

ALGUNOS APORTES DE H. G. GADAMER A LA REFLEXIÓN EN TORNO AL LENGUAJE Y A LAS CIENCIAS SOCIALES

Lic. Cecilia Giordano de Coppi

El propósito del presente trabajo es exponer la reflexión gadameriana en torno al lenguaje, entendido como centro de su hermenéutica, así como las consecuencias que de ello se derivan para el entendimiento en el marco de las ciencias sociales.

La hermenéutica, como arte de la interpretación, se aplica en principio a la interpretación de textos canónicos (religiosos o legales), con un sentido “normativo-dogmático”¹ en cuanto que el criterio para interpretarlos era la autoridad del texto, fuente de un sentido que debía ser transmitido en orden a su aplicación presente. Su pretensión no era crítica, pero tampoco meramente teórica.

A partir del historicismo de Dilthey se transforman los fundamentos de la comprensión. Ésta se convierte en método propio de las ciencias del espíritu, bajo un enfoque psicologista. Se coloca, así, bajo el ideal de objetividad científica. Enfrentado Gadamer a tales antecedentes, su pretensión va a ser la de ampliar los límites que la comprensión ofrecía hasta entonces.

I.

Según nuestro autor, la hermenéutica no constituye una *preceptiva* ni una *normativa* del comprender, en cuanto no pretende “desarrollar un sistema de reglas para describir o guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu”². De lo anterior se sigue que tampoco su trabajo se orientará a oponer y confrontar tales procedimientos, con los propios de las ciencias de la naturaleza. En definitiva, su propuesta va más allá de un intento de fundamentación epistemológica del conocimiento científico: “Mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”³.

¹ (McCarthy 1998: 205)

² (Gadamer 1991: 10)

³ (Gadamer 1991: 10)

La pregunta de Gadamer se dirige, allende el modo de comprender que se opera en la ciencia, al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital, conjunto que no encuentra un límite en ningún modo de ser extrahistórico, como podría ser lo matemático, o lo científico objetivo verificable. Hay algo que precede a *lo que hacemos* (hechos susceptibles de descripción) y a lo que *debiéramos hacer*⁴(aspectos normativos y prescriptivos): es el hecho de encontrarnos ya comprendiendo y comprendiéndonos desde el horizonte histórico en que habitamos. Así, *hermenéutica*

“designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”⁵.

Tanto la hermenéutica como la comprensión son caracterizadas como móvil acontecer, como un horizonte en el cual y desde el cual habitamos, horizonte que constituye nuestro ser y que es anterior a toda y cualquier conducta reflexiva o científica. Este horizonte es el horizonte de la tradición. Este *horizonte hermenéutico* que constituye el acontecer de la tradición en el cual habitamos se manifiesta en el *lenguaje*; es lingüístico. El lenguaje no es, de esta manera, *objeto* de la hermenéutica, sino su *hilo conductor*⁶; no es algo a comprender e interpretar, sino un acontecimiento cuyo sentido se trata de penetrar. Esta penetración de sentido se da en la forma de un diálogo, en el transcurso del cual ninguno de los interlocutores puede arrogarse primacía sobre el otro:

“...la conversación tiene su propio espíritu y...el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, *desvela* y deja aparecer algo que desde ese momento es”⁷.

El diálogo hermenéutico supone, así, una relación con la tradición que observa una estructura circular, en la cual se diluye toda oposición sujeto – objeto: accedemos a la tradición desde nuestra pertenencia a la misma. Lo que existe aquí no es ni nuestra situación de intérpretes independientemente de su relación con el acontecer histórico, ni

⁴ Estas expresiones (*hacemos* y *debiéramos hacer*) se entienden en referencia al comportamiento científico y a la preocupación metodológica correspondiente.

⁵ (Gadamer 1991: 461)

⁶ Cfr. (Gadamer 1991, punto III: *El Lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*: 461-585)

⁷ (Gadamer 1991: 461)

éste como mero objeto de comprensión, sino la mutua relación entre ambos, relación que consiste, primordialmente, en un “entenderse en la cosa”⁸. Afirma Gadamer:

“La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*” (sic).

“ Tendremos en cuenta en primer lugar que el lenguaje en el que algo echa a hablar no es posesión disponible de uno u otro de los interlocutores. Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello. (...) Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”.⁹

El acontecer hermenéutico es, entonces, un diálogo que se da en el seno del lenguaje. Éste constituye un nuevo punto de partida en el que se reúnen el yo y el mundo.

⁸ (Gadamer 1991: 364). El pensamiento de Gadamer en este punto, entendemos, está relacionado con la intención de eludir cualquier compromiso con un *en sí*, en el cual quede disuelto uno de los polos de la relación (Gadamer 1991: 542). Su propósito es mantener el juego entre alteridad y mismidad; identidad y diferencia. En *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer expresa lo anterior de esta forma: “toda comprensión hermenéutica comienza y acaba por la *cosa misma* (...) La desespacialización de la distancia temporal y la desidealización de la *cosa misma* nos conducen entonces a comprender cómo es posible conocer en el <objeto histórico> *el verdadero <otro> frente a las convicciones y opiniones <más>*, es decir, cómo es posible conocer *los dos*. Es, pues, verdadero afirmar que el objeto histórico...es la relación, es decir, la afinidad por la cual se manifiestan los dos: la realidad histórica, de una parte, y la realidad de la comprensión histórica, por otra.” Esta posición se explica, en parte, desde su crítica a la filosofía de la reflexión de Hegel, en la cual las distintas formas y momentos históricos están destinados a ser superados en la identidad del concepto: “La idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón solo 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” (Gadamer 1991: 343). El diálogo de la Razón consigo misma sería, en la dialéctica hegeliana, un monólogo. Podemos encontrar una exposición de la interpretación y crítica gadameriana a la filosofía hegeliana en los ensayos editados con el título *La dialéctica de Hegel* (1994).

⁹ (Gadamer 1991: 365)

Ambos aparecen desde este centro en su unidad originaria cuyo carácter es el de un acontecer. Lo propio de este acontecer es que en él ni el intérprete tiene la palabra (“el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no”¹⁰) ni la tradición que nos interpela es un en sí que se vaya desvelando cada vez un poco más. Por el contrario, “(ella) entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor.”¹¹ ”

Esto es mostrado en el trabajo del filósofo desde los más diversos ámbitos y niveles de la experiencia: en el lenguaje del arte y de la poesía, en la interpretación de textos, en las acepciones de mundo, en la experiencia cotidiana, en la relación con la tradición histórica, en la experiencia del tú, e incluso en su modo de entender las relaciones entre hermenéutica y ciencias sociales. Veremos más de cerca este último aspecto.

II.

La universalidad de la comprensión lingüístico hermenéutica abarca y constituye a las sociedades en su totalidad. Su existencia es siempre entendida lingüísticamente:

“El propio campo objetual de las ciencias sociales (y no sólo su esfera teórica) aparece presidido por la dimensión hermenéutica”¹².

Es decir, el objeto de las ciencias sociales es histórico y está tan inserto dentro del acontecer hermenéutico como la comprensión que podemos ganar del mismo. Existe, efectivamente, una continuidad entre la tradición y la situación interpretativa. Pero esta afirmación no obedece, según Gadamer, a una previa toma de posición, sino que tal pertenencia es constitutiva de la misma existencia histórica y finita del hombre. En otros términos, podemos afirmar que la comprensión histórica constituye también un proceso de autocomprensión.

Por el hecho de pertenecer ya al ámbito social histórico, nuestra comprensión no está exenta de prejuicios. Estos hacen posible la proyección de un sentido del todo sobre el objeto a interpretar, que será revisado en función del conocimiento cada vez más detallado de las partes. Ello exige “una penetración que tiene que estar guiada por una apertura entrenada en la percepción de diferencias culturales”¹³. La idea es que éstas puedan ser integradas sin violencia en una unidad de sentido no impuesta, y cuya

¹⁰ (Gadamer 1991:553)

¹¹ (Gadamer 1991:553)

¹² (Gadamer 1977a: 115)

¹³ (Mc Carthy 1996:209)

legitimidad será puesta a prueba en el mismo proceso interpretativo, en la medida en que en éste se va explicitando nuestra propia estructura de prejuicios. La relación de circularidad que se da entre estos elementos permite mostrar cada vez nuevos sentidos y posibilidades del objeto histórico, por cuanto no es una imposición arbitraria de sentido, sino un diálogo en el que el significado de aquél se ve enriquecido por ulteriores interpretaciones, y es así, re-significado. De este modo,

“la plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad, ya se presente como delirio de una ilustración absoluta, como delirio de una experiencia libre de los prejuicios de la tradición metafísica o como delirio de una superación de la ciencia por la crítica de la ideología”.¹⁴

La objeción que surge a continuación es la siguiente: existiría una ausencia total de normatividad y/o de crítica frente a la conciencia común, y a la aceptación de la tradición tal como se da en ella. Ello derivaría de la absolutización del lenguaje y la tradición que lleva a cabo Gadamer. Siguiendo la tradición ontológica de la cual nuestro autor se reconoce, en parte, deudor,¹⁵ i. e., el pensamiento de Heidegger, se podría atribuir esto último a que Gadamer “urbaniza la tesis (de Heidegger) del lenguaje como morada del ser acentuando el polo del lenguaje, si no ya disolviendo, por lo menos implícitamente, el polo del Ser”¹⁶. De allí su afirmación de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”¹⁷.

Una vez que el lenguaje deja de ser “la casa del Ser”, custodiada por poetas y pensadores se siguen dos consecuencias relevantes:

a) pasa a adquirir un carácter marcadamente práctico. Lo que guía las consideraciones acerca del lenguaje especialmente en los trabajos posteriores a *Verdad y Método I*, es un interés ético. El lenguaje es experiencia de mundo “sobre todo en cuanto lugar de realización concreta del *ethos* común de una determinada sociedad histórica”¹⁸. El lenguaje es *logos* en cuanto racionalidad de lo real que se teje y entreteje desde el ámbito de la tradición y de las distintas comunidades históricas. Es, así, dia-lógico. También lo denomina nuestro autor “entendimiento social” (*sozialer Einverständnis*)¹⁹.

¹⁴(Gadamer 1968:179)

¹⁵ Gadamer reconoce a Heidegger el haber planteado nuevamente y de un modo nuevo la pregunta por el ser, encontrándose así “en camino hacia el lenguaje” (Gadamer 1977b: 400). Su propia hermenéutica filosófica intenta justamente “seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo”(Gadamer 1985:18)

¹⁶ (Vattimo 1990:115)

¹⁷ (Gadamer 1991: 567)

¹⁸ (Vattimo 1990:117)

¹⁹ Ver Gadamer, *Kleine Schriften I*, págs. 129-130 (citado por Vattimo, 1990: 118)

A este mismo concepto del lenguaje desde el punto de vista de la praxis social respondería el concepto de *aplicación*, como momento inherente a toda comprensión, en cuanto todo diálogo implica un lenguaje compartido que resulte significativo y pueda abrir y guiar cursos de acción posibles.

b) pierde su connotación crítica, que en Heidegger asume la forma de una deconstrucción de la historia de la metafísica como historia del olvido del ser . Así lo resume Vattimo:

“...en Gadamer mucho del *pathos* crítico heideggeriano contra el mundo del olvido del ser y de la metafísica acabada en el dominio universal de la técnica resulta muy atenuado o del todo ausente: para Gadamer, lo que cuenta es limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y de la técnica a favor de una racionalidad social que no siente ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, sino que antes bien se coloca con respecto a ella en una relación de sustancial continuidad(...)²⁰.

La hermenéutica no tiene una verdadera función crítica respecto a la tradición porque no existe ningún punto exterior a la misma desde el cual juzgarla. El lenguaje –que es el lenguaje en que nos habla la tradición- reconstruye y recrea continuamente el sentido de la misma; pero él mismo, lo es todo.

A ello se orienta la bien conocida crítica de Habermas a la universalidad de la hermenéutica de Gadamer. Tomaremos solo dos puntos de la misma:

1. La reflexión crítica no se enfrenta a la autoridad de la tradición sin dejar huella, pues descubre en ella el elemento de dominación que hace del lenguaje en el que ella se nos da, también un instrumento de dominio y de poder “que deforma la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsiona sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente²¹. En este sentido, el lenguaje es también ideológico, pues depende de ciertas relaciones fácticas. La hermenéutica demanda, entonces, una crítica de la ideología²².
2. Tal crítica exige un punto de referencia que tenga en cuenta ciertas condiciones empíricas que trascienden el marco de los significados de la tradición y del lenguaje:

²⁰ Vattimo (1990: 125-126)

²¹ Habermas (1996: 302)

²² Gadamer (1967: 233)

tales son el sistema de trabajo social y de dominación política: “Las relaciones sociales sólo pueden entenderse a partir del contexto objetivo constituido conjuntamente por el lenguaje, el trabajo y el dominio”²³. La hermenéutica requerirá, también, un análisis de los sistemas sociales.

La posición de Habermas propone asumir la hermenéutica desde un punto de vista metodológico, es decir, de tal forma que no impida asumir otros “métodos de análisis social que tienen una base teórica que va más allá de la competencia lingüística normal”²⁴, ontologizada y universalizada por Gadamer.

Pero ello supondría, según lo expresa éste último en *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología*, por una parte, desconocer la intención primaria y el carácter original de su pensamiento enunciado al comienzo de nuestro trabajo: extender el alcance de la comprensión lingüístico-hermenéutica más allá de cualquier realidad objetiva (“trabajo y poder”), límite, uso o comportamiento científico particular. La reflexión hermenéutica no ha de realizarse sólo *dentro* de ellos, sino también *frente* a ellos. En segundo lugar, Gadamer reconoce que la crítica de la ideología “constituye una forma concreta de reflexión hermenéutica que intenta disolver...un determinado género de prejuicios”²⁵ que producen una comunicación deformada. Pero poder afirmar esto último implica saber previamente en qué consiste una comunicación correcta y no deformada, saber éste último independiente y absolutamente libre de prejuicios .que consiste en una “cierta anticipación de la vida justa”²⁶. Esta idea resulta vacía, en cuanto afirmada contrafácticamente, i. e., independientemente de la experiencia y la praxis humana concreta en la que se prefiere, efectivamente, una cosa a la otra²⁷. En este sentido, la reflexión hermenéutica no ofrece ningún criterio de verdad.

Las críticas de Habermas y la respuesta de Gadamer a las mismas tienen, creemos, el valor de poner de manifiesto una vez más la radicalidad con que nuestro filósofo afirma la historicidad de la comprensión y la universalidad de la lingüisticidad . Ello nos permite ver, al cabo de este recorrido, el carácter irreductible de su posición y la coherencia con que extrae consecuencias de su propio punto de partida teórico.

²³ *A Review of Gadamer's Truth and method*, en F. Dallmayr y T. Mc Carthy, eds., *Understanding and Social inquiry*, Notre Dame, 1977, pág. 361, (citado por Mc Carthy 1996:221)

²⁴ (Mc Carthy 1996: 228)

²⁵ (Gadamer 1968: 178)

²⁶ (Gadamer 1971: 257)

²⁷ (Gadamer 1971:264-265)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Gadamer, Hans Georg (1967) *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología en Verdad y Método II* (Salamanca: Sígueme 1994).

(1968) *Semántica y Hermenéutica en Verdad y Método II* (1994).

(1971) *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología en Verdad y Método II* (1994).

(1977 a) *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica en Verdad y Método II* (1994).

(1977 b) *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer en Verdad y Método II* (1994).

(1985) *Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica en Verdad y Método II* (1994).

(1991) *Verdad y Método* (Salamanca, Sígueme).

(1993) *El problema de la conciencia histórica* (Madrid, Tecnos).

(1994) *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, (Madrid, Cátedra).

Habermas, Jürgen (1996) *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos).

Mc Carthy, Thomas (1996) *La Teoría crítica de Jürgen Habermas* (Madrid, Tecnos).

Vattimo, Gianni (1990) *El fin de la modernidad* (Barcelona, Gedisa).