

INTERPRETACIÓN COMO RAZÓN PRÁCTICA

EL DEBATE EN TORNO A LA COMPRENSIÓN EN LAS HUMANIDADES Y LAS CIENCIAS SOCIALES CONTEMPORÁNEAS

STEVEN F. GONZÁLEZ PEDROZA

La discusión en torno a la formación y construcción del conocimiento en las ciencias sociales y humanidades ha desembocado en la comprensión como el arte de interpretar. Este arte ha encontrado su justificación a partir de diferentes enfoques que representan algunos de los puntos de vista que en la actualidad se disputan el modo como se entiende la interpretación del sentido proyectado en los distintos tipos de acción que existen. La presente investigación sirve como una contribución para esta discusión.

INTRODUCCIÓN: EL ORIGEN DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

Fue herencia de la Ilustración el que la construcción de conocimiento se hiciera a partir de la distinción entre lo verdadero y lo falso, dado que esta podría ayudar a emprender un camino seguro en el inicio de la vida moderna. En dicha distinción se arrojaron las expectativas de generar un conocimiento certero, predecible y objetivo. En este cometido se intentó validar el conocimiento a partir del método científico, el cual tenía como intención inicial servir como una herramienta en el camino de la investigación.

A pesar de contar con esta intención inicial, el método devino en mucho más, ya que poco a

poco fue considerado como el baremo a través del cual se formulaban leyes generales que permitían comprender de manera científica las distintas realidades del reino de lo humano. Se genera así un instrumento que lleva a un conocimiento general, estandarizado y replicable para las distintas esferas de lo humano¹. Fue este el contexto en el que "... se proclamó que la ciencia era el descubrimiento de la realidad objetiva utilizando un método que nos permitiera salir fuera de la mente, mientras se decía que los filósofos no hacían más que meditar y escribir sobre sus meditaciones" (Wallerstein, 2007: p. 13).

Es este el panorama en el que surgen Wilhelm Dilthey y las ciencias del espíritu, en las que en

ESTUDIOS

un principio no había una intención de objetivación a la manera de las ciencias naturales o del positivismo de la época². Las ciencias del espíritu exigían métodos diferentes que en definitiva intentaban escapar del determinismo de la ciencia moderna a partir del ámbito de la comprensión. Para hacer esta distinción más clara, Dilthey buscó una fundamentación propia que rescatara lo orgánico y lo esencial de la experiencia³, razón por la cual recurre al interiorismo y a la temprana psicología para establecer un método propio para las ciencias del espíritu. Así se funda la *autognosis*, que es la atención científica que se le presta a la experiencia interna. Comentaré Dilthey (1949) que:

Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento [...] Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. (P. 5)

Así, desde la perspectiva de Heidegger, este enfoque dominante representado en las ciencias, así como la tradición –punto central en la hermenéutica contemporánea–, dificultaban la comprensión genuina del fenómeno humano.

La vivencia individual, ligada al carácter subjetivo, se vuelve el centro de las ciencias del espíritu. Mientras que las ciencias naturales buscaban lo objetivo, las ciencias del espíritu emprenden un camino que toma en consideración aspectos sensibles y a la vez significativos en el reino de la experiencia humana. De esta manera, y de la mano de la autognosis, Dilthey creyó haber conseguido una manera novedosa y a la vez científica de atender la experiencia de vida humana. Sin embargo, y pesar de su crítica inicial, Dilthey no superó la conciencia metodológica de su época, dado que la misma otorgaba legitimidad en el contexto moderno⁴. La comprensión quedaba en un segundo lugar. Esto es expuesto magistralmente por Martin Heidegger, padre del

existencialismo, quien en un intento por renovar la hermenéutica desde una mirada ontológica advierte los límites de la propuesta de Dilthey. Pues para Heidegger el tema de la hermenéutica, es decir, de la comprensión de la experiencia de vida humana, debía velar más por un encuentro con el ser que por un encuentro con las ciencias. Comenta a este respecto Jean Grondin (2008) lo siguiente:

Se ha subrayado poco, pero Heidegger fue de hecho el primero en otorgar a la hermenéutica el título de filosofía cuando presenta su pensamiento, en el enunciado de uno de sus cursos de 1923 (que él citará en *Ser y tiempo* y todavía en 1959), como una “hermenéutica de la facticidad”. La facticidad designa aquí la existencia concreta e individual que no es primeramente para nosotros un objeto, sino una aventura a la que hemos sido lanzados y a la que podemos prestar atención de una manera expresa o no. (Pp. 45-46)

Heidegger intentó sobre todo “deshacer la rigidez relativista y tipológica que había imperado en la escuela de Dilthey” (Gadamer, 2010: p. 105) para dar con una perspectiva en virtud de la cual la existencia pasa a ser el centro de atención del desenvolvimiento de las diversas interpretaciones de la vida. Este deshacer que plantea Heidegger al respecto de Dilthey se hace notorio en el desencuentro latente que hay entre el primero y el legado de las ciencias del espíritu. Para Carlos B. Gutiérrez (2002), la postura de Heidegger busca radicalizar la comprensión, puesto que toma a la hermenéutica “[...] para enfrentarse al enfoque dominante desde mediados del siglo XIX, que ve la razón de ser de la Hermenéutica en la elaboración de una doctrina sistemática del comprender con miras a la fundamentación de las ciencias del espíritu” (p. 110). Así, desde la perspectiva de Heidegger, este enfoque dominante representado en las ciencias, así como la tradición –punto central en la hermenéutica contemporánea–, dificultaban la comprensión genuina del fenómeno humano. Se funda así la noción de *destrucción* en Heidegger, de la que estriba la particular distancia entre las hermenéuticas de Heidegger y de Gadamer. Pues para Heidegger:

Destrucción significa aquí desmontaje de la tradición en la medida en la que ella encubre el ser-ahí para sí mismo y lo dispensa de la autoapropiación; en sentido afirmativo busca la destrucción reabrir experiencias originarias del ser-ahí, relegadas hace mucho bajo el andamiaje de las categorías ontológicas convencionales. (Gutiérrez, 2002: p.110-111)

La tradición, siendo el punto de discordia entre ambos autores, permite entender la manera como es entendido el tránsito del existencialismo a la filosofía hermenéutica⁵. Pues mientras para Heidegger la tradición a su vez deviene en un problema para la comprensión, para Gadamer la misma tradición es condición de posibilidad para comprender. Esto permite abrir algunas de las reflexiones de Gadamer sobre la hermenéutica y su contraposición al método científico. Para esto, se expondrá la contraposición de la hermenéutica moderna con algunos de los conceptos centrales de la filosofía hermenéutica que constituyen el modo como Gadamer entiende el fenómeno de la comprensión de la experiencia de vida. En un segundo momento se valorará hasta qué punto los planteamientos de Gadamer sobre la comprensión de la experiencia de vida representan un giro respecto a la forma metódica de concebir la construcción y justificación de conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades en general. En este punto se traerá a colación los comentarios y cuestionamientos desprendidos desde las reflexiones de Jürgen Habermas y Paul Ricoeur, ambos contemporáneos y lectores críticos de la perspectiva gadameriana. A partir de dichos cuestionamientos se cerrará con la ampliación del punto de vista gadameriano, logrando así poner en perspectiva las distintas maneras que, basadas en la razón práctica, existen a la hora de dar cuenta de la experiencia de vida humana.

LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Gadamer busca establecer una relación con las humanidades en un sentido más amplio, superando de esa forma la lectura romántica contenida en Dilthey y la impronta existencialista de Heidegger. Para establecer esta relación, Gada-

mer se apoya en conceptos anclados en la historia, la experiencia y el lenguaje que dan cuenta de una manera diferente de abordar la relación entre la ciencia y el entendimiento de la experiencia de vida humana. Tomando esto en cuenta, cabe resaltar el papel fundamental que juega la *historia* dentro de la filosofía de Gadamer. La mirada que brinda la filosofía hermenéutica de la historia busca destacar dos cuestiones: a la razón como un producto histórico y a la historia como espacio de conocimiento infinito. La primera cuestión va en la dirección de establecer a la razón moderna como producto de una tradición, de un momento específico de la humanidad, pues “[...] la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (2007: p. 343). La segunda cuestión va hacia la dirección de destacar que la historia nunca está del todo dicha o hecha; por el contrario, la historia es siempre un continuo hacer, un continuo interpretar. Se desprende de esto la profundidad con la que se considera a la historia desde la filosofía hermenéutica de Gadamer (2007), quien afirma que:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (P. 344)

Al tomar en cuenta esta dimensión de la historia se plantea una lectura distinta a la que pretende hacer de la historia un objeto científico susceptible de ser manipulable, dando de esta manera una lectura que polemiza tanto con la historiografía como con el positivismo. Lejos de plantear a la historia como un objeto estático al dominio científico, Gadamer invita a entender que la misma historia siempre puede ser comprendida de manera diferente, de una manera que responde a la situación específica de cada intérprete. Es por esto que “[...] hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica” (2007: p. 351), pues en ella no

ESTUDIOS

hay un conocimiento cerrado y absoluto tal y como se piensa en la ciencia moderna. Por el contrario, en la historia siempre se parte desde el supuesto de que hay un conocimiento incompleto, siempre hay posibilidad de brindar nuevas interpretaciones. Es decir, a diferencia de lo que se piensa en la ciencia moderna sobre una cierta autosuficiencia de la razón o un determinado cierre o generalización que surge del conocimiento, en la perspectiva gadameriana hay una construcción de unidad de sentido que se plantea desde la multiplicidad de interpretaciones que puedan surgir en el devenir de la reflexión. La comprensión se hace y rehace una y otra vez siempre y cuando haya apertura por parte del intérprete. La apertura requerida se encuentra en lo concerniente a la *experiencia* hermenéutica, segundo tema de la filosofía hermenéutica de Gadamer tratado en esta investigación.

El lenguaje permite que la persona se eleve a otros mundos, ya que es por medio del lenguaje que se da la existencia de lo múltiple, de lo diverso y en definitiva del dinamismo humano. Ello no implica subsunción alguna, pues no se trata de establecer un único lenguaje o una única manera de concebirlo.

La experiencia es un tema central dentro de la filosofía hermenéutica de Gadamer. En las elaboraciones del autor hay una búsqueda constante de oponer la experiencia hermenéutica a la experimentación científica⁶, la cual como es sabido va sobre todo de la manipulación de elementos y la construcción de conceptos aparentemente desprejuiciados⁷ para así hacer leyes que hagan determinable el decurso social. Por su parte, la experiencia hermenéutica que destaca Gadamer tiene poco que ver con la ciencia, ya que lejos de buscar la confirmación de teorías generales, lo que hace la experiencia hermenéutica es negar nuestros puntos de vista, logrando así la experiencia iluminar la finitud humana. Dirá Gadamer (2007):

[...] la verdadera experiencia, es siempre negativa. Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelva visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante. (Pp. 428-429)

Así se entiende que, al ser negativa, la experiencia pueda encontrar un sentido productivo. En la comprensión de los límites de nuestra comprensión se da lugar a una finitud⁸ que no es cierre sino condición de posibilidad. Finitud que refiere además a la otredad en la medida que en el reconocimiento de nuestros límites se reconoce además la presencia de un *otro* que puede tener un conocimiento más amplio que el propio. Se avizora de este modo una apertura en la experiencia hermenéutica que se hace manifiesta a través de la figura del *diálogo*, que al igual que la historia es infinito e indeterminable. Dado que “[...] no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar” (2007: p. 439), que además supone una actividad continua si se piensa en la posibilidad real del diálogo.

En el diálogo se hace manifiesta la libertad humana, la libertad del continuo interpretar. Todo lo cual apunta a que “[...] no hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable” (2007: p. 443). De lo que se trata en la filosofía hermenéutica de Gadamer es de exponer la medida en la que la experiencia puede congrega a las personas en torno a la construcción de una comprensión que no tiene dominio o reglas a seguir, sino que se hace más bien en la apertura de los interlocutores. Se trata de la construcción de algo común que pueda dar cuenta de la amplitud de la experiencia de vida humana⁹. En él se hace patente además uno de los puntos de mayor complejidad de la filosofía hermenéutica de Gadamer: el lenguaje, medio en el que se evidencia el giro definitivo de la perspectiva gadameriana. En su concepción más amplia, el lenguaje es entendido como *mundo*, como práctica y como

medio del desenvolvimiento de la experiencia de vida humana.

Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto a la vinculación de los animales con su entorno. Cuando los hombres aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje ‘tiene’ mundo. (Gadamer, 2007: p. 543)

El lenguaje permite que la persona se eleve a otros mundos, ya que es por medio del lenguaje que se da la existencia de lo múltiple, de lo diverso y en definitiva del dinamismo humano¹⁰. Ello no implica subsunción alguna, pues no se trata de establecer un único lenguaje o una única manera de concebirlo. “La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje” (Gadamer, 2007: p. 539). De lo que se trata desde la filosofía hermenéutica de Gadamer es de entender al lenguaje tanto experiencia que es transversal a la humanidad y como lugar en el cual se gesta la comprensión que hacemos de la realidad. Dicha comprensión no cuenta con una estructura que pueda llevar a la persona a un lugar determinado, dado que el lenguaje es sobre todo *práctica*, es un constante hacer y replantear lo que se vislumbra en el quehacer cotidiano e histórico. Esto se ve expuesto de manera magistral en la forma como el lenguaje se realiza en medio de la conversación. Comentaré Gadamer (2007) al respecto:

Acostumbramos a decir que ‘llevamos’ una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de ‘llevarla’ en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno había querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que ‘entramos’ en una conversación, cuando no que nos ‘enredamos’ en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar

alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que ‘saldrá’ de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. (P. 461)

En el lenguaje se conjugan tanto la tradición como la experiencia. Así se entiende que comprender, lingüísticamente hablando, implique una nueva configuración al respecto del mundo que nos subyace. El lenguaje se presenta de esta manera como una actualización y una relación constante con la historia y las experiencias del día a día.

La perspectiva crítica expuesta aquí amplía la racionalidad moderna y sirve para evaluar cuestiones comunicativas que, a la manera de Habermas, se encuentran ausentes en Gadamer.

LOS PLANTEAMIENTOS DE HABERMAS Y RICOEUR

De momento se han expuesto parte de los puntos fundamentales de la filosofía hermenéutica de Gadamer. Para complementar estos puntos se vuelve importante tomar en cuenta las perspectivas de Jürgen Habermas y Paul Ricoeur para generar un diálogo que problematice y brinde una mirada renovadora al respecto de algunos de los presupuestos de la filosofía hermenéutica de Gadamer.

Habermas viene de una corriente de pensamiento más ligada a las ciencias sociales que a la filosofía. En esta influencia se hace entendible lo necesaria e indispensable que era la *crítica* en el ámbito de la comprensión. Crítica que se ejercía en dos direcciones: en primer lugar, contra la irreflexividad de las humanidades (Habermas, 2010: pp. 171-172), y en segundo lugar hacia la búsqueda de una comunicación libre de coacciones y arbitrariedades¹¹. Al estar el pensamiento y la comprensión arrojados a la irreflexividad, se hacía imposible que hubiese una comunicación libre y consciente por parte de los interlocutores, razón que dificultaba la construcción de conocimiento de manera autónoma. Así, para Habermas la comprensión es sobre todo una cuestión comunicativa, en la que el consenso y la delibe-

ESTUDIOS

ración deben tanto buscar que los interlocutores dialoguen de manera autónoma como asegurar que en dicho diálogo se promueva una crítica recíproca entre quienes participan de él. Surge así la acción comunicativa de Habermas.

Habermas viene de una corriente de pensamiento más ligada a las ciencias sociales que a la filosofía. En esta influencia se hace entendible lo necesaria e indispensable que era la crítica en el ámbito de la comprensión.

Si partimos del empleo no comunicativo de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una predecisión en favor de ese concepto de racionalidad *cognitivo-instrumental* que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad. Ese concepto lleva consigo la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente las condiciones de un entorno contingente y adaptarse inteligentemente a ellas. Si partimos, por el contrario, del empleo comunicativo de un saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio, que enlaza con la vieja idea de *logos*. Este concepto de *racionalidad comunicativa* lleva consigo connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y gracias a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas. (Habermas, 2014: p.34)

La perspectiva crítica expuesta aquí amplía la racionalidad moderna y sirve para evaluar cuestiones comunicativas que, a la manera de Habermas, se encuentran ausentes en Gadamer. Pues, para el caso de la comprensión de la tradición, punto central de la filosofía hermenéutica de Gadamer, no hay un intercambio que implique igualdad de condiciones en torno a quienes participan en él. Al hacer consciente su tradi-

ción el intérprete puede aprender de ella, más ella permanece estática ante él, sin posibilidad alguna de cambiar o replantearse¹². Así, y al ser también la tradición portadora de dominación, injusticias, desigualdades y alienación, la misma puede llevar a la irreflexividad que se busca superar. En una línea similar apunta Paul Ricoeur, tomando el mismo para sí un sendero diferente al de Gadamer.

Para Ricoeur la interpretación debía escapar de la distinción entre explicación y comprensión¹³, entiéndase entre ciencia y hermenéutica, fundamentada en el debate de las ciencias del espíritu, ya que ambos momentos se encontraban en el fondo de la construcción de conocimiento. Prueba de ello estaba en cómo se constituían en el mundo disciplinario de las ciencias los métodos de las humanidades; los cuales, lejos de copiar a calco algunos campos de conocimiento basados en lógicas rígidas, sirven para ejemplificar la mutabilidad y apertura por parte de los procedimientos existentes para comprender (Ricoeur, 2001: p. 135). El vínculo entre ambas corrientes lejos de entorpecer la herencia de la hermenéutica, podía más bien contribuir de manera productiva a la comprensión de la experiencia de vida humana. Esto se verá reflejado en la necesidad de encontrar acuerdos de cara a la existencia de posibles interpretaciones erróneas o que carezcan de sentido. Dirá Ricoeur (2011):

[...] si es cierto que siempre hay más de una forma de interpretar un texto, no es cierto que todas las interpretaciones sean iguales. El texto presenta un campo limitado de explicaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los límites del dogmatismo y el escepticismo. Siempre es posible discutir en favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, ser árbitro entre ellas y buscar un acuerdo, aun cuando este acuerdo permanezca más allá de nuestro alcance inmediato. (P. 91)

Se hace presente una noción de consenso ligado al posible acuerdo que exista de cara a la interpretación. En este sentido Ricoeur plantea un complemento entre ciencia y hermenéutica, una dialéctica inseparable entre las dos. De lo que se trataría es de la verdad y el método como relación, como dialéctica, no como separación¹⁴.

Así, los planteamientos de Ricoeur se unen a los de Habermas en su demanda por una lectura más crítica y complementaria en el proceso de comprensión de la experiencia de vida humana.

LA RAZÓN PRÁCTICA COMO RESPUESTA

Gadamer tuvo distintas respuestas para lo planteado por Habermas y Ricoeur. En el centro de ambas respuestas estuvo aquello hacia lo que Gadamer hizo resistencia a lo largo y ancho de su obra, es decir, la ciencia. Para Gadamer era este el punto donde flaqueaban los planteamientos de Habermas y Ricoeur, pues para el filósofo alemán la ciencia no puede garantizar una comunicación libre de tradiciones, dominaciones o de coacciones, puesto que la ciencia es en sí misma un producto prejuiciado, una tradición entre tantas que, valga la redundancia con lo expuesto hasta aquí, no tiene el monopolio de cómo se construye la verdad en el mundo contemporáneo.

Si la explicitación de las condiciones hermenéuticas que concurren en las ciencias comprensivas induce a las ciencias sociales, que no pretenden ‘comprender’ sino detectar científicamente, la estructura real de la sociedad, con inclusión de las comprensibilidades presentes en la lingüística, a crear sistematizaciones metodológicas que faciliten su labor, ello representa sin duda un logro científico. Pero la reflexión hermenéutica no dejará que ellas la obliguen a ceñirse a esta función inmanente a la ciencia, sobre todo no dejará que le impidan aplicar de nuevo una reflexión hermenéutica al extrañamiento metódico de la comprensión que practican las ciencias sociales... aunque provoque con ello, una vez más, la descalificación positivista de la hermenéutica. (Gadamer, 2010: p. 231)

Se entiende de este modo que en la perspectiva gadameriana no haya método o artilugio científico que dirija la experiencia o que cumpla la promesa de llevar a la persona a un estado más consciente. Pues la hermenéutica no “[...] intenta actuar como terapeuta que lleva a buen puerto el proceso reflexivo del paciente guiándolo hacia un conocimiento superior de su historia vital y de su ser auténtico” (2010: p. 117). De igual modo, Gadamer recalca que la ciencia tiene en sí

siempre la intención de dominio técnico. Lejos de haber una crítica plena, siempre habrá una subsunción, una reducción del fenómeno humano en la medida que el mismo método científico lo indique. Al haber ciencia habrá construcción de generalidades y formulación de conceptos que buscan asegurar un universo comprensible para el parámetro científico, es decir, predecible a los ojos del método. Todo lo cual permite a su vez pensar que la relación entre hermenéutica y crítica no es tan lineal como se piensa desde la perspectiva habermasiana, dado que, en el diálogo, como en procesos donde se piensa a la tradición en relación con procesos modernos, se avizoran interpretaciones críticas que confirman varios de los postulados surgidos en el seno de la filosofía hermenéutica (Altez, 2004).

Así, la filosofía hermenéutica de Gadamer busca el reconocimiento de la razón como un producto sobre todo social, lo que refiere a la manera común y concreta bajo la cual entendemos nuestra cotidianidad, nuestro pasado y nuestra proyección a futuro.

Así, la crítica no estaría del todo asegurada en la ciencia ni ausente de la filosofía hermenéutica. En el reconocimiento de nuestra finitud hay una perspectiva crítica de la cual no dan cuenta ni Habermas ni Ricoeur. La cuestión central se centra en que esta perspectiva crítica está ligada a un tipo de razón que no es reconocida del todo por el pensamiento ilustrado. Dado que la razón de la Ilustración y de la modernidad se piensa en una modalidad occidental, abarcante y autosuficiente.

La razón que es puesta sobre el tapete por Gadamer está anclada a la *praxis* y a la *phronesis*, es decir, a nuestros asuntos prácticos y a las valoraciones concretas de nuestra propia situación. De la *praxis* comentará Gadamer que en ella se revela nuestra forma de vida, pues en ella hay lugar para la “[...] totalidad de nuestros asuntos prácticos, toda la actuación y el comportamiento humanos” (Gadamer en Dutt, 1998: p. 95). La *phronesis*, por su parte, es la racionalidad que

ESTUDIOS

dirige a la praxis en la medida que ella se rige por la situación concreta, en el contexto vital de “nuestras valoraciones, costumbres y convicciones comunes” (Gadamer en Dutt, 1998: p. 96). Esta praxis y este tipo de racionalidad desembocan en algo distinto a una técnica o un método científico. En estas valoraciones son transversales el poder de la tradición, la apertura de la experiencia y el mundo del lenguaje, ya que tanto en la praxis como en la *phronesis* se habla del mundo concreto en el cual se desenvuelve la persona. Se abre de esta forma aquello que guía el camino de la comprensión. Así, la filosofía hermenéutica de Gadamer busca el reconocimiento de la razón como un producto sobre todo social, lo que refiere a la manera común y concreta bajo la cual entendemos nuestra cotidianidad, nuestro pasado y nuestra proyección a futuro.

En realidad nuestra praxis no consiste en la acomodación de medios adecuados para fines preñados: eso es técnica; nuestra praxis consiste más bien en determinar fines comunes mediante una elección sensata hecha en común, y en acomodarlos por medio de una reflexión práctica a lo que hay que hacer en nuestra situación concreta. ¡Eso es la razón social! (Gadamer en Dutt, 1998: p. 104)

Esta razón social guía la comprensión sin necesidad alguna de artilugio científico, ya que la misma está dotada con un conocimiento prejuiciado y a la vez lo suficientemente amplio como para reconocer la diversidad de interpretaciones de mundo que subyacen al fenómeno humano. La *razón social* en este punto deviene en una *razón práctica*, dado que todos los aspectos concretos y prácticos, que contribuyen a las diversas interpretaciones que se hacen de la vida, pasan por un reconocimiento de las dimensiones sociales de las cuales participa el ser humano. Dimensiones las cuales se conforman a su vez de las tradiciones y experiencias que conforman el crisol de lo que se comprende en el marco de la vida contemporánea.

Se desprende de esta razón práctica una ética particular que dinamiza el reino de lo humano y que nada tiene que ver con el mundo científico. Así se entiende que la comprensión no sea cues-

tion exclusiva de la ciencia, pues de lo que se trata en la filosofía hermenéutica de Gadamer es de reconocer cuan amplias y diversas son las maneras de entender la comprensión de vida humana. Se hace visible en este sentido que el giro propuesto por Gadamer apunte más hacia la hermenéutica como una destreza práctica que como un auxiliar de investigación que puede definir una única verdad. No se trata, pues, de inventar pluralidades o solidaridades sino hacer consciente el camino a través del cual ellas se construyen (Gadamer en Dutt, 1998: p. 99). De esta forma, la filosofía hermenéutica busca lo múltiple, que es a su vez lo concreto y común a cada manera de comprender la experiencia de vida humana.

A MANERA DE CIERRE

En la filosofía hermenéutica de Gadamer se encuentra una lectura diferente al respecto de la tradición, la experiencia y el lenguaje. Estos ejes conforman la manera a partir de la cual el autor pondera los límites del método científico y una forma distinta de entender la experiencia de vida humana. La historia permite entender nuestros prejuicios como la posibilidad de una razón histórica que dé cuenta de nuestros saberes previos y en la cual la tradición implique cierto grado de razonabilidad y verosimilitud que escapen a la mirada científica. La historia al ser infinita siempre conlleva a un saber incompleto y reinterpretable, no a un saber de conceptos científicos que cierre la reflexión que surja en torno a las discusiones de lo humano. Lejos de clausurar el camino de la comprensión, se avizora que la apertura es una condición intrínseca del ser humano. Toda interpretación siempre es móvil, dinámica y abierta. La consolidación de un saber general se vuelve un imposible.

En este sentido, se hace patente que la experiencia hermenéutica dinamiza el pensamiento y a la vez ilumina la finitud humana. Esta finitud se entiende en el hecho de que la experiencia hermenéutica es incontrolable. Ella no tiene dueño, no es determinable por plan o estrategia alguna. La finitud desprendida de la experiencia alerta sobre el conocimiento y la situación propia. La

experiencia requiere de un otro, de un tú que haga visible los límites y las posibilidades del propio pensamiento, así como también invite a una apertura constante. En la apertura se encuentra la oportunidad de abrir las distintas posibilidades de sentidos que hablen y refieran a lo humano. De esta forma, lo humano es finitud y multiplicidad. Al iluminar nuestros límites, el otro da cuenta de nuevas miradas, de diferentes perspectivas. La otredad es diversa.

En el reconocimiento de esta multiplicidad de diferentes perspectivas, de las diversas interpretaciones que existen al respecto de la experiencia de vida humana, reside la importancia del lenguaje en la filosofía hermenéutica de Gadamer. El lenguaje es el medio en el que se hace manifiesta la historia y la tradición, el lugar donde podemos resignificar nuestras expectativas y a la vez dar cuenta de la realización de la libertad humana. En medio del lenguaje podemos movernos a otros mundos y entender otras formas de comprender la experiencia de vida humana. En su infinitud, el lenguaje ilumina los límites y posibilidades de nuestros horizontes de comprensión pues el lenguaje, al ser el escenario de la historia, siempre permite que exista algo nuevo por aprender, algo nuevo por decir y aportar. Así, el lenguaje hace posible que la libertad del ser humano sea una realidad siempre y cuando se entienda al mismo lenguaje a través de su uso y de su práctica y no como un mero auxiliar o artefacto metodológico.

La filosofía hermenéutica reconoce la necesidad del encuentro con un otro con el cual se pueda dialogar. Este otro, vale acotar, no es necesariamente una persona. Bien podría ser una tradición, una cultura, un lenguaje o una experiencia. En el reconocimiento del otro está la posibilidad de romper la univocidad del cientificismo y de tener perspectivas críticas que nos hagan conscientes de los límites de nuestras propias opiniones y creencias. De igual forma se entiende que la perspectiva de la filosofía hermenéutica no anula por completo lo heredado del mundo científico. Por el contrario, se reconoce que la ciencia moderna es una tradición entre

varias, una tradición que también habla desde un lenguaje que es al fin y al cabo hermenéutico.

Lo importante en esta perspectiva es hacer consciente esta multiplicidad y esta libertad, no crearlas desde algún artilugio como el método o la ciencia. Hacer consciente este modo de entender la experiencia de vida humana supone un encuentro con la razón práctica, dado que ella habla desde lo concreto, desde la situación específica en la que se encuentran los interlocutores. Esta razón práctica, que se basa en lo recogido por la praxis y en el componente racional de la *phronesis*, sitúa a la persona en un mundo, en un contexto específico, en un sentido que, así como es legado por la tradición, también tiene su sustento en lo social. La razón, al ser un lenguaje, habla de un aprendizaje a través de su uso y de su situación concreta, de un posicionamiento práctico ante la vida, de una manera de comprender que se ancla en una razón más profunda y en definitiva social. Se abre entonces la posibilidad de pensar una razón social más amplia, más consciente de las distintas maneras que existen a la hora de comprender la experiencia de vida humana. Pues en lo social está la diversidad y las diferencias que hacen genuinamente libre al ser humano. En este punto, a nuestra manera de entender la filosofía hermenéutica y la herencia de las ciencias sociales y las humanidades en general, se encuentra la ruptura y la perspectiva novedosa de Gadamer a la hora de abordar la experiencia de vida humana. Ruptura y perspectiva a su vez pertinentes de cara a las discusiones referentes a lo humano en la actualidad en sentido holístico y acorde con la enorme riqueza de expresión de vida humana.

STEVEN F. GONZÁLEZ PEDROZA

Magíster en Filosofía (Universidad del Valle, 2020). Sociólogo (Universidad Central de Venezuela, 2016). Ha trabajado en proyectos relacionados a educación, arte y cultura. Líneas de investigación: a) Movilidad humana. b) Cultura y sociedad en Venezuela. c) Hermenéutica y ciencias sociales.

ESTUDIOS

Referencias

- ALTEZ, Y. (2004): "De la hermenéutica a la crítica cultural". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 2, mayo-agosto. Pp. 73-80.
- DILTHEY, W. (1949): *Introducción a las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- DUTT, C. (Ed.) (1998): *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Tecnos.
- GABILONDO PUJOL, Á. (1988): *Dilthey: vida, expresión e historia*. Editorial Cincel.
- GADAMER, H.-G. (2010): *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2007): *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
- GONZÁLEZ PEDROZA, S. (2020): "Posmodernidad y hermenéutica: el problema de la experiencia comunicativa en las humanidades y las ciencias sociales". En: *Temas de comunicación*, No. 41. Pp. 205-219.
- GONZÁLEZ PEDROZA, S. (2018): "Método y experiencia: reflexiones en torno a la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer". En: *Ejercicios filosóficos. Anuario de estudios de postgrados en filosofía*, No. 5. Pp. 79-102.
- GRONDIN, J. (2008): *¿Qué es la hermenéutica?* Herder Editorial.
- GUTIÉRREZ, C. B. (2002): *Temas de filosofía hermenéutica*. Universidad de Los Andes.
- HABERMAS, J. (2014): *Teoría de la acción comunicativa*. Editorial Trotta.
- HABERMAS, J. (2010): *Ciencia y técnica como "ideología"*. Editorial Tecnos.
- LARRIQUE PORLEY, D. (2004): "La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico". En: *Lógoi. Revista De Filosofía*, (7). Disponible en: <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/view/560>
- PÉREZ HERNAIZ, H. (2009): "La teoría social como metáfora visual". En: *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (40). Pp. 1-19. [fecha de Consulta 16 de Mayo de 2020]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4959/495950234003>
- RICOEUR, P. (2011): *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores.
- RICOEUR, P. (2001): *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- WALLERSTEIN, I. (2007): *Abrir las ciencias sociales*. Alianza Editorial.

Notas

- 1 "Las discusiones concernientes al ser humano, la historia y sus particularidades se arrojarían a esta suerte de automatismo de la época en el cual todas las lecturas que retrataban e interpretaban la vida giraban más en torno al método que a la vida misma..." (González Pedroza, 2018: p. 84).
- 2 "El antecedente más importante para comprender la situación de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales la *Methodenstreit* de Alemania de finales del siglo

XIX. Esta disputa principalmente dirigida a resistir los ataques del positivismo francés (Comte) y el empirismo inglés (Spencer) permite el desarrollo del campo teórico/metodológico propio de las "ciencias del espíritu" tal como las acuñó Mill" (Larrique Porley, 2004: p. 184).

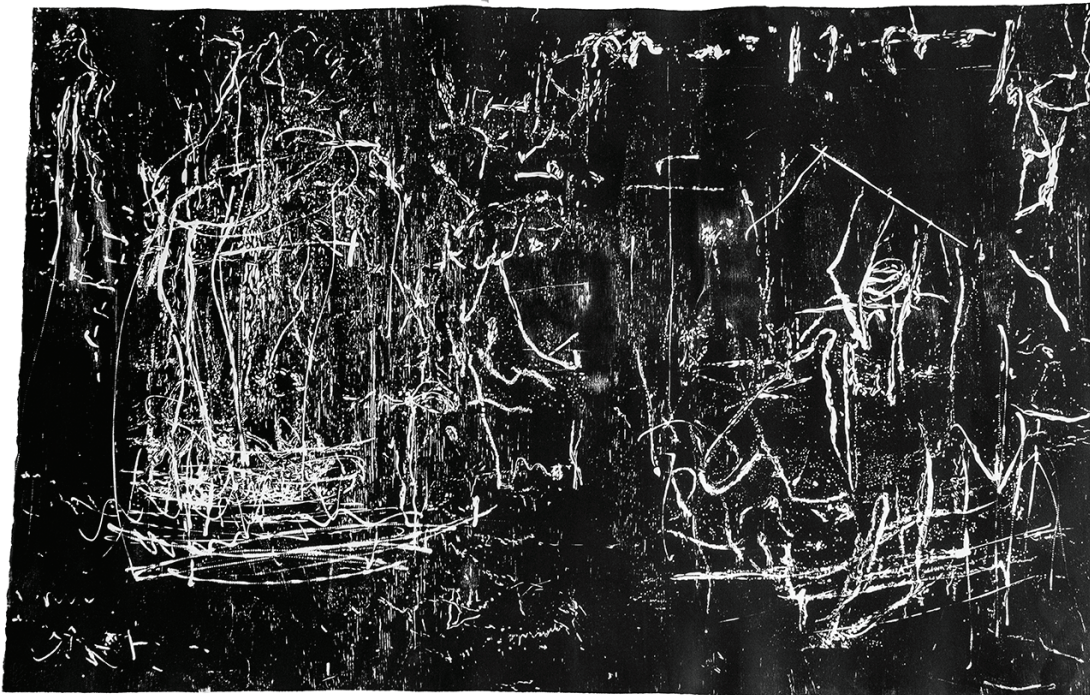
- 3 "Dilthey entiende, y lo hace el año de su muerte, que precisamente su esfuerzo se ha centrado en la búsqueda de una ciencia de validez universal que dé a las ciencias del espíritu una base firme y una cohesión interna que las reúna en una totalidad..." (Gabilondo Pujol, 1988: p. 58).
- 4 "Hay, sin embargo, un tinte positivista en estos supuestos que Dilthey comparte, expresado tal vez más en el afán que en los resultados. Afán en el que coincide y que tiene que ver con la tarea ya señalada, de penetrar en el mundo histórico, de acceder a él, pero de hacerlo fundando su validez y asegurando su conocimiento objetivo. Estos aspectos complementarios, y sin duda compartidos por Comte y Dilthey, son reconocidos por éste en 1911, en su trabajo del año 1875" (Gabilondo Pujol, 1988: p. 67).
- 5 "[...] en tanto que Heidegger se proponía destruir la tradición cual costra desfigurante que con el transcurrir de los siglos se hacía más gruesa para poder penetrar hasta la originareidad que yace bajo ella, Gadamer desde el comienzo veía en la tradición el bastión que las generaciones han venido erigiendo para consolidar la comunidad humana en torno a los grandes logros del pensamiento y la poesía" (Gutiérrez, 2002: p. 178).
- 6 "[...] El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia" (Gadamer, 2007: p. 421).
- 7 "El método cartesiano de observar, dividir, organizar y sintetizar representa la aproximación de la ciencia moderna que comienza con la visión teórica como instrumento clave para penetrar la realidad. Para evitar los prejuicios debe 'purificarse' al sujeto, esta purificación incluye el alejamiento creciente del objeto. Este alejamiento es expresado por Descartes en términos de contemplación teórica pitagórica: el observador debe intentar 'ser un espectador más que un actor en la comedia de manifestaciones del mundo'. La meta: la 'claridad' de la observación, lo cual llevará a Descartes a su obsesión con la geometría como la herramienta más 'clara' para representar la realidad, y a la posterior tendencia científica a 'cuantificar' el mundo objetivo, incluyendo en esta tendencia a las ciencias sociales" (Pérez Hernaiz, 2009).
- 8 "La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora" (Gadamer, 2007: p. 433).
- 9 "[...] la perspectiva gadameriana sobre la experiencia no se queda en el simple enunciar una situación, pues lo que se busca es la materialización del acuerdo. El espacio para esta materialización es el diálogo, el cual no es el encuentro entre la persona y la lógica formal, mucho menos es monó-

logo individualizado. El diálogo en este sentido es un diálogo entre seres humanos que buscan, a pesar de la diferencia, algo común, algo que congregue y permita llegar al consenso” (González Pedroza, 2020).

- 10 “Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte del otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo. Bajo esta forma la nueva antropología filosófica ha elaborado, en confrontación con Nietzsche, la posición del hombre, y ha mostrado que la constitución lingüística del mundo está muy lejos de significar que el comportamiento humano hacia el mundo quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente. Al contrario, la elevación o el estar elevado por encima de las coerciones del mundo es algo que se da siempre allí donde hay lenguaje y allí donde hay hombres; esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que les damos a las cosas [...]” (Gadamer, 2007: p. 533).
- 11 “Un mayor grado de racionalidad cognitivo-instrumental tiene por resultado una mayor independencia con respecto a las restricciones que el entorno contingente opone a la autoafirmación de los sujetos que actúan con vistas a la realización de sus fines. Un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción (en la medida que estos se deban a disonancias cognitivas en sentido estricto)” (Habermas, 2014: p. 39).
- 12 “Pero Gadamer da a su modelo de comprensión basado en la interpretación de textos clásicos un curioso giro unilateral. Si en la actitud realizativa de participantes virtuales en un diálogo hemos de partir de que la manifestación de

un autor tiene a su favor la presunción de racionalidad, no solamente tenemos que admitir la posibilidad de que el interpretandum pueda resultarnos ejemplar, de que podamos aprender algo de él, sino que también hemos de contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo de nosotros. Gadamer, en cambio, permanece prisionero de la experiencia del filólogo que se ocupa de textos clásicos [...]. El saber encarnado en el texto es en principio, así piensa Gadamer, superior al del intérprete” (Habermas, 2014: p. 173).

- 13 “Pero Gadamer da a su modelo de comprensión basado en la interpretación de textos clásicos un curioso giro *unilateral*. Si en la actitud realizativa de participantes virtuales en un diálogo hemos de partir de que la manifestación de un autor tiene a su favor la presunción de racionalidad, no solamente tenemos que admitir la posibilidad de que el *interpretandum* pueda resultarnos ejemplar, de que podamos aprender algo de él, sino que *también* hemos de contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo de nosotros. Gadamer, en cambio, permanece prisionero de la experiencia del filólogo que se ocupa de textos clásicos (...). El saber encarnado en el texto es en principio, así piensa Gadamer, superior al del intérprete” (Habermas, 2014, p. 173).
- 14 “Ricoeur renueva de esta forma la manera de entender la distinción hecha por Dilthey entre la explicación de las ciencias exactas y la comprensión de las ciencias del espíritu. Pero en Ricoeur no se trata tanto de una distinción metodológica entre dos tipos de ciencia como de dos operaciones complementarias de la conciencia, dentro de lo que él llamará cada vez más el ‘arco hermenéutico’, es decir, el conjunto de operaciones entrelazadas que componen el esfuerzo hermenéutico. Una conciencia crítica debe desconfiar de la evidencia inmediata del sentido que ella comprende y se apropia de un mundo natural. Debe aceptar tomar distancias frente a este sentido mediante el rodeo generador de una explicación que denuncia las ilusiones de la conciencia” (Grondin, 2008: pp. 115-116).



Galería de Papel. (m) Visibilibis. Octavio Russo (2024).