

|UNA PROPUESTA DE LECTURA DEL DEBATE GADAMER-HABERMAS A
PARTIR DEL ANÁLISIS DE RICOEUR

Trabajo de grado

Presentado por: César David Castro Gómez

Asesor: Luis Alfonso Ramírez

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá, junio 2017

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	3
1. CAPÍTULO I: LECTURA DE HABERMAS DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA	20
1.1. La hermenéutica como método de las ciencias prácticas	20
1.2. Límites de la hermenéutica e imposibilidad de la consecución del interés fundamental	24
2. CAPÍTULO II: CRÍTICA DE HABERMAS A LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA	27
2.1. Cuestionamientos epistemológicos por parte de Habermas a la hermenéutica de Gadamer.....	28
2.2. Cuestionamiento político de Habermas a Gadamer	31
3. CAPÍTULO III: LA CONCEPCIÓN POLÍTICA GADAMERIANA.....	34
3.1. Caracterización breve de la hermenéutica	34
3.2. Reafirmación de las pretensiones de la hermenéutica y aclaración sobre la cuestión de sus límites	37
3.3. La reafirmación de posturas como propuesta política en Gadamer.....	38
4. CAPÍTULO IV: MÁS ALLÁ DE LA LECTURA DE RICOEUR	44
4.1. Análisis de Ricoeur (mostrar que está más enfatizado en la parte hermenéutica)	44
4.1.1. Prejuicio e Interés	44
4.1.2. Ciencias del espíritu vs ciencias sociales críticas	46
4.1.3. Malentendido vs ideologías	49
4.1.4. Diálogo que somos vs. Diálogo como ideal regulador	50
4.2. Salida de Ricoeur de la polémica	53
4.2.1. Una hermenéutica crítica	53
4.2.2. Crítica hermenéutica	54
4.3. Reapertura de la polémica desde el ámbito de la filosofía política	55
CONCLUSIONES.....	57
Bibliografía.....	59

INTRODUCCIÓN

Sin duda, uno de los aportes fundamentales en la filosofía del siglo xx lo constituye la hermenéutica filosófica propuesta por H.G. Gadamer en su libro *Verdad y método* de 1960. El hermeneuta trabaja allí diversos aspectos relacionados con el fenómeno de la comprensión, mostrando el tratamiento de grandes pensadores de la tradición hermenéutica como Schleiermacher y Dilthey. Uno de los planteamientos más destacados de la obra es la reivindicación de los prejuicios, la tradición y la autoridad como condición de posibilidad de nuestra comprensión como seres finitos determinados históricamente.

A partir de su publicación, el libro de Gadamer tuvo una inmensa repercusión en el mundo filosófico que no ha cesado desde entonces. Entre su recepción, en este trabajo nos interesa de manera especial la que hizo J. Habermas, representante de la segunda generación de La Escuela de Frankfurt. Como veremos en este trabajo, para Habermas el modelo hermenéutico interpretativo sirve de alternativa metodológica al reduccionismo positivista en las ciencias sociales y humanas, al mostrar que la comprensión de sentido no puede sustituirse por la verificación empírica o la explicación matemática. Sin embargo, Habermas detecta una dificultad en la hermenéutica gadameriana, que tiene que ver con una supuesta falta de criticidad en el enfoque interpretativo, por ello este modelo sería incapaz de servir a los fines emancipatorios propios de la crítica de los saberes sociales. A partir de dichos comentarios por parte de Habermas iniciaría un famoso debate que, a nivel personal para los dos filósofos, serviría de pretexto para la amistad que entablaron los pensadores alemanes.

Como lector destacado del debate encontramos a Paul Ricoeur, quien en su lectura de las discusiones surgidas a partir del debate, considera que se generó una contraposición entre “hermenéutica” y “crítica de las ideologías” esto de manera general. A partir de esa gran discusión muestra las diversas caras que esta contiene; sin embargo, él estima que en el fondo hay una complementación entre los dos planteamientos.

En este orden de ideas, el presente estudio tiene como objetivo general revisar la lectura que realizó Habermas en aquella época de la hermenéutica de Gadamer, con énfasis en la categoría de diálogo. La pregunta que orientará esta indagación apunta a interrogarse por los supuestos políticos de las posiciones de los dos autores, de manera que esto permita comprender la oposición/complementación formulada en su reconstrucción del debate por Paul Ricoeur.

Para abarcar la pregunta propuesta se proponen los siguientes objetivos específicos:

1. Mostrar la asunción de Gadamer en la teoría de los intereses cognitivos de Habermas
2. Revisar el debate Gadamer-Habermas, con el fin de analizar la crítica que hace Habermas a la hermenéutica
3. Exponer la afirmación de las posturas de Gadamer ante las críticas ilustradas de Habermas para proyectar la comprensión del debate al campo de la filosofía política.
4. Reconstruir la lectura de Ricoeur sobre el debate y mostrar el potencial político de los pensamientos de los protagonistas de la discusión.

Como se puede ver, el objetivo del trabajo no es dar una solución a la polémica de los autores respecto al tema del diálogo, sino ampliar la comprensión del debate al apostar por una nueva disyuntiva dentro del debate que no se alcanza a completar dentro de los textos que constituyen dicho debate.

Las fuentes primarias de este trabajo son *La lógica de las ciencias sociales* especialmente la revisión hecha del enfoque hermenéutico para las ciencias sociales y el capítulo titulado *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* y *Conocimiento e interés*, la conferencia y el libro, escritos por J. Habermas; *Verdad y método II* de Gadamer, en particular, los capítulos en que le responde a su lector: *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I* (1967) y *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971) y el artículo de Ricoeur *Hermenéutica y crítica de las ideologías* ubicado en la obra *Del texto a la acción* y publicado en 1986, que contiene la interpretación del autor del debate. Entre varias fuentes secundarias, destacamos el tratado

sobre el tema *Confrontación crítica y hermenéutica* publicado por la especialista mexicana Mariflor Aguillar en 1998, así como los textos de J.Grondin sobre su maestro Gadamer junto con los aportes de Parra Ayala en el caso de la mirada política a la hermenéutica, entre otros comentaristas.

En cuanto al método de esta investigación, proponemos un método hermenéutico, con el fin de dar un tratamiento adecuado a los textos, al entramado conceptual, y la problematización a la que se busca llegar. Como investigación bibliográfica, nos encontramos frente al problema de la interpretación, el cual encuentra un punto álgido dentro de la hermenéutica. Cabe aclarar que el significado de la hermenéutica filosófica de Gadamer no es el de un método sino el de una filosofía. Es por ello que el hablar de la hermenéutica como método es reduccionista; sin embargo, dadas sus características prescriptivas frente al momento de la lectura interpretativa, reafirmamos como método de esta investigación el hermenéutico, sin pretender ser ortodoxos frente a las posturas de Gadamer, sino que se alimenta de otros aportes con el fin de llegar a una metodología adecuada para la investigación y la particularidad que ella tiene.

Si bien en una investigación en ciencias humanas no se pretende una aplicación automática de una metodología prescriptiva, no nos podemos desligar de la importancia de tener unos ciertos parámetros desde los cuales enfrentarnos al objeto de investigación. En ese proceder hermenéutico nos encontramos con ciertas condiciones, que podemos traducir de manera práctica a lo siguiente:

1. Buscar lo que me dice el texto a mí: lectura orientada a mi propio problema
2. Buscar la pregunta a la que responde el texto: entender a lo que responde el texto, sin necesidad de forzar interpretaciones
3. Buscar el sentido propio del texto: encontrar el sentido que tiene el texto en sí mismo, entendámoslo como una mediación entre la significación del texto y la interpretación propia.

4. Mirar el texto en su contexto: entender las circunstancias en las que se gestó el texto

Ahora bien, habría que mirar cómo entran a operar los postulados referidos anteriormente en nuestro propósito de responder la pregunta que da objeto a nuestra investigación. Para abordar este propósito se requiere comprender, interpretar, relacionar y problematizar las categorías abordadas. Para lo cual se propone la siguiente propuesta metodológica:

1. Lectura de los textos de cada autor, otorgándole a cada uno lo que tiene de propio. Por medio de análisis de contenido
2. Lectura de comentaristas e intérpretes de los textos, ello con el fin de sustentar interpretaciones propias y ver nuevas interpretaciones. Por medio de comentario de texto.
3. Seguimiento de las categorías propias, buscando su entramado conceptual y teórico. Por medio de análisis de contenido: cuadros
4. Ver las consecuencias del diálogo político. Disertación.
5. Buscar encuentros y desencuentros entre las concepciones de los autores.

Para poder responder a la pregunta planteada, el presente trabajo se divide en cuatro capítulos. En el primero, se mostrará la lectura de Gadamer que hace Habermas a partir de la teoría de los intereses cognoscitivos y la revisión de la hermenéutica como alternativa metodológica para las ciencias sociales. En el segundo, se analizará el célebre debate entre los dos pensadores, a partir de dos posibles facetas, epistemológica y política, esto centrándonos en la perspectiva de Habermas. En el tercero, se mostrará la postura de Gadamer ante los problemas propuestos por el autor de *Conocimiento e interés* y la concepción política que entraña la hermenéutica gadameriana. En el cuarto, a partir de la lectura de Paul Ricoeur, se ofrecerá una propuesta de lectura a través de un foco sobre lo político que entrañan las cuestiones principales del debate.

Pero antes de emprender esta reconstrucción de las relaciones entre Hermenéutica y Teoría crítica, estimamos oportuno revisar algunas de las lecturas previas sobre la relación entre Gadamer, Habermas y Ricoeur en torno a la hermenéutica que consisten en una mirada breve del contexto de los pensadores y el debate. De este modo, tendremos más herramientas para sustentar en el cuerpo capitular las afinidades, pero también diferencias metodológicas e ideológicas entre las perspectivas de los pensadores objeto de la investigación.

El giro lingüístico

En una sociedad como la nuestra el lenguaje toma un lugar preponderante, prueba de ello es su importancia en problemas como la resolución de conflictos o en cualquier tipo de discusión. Además dentro del devenir del pensamiento contemporáneo, se puede ver un acento en la arista del lenguaje por parte de los diferentes sistemas de pensamiento, esto se debe, en gran parte, al denominado “giro lingüístico”. El presente trabajo tiene como objeto un concepto que se asocia con el acento puesto en el lenguaje en la filosofía contemporánea: el diálogo.

Los dos filósofos protagonistas del presente escrito, Habermas y Gadamer, discutieron a raíz de algunos textos de Habermas a mediados de los 60s. Al respecto Ricoeur en *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, nos muestra algunas de las tensiones importantes del debate: “prejuicio vs. interés, ciencias del espíritu vs. ciencias sociales, malentendido vs. ideologías, diálogo que nosotros somos vs. diálogo como ideal regulador”. Además Guillermo Hoyos Vásquez en su análisis de la oposición de los dos filósofos advierte que cada pensador por su parte cae en un *racionalismo consensual* (Habermas) y en un *idealismo hermenéutico* (Gadamer). A continuación se hará una revisión sobre el tratamiento que ha tenido el debate mencionado

Como se dijo anteriormente, en la filosofía del siglo XX es importante señalar la importancia que empiezan a tomar los estudios en torno al lenguaje, dentro de dichos estudios se encuentran dos vertientes filosóficas: la Hermenéutica y la Analítica; la primera, corresponde a un giro de la fenomenología por medio de Heidegger desde una

comprensión ontológica hacia el proyecto de una fundamentación de una hermenéutica filosófica con Gadamer cuyo objeto de investigación es la comprensión; y la segunda, se debe al cambio del primer Wittgenstein, en cuya línea se encuentran pensadores como Bertrand Russell y Frege, que sostenían al lenguaje como reflejo del mundo, hacia el segundo Wittgenstein con el cual se empieza a estudiar el lenguaje desde su uso, allí se encuentran pensadores como Grice, Austin y Searle. Gadamer nos expone estos fenómenos en una conferencia titulada, “*Pluralidad de lenguas, la comprensión del mundo*”.

Habría que agregar a ello una tercera corriente que da preponderancia al lenguaje dentro de sus estudios, la cual sería la Escuela de Frankfurt o Teoría crítica. En dicha Escuela, encontramos pensadores de distintos enfoques, pero orientados todos desde la reflexión por la praxis social. Allí, en su segunda generación con Apel y Habermas se rescatan los estudios de la pragmática y el pragmatismo debido a que estos aportan al desarrollo de sus respectivos pensamientos.

Si hablamos de los dos pensadores, no podemos olvidarnos del debate entre ellos sobre, principalmente, el tema de la universalidad de la hermenéutica con la publicación en 1967 de *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* en la obra *La lógica de las ciencias sociales*, y la respuesta de Gadamer en textos de *Verdad y Método II* como *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología*.

Para organizar los antecedentes del debate, podemos dividirlos en dos grandes categorías: debate abierto y conciliación. En el primero, se destaca el estudio de los conceptos fundamentales del debate y su imposible conciliación, y en el segundo, se muestran algunas propuestas de consenso entre los dos pensadores. Los trabajos de Habermas y Gadamer mencionados anteriormente nos sirven de guía para este acercamiento al debate, ya que en ellos se nos presenta el abanico de categorías que allí se debaten. Se pretende mostrar en los textos de los dos autores sus puntos de vista y luego a algunos investigadores que se dedican a revisar el debate.

El entrar a ver las categorías tratadas en el debate, nos permite darnos cuenta, de manera analítica, que no se pueden entender de forma aislada sino que en ellas se toma un aspecto

distinto de lo mismo. Entre estas categorías está la de diálogo que es necesario entender en el marco del debate como una categoría transversal y central que responde a un complejo tramado en cada pensador.

Como es bien sabido, el debate se da fundamentalmente por el alegato de Habermas a Gadamer que consiste en mostrar la ausencia de crítica de su teoría hermenéutica. Allí hay una oposición que se enraíza en las elecciones teóricas de los autores; es decir, en la fundamentación de sus teorías, lo cual nos llevaría a un problema incesante, que se remonta al momento de la rehabilitación de la autoridad en Gadamer, esto lo señala Ricoeur (2010).

El debate abierto: Hermenéutica vs. Crítica

En lo que sigue vamos a mirar algunas de las posturas de los autores en dos textos principalmente: *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (Habermas, 1970) y *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (Gadamer, 1971), ofreciendo un repaso de la discusión que es retomada en investigaciones recientes sobre ésta. Esto con el fin de mostrar los puntos de discordancia de los dos autores. Lo que se quiere hacer aquí, no es una apología de alguno de ellos, sino tratar de que ambos autores nos hablen por sí mismos desde sus textos.

Los textos *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (Habermas, 1971) y *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (Gadamer, 1971) nos muestran los diferentes ángulos en los que se mueve el debate, allí se presenta la tensión en conceptos como el de crítica, emancipación, tradición y universalidad, Velasco Gómez (2009) nos señala tres puntos clave, que Habermas aborda en su diálogo con Gadamer:

- a. Al tratar de defender la autoridad que la tradición otorga a ciertos presupuestos, Gadamer privilegia la conservación y mantenimiento de los prejuicios y no tanto su crítica y reemplazo.
- b. Gadamer es demasiado optimista respecto al diálogo que se establece entre el intérprete, con su correspondiente horizonte hermenéutico, y el

pasado histórico de su tradición, suponiendo erróneamente que el encuentro entre los horizontes del presente y del pasado darán siempre como resultado un acuerdo racional respecto al mantenimiento o cambio de los prejuicios del presente que la tradición ha transmitido (...)

- c. La reflexión hermenéutica es incapaz de identificar, criticar y desarticular estos mecanismos, por lo que, en principio, la reflexión hermenéutica no puede distinguir cuándo el reconocimiento de la legitimidad de los prejuicios está racionalmente justificado y cuándo no. (...) (p. 281)

Lo que señala este investigador es el comentario que hace Habermas con respecto al carácter acrítico de la hermenéutica debido al lugar privilegiado de la tradición, los prejuicios y la autoridad en los postulados gadamerianos, punto central a lo largo de la discusión de los dos pensadores.

Ante la crítica anterior Gadamer en *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971), realiza una reivindicación de la universalidad y el prejuicio, además de criticar la propuesta de Habermas sobre una fundamentación metateórica de la hermenéutica que limite sus tareas y la lectura que hace de la hermenéutica como método:

Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formados metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni la instituciones de poder y administración políticos que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica. (Gadamer, 1971, p. 247)

Gadamer sostiene en cuanto a los límites de la hermenéutica, en este texto, que están marcados por los modos lingüísticos, y rechaza cualquier camino que pretenda fundamentar la hermenéutica filosófica desde fuera de ella mediante modelos monologales, afirmando que no se puede escapar del “diálogo que somos”.

Como se mencionó, otro de los conceptos que Habermas critica a Gadamer es el de prejuicio. Esta crítica se basa en que Habermas ve en la hermenéutica de Gadamer una valoración positiva del prejuicio, ya que éste es una condición fundamental del comprender, los cuales, según Habermas, vienen heredados (los prejuicios) por medio de una tradición que determina o condiciona los procesos de entendimiento. Habermas nos dice que dicha valoración positiva de los prejuicios nos llevaría a acuerdos provisionales como resultado de una pseudocomprensión, esto se debe a que no se hace el suficiente énfasis en cuestionar y criticar dichos prejuicios, los cuales puede que estén sentados sobre bases falsas: “la tentativa de sospechar abstractamente, a fuer de falsa conciencia, de ese acuerdo porque no podemos trascender el diálogo que somos” (Habermas, 1971).

Habermas mediante su enfoque de ciencia crítica, tiene como modelo al psicoanálisis y a la crítica de la ideología, las cuales se caracterizan por seguir un método autorreflexivo que permite comprender a través de presupuestos teóricos que proporcionen la plena conciencia de los procesos de los participantes más allá de la comprensión misma de dichos procesos orientados por una emancipación. Respecto a ese concepto de emancipación, Gadamer cuestiona a Habermas. (Cfr. Pretensión de universalidad de la hermenéutica)

Gadamer(1971) tacha a la categoría de reflexión (emancipadora), tan usada por Habermas para caracterizar lo que él considera crítica, como dogmática, en el sentido de que ésta se impone a los demás saberes de tal forma que se hace superior y genera escisiones en el saber:

(...) el carácter dogmático de reflexión que aparece en el siguiente ejemplo:
en una crítica justificada a la superstición de los expertos de la sociedad
exige “desprenderse del grado de reflexión de una racionalidad

tecnológicamente limitada”. Eso implica una idea de los grados que me parece errónea. Ante la “nueva función de la ciencia” en la sociedad hay que decir también que la racionalidad de la capacidad productiva-lo que Aristóteles llamó *tekné*- es una clase de reflexión diferente no inferior, a la que se da en el contexto racional de los ciudadanos. (Gadamer, 261-262)

Frente a la anterior crítica de Gadamer a Habermas, Juan Carlos Alútz (2010) muestra cómo el modelo de la Acción comunicativa de Habermas hace imposible el análisis de las relaciones de comunicación. Alútz (2010) repasa los cimientos de la teoría de Habermas y muestra las contradicciones del filósofo en la construcción de ésta, mostrando su derrotero frente a sus esfuerzos por una construcción de una teoría de la acción social fundada en términos de racionalidad comunicativa, para hacer énfasis en las implicaciones epistemológicas de la teoría. La postura del autor, consiste en afirmar que el modelo de Habermas es insuficiente para explicar fenómenos sociales como el de la institucionalización, ya que Habermas los subsume en su idea de racionalidad teleológica, mostrándose insuficiente por ello:

Frente al excesivo idealismo que se les supone a los actores sociales en el Mundo de la Vida, y en especial su buena voluntad para entenderse, los Sistemas Sociales se caricaturizan como la cristalización de la razón técnica o instrumental aplicada a la dominación social, y, en la misma clave de la teoría crítica, como una fuente de enajenación o extrañamiento de la conciencia consigo misma. (Alútz, p.101)

Desde esta crítica sobre el concepto dogmático de reflexión de Habermas en su primer momento, se pueden mostrar vestigios del momento de reflexión en Habermas ahora en la acción comunicativa, siendo éste uno de los puntos frecuentes que se le critican al filósofo, y que podemos llamar siguiendo a Hoyos Vásquez: racionalismo consensual.

Dicho racionalismo consensual vendría caracterizado principalmente por la fundamentación de Habermas respecto a la comunicación desde la argumentación, ya que allí se supone en

términos kantianos y siguiendo a Gadamer una mayoría de edad. Pérez-Estévez (2012) nos señala las condiciones de la acción comunicativa que el mismo Habermas reconoce así:

Para que el acuerdo racionalmente motivado pueda alcanzarse, el discurso de la acción comunicativa ha de producirse dentro de unas condiciones ideales que Habermas enumera: 1) ausencia de coacción externa al discurso, como hemos dicho, 2) argumentar y argumentar durante el tiempo necesario, 3) argumentar lo suficientemente bien, 4) la única fuerza en el discurso ha de ser la fuerza del mejor argumento. (p.42)

Es importante señalar, que estas críticas de Habermas se ubican dentro de un “primer Habermas”, cuyos textos constitutivos son *Conocimiento e interés* y el citado en *Lógica de las ciencias sociales* (Guillermo Hoyos, 2003, p.5). También señalamos, que el trabajo aquí presentado se refiere a ese primer Habermas.

Autores como García (2006), nos presentan el debate como dos formas de ver la filosofía: interpretar o transformar el mundo. “El problema entre estos dos filósofos nos lleva a la concepción misma de dos formas de concebir la filosofía”. García con esta afirmación pone de presente la repercusión que tiene esta discusión para la filosofía, de ahí su importancia ante la incesante reflexión filosófica. “Interpretar o transformar el mundo” desde ahí se orienta la investigación de García, que se remonta a los orígenes de la filosofía al preguntarse por su tarea y que podemos ver con claridad en ideas como las de Hegel o Marx, sin embargo, el debate que nos concierne va más allá de derechas e izquierdas y se ubica en el fundamento del acto comprensivo.

Por la misma tónica Ricoeur (2010) piensa la apertura del debate, como la confrontación de los dos gestos filosóficos de base:

“¿Es este gesto el reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud? ¿O bien

este gesto es, en última instancia, un gesto de desafío, un gesto crítico, indefinidamente retomado e infinitamente dirigido contra la *falsa conciencia*, contra las distorsiones de la comunicación humana detrás de las cuales se disimula el ejercicio permanente de la dominación y de la violencia?” (p. 307)

La pregunta con la que el pensador francés muestra el gesto de la hermenéutica deja ver el matiz crítico de la hermenéutica, que destaca el mismo Gadamer, en las implicaciones del acto de reconocer: tomar postura frente a una tradición y asumirla desde un horizonte propio. Además hay que agregar que el tratamiento del debate que hace Ricoeur tiene como objetivo argumentar posturas propias, por lo tanto este autor no se conforma con ser un espectador más del debate sino que intenta conciliar desde dos puntos de vista: hermenéutica crítica y crítica hermenéutica.

Propuestas de reconciliación de los autores

Pese a que anteriormente se nos presenta los dos filósofos como antagónicos, es importante señalar que sería exagerado afirmar una oposición absoluta entre los dos pensadores y que no han sido pocos los intentos de reconciliar las dos posturas en alguna forma. A continuación veremos algunos de esos intentos de enlaces entre estos dos filósofos.

Costábile (2005), reflexiona en torno a “la patología del desencuentro” como un problema evidente en la sociedad actual. En su trabajo da relevancia a la comunicación desde la influencia de Gadamer en la filosofía del siglo pasado y la primacía que en ésta tiene el lenguaje como punto central de la reflexión filosófica. Además, muestra en la filosofía de Gadamer el carácter de otro que tiene el texto, para enlazar desde la noción del *prejuicio* y el *horizonte* con la de *mundo de la vida* en Habermas. La autora centra la conciliación de los filósofos por medio de los puntos de vista comunes frente a la verdad concebida desde una racionalidad *inter-subjetiva*. En otras palabras, ambas filosofías hacen

parte del mismo modelo de pensamiento y comparten motivaciones centradas en la intersubjetividad.

Por esta línea, Salas (2003) centra su investigación en mostrar la necesidad de conciliar las posturas de la pragmática del discurso y de la hermenéutica desde la concepción de diálogo intercultural, que se enmarca en el mundo de la vida como propuesta para el análisis de la comunicación entre culturas; la categoría de mundo de la vida cobra importancia para el investigador, ya que para él desde allí se necesitan ambas formas para lograr lo que llama diálogo auténtico. Para Salas (2003) se debe pasar a un *inter-logos* que vaya más allá del pensamiento occidental tradicional y su concepción de logos. “La crítica y la tradición se necesitan: la reflexividad apunta a destacar las diversas formas culturales que definen los saberes culturales de los pueblos” (Salas, 2003, p.284). El diálogo intercultural no se puede limitar a la asunción de culturas, ni a la crítica a través de un paradigma racional de las mismas, por lo tanto se requiere de los momentos para llegar a una concepción de diálogo acorde a las necesidades presentes.

Ricoeur, por medio de la noción de *texto* intenta conciliar crítica y hermenéutica. Kaulino expresa la intención de Ricoeur de la siguiente manera: “Es este intento de reconciliación entre hermenéutica y crítica el que ha ocupado, en distintos momentos, el pensamiento de Paul Ricoeur para quien hermenéutica y crítica, más que oposición son dos momentos necesarios a la reflexión filosófica.” (Kaulino, 2007). Paul Ricoeur intenta conciliar estos puntos de vista por medio de una hermenéutica crítica, según la profesora Adriana Kaulino, es desde la tensión entre hermenéutica y crítica y la intervención conciliadora a través del texto, que se genera el pensamiento de Ricoeur. Además, el pensador francés nos muestra sistemáticamente a la hermenéutica y a la crítica como momentos de la reflexión y de la significación simbólica y fenomenológica. Como nos pone de manifiesto el artículo de Kaulino, Ricoeur pone en términos de crítica y comprensión el debate con el fin de hacer una síntesis de distintas categorías e implicaciones de cada concepción.

Ricoeur (2010), nos presenta las oposiciones básicas del debate. Así su análisis se va a centrar en los siguientes cuatro puntos o disyuntivas entre Habermas y Gadamer:

- 1) el concepto de *prejuicio* gadameriano, reinterpretado por la noción heideggeriana de precomprensión es contrapuesto al habermaseano de *interés*, surgido de la reinterpretación marxista de la Escuela de Frankfurt;
- 2) mientras Gadamer se apoya en *las ciencias del espíritu* como reinterpretación de la tradición cultural, Habermas apela a las *ciencias sociales críticas* dirigidas contra las reificaciones institucionales;
- 3) si en Gadamer es el concepto de *malentendido* el que obstaculiza internamente a la comprensión, en Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia
- 4) Finalmente, cuando Gadamer fundamenta la tarea hermenéutica en una ontología del *diálogo que somos*. Habermas plantea el *ideal regulador* de una comunicación sin límites ni constreñimientos que nos dirige a partir del futuro (p. 324)

Ricoeur desde su teoría del texto concilia las posturas principales de *la crítica de ideologías y hermenéutica*, haciendo del texto una entidad objetivante que permite abrir nuevos caminos interpretativos y subjetivos dando espacio para la crítica como un poder ser. Ricoeur cree que el inconveniente de la hermenéutica de Gadamer, está en poner como centro al problema por el fundamento y la experiencia hermenéutica, lo que lo lleva a él a desplazar dicho centro ubicando allí al *texto*, concebido como un abrir posibilidades, de esta forma la hermenéutica respondería a las exigencias de una crítica de las ideologías.

Finalmente, Guillermo Hoyos en un artículo titulado *Hermenéutica práctica: Gadamer vs Habermas* (2003), nos ubica ante la problemática que se da entre interpretar y argumentar; es decir, entre una racionalidad hermenéutica y una comunicacional orientada

hacia el consenso, para mostrar cómo se complementan y se necesitan en el Estado de derecho.

Para realizar su argumentación, el pensador colombiano recurre a McIntyre en primer momento. Se refiere, inicialmente, al papel de la universidad y al conflicto de posiciones opuestas, a partir del análisis de McIntyre en su libro *Tres versiones de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, que refiere con el título a tres momentos que tuvieron un significado estelar en la década de los años noventa del siglo XIX, para referirse a un caso concreto entre dos teólogos, uno agustiniano y el otro dominico. McIntyre muestra a Tomás como verdadero hermeneuta: *La hermenéutica es racionalidad analógica*. Para MacIntyre, Tomás es el verdadero hermeneuta, es el verdadero intérprete, es el verdadero traductor: Tomás le traduce la concepción de Jesús que tienen los agustinianos a los aristotélicos y viceversa. Con esto ya entonces está el reconocimiento de que la filosofía es políglota porque es capaz de comprender y relacionar diversas concepciones de lo mismo. (p.4)

Hoyos Vásquez (2003), muestra el cómo están ligados la hermenéutica como momento de comprensión y la argumentación, que deriva de la propuesta dialógica de Habermas. Guillermo Hoyos, expresa lo siguiente refiriéndose a la recepción de Habermas del pensamiento hermenéutico:

Entonces va a hablar del lenguaje, de la comunicación, en dos niveles:

Nivel cero de la comunicación. Es en él donde está la hermenéutica. Se lo puede llamar, por igual, *el nivel hermenéutico de la comunicación*: hay situaciones del mundo de la vida que, para comprenderlas plenamente, se requiere, en primer lugar, diferenciarlas mediante la utilización de un lenguaje llano y directo.

Nivel uno de la comunicación. Éste es el nivel discursivo–argumentativo. La gente común y corriente siempre puede decir que el sol sale por el Oriente, pero en el momento en el que se requiere consolidar un poco más un conocimiento es necesario dar el paso a la argumentación (...) (p.8)

Allí Habermas muestra cómo se ha fundamentado en la hermenéutica de Gadamer, pero se propone superarla a través de un estadio argumentativo. La investigación del profesor Guillermo Hoyos, toma gran valor en cuanto al enfoque práctico y político, en el cual se desarrolla, afirmando la necesidad de la argumentación en la vida pública:

Resumiendo lo anterior, vimos cómo los filósofos se unen respecto a tres formas de ver el problema: desde una *racionalidad intersubjetiva* (Costábile, Salas), desde una *hermenéutica crítica* (Ricoeur), y desde una filosofía práctica (Hoyos). Es en la última idea de diálogo y de filosofía práctica, que el presente proyecto pretende aportar a las investigaciones del debate. La pretensión del presente trabajo es hacer un estudio del debate centrado en la categoría de diálogo y confirmar la hipótesis de que el debate presenta serias implicaciones en la construcción de una doctrina política desde Gadamer y Habermas. De ese modo se rescata el sentido del diálogo no sólo como un llegar a acuerdos, como *phrónesis*: “la *phrónesis* aparece claramente como un saber que no es meramente subjetivo, al verse complementada mediante la *synesis*, la virtud del encuentro, del entenderse” (Gutiérrez, 2000, p.17), sino también, siguiendo el sentido de la hermenéutica, la posibilidad del desacuerdo.

Si nos ceñimos al abanico de disyuntivas, propuestas por Ricoeur, salientes de los análisis del debate, la oposición *diálogo que somos vs. diálogo como ideal regulador* es nuestro objeto de investigación. Sin embargo, nuestro análisis se limita a analizarlo desde la génesis en el debate; es decir, a las tesis del primer Habermas y a las respuestas de Gadamer. Desde allí se quiere llegar a mostrar una lectura que vaya más allá de la hecha por Ricoeur, planteada a través de otro foco.

Dentro de las investigaciones sobre el debate encontramos que los filósofos convergen o se confrontan respecto a tres aspectos: 1) Una racionalidad intersubjetiva. Habermas reconoce a la hermenéutica de Gadamer como un importante eslabón dentro de la construcción de un nuevo paradigma que escape al dualismo sujeto-objeto, por ello se reconocen dentro de una misma empresa epistemológica que tiene en cuenta al otro como participe de la construcción del conocimiento 2) Una hermenéutica crítica. En la cual se entiende al proceso de comprensión como una tarea que requiere de las dos capacidades que se destacan en el enfoque hermenéutico y crítico, a saber, la interpretación como producto de la historicidad del texto y la crítica como la capacidad que permite la denuncia a la autoridad como imposición, ejemplo de un encuentro de este tipo entre los pensadores es el llevado a cabo por Ricoeur 3) Filosofía práctica. Como dos filósofos estudiosos del complejo contexto al que pertenecieron, se ha mostrado las implicaciones de su filosofía dentro del presente contexto, tal es el caso de investigaciones como la de Guillermo Hoyos que apuntan a mostrar la necesidad de los dos enfoques dentro del contexto político del Estado de derecho.

Con la incursión en estos viajes previos por los caminos de la hermenéutica de Gadamer y su diálogo con Habermas y Ricoeur, esperamos haber preparado nuestra propia aventura por estos senderos.

1. CAPÍTULO I: LECTURA DE HABERMAS DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

En el presente capítulo se trata la asunción que hace el primer Habermas de la hermenéutica de Gadamer. El objetivo que se pretende alcanzar es mostrar el lugar que ocupan los planteamientos de Gadamer dentro de la teoría de los intereses rectores propuesta por Habermas en su obra *Conocimiento e interés* y desarrollada también en la conferencia homónima de 1965. Para ello, se expondrá, en primer lugar, el planteamiento de Habermas de la hermenéutica como la ciencia propia de las disciplinas prácticas y humanas y, en segundo lugar, los límites encontrados por el autor de dicha teoría en la hermenéutica.

1.1. La hermenéutica como método de las ciencias prácticas

El desarrollo de un proyecto moderno por parte de la humanidad legitimado desde las llamadas “ciencias duras” ha culminado en infamias fuera del alcance científico. ¿Cómo pensar la ciencia luego de Auschwitz? Dicha cuestión fue indagada por los pensadores de la Escuela de Frankfurt: Adorno y Horkheimer. Uno de los discípulos más ilustres de estos pensadores, Jürgen Habermas, se propuso extender la reflexión de sus maestros a partir del análisis de la autocomprensión presente en las ciencias.

De los pensamientos de sus maestros Habermas va a tomar sus principales preocupaciones; sin embargo, el discípulo pretende ir más allá de sus maestros. Al compartir obsesiones y metas con los pensadores principales de la Escuela de Frankfurt, se le etiqueta como parte de la llamada segunda generación de dicha escuela. Debemos entender a la Escuela de Frankfurt como un grupo de pensadores y/o investigadores reunidos en el Instituto para la investigación social fundado en 1923, quienes discutieron la obra de filósofos como Hegel o Marx respecto al sentido de la dialéctica, y la instrumentalización de la razón como consecuencia del positivismo; lo anterior enfocado a una teoría social. Además, fue central

entre los miembros el estudio de la cultura, la estética y la psicología, especialmente del psicoanálisis freudiano (Cfr: Held, 1980, pág. 120). Entre los más destacados representantes encontramos a Horkheimer, Adorno y Marcuse. Habermas fue asistente del primero, una de sus preocupaciones tempranas fue la “difusión paulatina de la razón instrumental a muchas áreas de la vida social” (Held, 1980, pág. 121)

En los inicios de la escuela de Frankfurt el centro de las reflexiones lo ocupaba la filosofía de Marx. Bajo la dirección de Horkheimer el Instituto para la investigación social adquirió nuevos matices filosóficos desde una interpretación heterodoxa de Marx.

Un segundo nombre, para esta misma escuela, recoge una de las apuestas principales de la misma: Teoría crítica, que quiere decir una “teoría siempre consciente tanto del contexto social del que surge como de su contexto de aplicación práctica” (Honneth, 1990, págs. 449-450) opuesta a la Teoría tradicional que niega el contexto práctico, allí se ubicaría el positivismo.

Habermas les debe a sus maestros de Frankfurt especialmente el énfasis en la teoría crítica. Conceptos como el de interés tan trabajados por él, son continuadores de la crítica llevada a cabo por sus maestros al positivismo. Frente a este punto, Habermas denuncia especialmente la pérdida de la reflexión. Se puede decir que comparte el principal objetivo de Horkheimer: la creación de una teoría crítica social: “La utilización sistemática de todas las disciplinas de investigación de la ciencia social en el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad” (Honneth, 1990, pág. 447)

Dentro de ese proyecto de Horkheimer, se contemplan tres disciplinas: Economía Política, Psicología y Teoría de la cultura. Es especialmente interesante la importancia de la psicología, cuya tarea sería desentrañar las fuerzas irracionales por las cuales se reproducen los mecanismos de poder que permiten el sometimiento de las masas. Esto para el caso Habermas es especialmente llamativo, ya que para él, el psicoanálisis juega un papel central dentro del análisis del interés por la emancipación, por lo tanto, se puede

afirmar que Habermas continúa de alguna forma con ese proyecto de investigación interdisciplinar promulgado por Horkheimer. El psicoanálisis como modelo de disciplina de las ciencias emancipatorias, presupone una tarea similar a la propuesta por Horkheimer a la psicología, crucial en la capacidad crítica del conocimiento.

Habermas examina la actitud crítica de las ciencias empírico-analíticas y las ciencias histórico-prácticas. Para ello penetra en la estructura de las ciencias enfocándose en el enlace interés y conocimiento de las mismas. Pero, ¿Cómo define este pensador el concepto de interés? En una de sus primeras obras titulada *Conocimiento e interés* dice lo siguiente: “Interés en general, es la satisfacción que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto o de una acción. El interés tiene como meta la existencia porque expresa una relación del objeto del interés con nuestra facultad apetitiva” (Habermas J. , *Conocimiento e interés* , 1982); en otras palabras, el placer asociado al telos de cierta actividad, del cual depende la existencia. En el vínculo conocimiento-interés se encuentra el problema para este autor.

La desvinculación de la ciencia y la vida se puede ver en Habermas como factor de la crisis científica. En la conferencia inaugural de 1965, *Conocimiento e interés*, el autor postula de manera concreta los intereses subyacentes en la labor de cada tipo de ciencia “En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés técnico del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene el interés emancipatorio del conocimiento” (Habermas). A continuación veremos cómo Habermas muestra el proceso de cada una de las ciencias enfatizando en el papel de cada interés, siguiendo su conferencia *Conocimiento e interés*.

Las ciencias empírico-analíticas, orientadas por un interés técnico, funcionan basadas en la observación y la experiencia en general. Los enunciados se validan a través de la estructura previa generada desde el interés técnico, atendiendo al éxito observable. El error que ve Habermas en estas ciencias es tomar el conocimiento de las cosas como la realidad misma; es decir, subsumir la realidad a una simple teoría aislada. Esta fe ciega se identifica con las banderas de la filosofía positivista.

La segunda clase de ciencias que analiza Habermas son las histórico-hermenéuticas, orientadas por un interés práctico, funcionan basadas en la comprensión del sentido del objeto o hecho. Allí el sujeto contempla los hechos desde un horizonte particular, por ello se basa, al igual que las ciencias empírico-analíticas en un modelo en el que el conocimiento es confirmado por las experiencias previas del sujeto. Para Habermas el interés práctico es: “ (...) el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción la comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida” (Habermas) Como señala McCarthy en su obra *La teoría crítica de Habermas*, este interés está vinculado al enraizamiento del individuo en un mundo lingüístico y comunicativo como formas de mantenimiento del entendimiento intersubjetivo. “interés de raíces antropológicas profundas por el aseguramiento y expansión de las posibilidades de entendimiento mutuo y de autoentendimiento en la organización de la propia vida” (McCarthy, 1987)

En el análisis que hace McCarthy, muestra cómo la tarea de las ciencias del interés práctico inicia justo en los límites de la filosofía de Marx. Según Habermas, comentado por McCarthy, este último reduce la capacidad de interacción simbólica del hombre al acto del trabajo, por lo tanto es incapaz de dar cuenta de procesos de entendimiento intersubjetivo. Al obviar la dimensión de la interacción simbólica, la filosofía de Marx no puede estudiar fenómenos como la interpretación y discusión de conceptos, teorías, valores y normas. Este entendimiento depende de un lenguaje cotidiano como presupuesto de la interacción, allí ve Habermas un serio límite para la hermenéutica como posibilitadora de formas de entendimiento crítico. Al igual que el interés técnico, el interés práctico nace de una necesidad: la necesidad de interacción social; por lo tanto, se refiere a actividades vitales en la vida de los individuos.

Las ciencias críticas tienen como meta, según Habermas, desentrañar la carga ideológica que poseen las proposiciones teóricas. La tarea de este tipo de ciencias es la autoreflexión, ya que es a través de ella que el sujeto puede liberarse de poderes. Además ésta se encuentra determinada por un interés emancipatorio.

Para Habermas la hermenéutica es la base de las interacciones lingüísticas de los individuos, de allí extrae los siguientes puntos clave para su propia construcción teórica: “la idea de lenguaje como piso teórico-especulativo, las ideas de diálogo y conversación de las que obtuvo la argumentación procedimental como la vía de acceso al consenso; y el papel relevante del acuerdo o consenso, tanto del acuerdo trascendental como del intencional” (Aguilar Rivero, 1998). Esto se hace ostensible en el proyecto de la Teoría de la acción comunicativa, ya que en el primer Habermas lo primordial es el objetivo emancipatorio por medio de las ciencias sociales críticas y el psicoanálisis, basado en estos ideales, el filósofo de la Escuela de Frankfurt va a desarrollar sus críticas a la hermenéutica gadameriana.

1.2. Límites de la hermenéutica e imposibilidad de la consecución del interés fundamental

Las posiciones ante la hermenéutica por parte de Gadamer, no son del todo negativas. En la teoría de los intereses rectores del conocimiento podemos ver la importancia de la hermenéutica en torno a la intersubjetividad y la comprensión. Lo anterior, no debe ser desdeñable a la hora de ver cómo Habermas se sirve de la hermenéutica en sus propios objetivos. Además de eso, Habermas ve en la hermenéutica la posibilidad de encontrar un método para las ciencias sociales y una crítica a la idea objetivista del punto de vista del observador no participante.

Habermas destaca en *Lógica de las ciencias sociales* la importancia de la comprensión entendida bajo los límites de la traducción por parte de la hermenéutica gadameriana. Encaminado en la búsqueda por una sociología comprensiva que parta de las relaciones mediadas lingüísticamente, el autor de esta obra muestra cómo Gadamer entiende de manera acertada la interpretación como un proceso que involucra la fuerza interpretativa intrínseca en cada forma de lenguaje para interpretar otras formas. Caso diferente es el de Wittgenstein, ya que es incapaz de ver al lenguaje, y la conversación, más allá del desentrañamiento de reglas gramaticales.

En Gadamer el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se 'sigue desarrollando históricamente. La unidad del lenguaje, que se viene abajo con el pluralismo de los juegos de lenguaje, queda dialécticamente restablecida en el plexo de la tradición. El lenguaje sólo es en cuanto recibido. Pues la tradición refleja a gran escala la socialización de los individuos en su lengua, socialización que se extiende a lo largo de sus vidas. (Habermas J. , 1982, pág. 234)

La hermenéutica además aporta, para Habermas, en la difícil tarea del conocimiento de la historia. La posición que toma el positivismo ante esta tarea es la de estudiar los fenómenos históricos a partir de parámetros completamente objetivos; es decir, se exige al científico social tomar distancia sobre los hechos estudiados. Como la hermenéutica es consciente de la imposibilidad del entendimiento fuera de la historia y las tradiciones, muestra la imposibilidad del individuo de abstraerse de su propia historia, que en este caso es su objeto de estudio. En ese orden de ideas, el investigador social es también un participante de la misma historia que estudia, lo cual debe ser una guía metodológica a lo largo de los estudios de las ciencias históricas.

En suma, es la incapacidad del investigador hermeneuta de poseer el estatus de observador objetivo o no implicado: el papel de un observador no implicado: la objetividad sólo puede venir garantizada por una participación reflexiva, es decir, por el control de la situación de partida de la que la comprensión hermenéutica no puede desligarse, pues ello sería tanto como desligarse de su caja de resonancia. (Habermas, 1982, p. 239)

Uno de los problemas que ve Habermas en la hermenéutica, en general, es la falta de definición de sus límites. La hermenéutica pretende ser universal en el sentido de que se refiere a todas las experiencias mediadas por el lenguaje del hombre. Sin embargo, Habermas ve allí una universalidad metodológica.

Como vimos anteriormente, Habermas presenta un tercer interés que nace, en gran parte, debido a los límites de la hermenéutica. El interés emancipatorio o interés fundamental de la razón tiene como ciencias modelo a la crítica de las ideologías y al psicoanálisis, ya que representan la lucha contra las patologías, poderes e ideologías establecidos en las actividades humanas.

El hecho de que el entendimiento hermenéutico se dé en un lenguaje cotidiano significa, para Habermas, la reproducción de los valores y acuerdos de la comunidad partícipe de ese mismo lenguaje cotidiano. Esto supone la presencia absoluta e inamovible de un acuerdo previo y, por lo tanto, de valores y pensamientos canónicos. Esta imposibilidad de la hermenéutica de salir de la universalidad del fenómeno de la comprensión connota para Habermas un gesto conservador.

Por estas razones Habermas expone una hermenéutica profunda que tenga como labor desentrañar los poderes e ideologías subyacentes en la comunicación distorsionada producto de la reproducción de la autoridad en el lenguaje.

2. CAPÍTULO II: CRÍTICA DE HABERMAS A LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

Anteriormente se desarrollaron los planteamientos de Habermas sobre la hermenéutica dentro de su teoría de los intereses fundamentales. Allí se logra atisbar la inconformidad del pensador de “la segunda generación de la Escuela de Frankfurt” con respecto a los alcances críticos de la hermenéutica en general. Sin embargo, habría que ampliar un poco cuáles son dichas críticas y cuál es su alcance en ámbitos como el de una filosofía política. El presente capítulo toma como tarea responder a estos propósitos, para ello se expone; primero, las críticas hechas por parte de Habermas a la hermenéutica que se refieren al campo epistemológico y; luego, las críticas por parte del mismo pensador, pero referidas al campo político.

Antes de ello, debemos destacar brevemente, a través del primer capítulo del trabajo *Confrontación, crítica y hermenéutica* (1998) de Aguilar Rivero en qué sentido se oponen la hermenéutica y la crítica.

Los términos Hermenéutica y crítica no son necesariamente opuestos, siguiendo a Mariflor Aguirre (1998), es debido a la influencia heideggeriana que nace la oposición de Gadamer con las pretensiones críticas:

(...) la hermenéutica tuvo que volverse más universal; tuvo que recuperar en vez de criticar; y esta recuperación comienza con Heidegger. Heidegger le da nuevo sentido a la hermenéutica de la sospecha hundiéndola en la historia. La tesis fuerte de Heidegger y con él de Gadamer, es que al hundir en la historia lo que sospechamos, desaparece la sospecha y comprendemos. Vemos que aquí se esboza ya el antagonismo entre crítica y hermenéutica. Lo que Gadamer afirma es en realidad que la hermenéutica sugerida por Heidegger cumple la función de frenar el curso y la radicalidad de la crítica.
(p.25)

La oposición semántica desde la hermenéutica se manifiesta a partir de la posición que toma Heidegger frente a la aparición y consolidación de la crítica ilustrada. Desde esta perspectiva, la crítica que propone la comprensión ilustrada se ve tentada a implantar la sospecha y las valoraciones negativas ante todo, en ese momento la hermenéutica debe recordar que nuestras sospechas están ligadas a la historia. En el caso de Gadamer, esta postura es evidente cuando expone el prejuicio de la ilustración en *Verdad y método*, allí el pensador muestra que la tesis consistente en estar en contra de todos los prejuicios pertenece a una tradición irrebasable.

Desde la perspectiva de la Teoría crítica, la oposición se manifiesta en el emparentamiento de la labor crítica con la labor emancipatoria en el momento de la construcción de pretensiones de verdad (p.44). Al considerar los acuerdos establecidos como resultado de la comunicación sistemáticamente distorsionada, la crítica propone crear condiciones racionales exentas de los poderes para la llegada de consensos justos a través de la participación argumentativa de los interlocutores.

Así pues, aunque los dos enfoques se alimentan de alguna manera uno del otro, las diferencias son notorias partiendo de los planteamientos y objetivos mismos de las dos teorías. En estas diferencias va a hacer hincapié el primer Jürgen Habermas.

2.1. Cuestionamientos epistemológicos por parte de Habermas a la hermenéutica de Gadamer.

En los primeros trabajos de Habermas se evidencia el contacto con la hermenéutica gadameriana, prueba de ello son ciertos apartados de las obras: *Conocimiento e interés* y *Lógica de las ciencias sociales*. En estos dos textos confronta a la hermenéutica con una evidente avidez de superar los supuestos bajo los cuales ésta se encuentra cimentada. Desde la interpretación de Habermas, la hermenéutica no permite que se dé ni la reflexión ni la crítica.

En *Lógica de las ciencias sociales*, entre otras cosas, Habermas indaga acerca del paradigma investigativo y epistemológico de las ciencias de la cultura y/o de las ciencias sociales, dentro de los enfoques que priman el lenguaje, el autor explora los pensamientos de Wittgenstein y de Gadamer, donde Gadamer va a estar un paso más allá de Wittgenstein.

Cuando Gadamer sitúa a la traducción como experiencia base de la hermenéutica, muestra la posibilidad de entender cualquier tradición escrita a partir de la propia. A diferencia de Wittgenstein, que entiende el proceso de comprensión como socialización que reproduce los patrones de una determinada cultura: “Para él la comprensión se reduce a la re-ejecución virtual de los adiestramientos mediante los que los hablantes nativos fueron socializados en su forma de vida” (Habermas J. , 1982, págs. 231-232) No se da cuenta que “Las reglas gramaticales implican junto con su aplicación posible, la necesidad de una interpretación” (Habermas, 1982, p.34). Al entender Wittgenstein el lenguaje de una manera convencional, no reconoce que cada lengua trae el potencial interpretativo para entender otra lengua ajena. Lo cual sí entiende Gadamer, de allí la inicial simpatía hacia este filósofo; sin embargo, en líneas más adelante va a realizar fuertes juicios acerca de un supuesto carácter conservador solapado en los planteamientos gadamerianos.

El título del artículo de Habermas, *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*, es bastante dicente. Para el filósofo de la Escuela de Frankfurt, el problema que subyace a la hermenéutica filosófica es la imposibilidad de reflexionar sobre su tarea, ya que no se puede salir del lenguaje natural como última certeza. Habermas lo formula así: “¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje?” (Habermas J. , 2002, pág. 285) , en otras palabras, la acusación de Habermas frente a Gadamer es por la posibilidad o imposibilidad de una instancia en la que se pueda reflexionar sobre los puntos de partida de la hermenéutica filosófica. A la pregunta planteada, Habermas propone dos vías para llegar a una posible respuesta: el psicoanálisis junto a la crítica ideológica y la lingüística generativa. La primera plantea un reconocimiento y explicación por parte de una teoría de la comunicación cotidiana; es

decir, que se superan los límites de la experiencia hermenéutica por medio de una explicación de las experiencias mismas, la segunda plantea “una reconstrucción racional de un sistema de reglas que definiría suficientemente a la competencia lingüística” (Habermas J. , 2002, pág. 286) donde al lenguaje natural, le corresponden descripciones estructurales.

La crítica de Habermas se va a centrar en los siguientes cinco puntos, siguiendo a (García Guadarrama, 2006):

- 1) Se interpreta a partir de prejuicios, pero éstos no pueden ser criticados por el que interpreta a partir de ellos.
- 2) Nuestros prejuicios u horizontes de comprensión pueden ser el resultado de la falsa conciencia y pseudocomunicación impuesta por el poder.
- 3) El consenso alcanzado por medio del lenguaje puede ser producido por coacción autoritaria.
- 4) La hermenéutica supondría una situación ideal de habla:
 - A) Comunicación exenta de dominio.
 - B) Convivencia exenta de coacción.
 - C) Humanidad emancipada.
 - D) Vida moralmente correcta.
- 5) A diferencia de la Ilustración, Gadamer no ve oposición entre autoridad y razón.

¿Cuál es la propuesta de Habermas para responder a las exigencias que no puede responder la hermenéutica de Gadamer? Habermas trae a colación el análisis del diálogo en términos psicoanalíticos.

La hermenéutica carece de un participante reflexivo, aislado de la situación de diálogo, capaz de crear todo un campo semántico de análisis de la situación. Lo cual daría como

resultado una resimbolización en la comunicación privada (Habermas J. , 2002, pág. 290). El investigador por medio de una comprensión escénica basada en los enlaces entre: escena cotidiana, escena de transferencia y escena original, se propone llegar a una explicación, sin ésta sería imposible entender una manifestación sistemática distorsionada de la comunicación; no sólo se debe tener en cuenta el qué, sino también el porqué, por lo tanto a la comprensión plena sólo se llegaría aceptando presupuestos teóricos por encima de la experiencia hermenéutica cotidiana.

Habermas nos señala que esa comprensión escénica va ligada a una hermenéutica, ya que se parte en el análisis de una comunicación médico-paciente, capaz de cumplir con condiciones experimentales (libre de coacción y participación reflexiva del médico) y una precomprensión del médico de los significados producto de la primera niñez. Esta comprensión es llamada hermenéutica profunda.

Hay que agregar, que la crítica de Habermas a la rehabilitación de los prejuicios se adscribe a la tradición crítica ilustrada, que podemos ver en el “Sapere aude” kantiano como una forma de cuestionar la tradición, como cita Aguilar Rivero (1998), Habermas dice: “lo recibido tiene también que poder ser revisado, pues de lo contrario lo no idéntico quedaría aniquilado en la sostenida identidad grupal” mediante esta frase, el alemán expresa la necesidad de la crítica como mediación con la tradición para así evitar la homogeneización de valores, ideas costumbres en una comunidad.

2.2. Cuestionamiento político de Habermas a Gadamer

Como se ha dicho, la dificultad de la hermenéutica es su incapacidad para la crítica como resultado del favorecimiento de los prejuicios en la estructura precomprensiva. El mantenimiento de discusiones públicas a partir de las valoraciones generadas desde un lenguaje tradicional permiten la reproducción de los mismos acuerdos, por lo tanto, la comunicación establecida es distorsionada. Además nos podemos preguntar, siguiendo a Habermas, ¿Qué sentido tiene una conversación si a priori conocemos su resultado? Esta

crítica que se enraíza en las concepciones del lenguaje, desemboca en la admonición de Habermas sobre los peligros políticos nacientes de la comprensión hermenéutica.

En el apéndice de *Lógica de las ciencias sociales* Habermas dice lo siguiente:

(...) el idealismo hermenéutico hace uso de la suposición de que todos los plexos de vida social, ofrecen una forma de intersubjetividad que posibilita una comunicación no estorbada por autobloqueos y, en todo caso, una comunicación no sistemáticamente distorsionada. Pero esta idealización, aunque está implícita, y de forma no sólo contingente, en la idea de entendimiento lingüístico, pasa de largo ante la realidad. Precisamente, el poder incrustado en las estructuras sociales debe su no visibilidad a la circunstancia de que erige barreras perceptivas y ejerce coerciones sobre la acción a través de barreras a la comunicación, que operan de forma latente. La liberación analítica respecto de apariencias objetivas exige la eliminación de las barreras a la comunicación ancladas en el sistema social y en el sistema de la personalidad.

Habermas muestra que la hermenéutica, al partir de una situación de comunicación ideal, legitima los poderes inherentes a las formas de vida social enraizados en los actos de los sujetos incapaces de tornar su mirada más allá del entendimiento propiciado por su contexto. En este punto se empieza a plantear la discusión en términos políticos. Al concebir la comprensión bajo los límites de la conciencia histórica, Gadamer expone su planteamiento a etiquetas como las de “conservador”.

En el momento de la rehabilitación de los prejuicios y la apología de éstos ante las valoraciones negativas de la Ilustración, se puede ver en el autor de *Verdad y método* una radicalización acerca de los límites de nuestra comprensión. Como producto de las limitaciones de la comprensión nos vemos limitados al mero acto de intentar poseer el

sentido de los fenómenos, sin poder cambiarlos. Lo cual es una carencia, para Habermas, en la hermenéutica.

La crítica concebida por Habermas, pretende ir más allá, presenta un vínculo con el derrocamiento de los poderes establecidos debido a su objetivo emancipatorio. Esta razón lleva a Habermas a tildar la hermenéutica gadameriana como peligrosa en términos pedagógicos y, por supuesto, políticos. En estos campos se ve la reproducción de los mismos valores y costumbres.

3. CAPÍTULO III: LA CONCEPCIÓN POLÍTICA GADAMERIANA

Anteriormente vimos cómo Habermas encontraba dentro de la filosofía gadameriana un matiz conservador. Sin embargo, las posturas políticas de Gadamer no se encuentran desarrolladas de manera explícita en su obra, es por eso que, para responder a estas críticas, nos servimos de las lecturas hechas de la filosofía de Gadamer por parte de Parra Ayala y Pedro Karczmarczyk, quienes afirman que la importancia del debate con Habermas está en la posibilidad que abre de discusión política de las posturas hermenéuticas. Antes de eso, veremos la respuesta de Gadamer a los comentarios de Habermas en un nivel epistemológico a partir de las tesis mismas de la hermenéutica, reafirmando la necesidad de los prejuicios y la universalidad de la experiencia hermenéutica; luego, entraremos a ver las implicaciones en una fundamentación política de los planteamientos esbozados.

3.1. Caracterización breve de la hermenéutica

En la discusión sobre la objetividad de la comprensión entra Gadamer a decir que la propia pregunta va a constreñir el verdadero problema de la comprensión. Al desentrañar el prejuicio del que se parte desde este enfoque ya hay una única comprensión. Para Gadamer, como dijimos anteriormente, cuando se comprende se comprende, siempre, de un modo diferente.

El carácter histórico de la comprensión es definitorio dentro de la hermenéutica universal gadameriana. Allí, el comprender histórico está caracterizado por la proyección de prejuicios a través de preguntas. Entendemos por los prejuicios la condición de posibilidad de la comprensión los cuales están determinados por la pertenencia a una tradición. Cuando Gadamer (1993) afirma que pertenecemos a la historia, en seguida desprende de allí que nuestros prejuicios son mayores a nuestros juicios porque estos constituyen nuestra realidad histórica insoslayable desde la cual comprendemos siempre.

Esta rehabilitación del prejuicio y la tradición va a ser determinante dentro del debate con Habermas. De esta rehabilitación se desprende una valoración negativa del espíritu ilustrado, ya que éste pretende, ingenuamente, abandonar la tradición y valerse por sí mismo; a esto Gadamer responde que esto se hace desde un prejuicio: el prejuicio contra todos los prejuicios. Por la misma línea se dirigen las críticas a Descartes en la fundamentación desde la búsqueda del *factum* de la conciencia y en la credibilidad absoluta por el método que de allí se desprende.

Como complementario a los prejuicios, encontramos en Gadamer la presencia de un acuerdo previo que permite las interacciones de los individuos que inician con el encuentro entre horizontes, bien sea de sujetos o textos. Este acuerdo antecede la interpretación, ya que es el que hace posible que se me diga algo. En este sentido se habla del acontecer, ocurre algo con nosotros en el momento en el que ese algo nos interpela. Esto funciona, por supuesto, en el momento de la conversación, por eso tendríamos como momento primero para el diálogo con el otro, el dejarnos decir algo por el otro: oír al otro, dejar que ese otro, que es el texto en este caso, hable por sí mismo.

En este punto podemos ver los pilares fundamentales de la hermenéutica de Gadamer: la unidad entre comprender-interpretar-aplicar, la historicidad inherente al acto de comprender y el oír al texto. El acto de la comprensión es posibilitado por la preestructura precomprensiva determinada por la tradición y los prejuicios; luego, el acto comprensivo toma forma en la interpretación y en la aplicación.

En *Introducción a Gadamer* Jean Grondin muestra la influencia de Descartes respecto a la cuestión del método en Gadamer. La creencia del filósofo francés por el método es cuestionada por Gadamer mediante el rescate de otras experiencias de verdad como la que se da en el arte. Cuando Descartes busca una certeza desde la cual se pueda asentar todo el edificio de la ciencia se olvida de que la duda que establece pertenece también a un tiempo y espacio determinado.

La hermenéutica gadameriana, como se dijo unas líneas arriba, está caracterizada por mostrar que el saber humano depende de las tradiciones y sus prejuicios, agreguemos ahora que se rescata la eficacia histórica por encima de los paradigmas de la conciencia, de allí su oposición a las filosofías que se proponen empezar desde una tabula rasa. A estas características, hay que agregar la concepción del lenguaje para este pensador, de la cual decimos brevemente que es previo a nuestras experiencias y nos constituye. Ahora bien, tal como ocurre con Habermas ¿Podemos distinguir pensamientos o proyectos que determinen etapas en la filosofía de Gadamer?

Frente a la pregunta por las etapas del pensamiento de este filósofo alemán, Jean Grondin lanza una afirmación contundente sobre el centro de su filosofía: toda su obra gira en torno a *Verdad y Método*, publicado en 1960. Así pues, el pensamiento de Gadamer está dotado de uniformidad respecto a sus apuestas metodológicas, conceptuales y a sus intereses.

Desde el inicio de su recorrido filosófico muestra interés por Platón; además, se encuentra influenciado por las ideas de Heidegger y su vuelta a Aristóteles, especialmente en el aspecto práctico, reflejado en el rescate de la *phronesis*. Allí se interesa, según Grondin, por el proyecto de rehabilitación del humanismo clásico, abandonado por Heidegger. Otro aspecto que deja de ver la influencia de los conceptos aristotélicos en *Verdad y método*, es la importancia del concepto de *tekne* para la comprensión, sobre todo, en torno al problema de la aplicación.

Su gran obra *Verdad y Método*, realizada cuando Gadamer se aproximaba a los 60 años, responde a sus influencias y pensamientos propios, lo cual consolida su propia filosofía: la hermenéutica. Gadamer rechaza el pensamiento sistemático, ya que para él la filosofía se hace en la práctica vívida del diálogo, para Gadamer la filosofía le debe todo a esta práctica (Grondin, Introducción a Gadamer, 2003, pág. 32). De allí se deduce la importancia del “otro” dentro de la hermenéutica de Gadamer: “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón” (Grondin, Introducción a Gadamer, 2003, pág. 34). Así pues, para este pensador el hombre es un animal hermenéutico.

3.2. Reafirmación de las pretensiones de la hermenéutica y aclaración sobre la cuestión de sus límites

Ante los juicios negativos de Habermas sobre la hermenéutica gadameriana referidos a su imposibilidad de explicar todos los fenómenos del lenguaje, el hermeneuta reafirma su postura, ya que considera que Habermas parte de un prejuicio no explícito por él: asume que la comprensión del mundo cotidiano está distorsionada. Además, no encuentra sentido en la separación de un lenguaje cotidiano y un lenguaje científico, apelando a que esta distinción ha existido desde la Antigüedad. En términos de Gadamer, hay una reivindicación de la universalidad por parte de la hermenéutica:

Pero la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. (Gadamer H. G., *Verdad y método* II, 1998)

Gadamer en *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método* I, reconoce la apropiación por parte de Habermas de la hermenéutica filosófica que parte del modelo de la traducción como modelo para el ámbito de las ciencias sociales. Al hacer esto se desplaza el núcleo original del problema hermenéutico: Las ciencias del espíritu, caracterizadas por estar al margen del método y las ciencias. Esto cuenta también, como respuesta a lo dicho por Habermas en sus artículos, ya que Gadamer no considera necesario el cambio de la hermenéutica de los problemas propios de las ciencias del espíritu o humanas a los problemas concretos de una ciencia social.

Como se había dicho anteriormente, el análisis de Ricoeur sobre el debate propone las siguientes oposiciones para analizar el debate: prejuicio vs. Interés, ciencias del espíritu vs. Ciencias sociales, malentendido vs. Ideologías y dialogo que somos vs. Diálogo como ideal regulador. En este punto Gadamer acentúa la diferencia entre ciencias sociales y ciencias del espíritu para argumentar la limitación de la comprensión de la hermenéutica por parte de su opositor. Los problemas a los que se enfrenta las ciencias del espíritu o ciencias humanas abarcan un objeto de estudio de mayor amplitud al de las ciencias sociales, la hermenéutica, desde Dilthey, toma como objeto de estudio el hombre. Para Gadamer la hermenéutica debe abarcar “todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo” (Aguilar Rivero, 1998, pág. 168); es decir, no debe limitarse a una cuestión metodológica, que es la pretensión de Habermas

3.3. La reafirmación de posturas como propuesta política en Gadamer

Antes de mostrar la postura de Gadamer en el campo político, es necesario realizar una exposición de lo que el pensador entiende como conversación, en el sentido de dinámica entre dos interlocutores; para ello veremos algunos de sus planteamientos plasmados en su trabajo titulado *La actualidad de lo bello*. En seguida, veremos como en ese planteamiento de conversación se encuentra la génesis de la lectura política de su pensamiento.

Gadamer expone a la conversación como juego. Si pensamos en un juego, tenemos que pensar, obligatoriamente, en los elementos constitutivos de ese juego como los jugadores, el espacio en el que se juega y las reglas de juego. Ahora bien, podríamos pensar en la comunicación como un juego en el que entran: interlocutores, contexto, reglas de la conversación. ¿Dónde radica la esencia de ese juego? En el juego mismo, respondería Gadamer; es decir, los interlocutores no saben el fin del juego, lo propio de estos sería lograr una completa inmersión en éste: “el juego sólo cumple su objetivo cuando se abandona del todo al juego” (Gadamer H. G., 1993, pág. 144) La posición del jugador frente al juego es inferior, lo cual podemos ver análogamente en la conversación: es superior el tema de conversación a los conversadores.

Entonces, ¿por qué sería necesaria la participación del jugador en el juego, si el sujeto del juego es el juego mismo? Lo que hace el jugador al jugar es representar el juego y su movimiento. Además de tener el juego y los jugadores, también entra otro elemento: el espectador, cuyo rol podemos entender mejor dentro del modelo de la obra de arte.

Este modelo de juego es trabajado por el filósofo en el arte, allí el artista tiene la pretensión de hacer desde su obra de arte una nueva solidaridad, una nueva forma de comunicación de todo con todos o una comunidad (Caloca, pág. 20) El artista crea su propia comunidad comunicativa, esto es, crea unos oyentes determinados que son interpelados por su obra. El concepto de obra remite a una esfera de uso común, y con ello a una comunidad de comprensión, a una comunicación inteligible. (Caloca, p.22). El artista se entiende en algo en común con su auditorio que los antecede y los interpela “porque el arte sólo es algo si precisa de la construcción propia de la conformación, aprendiendo el vocabulario, la forma y el contenido para que la comunicación efectivamente se realice.” (Gadamer H. G., 1991, pág. 57)

A lo largo de *La actualidad de lo bello*, Gadamer (1991) expone el fenómeno de la comunicación humana, frente a esto es de rescatar el siguiente pasaje:

El fin que aquí resulta es, ciertamente, una conducta libre de fines, pero esa conducta misma es referida como tal. Es a ella a la que el juego se refiere. Con trabajo, ambición y con la pasión más seria, algo es referido de este modo. Es éste un primer paso en el camino hacia la comunicación humana; si algo se representa aquí, aunque sólo sea el movimiento mismo del juego, también puede decirse del espectador que «se refiere» al juego, igual que yo, al jugar, aparezco ante mí mismo como espectador (p. 31)

Ese espectador además posee el sentido total del juego, es un observador que mantiene la distancia y por lo tanto le es lícito tener una visión global del juego: “Para Gadamer, el espectador tiene una posición privilegiada metodológicamente, en el sentido de ser él, quien comprende el juego y puede aislarse de la conducta de los jugadores” (Caloca, p. 15)

¿Es posible acceder a esta perspectiva dentro del juego mismo? Como lo característico del jugador es entregarse al juego, entonces no puede hacerse consciente de él mismo, pese a que “(...) el juego sea un hacer comunicativo también en el sentido de que no conoce propiamente la distancia entre el que juega y el que mira el juego.” (Gadamer H. G., 1991, pág. 69)

En esta concepción de conversación como juego se puede ver la perspectiva ontológica del lenguaje manejada por Gadamer; es decir, el lenguaje como algo que nos constituye en el fenómeno de la comunicación y nos antecede. Hay allí un elemento en común que es la condición misma para que se dé la comunicación, lo cual se hace palpable en la relación del juego con los espectadores, ya que allí no hay una separación de estos dos elementos, sino que ambos se encuentran participando de lo mismo, se necesitan recíprocamente, porque el uno tiene una parte del otro. La obra de arte tiene algo que decir al espectador, allí es donde empieza la comunicación en ese salir al encuentro, algo interpela al oyente.

Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero remedo de lo originario. (Gadamer H. G., 1993)

En el diálogo concebido así es necesaria la apertura. Preguntar y responder es la lógica de ese acontecer lingüístico y de esa apertura que hace dinámico el conocimiento reflexivo. La pregunta posibilita esa apertura y el modelo de juego en el arte dota a la comunicación de sentido. Podemos entender cómo se complementa el modelo dialéctico de pregunta y respuesta con el modelo del juego en miras a la definición de diálogo o conversación.

Ahora bien, retomemos lo anterior dentro del marco de la discusión de los dos pensadores. Definido el diálogo a partir de dos conceptos: juego y dialéctica, podemos ver la afirmación

de la conversación en hermenéutica como una relación donde la prioridad la tiene el tema del cual se está hablando, justo uno de los puntos en los cuales Habermas deja ver su disgusto con el pensamiento de Gadamer; sin embargo, no se puede ver la conversación exterior a la dinámica que propone el tema, ya que es este horizonte el encargado de llevar la dinámica del diálogo, es “la cosa misma” de la conversación inmediata, a ella se subordinan los hablantes.

Como consecuencia de la interpretación habermaseana de la hermenéutica, se tildó a Gadamer de pensador conservador dentro del campo político; sin embargo, la propuesta de diálogo de Gadamer va más allá y fundamenta, sobre todo, la importancia del disenterir a través del propio ejercicio del diálogo como la reafirmación de posturas.

Parra Ayala (2011) caracteriza el diálogo hermenéutico, en primer lugar, como oposición a las filosofías consensualistas; ya que, la palabra acuerdo en Gadamer, no denota una posición intermedia o consenso al que llegan los dialogantes, sino un lenguaje común del que se parte y, en consecuencia, es condición primera para que se dé la conversación. Así pues, lo propio del diálogo en la hermenéutica de Gadamer, sería la dialéctica que se da en la “fusión de horizontes”. Debemos entender por fusión, la acentuación de las diferencias entre las posturas y no la disolución de las mismas en un punto común; es decir, en el diálogo comprendemos mejor nuestras posturas y por ello las reafirmamos, como expresa Parra Ayala, no tendría sentido la conversación si todo fuera común.

Siguiendo un modelo en las discusiones públicas como el presentado por Gadamer: “La política, así, no encuentra su contenido en la producción y legitimación de acuerdos, sino en el diálogo, en el cuestionamiento de lo dado y en la libertad de conversar sobre el futuro de nuestras propias instituciones y prácticas” (Parra Ayala, 2011). Si seguimos esta interpretación, un modelo como el que presenta el diálogo a partir de la fusión de horizontes podría alegar a un modelo inclinado hacia el consenso que es una disolución de la conversación, que constituye la política y la vida misma, ya que allí se entiende el diálogo como medio para lograr consensos que legitimen acciones y no como una práctica independiente de los fines.

En conclusión, lo propio del diálogo hermenéutico sería el disenso, ya que éste permite mantener el diálogo abierto, mientras que para las filosofías de consenso, el diálogo es el medio para la consecución de un fin: el consenso. Esta práctica de la búsqueda del consenso contraría el principio de la conversación de estar exenta de ideas externas a la conversación misma.

Debemos agregar, que lo relevante, siguiendo a Pedro Karczmarczyk y a Ayala, de la aparición del pensamiento de Habermas dentro de las reflexiones de Gadamer, es que permite ver el impacto político del pensamiento del segundo. Esto causado por las acusaciones, en cuanto a postura política, del filósofo de la escuela de Frankfurt.

Anteriormente veíamos, de manera muy general, la importancia de conceptos como prejuicio dentro del pensamiento de Gadamer y la crítica que de ahí se deriva al concepto de razón propugnado por la ilustración y la vocación emancipadora patente en ese concepto. Mediante la reafirmación de estos conceptos, Gadamer advierte los peligros del abandono de la tradición: se cae en el riesgo de viciar la comprensión mediante una anticipación marcada por un sistema previo al diálogo mismo; esto se refiere al cambio que pretende hacer Habermas que consiste en cambiar la tradición por un sistema de referencia:

(...) abogar por un sistema de referencia semejante implica un riesgo que las mejores intenciones no pueden minimizar. Una posición así pretende que puede “conocer” el resultado de un diálogo antes de que este ocurra efectivamente, en la medida en que puede anticipar como se comportarían los sujetos de no estar compelidos por distorsiones sistemáticas. Una posición política dotada de la convicción de estar asegurada por una perspectiva teórica universalmente válida no puede minimizar el riesgo de terminar deslizándose hacia posiciones autoritarias. (Karczmarczyk, 2000, pág. 4)

Dada la situación, lo que se destaca debido al contacto de la filosofía de Habermas dentro de la de Gadamer, es el rescate de su propuesta política desde el diálogo que tiene en cuenta las posiciones del otro y le apuesta más al disenso que al consenso. Mientras que

Habermas arguye sobre la necesidad de una comprensión que combata la comunicación sistemáticamente distorsionada, lo que implica para él ir más allá de la hermenéutica, Gadamer expone la reivindicación de la tradición en la estructura precomprensiva. En este planteamiento de la disyuntiva podemos ver la propuesta política de cada uno. Este tema lo abordaremos en el capítulo final.

4. CAPÍTULO IV: MÁS ALLÁ DE LA LECTURA DE RICOEUR

En este capítulo final mostraremos el análisis y cómo da respuesta al debate el pensador francés Paul Ricoeur, quien se centra en la discusión bajo una perspectiva encaminada a su propia propuesta hermenéutica. Sin embargo, bajo la guía propuesta por el francés señalaremos cómo se puede ver el debate Gadamer-Habermas como una discusión política o, al menos, como una discusión de fundamentos o filosofías políticas.

4.1. Análisis de Ricoeur (mostrar que está más enfatizado en la parte hermenéutica)

Como se había dicho anteriormente, el análisis de Ricoeur sobre el debate propone las siguientes oposiciones para su análisis: prejuicio vs. Interés, ciencias del espíritu vs. Ciencias sociales, malentendido vs. Ideologías y dialogo que somos vs. Diálogo como ideal regulador. Aquí se pretende reconstruir ese análisis del debate, para luego, bajo el camino trazado por Ricoeur, enfatizar en la oposición de diálogo que para el mismo pensador francés “(...) la más profunda diferencia entre los dos pensadores” (p.332).

4.1.1. Prejuicio e Interés

Ricoeur hace alusión al propósito de *Conocimiento e interés*, el cual consiste en recuperar la experiencia de la reflexión que Habermas considera perdida debido al posicionamiento del positivismo y de las ciencias naturales; es decir, el desplazamiento de una teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia. Recordemos que en *Conocimiento e Interés*, la hermenéutica ocupa un lugar importante dentro de sus análisis, ya que ésta es el tipo de

ciencia correspondiente al interés práctico. Para entender mejor esto, hay que entrar a repasar, brevemente, la teoría de los intereses rectores, que antes tratamos, propuesta por Habermas.

Habermas define interés, como se dijo anteriormente, como la satisfacción que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto o de una acción. Además, estos intereses son entendidos como una mediación entre la historia natural, la historia humana y la lógica de su proceso de formación (Habermas, 1982). Habermas distingue tres tipos de interés, a los cuales está referido un tipo de ciencia:

Interés técnico: Ciencias empírico-analíticas.

Interés práctico: Ciencias prácticas-hermenéuticas

Interés emancipatorio: Ciencias sociales críticas.

Gadamer decía que la historia nos determina, que el prejuicio es ya una precomprensión. Ante esto Habermas opone el concepto de interés. Un interés que lo subdivide, a su vez, en interés técnico, interés práctico e interés por la emancipación. (Viñals Torres, 2007/2008)

Algunas líneas arriba decíamos que en *Verdad y Método*, Gadamer da una valoración positiva a los prejuicios, ya que siempre estamos inmersos en ellos, incluso cuando valoramos negativamente a los prejuicios lo estamos haciendo dentro de prejuicios. En la segunda parte de su libro obra principal (*Verdad y Método*), titulada *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, Gadamer argumenta la necesidad de los prejuicios para la comprensión y más aún, como condiciones para la comprensión, ya que siempre se va al texto con un prejuicio, el lector está constituido por sus prejuicios, estos constituyen la realidad histórica de su ser (Gadamer, pág. 344). También, todo texto está en una tradición determinada; es decir, está ubicado en un tiempo y en un espacio determinado. Gadamer, muestra que sólo en la Ilustración, la palabra prejuicio adquiere la connotación negativa de juicio sin fundamento, cuando de hecho prejuicio, significa “juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, pág. 337), es decir, que los prejuicios permiten reducir las posibilidades.

Gadamer entiende dos tipos de prejuicio, uno resultado de la precipitación y el otro el de la autoridad. Bajo estos dos tipos se ha valorado negativamente este concepto. Dado que la comprensión hermenéutica es una constatación de prejuicios previamente establecidos verdaderos, se cae en el peligro de que esta constatación se dé de manera apresurada; es decir, que se dé por alcanzado el sentido de la cosa, cuando no se ha hecho un debido reconocimiento de ese sentido.

Ricoeur, citado por Viñals, expresa la necesidad por parte de Habermas de una crítica así:

Las ciencias sociales críticas se atribuyen la tarea de discernir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, formas de relaciones de dependencia ideológicamente congeladas, reificaciones que sólo pueden ser transformadas críticamente. Es pues el interés por la emancipación el que regula la próxima crítica; Habermas llama también a este interés autorreflexión, que es el que proporciona el marco de referencia para las proposiciones críticas: la autorreflexión...libera al sujeto de la dependencia respecto a poderes hipostasiados (Viñals Torres, 2007/2008)

Debido a que el centro del pensamiento hermenéutico se encuentra en la valoración positiva del concepto de prejuicio como algo fijo, no se puede hacer cargo de la emancipación del sujeto. Mientras que el análisis de Habermas parte de la relación del conocimiento con el interés orientador propio de cada saber, mostrando los objetivos y métodos de cada disciplina con el fin de argumentar la necesidad del interés emancipatorio.

4.1.2. Ciencias del espíritu vs ciencias sociales críticas

Con la llegada del positivismo, las ciencias sociales entraron en crisis debido a la imposibilidad de dar cuenta de las reglas para un efectivo conocimiento válido impuestas por un modelo racional monológico. Con esto se abre un debate “incesante” como dice Mardones en su artículo *Nota histórica de una polémica incesante*. Esta polémica tiene como protagonistas a las ciencias humanas, sociales o del espíritu, como las llama una de

las figuras centrales de esta disputa: Dilthey. Mientras que el positivismo parte de un modelo de ciencia preocupado por la explicación de los fenómenos para su posterior dominio, la hermenéutica de Dilthey propone el concepto de la comprensión como propio de las investigaciones de las Ciencias del espíritu, ya que éste asume la unidad del hombre y los acontecimientos históricos.

Posteriormente, la Escuela de Frankfurt se va a oponer al positivismo. Horkheimer apunta a la pretensión del positivismo de abstraerse de su realidad social y Adorno dice en contra del positivismo que reduce lo real a lo dado; ambos muestran cómo el positivismo reduce el conocimiento a la acción instrumental. A través de conceptos como interés, recuperado de Kant y Fichte, Habermas hace eco de estas formas de crítica a teorías del conocimiento reduccionistas como el positivismo.

Tanto Gadamer como Habermas encuentran en la lucha contra el método positivista, que pretende uniformizar la búsqueda del conocimiento, un motivo para el desarrollo de su pensamiento. En el caso de Habermas, como vimos anteriormente, en cuanto a la indagación sobre la metodología del científico social cuestiona el modelo de participante aislado, para él uno de los errores del positivismo y de los enfoques empírico-analíticos presentes en el estudio social es “(...) el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, a través de los: actos de conocimiento, al contexto objetivo que se busca conocer” (Habermas J. , 1982, pág. 22) . En el caso de Gadamer, encontramos la recuperación de experiencias de verdad al margen de la científica y una crítica hacia la fe ciega sobre el método para encontrar la verdad

Cuando hablábamos de las críticas del positivismo por parte de los dos pensadores podemos ver, de alguna forma, que ambas nacen de fuentes distintas. También, vimos que el interés emancipador se encontraba ligado a las ciencias sociales críticas. Ricoeur, dice que en esta elección, se encuentra uno de los puntos más fuertes de discordancia entre los dos filósofos.

“Pues las ciencias del espíritu están próximas a lo que Gadamer llama *humanoira*, las humanidades, que son, esencialmente, ciencias de la cultura, de la reasunción de

las herencias culturales en el presente histórico; son pues por naturaleza ciencias de la tradición, ciertamente de la tradición interpretada, reinventada por su implicación aquí y hoy, pero de la tradición continuada” (Ricoeur, 2010, pág. 328)

Wilhelm Dilthey como uno de los filósofos más importantes de esa tradición, se propone establecer una forma de estudio de la complejidad del espíritu humano, con dos aristas principales, un estudio psicológico y un estudio histórico:

En el segundo acápite, titulado “*Las ciencias del espíritu, una totalidad autónoma, al lado de las ciencias naturales*”, denomina Dilthey como ciencias del espíritu a la totalidad de ciencias que tienen por objeto la realidad histórica social. También, el autor, la define como la ciencia del hombre, de la historia y de la sociedad, dedicadas al estudio de una realidad que se quiere más entender que dominar. Puesto que “se trata de un proceso de investigación en el cual el sujeto es el hombre mismo, debe ser aclarado lo propio de la naturaleza del saber y del conocer.” (Molina, 2011)

Hay en Dilthey un marcado acento en el conocimiento de las experiencias del individuo, ya no se toma por conocimiento sólo las relaciones de un sujeto cognoscente con un objeto, sino que se toma a la persona en su totalidad. Otro de los aspectos que Dilthey refiere como necesarios para la fundamentación de las ciencias del espíritu, es la apropiación del conocimiento de la realidad histórico-social. Wilhelm Dilthey, es conocido por señalar la historicidad inherente a la vida humana.

Estos aportes de Dilthey, influyen a Gadamer y son tenidos en cuenta por parte de Habermas a la hora de hablar de la hermenéutica en general. De allí su importancia en el debate entre el hermeneuta y el pensador de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

Para Gadamer, como se dijo en capítulos anteriores, uno de los errores de la interpretación de la hermenéutica de Habermas está en reducirla a metodología. Esto se debe a la pretensión del segundo por mostrar los aportes del primero en el campo de la Ciencia social, pese a que el dominio general de la hermenéutica se encuentra en las Ciencias del espíritu como encargadas del hombre y la historia, principalmente.

4.1.3. Malentendido vs ideologías

“(…) el concepto de ideología en las ciencias sociales críticas, ocupa el mismo lugar que el de malentendido en la hermenéutica (Ricoeur, 2010, pág. 329). El malentendido se entiende dentro del fenómeno mismo de la comprensión y por esto mismo es posible su superación; es decir, el malentendido hace que surja la hermenéutica, pero es posible su superación, debido a que se encuentra dentro del fenómeno hermenéutico mismo. Mientras que la ideología, tiene que ver con la vinculación que encuentra Habermas entre la crítica de las ideologías y el psicoanálisis, hay que entender a la ideología como algo superable por encontrarse dentro de la crítica, de igual forma, hay que entender el malentendido como superable en este mismo sentido.

Allí Ricoeur (2010) plantea tres rasgos que hacen referencia a las tareas de una crítica, más allá de la hermenéutica:

- I. Distorsión de la comunicación debido a una violencia ejercida desde el lenguaje. Entendiendo a éste último desde la relación con el trabajo y el poder
- II. La comunidad se encuentra bajo el dominio de la ilusión y la proyección, por lo que no es capaz de verse dentro de la pseudocomunicación.
- III. La superación de la ideología se logra mediante la puesta en cuestión de todo el aparato comprensivo. Una hermenéutica de lo profundo, como comprensión del sentido por parte del paciente. “para comprender el qué del síntoma, es preciso explicar su porqué” (2010, pág. 331)

Es por ello que se hace necesario para Habermas el surgimiento de un aparato metahermenéutico que sea capaz de dar cuenta de esas deformaciones de la comunicación. Este objetivo es imposible de conseguir para la hermenéutica, debido a su enraizamiento en los lenguajes cotidianos. Lo único que ve el autor de *Conocimiento e interés* en la hermenéutica, es la reproducción de las mismas formas de ver el mundo debido a la

comprensión naciente de prejuicios y, con ello, la imposibilidad de acceder a una verdad científica.

Siguiendo a García Guadarrama (2006), podemos decir que Habermas afirma que las verdades proceden de una esfera objetiva independiente de la tradición y el lenguaje cotidiano. Es de esta esfera científica de donde proviene todo conocimiento y no de un mundo de la vida, como sostiene Gadamer.

Habermas (2002) intenta superar las limitaciones que ve en la universalidad de la experiencia hermenéutica por medio de un modelo de lenguaje producto de estudios psicoanalíticos. Como Habermas ve una dificultad en la conciencia hermenéutica para pensarse a sí misma, recurre a una ciencia que él considera autorreflexiva. Para este filósofo, la hermenéutica es capaz de hacernos conscientes de la comunicación cotidiana y las habilidades que implica: descifrar códigos, familiarización semántica y reglas de aplicación; pero no es capaz de sondear dificultades como las que se presenta en una comunicación distorsionada; ya que la hermenéutica se queda en la comprensión del fenómeno desde la perspectiva de los participantes, los cuales no pueden dar cuenta por sí mismos del malentendido: “La experiencia hermenéutica del límite consiste, pues, en que descubrimos, como tales, malentendidos generados sistemáticamente –pero sin poder entenderlos trayéndolos a concepto” (Habermas, 2002, pág. 287).

4.1.4. Diálogo que somos vs. Diálogo como ideal regulador

Gadamer hereda de Heidegger una concepción ontológica de lenguaje, lo cual es visto con sospecha por parte de Habermas, debido a que encuentra extraño al diálogo como previo a nuestras experiencias. Nuestras interpretaciones están situadas en una situación histórica y lingüística, de allí resulta la dimensión ontológica del planteamiento de Gadamer, que es donde radica la universalidad de la hermenéutica, pero hay que tener en cuenta que la universalidad es de esta dimensión ontológica previa a toda interpretación y no de la hermenéutica gadameriana.

Podemos entender esta dimensión del pensamiento del filósofo hermenéutico como una vinculación radical entre el ser que es el mundo y el lenguaje, en el segundo se nos aparece el primero: “Gadamer piensa lo lingüístico en clave onto-existencial. Comprensión y lenguaje no pueden reducirse a “un hecho que pueda investigarse empíricamente”, ambos “no son sólo un hecho, sino que abarcan todo lo que puede llegar a ser objeto” (Mesa, 2010)

En esa relación “El lenguaje sería en ese sentido lo que constituye el “da” de nuestro dasein, el claro (Lichtung) que abre el acaecer del ser para nuestra existencia como seres dentro de un mundo. Gadamer piensa la estructura existencial ser-en-el-mundo lingüísticamente (Mesa, 2010). La relación es de completa unidad, por lo tanto no podemos pretender abstraernos del mundo por medio de un conocimiento, como pretende Habermas, ya que éste siempre parte de un lenguaje. La experiencia del lenguaje, recoge a cualquier otra experiencia, es más la habilita.

Podemos ver que destaca la oposición fundamental entre dos universalidades que apelan a dos aspectos diferentes. Por un lado, Gadamer reclama la universalidad de la comprensión desde un lenguaje determinado ya por ese horizonte hermenéutico, que está constituido por la tradición, la cual es entendida de manera positiva y por lo mismo, no considera necesaria la revolución. Y por otro lado, Habermas que se opone al lenguaje natural plagado de ideologías y por lo tanto considera necesaria una crítica desde las ciencias a dichas expresiones para plantear la necesidad de una revolución, por lo cual podemos decir que Habermas apunta a la universalidad de un proceso racional.

Habermas inicia en, *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*, asociando la hermenéutica con la retórica, como dos artes destinadas a adiestrar habilidades naturales: la comunicación y la persuasión. El autor las enmarca a ambas en el campo de las discusiones prácticas. Al citar a Gadamer, define a la hermenéutica filosófica como crítica y no como arte, ya que ésta adopta una actitud reflexiva respecto a nuestras experiencias con el lenguaje (p. 277). Sin embargo, la hermenéutica filosófica no logra, según Habermas, la asunción de las tareas de una crítica.

Rufinetti, ve el debate como dos formas de entendimiento del problema de la comprensión: Gadamer entiende la comprensión como movimiento de la tradición y Habermas como reflexión del sujeto que, en un sentido kantiano, se propone hacer crítica de las experiencias interpretativas.

Para entender la desconfianza de Habermas frente a esta concepción del diálogo por parte de Gadamer, debemos entender que en la hermenéutica el consenso nos precede. En escritos como *La imposibilidad para el diálogo*, Gadamer apunta hacia una primacía del objeto de una conversación sobre el resultado de la misma; es decir, que, en parte, en nuestro horizonte se encuentra preestablecida la respuesta de una conversación.

Habermas desde una crítica de las ideologías, impone la idea de diálogo como reguladora, no nos podemos anticipar, ni aceptar una estructura precomprensiva, lo propio de un planteamiento de este orden, es el camino hacia una transformación social.

En estas dos concepciones de diálogo podemos ver dos formas de asumir el devenir humano: una mirada hacia el pasado y la finitud de la comprensión del mundo debido a la determinación histórica de la comprensión del hombre y una mirada hacia el futuro prometedor emancipado de las coerciones reproducidas por comunicaciones distorsionadas. En suma, una nueva forma de ver la cuestión ¿Debemos simplemente comprender el mundo o podemos transformarlo?

Por todo lo anterior, la categoría de diálogo es fundamental en el curso del debate. En la forma de ver el diálogo, los dos pensadores nos permiten ver, no sólo la manifestación de sus presupuestos teóricos en una práctica, sino también, la posibilidad de proyección de ambos pensamientos en diversos campos. Entender el debate, no sólo como una cuestión hermenéutica y epistemológica, sino, además, como un choque de fundamentaciones políticas.

Podemos ver claramente, que el análisis que hace Ricoeur del debate se enfatiza en el aspecto hermenéutico o, si se quiere, epistemológico; sin embargo, consideramos que hay puntos que deben ser tomados dentro de la lectura del debate, qué deben ser tocados con mayor cuidado

4.2. Salida de Ricoeur de la polémica

La respuesta de Ricoeur se basa en dos lecturas: la de una crítica desde la hermenéutica y la de una hermenéutica desde la crítica. El francés concluye la necesidad de complementar estos dos enfoques y destaca el necesario cambio de foco de la hermenéutica del texto a la praxis

4.2.1. Una hermenéutica crítica

La hermenéutica debe asumir el conocimiento previo como verdaderas anticipaciones del saber y no como simples opiniones populares. Dichos prejuicios determinan la comprensión ontológicamente, ya que se enraízan en la historia de la metafísica; por lo tanto la comprensión está más ligada a éstos campos más que a la epistemología.

Ricoeur ve como un impedimento para la labor crítica la dicotomía Verdad-método de Gadamer. Debido a tal planteamiento de esta alternativa es imposible, dice Ricoeur, que la hermenéutica pueda reconocer la instancia crítica. El pensador francés se propone cambiar el centro de la reflexión del fundamento de la hermenéutica: del texto a la acción o desde la filología y la escritura a otros campos

Ricoeur señala cuatro aspectos referidos a esta limitación de la hermenéutica:

1. La triple autonomía del texto: autor, texto e intérprete. Lo que quiere decir que la cosa del texto no hace parte del autor exclusivamente. La mediación
2. Superar la dicotomía explicar-comprender de Dilthey. Los modelos semiológicos muestran que no todas las explicaciones son naturalistas o causales. Allí muestra el paso del discurso a la praxis, ya que se entiende el texto como producto de una estructura, por lo tanto se requiere de un análisis que vaya más allá del modelo espontáneo de la dialéctica pregunta-respuesta

3. Momento de referencia como realmente hermenéutico. En términos gadamerianos el penetrar de la pregunta en la cosa misma que tiene el texto, el momento de apertura de la realidad que supone el texto.
4. El lugar de la subjetividad del interprete. El intérprete entra en esa ficción que corresponde al mundo de la lectura, por lo tanto se descompone con el texto. Afirma el distanciamiento de sí mismo como una condición que posibilita la crítica de las ilusiones del sujeto propuesta por una crítica de las ideologías.

4.2.2. Crítica hermenéutica

Ricoeur se propone mostrar algunos puntos de reflexión hermenéutica sobre la base de las exigencias de la crítica de las ideologías. Antes de ello afirma la complementariedad de las dos universalidades (hermenéutica y crítica) y nos recuerda la pregunta que sintetiza la reflexión de Habermas: ¿en qué condiciones la crítica puede darse como una metahermenéutica?:

1. La teoría de los intereses cognitivos es producto de un análisis hermenéutico. “su análisis resulta de una hermenéutica en la medida en que son lo más próximo y lo más disimulado, y que es necesario desocultarlos para reconocerlos ”
2. El interés emancipatorio hace parte del plano de la comunicación. La hermenéutica debe recordar que la comunicación libre se ejerce a partir del conocimiento de las herencias culturales “sólo se critica a las distorsiones a partir de un consenso que no podemos anticipar simplemente en el vacío” (p.344)
3. Las distorsiones ideológicas deben ser desenmascaradas a través de la recuperación de las herencias culturales. La crítica de Habermas a la estructura de la ideología dominante necesita de un análisis que se haga consciente de las propias culturas que dan lugar a dicho dominio
4. El lugar del diálogo como ideal regulador parte de una auto-reflexión que se gesta en una tradición de la crítica. No se puede salir de la tradición, ya que la crítica a la tradición es una tradición, tal como lo señala Gadamer en *Verdad y método*.

Finalmente, Ricoeur afirma que es necesario que hermenéutica y crítica de las ideologías permanezcan unidas a través de sus intereses: reinterpretar la cultura y proyección de emancipación. Al disolverse estos dos fines, estas dos doctrinas serán simplemente ideologías.

4.3. Reapertura de la polémica desde el ámbito de la filosofía política

Aunque vimos las posibles posturas políticas de los pensadores, las implicaciones políticas del debate no han sido tratadas en estas líneas todavía. Las dos alternativas que se presentan en torno a esta misma son: mostrar la negación de Gadamer respecto a los matices políticos de la hermenéutica o mostrar que en los postulados de la hermenéutica se encuentra la base teórica de una teoría o filosofía política. En esta parte final de este escrito nos proponemos afirmar esa segunda alternativa como sustancial del debate.

Como afirma Jean Grondin en el capítulo XV de su obra *Hans Geor Gadamer una biografía*, la respuesta de Gadamer ante los reclamos de Habermas pretende ser meramente hermenéutica. Aunque el debate que propone Habermas es, principalmente, epistemológico, el hermeneuta se limita a afirmar la gran capacidad intelectual de Habermas para plantear las implicaciones de la hermenéutica como metodología para las ciencias sociales.

En ese mismo texto, Grondin hace una lectura de los postulados del autor a partir de su contexto, por lo que es importante rescatarla teniendo en cuenta nuestro método a lo largo del trabajo. Como producto del ambiente de revolución estudiantil de 1967 la figura de Habermas tomó popularidad, debido a la identificación de los manifestantes con sus pensamientos, en los cuales destacaba un aura progresista: “denunciar la carencia de una política ilustrada en sus intenciones, honesta en sus medios, progresista en sus interpretaciones y acciones. Al afirmar esto no paso por alto los estrechos límites que están marcados a una oposición estudiantil”

El hecho de no tomar postura por parte de Gadamer, supone un gesto político. Cuando Gadamer rechaza los principios normativos que se gestan en la crítica de las ideologías habermasiana, está afirmando la necesidad de un diálogo político incondicionado. El imperativo emancipatorio con el cual Habermas carga a la voluntad de diálogo se convierte en un vicio del diálogo mismo, ya que lo propio de la conversación verdadera, siguiendo a Gadamer, es el desinterés con el que entran en el juego los hablantes.

Como apunta Gadamer, el momento de la conversación no debe tener finalidades externas al objeto mismo de la conversación. Este es el entrar a la lógica misma de la conversación, allí se da la apertura del intérprete ante lo conversado: éste se deja decir algo del objeto, sale a su encuentro.

Las nociones de acuerdo previo (Gadamer) y consenso (Habermas) proponen dos ideas que bajo la lente de una discusión sobre asuntos públicos equivale a dos gestos políticos: la reafirmación de la postura propia como condición de los debates y la búsqueda del consenso de los participantes.

En esta categoría de diálogo podemos ver claramente los dos gestos políticos: progresista y conservador. Sin embargo, el hecho de dejar abierto el diálogo supone un gesto de mayor alcance a la etiqueta de “conservador”. La idea de un diálogo inacabado permite ver la multiplicidad de posturas en el juego político, en cambio, la idea de una política que apunte a la emancipación supone una idea final para ese juego político. El tono progresista de la crítica habermaseana se vislumbra en que su proyecto puede ser asociado a una política realizativa guiada por el estadio ideal de una sociedad libre de coacciones.

Por esto, podemos ver que el debate se da entre dos posturas sobre la fundamentación de una política que parte del diálogo como práctica fundamental. Una política del disenso, donde lo importante es mantener el diálogo a través de la reafirmación de mi propia postura y una política del consenso, donde se pretende llegar a través de la argumentación a un consenso racional.

CONCLUSIONES

El nacimiento de las cuestiones de estos dos pensadores, nace en un contexto agitado políticamente; aunque uno de ellos, Gadamer, prefiere desprenderse de aquellas lecturas, se ve involucrado en debates de este tipo. El presente trabajo ha intentado mostrar lo anterior a través del debate celeberrimo Gadamer-Habermas.

Este debate se ha tratado en innumerables documentos, a partir de nuestra revisión pudimos ver que las lecturas del debate lo trabajan desde el plano hermenéutico, reclamado por Gadamer como el verdadero lugar de la reflexión, o desde el plano epistemológico, bajo el cual Habermas encara los presupuestos de la hermenéutica.

En la teoría de los intereses y en su revisión de los enfoques de las ciencias sociales encontramos el mejor testimonio de las posturas de Habermas sobre la hermenéutica. Aunque la relación del autor con los presupuestos hermenéuticos es ambigua, en el sentido de que no es posible afirmar una contradicción total ni un acuerdo completo, podemos decir que Habermas se propone no sólo criticar la hermenéutica, sino superarla debido a la necesidad de emancipación fundamental del hombre.

Los cuestionamientos de Habermas muestran las pretensiones de emancipación de este pensador. El salto del interés práctico al interés emancipatorio, muestra la preocupación del filósofo por generar un derrotero que se encargue de demostrar que se puede ir más allá de la comprensión, a través de la crítica y el derrumbamiento de las ideologías imperantes en los actos comunicativos.

Además hay que apuntar sobre la lectura política que se pretendió dar al debate que Habermas advierte del germen conservador subyacente a la hermenéutica de Gadamer, y que Gadamer muestra que el diálogo orientado al entendimiento es un pretexto para reproducir la institucionalización de la conversación. Esto derivado de una de las separaciones más profundas de los filósofos: su concepción de lenguaje y en consecuencia, de diálogo.

Aunque el objetivo de la presente investigación era formular esa lectura, queda pendiente para trabajos posteriores un desarrollo más profundo de esta arista del problema a partir de los presupuestos teóricos de cada pensador. Además de una proyección del problema trabajado a partir del Habermas de *La teoría de la acción comunicativa*.

En un plano más general, podemos decir que la experiencia del debate nos muestra que cada pensamiento y actitud epistemológica trae consigo una manera de concebir la práctica política. De allí nace un compromiso por la preservación de la democracia desde la génesis misma de cada una de las ideas.

Bibliografía

- Aguilar Rivero, M. (1998). *Confrontación, crítica y hermenéutica*. México D.F.: Fontamara.
- ALÚTIZ, J. C. (2002). El paradigma comunicativo de Jürgen Habermas para las ciencias sociales. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 241-272.
- Antonio, F. M. (s.f.). El concepto habermasiano de la acción comunicativa en el modelo lingüístico. *Universidad del Zulia*. .
- Bernstein, R. (2002). The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction. En *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge university press.
- Bravo, L. F. (2007). Hermenéutica y complejidad. *Análisis*, 155-188.
- Caloca, F. (s.f.). El diálogo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer(1900-2002).
- Costábile, H. 7.-1.-1. (2005). Comunicación, verdad y finitud. Los aportes de Gadamer y Habermas. *Humanidades*, 5(1), , 97-107.
- Gadamer, H. G. (1971). La incapacidad para el diálogo. En H. G. Gadamer, *Verdad y Método II* (págs. 203-210). Madrid: Salamanca.
- Gadamer, H. G. (1991). *La actualidad de lo bello* . Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método*.
- Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García Guadarrama, J. L. (2006). El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo. *Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio*, 11-21.

- Garrido Vergara, L. (2011). HABERMAS Y LA TEORIA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA. *Libros Básicos en la Historia del Campo Iberoamericano de Estudios en Comunicación* NÚMERO 75 FEBRERO .
- Grondin, J. (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder.
- Habermas. (s.f.). Conocimiento e interés .
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés* . Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1982). *Lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1987). Interludio primero. Acción social, actividad teleológica y comunicación. En J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (págs. 351-432). Taurus.
- Habermas, J. (2002). La pretensión de universalidad de la hermenéutica. En J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (págs. 277-306). tecnos.
- Habermas, J. (2010). VII Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia. En J. Habermas, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (págs. 363-406). Madrid: Trotta.
- Harrington, A. (s.f.). Some Problems with Gadamer's and Habermas' Dialogical Model of Sociological Understanding. *Journal For The Theory Of Social Behaviour*, 29(4), 371.
- Held, D. (1980). Introducción a Habermas. En D. Held, *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas* (págs. 247-259). Londres: Huchiston university library.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens, J. Turner, & otros, *La teoría social, hoy* (pág. 543). Madrid: Alianza.

- Hoyos, G. (s.f.). HERMENÉUTICA PRÁCTICA: HABERMAS VS. GADAMER. *Instituto pensar Universidad Javeriana*.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Karczmarczyk, P. (2007). *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Karczmarczyk, P. (2000). Acerca del debate entre Gadamer y Habermas. *III Jornadas de investigación en filosofía*, 1-9.
- McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jurgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Mesa, C. (2010). Sobre el lenguaje en la hermenéutica de Gadamer. *Universidad de la Laguna*.
- Molina, J. (2011). Dilthey y los fundamentos de las ciencias del espíritu. *II Jornadas Internacionales de Hermenéutica*.
- Parra Ayala, A. F. (2011). *Política como conversación en Gadamer*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez-Estévez, A. (2012). La acción comunicativa de Habermas como diálogo racional. *Revista de filosofía*.
- Ricoeur, P. (2010). Hermenéutica y crítica de las ideologías. En P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (pág. 307). 347: Fondo de Cultura Económica.
- Rufinetti, E. (s.f.). El debate Gadamer-Habermas revisitado: comprender y aprobar. *Universidad Nacional de Córdoba*.
- Velasco Gómez, A. (2009). Crítica y hermenéutica. 279-287.
- Viñals Torres, X. (2007/2008). Hermenéutica y crítica de las ideologías, una lectura de "Del texto a la acción" de Paul Ricoeur. *Historia de la filosofía V*, 1-12.