



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA

Ferraris, Mauricio. “Las Ciencias Sociales”. En *Historia de la hermenéutica*, 311-323. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1. LAS CIENCIAS SOCIALES

1.1 CIENCIAS SOCIALES Y EMANCIPACIÓN

1.1.1 *Conocimiento e interés* (*)

En *Verdad y método*, Gadamer había polemizado en contra de la pretensión positivista de una ciencia privada de presupuestos, es decir, de un conocimiento puro sustraído a la influencia del prejuicio; y sobre la estela de Heidegger se había propuesto rehabilitar autoridad y tradición: el prejuicio no es sólo una limitación del conocimiento, sino es ante todo, la condición de posibilidad, porque suministra las líneas directivas fundamentales que orientan todo nuestro juicio. Una vez más, el problema no reside en superar la circularidad del comprender, por el cual todo conocimiento está ya encauzado por una pre-comprensión sostenida por la autoridad, por la tradición y por el lenguaje ordinario, sino en “permanecer allí dentro, de manera precisa”.

En el recuento francfortiano de 1965 de *Conocimiento e interés*, y en el libro publicado tres años más tarde y que lleva el mismo título, Jürgen Habermas (n. 1929) lleva a cabo una crítica del positivismo paralela a la de Gadamer, pero que no se resuelve en una rehabilitación del prejuicio e intenta más bien mantener vivas las instancias emancipativas de la Ilustración. Las teorías clásicas del conocimiento, autocomprendiéndose en forma contemplativa, han desconocido sistemáticamente el papel del interés en los procesos cognoscitivos, postulando un sujeto teórico puro; de modo que la teoría del conocimiento se ha degradado progresivamente en la teoría de la ciencia, o sea, en el objetivismo positivista que coloca al conocer como una observación neutral de datos —en la cual el sujeto está supuesto sin tener papel. Sólo en este punto puede parecer legítima la posición de la hermenéutica, la cual en su polémica anti-ilustración y antipositivista remite a un primer plano la subjetividad y sus prejuicios. Pero el resultado de esta alternativa no es menos perjudicial que el mal que se propone curar: porque tematizando al hombre como perfección inmersa en una tradición de la cual no podrá jamás sustraerse para alcanzar una transparencia autorreflexiva, la hermenéutica reduce el alcance de la reflexión subestimando las valoraciones emancipativas. Perennemente opaco e incapaz de especulación, más que como inconclusa mediación con lo transmitido, el sujeto hermenéutico tiene, respecto al positivista, la ventaja única de reconocer sus propios prejuicios; pero, al considerarlos ineliminables, permanece sólo a medio camino en la reflexión, esto es, en la posibilidad de emanciparse justamente a través del reconocimiento de la propia determinación histórico-ideológica. “Permanecer en el círculo, de manera justa” es para la filosofía especulativa a la cual pasa lista Habermas, no impedir-se *a priori* la posibilidad de salir de la circularidad mediante una dialéctica ascendente cuyo modelo es ofrecido por *La fenomenología del espíritu* de Hegel.

Ahora bien, según Habermas, existe un modo de sustraerse al idealismo gnoseológico de

la *theorein* como contemplación desinteresada, sin por eso confiarse a la rehabilitación regresiva del prejuicio. Se trata de la tematización del *interés* como constitutivo del conocimiento que Habermas reelabora a partir de Max Scheler y de las filosofías radicales del siglo XIX que por primera vez lo pusieron a debate —comenzando por la ‘escuela de la sospecha’, es decir, la de Nietzsche-Freud-Marx, los cuales en formas diversas han indicado los caminos por los cuales el sujeto cognoscitivo puro de la gnoseología filosófica y después de la teoría de la ciencia se revela, guiado por motivaciones extracognoscitivas, como las relaciones de producción o las pulsiones (motivaciones que, por otra parte, no reconoce porque están encubiertas por procesos que escapan a su conciencia). Se trata, entonces, siguiendo este hilo conductor, de llevar a cabo una arqueología del proceso por el cual la teoría del conocimiento se ha resuelto en teoría de la ciencia. Este remontarse, en el cual convergen las aportaciones de *El capital* (aunque privadas de la ambigüedad marxiana según la cual la apología del productor conduce a la hipostatización de la acción instrumental), de *La interpretación de los sueños* (pero desde la autocomprensión cientificista del freudismo) y de *La genealogía de la moral* (sustraída a los resultados, sustancialmente positivistas, del pensamiento nietzscheano, que se resuelven en una exclusión de la reflexión a favor de una “química de las ideas y de los sentimientos”) incluye un giro arqueológico-hermenéutico: “Quien continúa el proceso de disolución de la teoría del conocimiento con el que ha cedido el lugar a la teoría de la ciencia, se remonta a rangos abandonados por la reflexión. Recorrer este camino con una perspectiva dirigida al punto de partida puede ayudar a retomar la experiencia olvidada por la reflexión. Abjurar de la reflexión: he aquí al positivismo” (Habermas, 1968, 3).

En su reconstrucción, Habermas distingue tres tipos de interés, a los cuales corresponden tres géneros de ciencias: el interés *técnico-instrumental*, continuado por las ciencias empírico-analíticas; el *práctico*, que es el objetivo de las ciencias histórico-hermenéuticas y finalmente el *interés de emancipación*, que es el fin último de las ciencias sociales críticas. Dejemos de lado el primer tipo de interés, definido por Habermas como “interés cognoscitivo aplicado a procesos objetivados” (en cuya caracterización, sin embargo, se reconoce ya una distinción importante respecto a la hermenéutica, porque esta última supone un salto de nivel entre el operar sólo instrumental y las ciencias del espíritu, mientras Habermas reconoce en la acción instrumental una modulación del concepto de interés más general, rastreado también en las ciencias histórico-hermenéuticas y en las ciencias sociales críticas). Y concentrémosnos, más bien, en la caracterización del interés práctico-comunicativo y el de la emancipación.

Que las ciencias histórico-hermenéuticas estén guiadas por un interés principalmente práctico es un punto sobre el cual hasta Gadamer concuerda: la hermenéutica nace como *techné* práctica, contrapuesta a la *theoria* como contemplación; incluso su fin último es esencialmente práctico porque se resuelve en la *aplicación* (*Anwendung*), según el modelo de la hermenéutica jurídica, en la cual la interpretación de la ley encuentra su propia y última validación en la formulación de la sentencia. La hermenéutica persigue un interés práctico en el sentido de la razón práctica kantiana, es decir, dirigida no a regular procesos objetivantes, sino a asegurar la comunicación del sujeto con la tradición y con los demás sujetos: “El comprender hermenéutico está dirigido, según su estructura, a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, una posible autocomprensión de individuos y de grupos con capacidad de orientar la acción

y una recíproca hetero-comprensión de los demás individuos y los demás grupos. Él hace posible la forma de un consenso privado de obligación y el modo de intersubjetividad refractada de los que depende la acción comunicativa; elimina el peligro de rupturas en la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la historia individual de la vida y la tradición colectiva a la cual se pertenece, como también en la horizontal de la mediación entre las tradiciones de los diferentes individuos, grupos y culturas. Si estos flujos de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad del comprender se entorpece o se destruye, es destruida una condición de sobrevivencia elemental en cuanto condición auxiliar del acacer de la acción instrumental: o sea, la posibilidad de la unión sin el apremio y del reconocimiento sin la violencia. Puesto que éste es el presupuesto de la praxis, llamamos 'práctico' *al interés que guía al conocimiento de las ciencias del espíritu*. Se distingue del interés técnico del conocimiento por el hecho de que no está dirigido a recoger una realidad objetivada, sino a conservar la intersubjetividad de un comprenderse, en cuyo horizonte solamente la realidad puede aparecer como algo" (Habermas 1968, 177).

Diferentes, por objetivos, los intereses de las ciencias empírico-analíticas y los de las histórico-hermenéuticas no presentan, sin embargo, la alternativa radical que se halla en Gadamer (y aún más en Heidegger); su diferenciación, es más bien, de tipo histórico-genético, porque las ciencias empírico-analíticas son la prolongación de actividades de tipo manual, mientras las histórico-hermenéuticas nacen de contextos profesionales desarrollándose en el cuadro de las artes liberales. Y sobre todo la génesis y el interés perseguidos le confieren a ambas las *démarches* que están potencialmente expuestas a hipostatizaciones unilaterales. Orientadas constitutivamente hacia el reconocimiento y la manipulación de objetos, las ciencias empírico-analíticas son arrastradas por la fuerza inercial hacia el objetivismo y justamente su acertada actuación en la ciencia moderna ha conducido en la época del positivismo a la transformación de la gnoseología filosófica en la teoría objetivista de la ciencia.

Por su parte, las ciencias histórico-hermenéuticas, en cuanto están empeñadas ante todo en la integración del sujeto en la tradición y en su contexto culturales, se inclinan hacia el tradicionalismo; y esto es, seguramente, cuanto ha acontecido en el siglo XIX, en el momento en el que "la historiografía y las filologías determinaron la dirección en la cual la tradición cultural se recibe y perfecciona por la conciencia práctica de los estratos burgueses cultos" (Habermas 1968, 178). Se comprende, entonces, por qué la crítica del positivismo se resuelva en Gadamer en la rehabilitación de la tradición y del prejuicio considerados como cánones generales, cuando representan, por el contrario, el desarrollo del interés práctico continuado por la hermenéutica. Por lo demás, en Dilthey (v. *supra*, II, 2.3.3.3) la reconstrucción de las ciencias histórico-hermenéuticas no está exenta de intenciones positivistas: la Ilustración historiográfica, la pretensión de objetividad de lo dado, que Gadamer le reconoce a la conciencia histórica diltheyana, es precisamente expresión de tales tendencias.

1.1.2 *El interés de emancipación*

La ruptura respecto a la hermenéutica gadameriana, prefigurada ya por la relativa disminución de la diferencia entre las ciencias empírico-analíticas y las ciencias histórico-hermenéuticas, se revela plenamente en el interés de emancipación. Aquí, la alternativa ofrecida por

la *Ideologiekritik* no consiste tanto en la prerrogativa de la instancia crítica respecto a la hermenéutica de la tradición. Es verdad que el momento crítico está presente también en la hermenéutica, aunque subordinado a la autoridad, pero el punto es más bien otro: ya las ciencias empírico-analíticas, que no están simplemente sin dirección, sino manifiestan un interés cognoscitivo del mismo modo que las ciencias histórico-hermenéuticas, acometen claramente la pretensión de universalidad de la hermenéutica, o sea, el carácter originario y fundamental de la interpretación, anterior a toda aserción y juicio, por lo tanto a todo momento técnico, analítico o epistemológico.

Pero la pretensión de universalidad de la hermenéutica está comprometida, en forma más determinada, por las ciencias sociales críticas nacidas en el curso del siglo XIX y herederas de las instancias emancipativas de la Ilustración y del Idealismo trascendentales. Como las ciencias histórico-hermenéuticas, ellas están orientadas hacia el reconocimiento de las reificaciones y por consiguiente —como las primeras— se distinguen de las expresiones de intereses técnico-instrumentales; pero la vía propuesta para la superación de las reificaciones no pasa a través del intento de reanudar los hilos con la tradición. Las ciencias sociales críticas recurren, precisamente, a una autorreflexión que disuelva las relaciones disimuladas de dominio e hipostatizadas ontológicamente, en la tradición. Aquí la pretensión de universalidad de la hermenéutica está sometida a dos limitaciones: por un lado, su esfera de validez es reducida tanto al ámbito de las técnicas como al de las ciencias sociales críticas; por el otro, estas últimas reafirman el poder emancipativo de la reflexión, pues en última instancia ellas creen posible (por lo menos como el *telos* de un proceso asintótico dirigido a verificar lo ideal en lo real) una salida del círculo de la tradición como pre-comprensión que orienta nuestros juicios. Para las ciencias sociales críticas no está perdida la confianza en una auto-transparencia reflexiva del sujeto del conocimiento. Ellas testimonian “la experiencia de la fuerza emancipativa de la reflexión que el sujeto experimenta en sí en la medida en la cual deviene autotransparente en la propia génesis” (Habermas 1968, 194); en esta autorreflexión, en la cual el sujeto reconoce la acción del trabajo, del deseo y de los prejuicios morales en la formación del conocer, la inclinación filosófica y puramente desinteresada para el conocimiento se pone al servicio de otro interés, que no es ni técnico ni práctico-comunicativo, sino precisamente emancipativo en la medida en que, por su mediación, el sujeto reconoce los condicionamientos propios. “En la autorreflexión un conocimiento por amor al propio conocimiento viene a coincidir con el interés por la emancipación; en efecto, el fin de la reflexión se sabe como movimiento por la emancipación. La razón está, al mismo tiempo, bajo el interés de la razón. Podemos decir que persigue un *interés emancipativo del conocimiento* que apunta al cumplimiento de la reflexión como tal” (*ibid.*).

Este interés no constituye simplemente un ideal regulativo, sino que tiene un valor real en la medida en que está ya, de hecho, presupuesto en las formas actuales del conocimiento. Como en la comunidad ideal de comunicación tematizada por Apel (v. *supra*, IV,2.2.4), Habermas invoca aquí la presencia de lo ideal en lo real: cualquier investigador quiere estar incluido en sus resultados científicos, aunque de hecho esto no ocurre; persigue, igualmente, el alcance emancipativo de la reflexión, aun cuando su conocimiento está orientado a intereses distintos. Situando el acuerdo recíproco no en la emancipación y en la posibilidad de una autorreflexión, sino en la fusión de horizontes que reubica a los dialogantes dentro de la

tradición, “Gadamer no considera la fuerza de la reflexión que se despliega en el comprender” (Habermas, en Apel *et al.*, 1971, 63), como también desconoce por otra parte, la acción coercitiva que, por conducto de la ideología, puede ser desarrollada por el lenguaje.

1.1.3 *Freud o Dilthey*

La poca atención prestada por la hermenéutica al problema de la ideología se ilustra en *Conocimiento e interés* a través de una confrontación entre Dilthey y Freud. Dilthey, que estilizó el canon de las ciencias histórico-hermenéuticas, y Freud, que con el psicoanálisis aportó el modelo influyente de ciencia social crítica, tienen un contenido científico paralelo: para ambos, el vehículo fundamental de conocimiento es la autobiografía, que en Dilthey es el modelo de todo conocimiento histórico, el momento en el cual la reflexión, sobre un curso vital, se hace historicidad, mientras en Freud constituye el *medium* esencial de la terapia, lo que en forma de anamnesis da sustancia al diálogo entre el analista y el analizado. Análogamente, la comprensión se presenta como la restitución de la legibilidad de un texto, especialmente de la filología en la hermenéutica y de la interpretación del relato familiar del neurótico en el psicoanálisis.

Pero las analogías se detienen aquí. Para Dilthey, en realidad la autobiografía puede ser completamente desarrollada por el sujeto que está allí implicado. Al menos virtualmente, no existe algo que el autor no conozca de sí mismo; a lo sumo, lo puede haber olvidado y extraer así las ventajas puramente mnemotécnicas de la consulta de documentos relativos a la propia vida, los cuales servirán, sin embargo, sólo para llenar lagunas materiales. En el psicoanálisis, al contrario, el sujeto tiene siempre un conocimiento parcial de sí, justamente porque muchas razones e intenciones que han presidido sus acciones han sido canceladas, es decir, alejadas y transformadas ideológicamente; por este motivo, la aportación que le viene del exterior en el diálogo terapéutico no es auxiliar o instrumental, sino constitutiva: el paciente no recibe del analista simplemente datos de archivo, sino la clave hermenéutica de la propia autocomprensión.

“[...] la filología, orientada a la conexión de los símbolos, permanece limitada a un lenguaje en el cual se expresa lo que es entendido conscientemente. Haciendo comprensibles las objetivaciones, ella actualiza su contenido intencional en el *medium* de la experiencia cotidiana de la vida. Con esto, la filología sólo desarrolla funciones auxiliares obligada por circunstancias del recuerdo biográfico más que por funciones en condiciones normales. Lo que ella elimina en el trabajo crítico, en la preparación de los textos, son deficiencias accidentales. Las omisiones y las deformaciones que la crítica filológica destruye no tienen valor alguno de posición sistemática; de hecho, la conexión del sentido de los textos, con los cuales tiene que ver la hermenéutica, está siempre amenazada sólo por *intervenciones externas* [...]. La interpretación psicoanalítica, por el contrario, no se dirige hacia conexiones de sentido en la dimensión de lo que está conscientemente entendido; su crítica no elimina deficiencias accidentales. Las omisiones y las deformaciones que ella destruye tienen un valor sistemático de posición. En realidad, las conexiones simbólicas que el psicoanálisis busca destruir son destruidas por *intervenciones internas*. Las mutilaciones tienen un sentido *como tales*” (Habermas, 1971, 63).

mas 1968, 211-212). Con esto, el psicoanálisis no se presenta como una anti-hermenéutica, sino también como una hermenéutica profunda, que descubre los límites estructurales de las *Geisteswissenschaften*, remplazando la noción hermenéutica de mala comprensión con la tematización del papel de la ideología.

La limitación de la pretensión de universalidad de la hermenéutica y la sustitución de la ideología por el malentendido ponen las premisas para una ulterior limitación de la autoridad del saber hermenéutico-tradicional, que se autocomprende como una exclusión de los procesos científicos de la explicación-objetivación para utilidad exclusiva de la comprensión. El *Verstehen* que se realiza en el diálogo, en efecto, supone que los dos elementos de la comunicación se colocan sobre el mismo plano y que tengan los mismos derechos en términos del sentido común y del lenguaje ordinario. Ahora bien, escribe Habermas, “Ya el conocimiento implícito de las condiciones de la comunicación sistemáticamente distorsionada, que está de hecho presupuesto en el uso que la hermenéutica profunda hace de la competencia comunicativa, es suficiente para cuestionar la autocomprensión ontológica de la hermenéutica que Gadamer explicita revinculándose a Heidegger” (Habermas, en Apel *et al.*, 1971, 160).

Esto conlleva, primero, la rehabilitación de un momento explicativo-objetivante en el ámbito del comprender hermenéutico. El analizado no conoce hasta el fondo el sentido de sus propias palabras porque está desprovisto de la clave hermenéutica capaz de descifrar simbólicas que de hecho no controla, el coloquio terapéutico no puede, pues, ser paritario y es a partir del reconocimiento de la propia enfermedad comunicativa que el analizado comienza la terapia: esta última pasará a través de momentos explicativo-objetivantes, en los cuales el analista aclarará significados que no son inmediatamente comprendidos por el paciente y esto mediante metódicas de tipo esencialmente epistemológico: “el comprender explicativo, en el sentido del desciframiento completo de la hermenéutica profunda de expresiones de vida específicamente inadecuadas no presupone solamente, como el simple comprender hermenéutico, la aplicación adquirida naturalmente, ejercida por la competencia comunicativa, sino una teoría de la competencia comunicativa. Ésta se extiende a las formas de la intersubjetividad del lenguaje y al origen de sus distorsiones” (*ibid.*, 159).

1.1.4 *La alternativa utópica hacia la ontologización de la tradición*

Pero sobre todo que el lenguaje de la tradición sea inadecuado para comprender formas de comunicación sistemáticamente distorsionada y que para tal fin sea necesaria una teoría de la competencia comunicativa, significa, de nuevo, que no todo está ya dado en la tradición. En sustancia, Gadamer supone ya como actual, o en todo caso, a través de una anamnesis historiográfica, lo que en realidad es asumido como ideal regulativo y como objetivo último de un camino de emancipación, a saber, la posibilidad de una comunicación sin límites ni obligaciones y atribuye los contingenciales fracasos del “diálogo que somos” a la constitutiva perfección humana, hipostasiando sobre el plano antropológico y ontológico, o sea, naturalizando, al fin y al cabo, una condición histórica superable a través de una reflexión emancipativa. A ello Habermas contrapone una proyección utópica, la comunidad ilimitada de comunicación a la cual hace referencia Apel y que extrae la propia justificación del

hecho de ser el presupuesto necesario de todo acto real de comunicación: “Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como forma de vida por realizar, garantiza el acuerdo conducente último, contrapuesto al que existe de hecho, que nos une, preliminarmente, y en base al cual todo acuerdo fáctico, si es falso, puede ser criticado como falsa conciencia.

Estamos, en situación no sólo de adelantar la exigencia de ese principio regulativo del comprender, sino incluso de fundarlo, únicamente si podemos demostrar que la anticipación de la posible verdad y de la verdadera vida es constitutiva para cualquier acuerdo lingüístico no monológico [...]. Para indicar razones de derecho, debemos desarrollar el saber implícito, por el cual un análisis lingüístico, desde el punto de vista de la hermenéutica profunda, se puede guiar ya siempre por una teoría que permita deducir de la lógica de la lengua de uso el principio del discurso racional como principio regulativo necesario de cualquier discurso real, por más que esté deformado” (Habermas, en Apel *et. al.*, 1971, 164). La comprensión racional no se piensa entonces en términos de conformidad con la tradición, sino más bien como la realización de un ideal no consumado aún, presupuesto siempre, cada vez que se esfuerza allí por superar una distorsión comunicativa.

1.2 *De la lógica de las ciencias sociales a la teoría de la acción comunicativa*

Un año antes de *Conocimiento e interés*, en 1967, Habermas había reconstruido el desarrollo de la conciencia epistemológica de las ciencias sociales en el siglo XX, desde la crisis del paradigma empírico y de la autocomprensión desafiada, hasta la admisión de procedimientos hermenéuticos que tienen en cuenta la interacción entre sujeto y objeto. Es la tentativa sistemática por reconocer el paradigma hermenéutico en las ciencias sociales, de la misma manera en que por su parte Gadamer había superpuesto las problemáticas de la hermenéutica filosófica sobre el terreno de la tradición de las ciencias del espíritu. Pero se observa aquí, entre Gadamer y Habermas, una diferencia cargada de significado. *Verdad y método* instituyó una relativa continuidad entre el problema de la verdad en las ciencias del espíritu y el despliegue ontológico de Heidegger: es en el cauce de las *Geisteswissenschaften* que se inscribe —ciertamente con una radicalidad peculiar que se transforma al fin en una trascendencia— la filosofía heideggeriana; la dialéctica descendente que de la ontología vuelve a las *Geisteswissenschaften*, rectificando las tentaciones positivistas de estas últimas a la luz de una visión filosófica del comprender, es pues un proceso poco problemático, relativamente: por una parte es en un cierto sentido un regreso a los orígenes; por la otra, reconoce plenamente la propia dependencia respecto a la hermenéutica filosófica.

La *Lógica de las ciencias sociales* no es simplemente una integración de *Verdad y método* que incluya a las ciencias sociales críticas, sino en coexistencia con las tesis de *Conocimiento e interés*, tiende a subrayar la autonomía de las ciencias sociales respecto a las histórico-hermenéuticas. Si las ciencias sociales llegan a la elaboración de paradigmas del comprender, no es a partir del reconocimiento de las adquisiciones de la hermenéutica filosófica, no —mucho menos— a través de una inscripción en el cauce de las *Geisteswissenschaften*, sino con base en un desarrollo autónomo: ni entre Dilthey y Heidegger, por una parte, ni entre la sociología y el psicoanálisis, por la otra, existe relación alguna de dependencia y de continuidad. Que

las ciencias sociales se desarrollen según una lógica inmanente y no subordinada ni a la tradición de las ciencias del espíritu ni a los desarrollos de la hermenéutica ontológica, no significa simplemente una reivindicación de la autonomía de las ciencias nacidas de la fractura revolucionaria de la filosofía radical (y a la vista de la afirmación ilustrada e idealista del poder emancipativo de la reflexión). Más esencialmente, esta reivindicación se continúa hasta mostrar la independencia de las ciencias sociales respecto a cualquier filosofía, comprendida la Ilustración y las mismas filosofías radicales.

1.2.1 *La autonomía de las ciencias sociales*

Toda la reflexión de Habermas en la *Lógica de las ciencias sociales* tiende a ratificar esta tesis bajo un doble perfil: por una parte, la explicitación de paradigmas hermenéuticos en el ámbito de las ciencias sociales es, como se ha dicho, inmanente a su lógica. Nace del progresivo deshojarse del dogma en el empirismo, pero no a través de la admisión de modelos hermenéuticos preformados. Mientras la independencia frente a la filosofía es una manifestación de autonomía científica, el signo de una superación del positivismo que no cae en el campo opuesto del idealismo –la independencia frente a la filología como canon-guía de las ciencias del espíritu no es simplemente científica, sino ideológica. Una comprensión que no se reduzca a la objetivación positivista y que se piense como interacción entre lo sabido y el contexto, evoca la imagen del filólogo que, confrontándose con los productos espirituales más elevados de una civilización, se coloca en una relación de subordinación en sus comparaciones; para comprender, efectivamente, debe abdicar de la propia autonomía de lo moderno. Las ciencias sociales, manteniendo su estatuto científico también dentro del paradigma hermenéutico deben, pues, precaverse tanto contra el dogmatismo filosófico como contra el riesgo de subordinación en los respetos por la tradición implícito en el modelo filológico de las ciencias del espíritu. “La experiencia comunicativa deriva [...] de una relación de interacción que vincula, por lo menos a dos sujetos en el cuadro de la intersubjetividad que se produce lingüísticamente en el ponerse de acuerdo sobre los significados constantes. En esto el observador está tan implicado como lo ‘observado’. La situación de ‘observación interesada’ lo demuestra tan claramente como la técnica de la interrogación. En lugar de la relación entre el sujeto observante y el objeto de estudio (*Gegenstand*), relación extremadamente compleja, muy desconsideradamente simplificada por la hipótesis de correspondencia de tipo gnoseológico-realista, la reemplaza la relación más compleja entre el sujeto y el antagonista (*Gegenspieler*). En este caso, la experiencia está dada por la interacción de ambos. Su objetividad es amenazada por partida doble: por la influencia del ‘observador’, cuyos instrumentos deforman las respuestas, no menos que por las reacciones del que está enfrente, el cual tiende a implicar al observador interesado” (Habermas 1967, 154). Pero esto no excluye la posibilidad de un análisis científico. La científicidad no está, en efecto, garantizada por la simulación de un observador desinteresado, sino más bien, una vez más, por la clarificación de la idoneidad del interés en el proceso cognoscitivo. Si por un lado estamos aquí muy próximos a la problemática del círculo hermenéutico (para el cual la relación con el pasado no se define a través de una simple objetivación, sino debe partir necesariamente,

tanto en la historia como en la filología, del reconocimiento de la determinación histórica que actúa sobre el observador, orientando allí las alternativas y el *Verstehen*) –por el otro, estamos allí en los antípodas. Para Gadamer, en realidad, el círculo hermenéutico y la *Wirkungsgeschichte* son una limitación decisiva de la pretensión de conclusividad de la ciencia, excluyen que ella pueda valer como una instancia última de referencia. Por el contrario, para Habermas, reconocer la interacción no excluye la cientificidad, sino más bien la enriquece, o sea, permite fundar una verdadera cientificidad desde la autocomprensión desaforada y objetivista. Aún más escribe Habermas: “el papel desempeñado por el observador representa un falso modelo para el ámbito de la experiencia comunicativa; quizá es más adecuado a ésta el papel del colaborador por reflexión. También el psicoanálisis define como colaboración por reflexión el papel del terapeuta en el coloquio con el paciente. Transferencia y contratransferencia son mecanismos que no están excluidos, como fuentes de error, en la base de la experiencia clínica, sino son derivados de la teoría misma como partes constitutivas del aparato experimental; los fenómenos de transferencia están sujetos a control mediante el sistema que los produce y los interpreta. La situación en el diálogo no es asimilada por medio de condiciones restrictivas al modelo aparentemente más confiable de la observación controlada; al contrario, la teoría se refiere a las condiciones de intersubjetividad de la experiencia, las cuales son realizadas por la comunicación misma” (Habermas 1967, 154-155). En esta toma de conciencia no se refuta la pretensión de cientificidad, justamente, porque las condiciones genéticas de las ciencias sociales son profundamente diversas de las de las ciencias del espíritu.

Ante todo, en el plano de la relación con la filosofía, ellas nacen en una situación potencialmente ya posfilosófica, por lo cual la pretendida superación de la metafísica por obra de la ciencia positiva termina por devenir una superación real, en el momento en que los modelos positivistas son sustituidos por paradigmas hermenéuticos. Así, la lógica de las ciencias con formulación pragmática repercute ya, con perspectivas abarcantes, en el dogmatismo empirista. Lo mismo puede decirse del efecto de la *Verstehende Soziologie* con formulación fenomenológica de Alfred Schütz (v. *supra*, IV, 1.1), que encuentra en sus continuadores anglosajones un desarrollo que no se concibe en términos antiepistemológicos. En fin, el desarrollo de paradigmas hermenéuticos en la lógica de la ciencia conlleva auténticas adquisiciones filosóficas y, en particular, la superación de los modelos de conciencia, que, en las teorías de la ciencia orientadas por el análisis del lenguaje, se realiza de una manera mucho más determinada y persuasiva de cuanto ocurre en la reflexión filosófica continental. El caso tipo está dado aquí por la introducción de problemáticas lingüísticas en el análisis de las ciencias sociales, que supera el concienzialismo de la sociología de Schütz mediante la referencia a la homología entre formas de vida y juegos lingüísticos transferida a este ámbito por Peter Winch con *The Idea of a Social Science* (1958).

Escribe Habermas: “la crítica trascendental del lenguaje permite la de la conciencia. Las formas de vida de Wittgenstein, correspondientes a los mundos de vida de Husserl, ya no siguen las reglas de síntesis de la conciencia, sino las reglas gramaticales relativas a los juegos lingüísticos. Por eso la filosofía lingüística ya no aspira a la relación entre la intención y el obrar, como la fenomenología, en base a una constitución de relaciones de significado y, por lo tanto, en el marco trascendental de un mundo que se estructura sobre actos de con-

ciencia. La concatenación de las intenciones en las cuales se encuentra también, la investigación del obrar intencional, ya no se explica a través de una génesis trascendental del 'sentido', sino mediante un análisis lógico de los significados lingüísticos. Tanto el punto de partida lingüístico como el fenomenológico conducen a la fundación de una sociología abarcante, la cual indaga la acción social en el plano de la intersubjetividad. Pero la intersubjetividad ya no se produce con base en las perspectivas recíprocamente delimitadas y virtualmente intercambiables de un mundo de la vida, sino que está dada, en general, por las reglas gramaticales de las interacciones guiadas por los símbolos. Las reglas trascendentales, según las cuales son estructurados los mundos de la vida, se convierten ahora en lingüísticamente indivisibles, dentro de las reglas de los procesos de comunicación" (Habermas 1967, 186-187).

1.2.2 Sociología contra filología

Pero las ciencias sociales construyen la autonomía propia no sólo renunciando a la cientificidad y sin ceder a excesivas influencias filosóficas, sino aún más refiriéndose a ámbitos de investigación extraños a los de las ciencias del espíritu. El historiador y el filósofo acometen grandes momentos de las tradiciones culturales y, por ende, se dejan subordinar al objeto estudiado, adoptando un canon humanístico; la generalización de esta experiencia, transpuesta al terreno filosófico, es la base del replanteamiento del modelo dialógico en Gadamer. Y ciertamente, el diálogo y la tradición tienen las características a ellos otorgadas en *Verdad y Método*, si nos referimos a la experiencia del filólogo que afronta las obras maestras del *Weltliteratur* o a la del historiador que reconstruye los acontecimientos decisivos de la *Weltgeschichte*. Pero éste no es por cierto el caso del sociólogo, del etnólogo, del psicoanalista, los cuales se refieren a situaciones no mediadas históricamente y en las que a menudo la regla no es tanto la excelencia del interlocutor, cuanto más bien, su menor racionalidad: no todo lo que acontece en el mundo social tiene la misma autoridad de los grandes acontecimientos del pasado; el analizado está al principio en una situación de inferioridad respecto al analista; muy frecuentemente las poblaciones estudiadas por el etnólogo son inadecuadas a las condiciones de racionalidad en las cuales él ha estado educado. De modo que es en la *Teoría del actuar comunicativo*, donde Habermas concluye la elaboración de un modelo de comprensión de las ciencias sociales, especular pero alternativo al modelo gadameriano. A la pareja tradición-diálogo, Habermas opone la del *Lebenswelt*-acción, la cual no parte del presupuesto de la perfección que, sin embargo, orienta a la pareja anterior. En esencia, para Gadamer toda tradición en sentido propio —es decir, no el irreflexivo perpetuarse del pasado, sino el consciente transmitirse de modelos— es fidedigna, así como todo diálogo —siempre que esté orientado por la buena voluntad para entenderse— es significativo. Para Habermas, las cosas son de otro modo:

1. No toda tradición cultural se presta para suministrar orientaciones racionales. Para que la tradición-mundo de la vida sea reconocida como racional son necesarias varias condiciones que son precisamente: a) el *Lebenswelt* debe estar en capacidad de "disponer de conceptos formales para el mundo objetivo, social y subjetivo" (Habermas 1981, 139) (lo que

no ocurre, por ejemplo, en las sociedades primitivas); b] la tradición debe “permitir una relación reflexiva hacia sí misma” (*ibid.*, 140); c] “se deben permitir argumentaciones especializadas, para que así los correspondientes procesos de estudio puedan ser institucionalizados socialmente” (*ibid.*); d] “se debe, en fin, interpretar el mundo de la vida de modo tal que el obrar orientado hacia el suceso pueda ser liberado de los imperativos de un acuerdo siempre renovable en forma comunicativa y pueda ser, por lo menos parcialmente, apartado del obrar orientado por lo convencional” (*ibid.*). No se nos comprende en la tradición, sino a partir de ella; la racionalidad es, primero, un proceso alienante (según la prevalencia del aspecto diferenciante de la reflexión que caracteriza a la crítica de la ideología); la racionalidad no se deposita en lo transmitido, sino más bien se instituye en la despedida de las admisiones, implícitas y no problematizadas, inmanentes al mundo de la vida

2. Correlativamente, no toda acción tiene un carácter dialógico. Habermas clasifica varios tipos de acción no comunicativa, como el obrar teleológico, el orientado por normas y el dramático; en la categoría general de la acción se obtiene un subconjunto relativamente raro, entendido como obrar comunicativo: “Solamente el modelo de la acción comunicativa presupone al lenguaje como un *medium* de comprensión y acuerdo no-disminuido, donde los hablantes y los oyentes, desde el horizonte de su mundo vital pre-interpretado, hacen, al mismo tiempo, referencia a algo en el mundo objetivo, social y subjetivo para tratar definiciones comunes de la situación” (*ibid.*, 170). “Esto es mucho más evidente que el tipo de acción orientado según lo convencional [...] que no es del todo averiguable siempre ni en todo lugar como un caso normal de praxis comunicativa cotidiana” (*ibid.*, 223). Dentro de este ámbito, el diálogo hermenéutico, como encuentro entre interlocutores iguales y encaminados a una crítica recíproca y a una fusión de horizontes, constituye un subconjunto ulterior: “Una crítica *recíproca* sería posible sólo si el agente, por su lado, pudiese establecer relaciones interpersonales, obrar de manera comunicativa y participar en esa comunicación particular y rica en premisas que hemos definido como discurso (*Diskurs*)” (*ibid.*, 198).

Hay verdad, indudablemente, en el contraponer a la visión gadameriana del ‘diálogo que somos’ la imagen del discurso como un ideal por realizar, pero que está presupuesto en cualquier acto comunicativo real nuestro. Gadamer no tiene en cuenta que la buena voluntad para entenderse en el coloquio podría ser, además, voluntad de poder, o sofística, en la cual el aspecto agonístico y energético prevalece sobre el comunicativo. Habermas, situando al discurso como un ideal y como la teleología implícita en toda comunicación, aclara al menos el aspecto ético del hablar y de la racionalidad, lo que Gadamer tiende, por el contrario, a naturalizar. Pero no por esto resuelve el problema mejor que Gadamer. Reconocer el papel de la sofística, que puede ser corregido sólo por la eticidad comunicativa, ¿nos ayuda acaso a fundamentar la legitimidad del *Diskurs*?

Ante todo, no está claro por qué motivo una sociología pueda contribuir más que la hermenéutica de la tradición a la consecución de la vida verdadera y de una comunicación no distorsionada. La sociología, como hemos visto, junto a la etnología, no nos pone directamente a merced de la tradición, como parece acontecer con la hermenéutica filosófico-filológica. Pero las vicisitudes del *Besser Verstehen* de Schleiermacher en adelante muestran con creces cómo la hermenéutica no excluye la crítica (v. *supra*, II, 1.2.2.2). Y, finalmente, el filósofo media con la tradición, hasta reconocer en ella, si no la superioridad, al menos la auto-

ridad, justamente, porque la tradición que nos es transmitida está ya seleccionada en sus momentos más altos y, por eso, calificados; el filósofo está dispuesto a dar crédito a Platón, precisamente, porque lo que nos es transmitido no es un casual mundo de la vida, sino un *corpus* canónico elaborado racionalmente. En la medida en que la tradición es elaboración y mediación, contiene ya en sí misma un momento crítico. Que no todo *Lebenswelt* sea racional, es una idea necesaria para regular la relación con el presente (como en la sociología) o con las otras tradiciones que nos llegan filtradas por la distancia temporal y que se colocan como pura alteridad radical (como en la etnología). Pero esto no conlleva que la relación del filósofo con la tradición sea irreflexiva y acrítica, como la del hombre primitivo con sus creencias.

1.2.3 ¿Exclusión de la filosofía?

Habermas, sin embargo, no avanza jamás en su reivindicación de la autonomía de las ciencias sociales hasta la radical exclusión de la filosofía. Ya su caracterización de la acción comunicativa, que es de tipo esencialmente dialógico, y el ideal discursivo por el cual el *telos* de una teoría de la acción comunicativa sería la imposición de la racionalidad como forma de vida, tienen poco que compartir con una exclusión de la filosofía según la cual el mundo moderno y sus ciencias sociales ya no tendrían necesidad alguna de justificación teórica. “La racionalidad [...] tiene por modelo, como admite Habermas, el diálogo socrático y su renovación institucional en la libre discusión de la Universidad humboldtiana [...] En esta convicción que, por así decir, se propaga a la sociedad entera en una discusión de seminario, se ha querido ver un prejuicio idealista que desmentiría todas las declaraciones del autor sobre el materialismo y sobre la relación con la praxis. La suposición no aparece infundada del todo, si se consideran la delimitación de una situación dialógica ideal que se sustrae a la presión del obrar, la confianza en la racionalidad del discurso recíproco y las esperanzas de emancipación que están acopladas a la pura institución de una comunicación libre” (Bubner 1976, 47-48).

Y mucho menos se puede reconocer en la lógica immanente de las ciencias sociales la afirmación pragmatista según la cual viviríamos ahora en una situación radicalmente posfilosófica. Habermas, como lo ha apuntado Richard Rorty (1984), no cumple nunca este paso final hacia una cultura posfilosófica; al contrario, mantiene firme el contenido normativo de la Ilustración y del Idealismo, en el cual no descubre simplemente una premisa arqueológica de las filosofías radicales, sino además un marco teórico que permanece sustancialmente actual. Dentro de este horizonte se justifica el presupuesto según el cual el pensamiento tendría un papel decisivo en el proceso de emancipación social y los intelectuales deberes políticos en las confrontaciones de la sociedad. Justamente esta premisa reduce la perentoriedad de la alternativa entre la hermenéutica y la crítica de la ideología. Habermas escribe: “La crítica a los maestros del pensamiento podría proclamar nuevamente su desconfianza y demandar que nada justifique a los filósofos no sólo para conservar libre, en algún lugar dentro del sistema de las ciencias, el sitio para ambiciosas estrategias teóricas, sino además para ofrecer en su externo los servicios propios de los traductores con vista a una mediación entre el mundo cotidiano y una modernidad cultural que se ha retratado en su sectores au-

tónomos. Considero que justamente la filosofía pragmática y la hermenéutica responden a esta pregunta, confiriendo autoridad epistémica a la comunidad de los que cooperan y hablan entre sí. Esta praxis comunicativa cotidiana hace posible un acuerdo orientado hacia pretensiones de validez, como única alternativa a más o menos violentas influencias recíprocas. Pero, dado que las pretensiones de validez en el diálogo que eslabonamos con nuestras convicciones apuntan más allá del contexto respectivo y señalan más allá de los horizontes temporalmente limitados, todo acuerdo alcanzado o reproducido comunicativamente, debe fundamentarse en un potencial de razones, aunque sean impugnables. Las razones están hechas de un material particular: nos obligan a tomar posición con un sí o un no. Así, en las condiciones del obrar orientado según lo convencional, se inserta un momento de incondicionalidad; y es precisamente este momento el que distingue la validez exigida por nosotros para nuestras convicciones del valor puramente social de una praxis rutinaria. Lo que consideramos justificado, visto en la perspectiva de la primera persona, no es una función de los hábitos de vida, sino más bien un asunto de fundamentación. Para eso hay ahí un interés filosófico, para 'ver en nuestras prácticas sociales de justificación algo más que estas prácticas'" (Habermas 1983, 23).