer y Ricoeur desarrollaron a partir de Heidegger, reconociendo plenamente la historicidad de la comprensión y del lenguaje.

Las tesis principales de Heidegger que influyen significativamente en el pensamiento de Gadamer. Se pueden sintetizar en los siguientes puntos:³³

- a) La comprensión hermenéutica exige considerar a los eventos de interpretación y al intérprete como entidades en devenir, como componentes del ser-ahí (dasein). Si el intérprete o los acontecimientos para la interpretación se consideran fuera del dasein, resulta entonces que se degradan a objetos, no susceptibles de comprensión hermenéutica. En este sentido, las ciencias empírico-analíticas han cosificado las entidades del dasein, especialmente al sujeto cognoscente, al aislarlo del mundo vital que le corresponde históricamente.
- b) El devenir del dasein es un proceso que no puede suspenderse o regresarse, y en su desarrollo devela nuevas posibilidades del ser. Consecuentemente la tesis historicista de reconstruir el contexto vital del pasado, abandonando el del presente, es imposible, precisamente porque niega la historicidad del intérprete, ubicado siempre en un punto determinado del devenir, que si bien se puede proyectar hacia el futuro, no puede "regresar" al pasado.
- c) La tesis anterior implica que, toda interpretación parte de una pre-interpretación heredada por el desarrollo del ser. Por ello, no es posible una interpretación neutra, libre de prejuicios, y por lo mismo, la interpretación es siempre un proceso no terminal, en constante cambio, ya que cada nueva interpretación implica el cambio de la situación hermenéutica.
- d) El progreso de las interpretaciones es el desarrollo del mismo dasein. En este sentido la hermenéutica es el

³².-Cfr. Habermas, op. cit., p. 340.

³³.-Cfr. David E. Linge, op. cit., parte IV, pp. XL-LVI.

desarrollo mismo del Ser y no una mera ciencia sobre el Ser. "El dasein es una entidad cuyo verdadero ser se dirige comprensivamente hacia ese ser"³⁴.

El carácter transubjetivo de la interpretación, implica que, el intérprete es ante todo un momento del dasein, que para comprender el desarrollo histórico habido hasta entonces, fusiona su mundo vital con otros mundos vitales del pasado, develando así nuevas posibilidades del ser que se proyecta a futuro. La posibilidad de fusión de mundos vitales implica la negación de la tesis de Wittgenstein sobre los lenguajes cerrados, y el carácter proyectivo de la comprensión hermenéutica implica, a su vez, la negación del carácter invariante de las reglas lingüísticas.

En síntesis, el concepto heideggeriano de dasein, al enfatizar la historicidad del intérprete, niega las tesis del "historicismo" referentes a la posibilidad de reconstruir asépticamente el contexto de vida original en donde se desarrolló el evento a interpretar y al mismo tiempo niega la tesis de Wittgenstein del carácter cerrado, invariante y suficiente de las reglas de los lenguajes particulares.

La tesis de la dependencia de toda interpretación respecto de un determinado momento del devenir del dasein, es rescatada por Gadamer en su concepto de "horizonte hermenéutico". Asimismo la idea de las pre-interpretaciones encuentra su análogo en Gadamer en el concepto de prejuicio. Además el carácter dialógico y proyectivo de la hermenéutica heideggeriana es rescatado tanto por Gadamer como por Ricoeur en sus concepciones de la interpretación, no como reconstrucción, sino como fusión de horizontes hermenéuticos, como mediación en presente entre el pasado y el futuro.

La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones positivistas, lingüísticas e "historicista" de la ciencia social radica en que todas estas concepciones han olvidado la historicidad del sujeto, esto es, han alineado al sujeto del contexto histórico que le corresponde y han olvidado, también, que este contexto histórico es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios, que, lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre presente y pasado.

El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, en los términos de Gadamer, su horizonte hermenéutico y la relación entre el intérprete y su horizonte constituye su situación hermenéutica. El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y

³⁴.-Heidegger, citado por D. E. Linge, op. cit., p. XLVII.

actúa en el presente en la forma de prejuicios. Este vínculo activo entre el pasado y el presente es la tradición. El horizonte del presente (conformado, en parte por los prejuicios legados por la tradición) está en constante transformación por medio de la puesta a prueba de esos prejuicios:

"En verdad, el horizonte del presente es concebido en constante formación, en la medida en que nosotros sometemos a prueba nuestros prejuicios"³⁵.

A través de la comprensión ponemos a prueba nuestros prejuicios:

"La comprensión es siempre un proceso de fusión de supuestos horizontes existentes en sí mismos. En el trabajo de la tradición, esas fusiones ocurren constantemente. Por ello, lo nuevo y lo viejo crecen juntos una y otra vez en valores vivientes, sin que lo uno o lo otro puedan siempre ser explícitamente separados"³⁶.

Como hace notar Habermas³⁷, el trabajo de la tradición (análogamente a la de la traducción) constituye una dialéctica entre las reglas (los prejuicios) y su aplicación dialéctica, en la que si bien los prejuicios del horizonte presente conducen la interpretación del pasado, al realizarse la interpretación, se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, dando origen a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación. Así como el trabajo de la tradición constituye una fusión de horizontes "en el tiempo", que abarca la "porosidad interna" del lenguaje, así también, la traducción involucra una fusión de horizontes "en el espacio", que requiere de la "porosidad" hacia afuera del lenguaje. Esta constante mediación transformadora del presente y el pasado constituye lo que Gadamer llama la historia efectiva.

El proceso que se desarrolla en la comprensión tiene características muy semejantes al proceso de interpretación de un texto.

"El significado real de un texto, en cuanto que se dirige al intérprete, no sólo depende de los factores ocasionales que caracteriza el autor y a su público original. También está siempre codeterminado por la situación histórica del intérprete y por lo tanto de todo el curso objetivo de la historia... El significado de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Así pues, comprender no es un procedimiento reproductivo, sino más bien uno

³⁵.-Gadamer, citado por D. E. Linge, op. cit., p. XIX.

³⁶.-Loc. cit.

³⁷.- Cfr. Habermas, op. cit., p. 340.

productivo..."³⁸.

La concepción hermenéutica de Paul Ricoeur

Esta analogía entre la acción y el texto ha sido desarrollada minuciosamente por Paul Ricoeur en su artículo "The Model of the Text"³⁹. La hipótesis central que argumenta en este ensayo es la siguiente:

Se puede decir que las ciencias humanas son hermenéuticas 1) en tanto que su objeto muestre las características constitutivas de un texto en cuanto texto, y 2) en tanto que su metodología desarrolle el mismo tipo de procedimiento que aquellos de la "Auslegung" (exégesis) o interpretación de textos"⁴⁰.

Los puntos de analogía entre texto y acción significativa (parte la. de la hipótesis) se pueden resumir en el siguiente cuadro comparativo.

T E X T O		ACCION SIGNIFICATIVA
"En el discurso hablado - tiene las características de un evento efímero. El evento aparece y desaparece. Lo que se fija (con la escritura), es lo que desaparece" ⁴¹ .	FIJACION DEL EVENTO	"El tiempo social no es algo efímero sino el - lugar de efectos durables de pautas persistentes: Una acción de <u>ja</u> su trazo, hace huella, cuando contribuye a la emergencia de esas pautas que devienen documentos de la acción humana... La historia es la cuasi cosa en la cual la acción humana deja su trazo, hace su inscripción... La historia es la suma de estos trazos cuyo destino escapa al control individual de los actores".
"En el discurso escrito - la intención del autor y el significado del texto dejan de coincidir... La	AUTONOMI ZACION DEL	Gracias a esta sedimentación en el tiempo social de los hechos devienen instituciones

³⁸.-Gadamer.

³⁹.-Paul Ricoeur "The Model of the Text, Meaningful Action Considered as a Text" en F. Dallmyr y Th. Mc Carthy Editores, op. cit., pp. 317-334.

⁴⁰.-Ibidem., p. 316.

⁴¹.-Ibidem., p. 318.

vida del texto escapa al horizonte finito vivido por el autor"⁴².

SIGNIFI-
CADO

en el sentido de que - su significado no coincide ya con las intenciones lógicas de los actores"⁴³.

"Del mismo modo que el texto libera su significado del tutelaje de la intención mental, libera también su referencia de los límites situacionales de la referencia ostensiva, develando al intérprete un mundo, esto es, nuevas dimensiones de nuestro ser en el mundo"⁴⁴.

REFEREN-
CIA NO
OSTENSI-
VA Y
UNIVERSA
LIDAD
DEL
POSIBLE
DESTINA-
TARIO
(INTER-
PRETE)

"Como el texto, las acciones humanas son una obra abierta, cuyo significado está en suspenso. Y esto es porque devela nuevas referencias y recibe relevancia fresca de ellas, los hechos humanos están siempre en espera de nuevas interpretaciones que decidan su significado. Están abiertas a la interpretación práctica a través de la praxis presente... el significado de un evento está en la direccionalidad de sus interpretaciones venideras"⁴⁵.

Comparando las tesis de Gadamer con las de Ricoeur, respecto al significado de las acciones (y de los textos), ambos sostienen que:

- i) El significado de una acción social o de un evento histórico no se identifica con los motivos o intenciones del actor y, por ende, no se puede hablar de un significado original.
- ii) El significado de una acción social está codeterminado por el agente y por el intérprete, de tal manera que no existe una interpretación acabada, única.
- iii) El significado de una acción se desarrolla conforme se transforma el horizonte hermenéutico del intérprete, no sólo porque el intérprete cambia su punto de vista, sino también porque esa acción cobra nueva relevancia en el nuevo estado de cosas.

⁴².-Ibidem., p. 320.

⁴³.-Ibidem., p. 324.

⁴⁴.-Ibidem., p. 321.

⁴⁵.-Ibidem., p. 325.

Respecto a la segunda parte de la hipótesis, Ricoeur plantea que la metodología de la "lectura" de textos es análoga a la lectura de la historia, o de la acción social significativa. A grandes rasgos el autor muestra que tanto la acción social, como el texto requieren de una reconstrucción de sus partes fundamentales para ubicar sus componentes en la totalidad del texto o de la acción, de acuerdo a criterios de jerarquía. Obviamente la reconstrucción de las partes en el todo, puede hacerse de diversas maneras y nunca es terminal.

Consecuentemente, siempre existe una pluralidad de interpretaciones, y éstas se formulan a través de un proceso en el que "la presuposición de cierta clave de totalidad está implicada en el reconocimiento de las partes, y recíprocamente al construir los detalles se construye la totalidad"⁴⁶.

La reconstrucción de la totalidad es siempre una hipótesis que debe ser sometida a prueba por el conocimiento de los detalles. De esta manera, se pueden tener criterios para seleccionar cuál de las interpretaciones en competencia es la mejor. Ricoeur insiste en que la validación de la interpretación no tiene las características de una demostración sino las características de la aceptación de una conclusión narrativa.

El carácter narrativo de la interpretación de las acciones es desarrollado por Ricoeur en otro ensayo denominado "La Función Narrativa"⁴⁷. El propósito de este artículo es proponer un modelo general del discurso narrativo que abarque tanto a la narrativa de los historiadores, como a la ficción de los novelistas y cuentistas. Para ello argumenta la tesis de que tanto la historia como la ficción tienen la misma estructura organizativa y, por ende, el proceso de interpretación del sentido es el mismo. Por otra parte, a nivel de la referencia, afirma que ambos géneros narrativos cruzan sus referencias en la historicidad de la experiencia humana.

Con estas dos tesis Ricoeur sustenta su hipótesis principal de que la explicación nomológica no puede sustituir a la interpretación de las narraciones, sino que tan sólo puede ser una componente en la estructura narrativa.

El rasgo distintivo de la narración es la trama, el argumento, la urdimbre de sentido. El argumento constituye una secuencia de acciones y experiencias de diferentes personajes,

⁴⁶.-Ibidem., p. 329.

⁴⁷.-Paul Ricoeur "The Narrative Function" en su Hermeneutics and Human Science, Cambridge University Press, 1981, Cap. II.

reales o imaginarios. Los personajes son representados en situaciones que cambian y a cuyos cambios ellos reaccionan, revelando aspectos desconocidos de la situación o del carácter de los personajes, y dando lugar a nuevos predicamentos, cuya solución se encuentra en la conclusión de la narración.

"Seguir un argumento es comprender las sucesivas acciones, pensamientos y sentimientos que se muestran apuntando hacia cierta direccionalidad... la conclusión del argumento es el polo de atracción de todo el proceso. Pero la conclusión de una narración no puede ser deducida ni predicha. No hay argumento a menos que nuestra atención se sostenga en suspenso por medio de contingencias; por eso debemos seguir el argumento hasta su conclusión. Así más que ser predecible una conclusión debe ser aceptable. Viendo retrospectivamente desde la conclusión hacia los episodios que condujeron a ella, debemos de ser capaces de decir que ese fin requería de esos eventos y de esa cadena de acción. Esta mirada retrospectiva es posible por el movimiento teleológicamente guiado de nuestras expectativas cuando seguimos el argumento... Como en un argumento narrativo, la historia trata sobre los mayores logros o fracasos de los hombres que viven y trabajan juntos... esas historias que tratan de la unificación o desintegración de un imperio, del ascenso o caída de una clase, de movimientos sociales o sectas religiosas, son narrativas. Leer tales historias depende de nuestra habilidad para seguir el argumento..."⁴⁸.

El argumento de toda narración está constituido por dos dimensiones que se encuentran en competencia: una cronológica, que Ricoeur denomina dimensión episódica, y otra no cronológica que llama dimensión configurativa. La primera motiva las expectativas de las contingencias en las preguntas, ¿qué sigue?, ¿qué pasa? La segunda responde las secuencias e integra, de manera no temporal, las distintas situaciones y acciones que tienen efectos importantes en la explicación de las secuencias del argumento. La dialéctica de estas dimensiones representan la complementariedad entre la comprensión de la acción por sus consecuencias con direccionalidad hacia la conclusión.

Si tratamos de hacer una comparación entre los lineamientos metodológicos de Ricoeur y Gadamer encontraremos que ambos autores rechazan los procedimientos de la comprensión empática (Verstehen), justo porque éstos se encaminan, o bien a rescatar (Dilthey) o bien a imputar (Weber) la intencionalidad subjetiva de las acciones. Por el contrario, Gadamer y Ricoeur sostienen una concepción más de carácter literario del significado (el mismo Ricoeur se refiere a esta metodología como "exégesis", en

⁴⁸.-Ibidem., p. 277.

oposición a "Verstehen" o comprensión empática).

Una diferencia importante entre Gadamer y Ricoeur es que el primero tiende a considerar el proceso de interpretación como un diálogo, sin dar importancia a que éste sea escrito o hablado, y considerando que lo fundamental son los procesos de ruptura y restablecimiento del consenso comunicativo; a diferencia de Gadamer, Ricoeur enfatiza la importancia del discurso escrito (el texto) como modelo de la acción significativa y la importancia de la metodología de la interpretación de los textos como modelos de la metodología de su concepción hermenéutica.

La concepción que tienen en común Gadamer y Ricoeur respecto al significado de las acciones sociales, es también compartida en términos generales por Apel⁴⁹ y Habermas⁵⁰, aunque estos autores realizan una fuerte crítica a los presupuestos sociológicos de la hermenéutica de Gadamer⁵¹. En lo que sigue trataremos de hacer una exposición esquemática del debate entre Gadamer y Habermas.

La crítica de Habermas a la hermenéutica de Gadamer

Las críticas de Habermas a Gadamer que aquí se consideran están contenidas, principalmente en dos trabajos: "Una revisión de Verdad y Método de Gadamer" y en "La pretensión de Universalidad de la hermenéutica" (ambos publicados en La Lógica de las Ciencias Sociales, de Habermas).

Habermas considera que la dimensión histórica del lenguaje que se integra en el concepto gadameriano de tradición permite reconstruir racionalmente el cambio y devenir de las tradiciones, y, consecuentemente, evita el relativismo al que conduce, como en el caso de Wittgenstein, el mero reconocimiento de la pluralidad de lenguajes.

Sin embargo, Habermas considera que la concepción hermenéutica de Gadamer tiene fuertes limitantes: Una de ellas es el énfasis de Gadamer en la autoridad de los prejuicios que se reconoce y refuerza en el movimiento de la tradición. Tal autoridad constituye una protección ilegítima a los prejuicios respecto a la función crítica del propio criterio de la

⁴⁹.- Cfr. Apel, "The Apriori of Communication".

⁵⁰.-Cfr. Habermas, "Conocimiento e Interés", Madrid, Editorial Taurus, 1982 y sobre todo "A Review of Gadamer's truth and Method" en op. cit.

⁵¹.-Cfr. J. Habermas, "La Pretensión de Universalidad de la hermenéutica" en su Lógica de las Ciencias Sociales, Rei, México, 1993.

reflexión: En este sentido, "El prejuicio de Gadamer a favor de los derechos de los prejuicios certificados por tradición niega el poder de la reflexión de ser capaz de cuestionar y rechazar las pretensiones de validez de la tradición"⁵². A diferencia de Gadamer, Habermas hace más incapié en la función crítica de la reflexión hermenéutica que en su función legitimadora, asociando lo racional no al reconocimiento de la autoridad de los prejuicios, sino, por el contrario, al cuestionamiento y rechazo de esa autoridad⁵³.

Otra crítica importante señala que Gadamer olvida que el lenguaje no sólo tiene una función comunicativa, sino también puede ser un mecanismo que impida la comunicación y reproduzca y afiance inconscientemente relaciones de dominación. En este sentido, Habermas hace propia la afirmación de Wellmer de que "la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico, es también el lugar de la no verdad fáctica y de la perpetuación del poder"⁵⁴.

La primera crítica me parece una cuestión de parcialidad conservadora de Gadamer, en cuanto que, según Habermas, se privilegia la aceptación y reconocimiento de la autoridad de los prejuicios en relación a su cuestionamiento y rechazo. La segunda crítica tiene consecuencias más serias: si existen en las tradiciones mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que la reflexión hermenéutica no puede develar y desarticular, entonces no es posible determinar a través del proceso dialógico de la comprensión cuándo se trata de un consenso racional y legítimo y cuándo el reconocimiento consensual de los prejuicios está determinado por mecanismos coercitivos no racionales e ilegítimos. "De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudo-comunicativamente"⁵⁵.

En cuanto la reflexión hermenéutica únicamente opera exitosamente en condiciones normales, no distorsionadas de comunicación y en cuanto que la hermenéutica filosófica no proporciona criterio alguno para distinguir situaciones normales de patológicas, Habermas concluye que la hermenéutica filosófica permanece incompleta, carece de fundamento propio y requiere

⁵².-Ibidem, p. 237.

⁵³.-"La razón, en el sentido que al termino "razón" confiere el habla racional, es la roca en que las autoridades fácticas conocidas hasta aquí más que fundarse se hacen añicos", "La Pretensión de Universalidad de la hermenéutica", en J. Habermas, La Lógica de las ciencias sociales, Editorial Rei, México, 1993, p. 304.

⁵⁴.-Ibidem, p. 301.

⁵⁵.-Ibidem, p. 302.

complementarse con una teoría social más amplia que además de incluir los procesos lingüísticos y comunicativos, abarque también la producción material y las relaciones de poder. Esta teoría más amplia constituye un "saber metahermenéutico" o una "hermenéutica profunda" capaz de identificar, explicar y superar la comunicación sistemáticamente distorsionada, así como definir las condiciones ideales que se requieren para que la competencia comunicativa de las personas pueda efectivamente arribar a consensos legítimos y racionales.

Así pues, Habermas añade a la concepción gadameriana del lenguaje y la comunicación la dimensión política como una cuarta dimensión, y fundamenta a la reflexión hermenéutica con una teoría metahermenéutica de mayor alcance y universalidad que la hermenéutica filosófica.

Así como el segundo Wittgenstein representa una segunda etapa de la reflexión lingüística al reconocer la pluralidad social y cultural de los juegos lingüísticos, y así como Gadamer marca una tercera etapa al integrar la dimensión histórica, Habermas parece establecer una cuarta etapa en el desarrollo progresivo de las teorías del lenguaje y la comunicación al reconocer la dimensión política del lenguaje y la función regulativa y emancipadora de su hermenéutica profunda.

Gadamer responde a la crítica de Habermas de privilegiar la autoridad de la tradición, afirmando que su expresión "adhesión a la tradición" significa tanto, "cambio de lo existente" como "defensa de lo establecido" y reafirma su tesis de que "la tradición está en un constante cambio". Con ello rechaza la acusación que le hace Habermas de "conservador"⁵⁶.

Entre las respuestas a la segunda crítica de Habermas, Gadamer señala que la reflexión hermenéutica sí toma en cuenta los factores de poder y puede efectivamente propiciar la emancipación de relaciones de dominación⁵⁷. Sin embargo, reconoce que "la reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un criterio de verdad"⁵⁸.

⁵⁶.-Cfr. H. G. Gadamer, "Réplica a hermenéutica y crítica de la Ideología" en su libro Verdad y Método II, Editorial Sígueme, Salamanca, 1994, p. 254.

⁵⁷.-"Resulta objetivamente absurdo, desde la problemática hermenéutica, que los factores reales de trabajo y poder hayan de quedar fuera de sus fronteras". (H. G. Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la Ideología" en su libro Verdad y Método II, Editorial Sígueme, Salamanca, 1994, Cap. 18, p. 234).

⁵⁸.-"Réplica a hermenéutica y Crítica de la Ideología", p. 254.

Sin querer entrar en detalle sobre la validez de las respuestas de Gadamer, me interesa aquí destacar el reconocimiento que él mismo hace respecto a las limitaciones de la reflexión hermenéutica dentro de la tradición para dirimir el conflicto entre los propios prejuicios y las voces del pasado. Para Gadamer, la comprensión hermeneútica sólo produce una pluralidad de interpretaciones y horizontes, pero no ofrece criterio alguno para decidir qué elementos del horizonte del presente y qué elementos del horizonte del pasado se rechazan y cuales se aceptan. Al abrir posibilidades de conocimiento, la comprensión hermenéutica sólo satisface una condición necesaria para la evaluación racional de los prejuicios, pero no ofrece criterios suficientes para realizar tal evaluación.

Pero Gadamer no considera que esta limitación de la hermenéutica filosófica sea una deficiencia superable. Por el contrario, afirma que todo criterio universal de verdad o teoría general de la racionalidad que se postule por encima (teoría metahermenéutica) o por abajo (hermenéutica-profunda) de los consensos que acontecen en el trabajo de la tradición son sospechosos de ser "autoritarios" y carecer de legítima y reconocida autoridad.

Una teoría de la hermenéutica profunda, en cambio, que debe justificar la reflexión de una crítica social emancipatoria o que espera de una teoría general del lenguaje natural poder "derivar el principio de discurso racional como regulativo necesario de todo discurso real, por distorsionado que sea" implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social como poseedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública⁵⁹.

Así pues, Gadamer reconoce la crítica de Habermas de que la hermenéutica filosófica no dispone de un criterio general que sea adecuado para identificar las situaciones en las que la coerción afectaría la comprensión y la formación de consensos. La reflexión hermenéutica tan sólo sería capaz de promover la multiplicidad de interpretación y posibilitar su confrontación y recíproco cuestionamiento, pero no provee un criterio de verdad para decidir el conflicto entre interpretaciones y sus presupuestos que continuamente sucede en el acontecer de las tradiciones.

Pero el reconocimiento de esta limitación de la

⁵⁹.-Ibidem, p. 264.

hermeneútica filosófica no conduce a Gadamer a la aceptación de la propuesta de una hermenéutica profunda basada en una teoría metahermenéutica de la acción comunicativa. Gadamer rechaza todo planteamiento que pretende validez universal más allá de los procesos deliberativos, retóricos y consensuales que suceden en el desarrollo de las tradiciones y acepta la incertidumbre de las decisiones y acuerdos que carecen de criterios y garantías universales. La evaluación de estas decisiones y consensos es algo que no se puede hacer desde fuera de la tradición, sino que los mismos participantes de ella deben responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin garantías y con riesgos de equivocación.

Conclusiones

Desde finales del siglo pasado hasta nuestros días la tradición hermenéutica en la filosofía de las ciencias sociales se ha caracterizado por un continuo y plural debate entre perspectivas hermenéuticas distintas. Gracias a estos debates la tradición hermenéutica ha progresado significativamente señalando varias tendencias. En primer lugar se ha alejado de la comprensión empática de Dilthey, hacia una noción de comprensión lingüística e históricamente fundada.

En este sentido se ha llegado a reconocer claramente un principio simétrico de dependencia contextual, tanto para el autor o actor como para el intérprete. Gracias a este principio la ingenuidad metodológica de Dilthey ha sido cuestionada y superada en la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur. Este principio simétrico también ha tenido consecuencias significativas a nivel de la concepción del significado y de la validez de las interpretaciones. El significado ya no puede concebirse en términos de las intenciones, creencias, valores y actitudes que efectivamente sostuvo un individuo histórico determinando. El significado de cualquier acción, texto o expresión cultural, además de estar constituido por reglas, instituciones y concepción socialmente aceptados en el contexto del agente, están siempre mediados por la cultura, el horizonte hermenéutico propio del intérprete. Así, de manera análoga a la desmitificación del dato observacional puro y del hecho independiente de toda teoría, la hermenéutica fenomenológica ha terminado con el mito del significado original, al cual debería adecuarse la interpretación correspondiente.

La tesis de que toda interpretación es dependiente de alguna pre-comprensión vigente en el contexto cultural del intérprete y de que no es posible elucidar a un significado original, conduce a plantear el problema de la validez de las interpretaciones en términos distintos al de un criterio de adecuación o correspondencia. En el caso de Gadamer como hemos visto, se propone una noción de validez que presupone la pluralidad de tradiciones, así como el diálogo crítico entre ellas. Gadamer no ofrece criterios ni metodologías específicas

para dirimir las controversias interpretativas, pero apunta en dirección de un juicio prudencial para la solución de las controversias hermenéuticas.

En este sentido, también parece haber una convergencia de la tradición hermenéutica con los propuestos epistemológicos de filosofía de la ciencia como Kuhn, Lakatos y Laudan.

Así pues, la tradición hermenéutica en la filosofía de las ciencias sociales y la tradición naturalista (monista metodológica) se han desarrollado progresivamente hacia una convergencia en los siguientes puntos fundamentales:

a) Toda teoría científica (social o natural) o interpretación se desarrolla a partir de presupuestos conceptuales, teóricos, ontológicos y metodológicos, que constituyen una tradición históricamente identificable.

b) La evaluación de las teorías científicas y de las interpretaciones presupone siempre un contexto plural y diálogico en el que diversas teorías o interpretaciones se confrontan entre sí.

c) La selección de alguna de las teorías o interpretaciones como la más adecuada o la más válida o verosímil requiere de un juicio prudencial, no demostrativo ni estrictamente circunscrito a metodologías específicas, que muestre que la teoría o interpretación seleccionada resulta la más pertinente para el desarrollo de la tradición.

Estos puntos de convergencia a los que han conducido el progreso de las tradiciones naturalistas y hermenéuticas nos permite hablar de un nuevo tipo de monismo científico, de carácter no naturalista, sino más bien de carácter hermenéutico.