



EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIA: LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA COMO CRÍTICA AL MÉTODO CIENTÍFICO

Recepción: 26/06/2013 **Revisión:** 20/07/2013 **Aceptación:** 30/07/2013



Villalobos, José Vicente

Universidad del Zulia, Venezuela

jvillalobos@gmail.com



Márceles, Víctor

Universidad de la Costa, Colombia

vmarceles@gmail.com



Ayala, Teresa

Universidad Rafael María Baralt, Venezuela

teresayala@gmail.com

RESUMEN

El artículo trata sobre la hermenéutica como criterio de verdad en contextos de la crítica al método científico. Se enfatiza en los métodos de interpretación y de indagación en las ciencias sociales, especialmente en lo tocante a la perspectiva filosófica sobre la verdad. En la primera parte, se abordan algunas ideas para una teoría general de la hermenéutica, exponiéndose importantes postulados de autores como: Dilthey (1986), Gadamer (1977, 1986) y Habermas (1962, 1998). Luego se analiza el enfoque de la hermenéutica del filósofo venezolano Martínez (2009a, 2009b), cuyo abordaje se realiza desde la epistemología de las ciencias humanas. Finalmente, se esbozan algunas reflexiones, aplicando los criterios medulares de la hermenéutica filosófica contemporánea, para concluir: 1) Que la hermenéutica surge como criterio contra argumentado acerca de la verdad frente a las ciencias positivas en general, y 2) Que no toda verdad alcanzada en las ciencias humanas y/o sociales, puede ser catalogada como verdad definitiva; incluso, aquella asumida tanto por el positivismo como por el postpositivismo.

Palabras clave: Epistemología y modernidad, Método de las ciencias sociales, Paradigmas de las ciencias, Hermenéutica filosófica.

EPISTEMOLOGY AND SCIENCE: PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AS CRITICAL TO SCIENTIFIC METHOD

ABSTRACT

The article is about hermeneutics as criterion of truth in the context of the critique of scientific method. Emphasis is placed on interpretation and methods of inquiry in the social sciences, especially with regard to the philosophical perspective on truth. In the first part deals with some ideas for a general theory of hermeneutics, exposing important principles of authors like Dilthey (1986), Gadamer (1977,1986) y Habermas (1962, 1998). Then, we analyze the approach to hermeneutics Venezuelan philosopher Martínez (2009a, 2009b), whose approach is from the epistemology of the human sciences. Finally, it outlines some thoughts, using the core criteria of contemporary philosophical hermeneutics, to conclude: 1) that arises as a criterion hermeneutics against argued about the truth versus the positive sciences in general, and 2) not every truth attained in the humanities and / or social, can be categorized as ultimate truth, even assumed that both positivism as postpositivism.

Keywords: Epistemology and modernity, Social science method, Paradigms of science, Philosophical hermeneutics.

EPISTEMOLOGIA E SCIENZA: L'ERMENEUTICA FILOSOFICA COME CRITICA AL METODO SCIENTIFICO

RIASSUNTO

L'articolo considera l'ermeneutica come criterio di verità in contesti della critica al metodo scientifico. Fa enfasi nei metodi d'interpretazione e di indagine nelle scienze sociali, specialmente in quanto alla prospettiva filosofica sulla verità. Nella prima parte, si analizzano alcune idee per una teoria generale dell'ermeneutica e vengono esposti importanti postulati di autori quali Dilthey (1986), Gadamer (1977,1986) y Habermas (1962, 1998). Dopo, viene analizzato l'approccio dell'ermeneutica del filosofo venezuelano Martínez (2009a, 2009b), di cui l'approccio viene fatto dalla epistemologia delle scienze umane. Finalmente, vengono emesse alcune riflessioni, applicando i criteri centrali dell'ermeneutica filosofica contemporanea, per concludere: 1) che l'ermeneutica sorge come criterio contra argumentando circa la verità di fronte alle scienze positive in generale, e 2) che non tutta la verità raggiunta nelle scienze umane e/o sociale può essere catalogata come verità definitiva, inclusa quella assunta tanto dal positivismo come dal postpositivismo.

Parole chiave: Epistemologia e modernità, Metodo delle scienze sociali, Paradigmi delle scienze, Ermeneutica filosofica.

INTRODUCCIÓN

Plantear el problema de la investigación científica es aludir por definición al método que la denomina. Sus características de sistematicidad y generalidad son los dos postulados de mayor trascendencia en la producción del conocimiento desde el



renacimiento cartesiano. Sin embargo, ello no ha sido así durante las últimas décadas, especialmente con la aparición en los ámbitos de las ciencias sociales y humanas de la idea de paradigma científico en los años setenta del Siglo XX, lo que conduce a pensar en la reelaboración cada cierto tiempo, de criterios de validación y confiabilidad a lo interno de los métodos de la ciencia en general.

Si bien es cierto que la pregunta por la ciencia no tiene una respuesta científica (Morín, 2005), también es cierto que no todo lo que se contra-argumente como no científico ha de ser no-ciencia: la verdad tiene siempre un rostro ambivalente, lo que pone a prueba tanto la rigurosidad de los métodos para obtenerla, como la posibilidad de conformación del entramado epistemológico que le da vida a la crítica científica. La epistemología tiene siempre un carácter meramente conjetural en cuanto a la conformación de los criterios de validez del discurso científico.

Lo trascendente de este problema de signo epistemológico es precisamente la cuestión que se presenta a lo interno de las ciencias sociales y humanas de manera muy especial, pues se diferencian en lo metodológico de las ciencias en general debido al carácter que posee el sujeto de ciencia, no obstante la confusión presente en el campo del historicismo para elaborar la interpretación más apropiada de la situación socio-cultural, o en ámbitos de lo que la Modernidad ilustrada centró en las ciencias que conforman el entramado del Estado como la perspectiva social por excelencia: la política en cuanto arquitectónica de los saberes.

Los dilemas metodológicos que presentan estas cuestiones medulares acerca de la búsqueda del conocimiento científico, provienen precisamente de la necesidad de interpretar las acciones del sujeto en su perspectiva de reafirmación de sus propias creencias en cuanto al mundo de vida deseado se refieren.

En ello el positivismo es claro al considerar que las acciones humanas y las que determinan el carácter social (una norma moral, un requerimiento espontáneo o un enunciado con pretensiones de verdad) encierran su propia posibilidad de aplicación, tal como ocurre con los postulados del positivismo lógico en su interpretación acerca de los enunciados proposicionales, en tanto descriptores de una “realidad dada” al observador sin más.

Pero lo más interesante en esta postura que encierra el positivismo contemporáneo, es que los enunciados proposicionales propios de un lenguaje objetivo acerca de la naturaleza, evidencian una característica que no poseen en el ámbito de la subjetividad de la acción: estas no son técnicamente determinables por la ciencia, es decir, no poseen sentido, debido precisamente a su carga subjetiva. Si ello es cierto, desde esta perspectiva no es posible establecer tampoco criterios de cientificidad de esa realidad que le da vida mundana.

La cuestión es qué postura asumir frente a las demandas de un lenguaje no solo objetivo sino que concentre toda la trama de factibilidad científica capaz de demostrar que lo que se afirma de la realidad tal cual es, puede ser demostrado como verdadero: llega así la vieja discusión sobre los criterios de validez científica: ¿Es la ciencia objetiva sin más? ¿Pueden esgrimirse enunciados con vocación científica tan solo con pretender ser



objetivos en la observación de esa realidad fragmentada por el mismo sujeto observador? ¿Es la realidad social observable de la misma manera como se observan los “hechos” de la naturaleza?

A ello se le suma la controversia sobre la clásica división de la ciencia en “ciencias naturales” y “ciencias del espíritu”, de lo cual se desprenden los criterios también clásicos sobre el carácter científico del conocimiento a partir del método científico.

Pues bien, en ese sentido, con ocasión del presente artículo, se abordan dos asuntos que permiten aclarar el problema planteado: en un primer momento se exponen a grosso modo algunos de los elementos que permiten hablar de una Teoría General Hermenéutica, partiendo de los orígenes modernos de la disciplina, con Dilthey y Gadamer, para contrastar sus posiciones con los atributos de la hermenéutica que exponen Heidegger y su concepción del ser-interpretante, y Habermas con su idea de la hermenéutica dialógica. A continuación las ideas centrales del argumento.

BREVE ESBOZO DE UNA TEORÍA GENERAL DE LA HERMENÉUTICA: DILTHEY, GADAMER-HEIDEGGER, HABERMAS

La historia de la Hermenéutica es tan antigua como la civilización de occidente, pues en el mundo clásico se empleaba para esclarecer los enigmas que se encontraban en el portal de los templos de los dioses griegos. Muchos autores están de acuerdo en afirmar que la hermenéutica era el arte de interpretar las palabras oscuras que se encontraban así en los textos religiosos, órficos y míticos, con el fin de traducir al común de la gente la voluntad de lo afirmado en el texto.

Etimológicamente se le atribuye el contenido conceptual de interpretar, pues proviene del griego clásico *hermeneuín*, y la acción le estaba encomendada a un mensajero de los dioses, Hermes, quien era una especie de Dios intermediario entre los dioses del Olimpo y los habitantes de la polis, razón por la cual se le atribuye las primicias de este arte interpretativo mitológico (Gadamer, 1986; Martínez, 2009a).

Luego, de esta acción de traducción de mitos y leyendas rapsódicas, la hermenéutica pasó al campo bíblico, pues se trataba de interpretar los textos de las escrituras divinas y de los mandatos de Dios, en especial para aclarar la oscuridad que representaban las palabras del antiguo testamento. Posteriormente, pasó la hermenéutica del ámbito mitológico y religioso, al ámbito de lo jurídico, ya que se trataba de una acción análoga a la de interpretación de los textos religiosos, especialmente porque el concepto de Ley y de Justicia, que en griego corresponden a los vocablos *nomos* y *diké*, respectivamente, tenían un carácter sagrado (Villalobos, 2001).

Interpretar la ley era obra del areopagita, quien tenía la misión de encontrar las palabras claves que la ley ponía en su boca como juez para encontrar y pronunciar la muy anhelada justicia. De allí que de la justicia divina que representa la interpretación de los textos sagrados, pasó de la disciplina a la interpretación de los textos jurídicos para encontrar la justicia, ansiada tanto por dioses como por hombres.



Es importante resaltar que en este sentido de la tradición hermenéutica, hay un paso crucial del arte de interpretar, pues pasó de aquella primera fase de interpretar a los autores de los mandatos religiosos y míticos, ya que se trataba de ejecutar las acciones ordenadas por el autor mitológico-religioso, a la necesidad de interpretar los textos que recogían los mandatos escritos de forma oscura y poco sencilla (Shökel y Bravo, 1997).

Las aclaratorias así surgidas darían una idea de lo que hay que hacer cuanto manda la Ley, en tanto entidad abstracta y sagrada a la vez. Se resalta esto último justamente porque la autoría del texto legal no le estaba atribuida a un hombre en especial, era generada por el orden social que era así armonizado por el carácter necesario del respeto a la Ley, a los fines de encontrar armonía entre dioses y hombres, cuestión por demás imposible de no cumplir.

Esta armonía era tan sagrada que el establishment de entonces era incapaz de ejecutar sentencias a muerte cuando la ciudad enviaba las naves a la guerra, por respeto a los dioses, quienes estaban ocupados protegiendo a los guerreros en ultramar; tal como se narra en el famoso diálogo platónico Apología de Sócrates, en el episodio del famoso juicio al padre de la Mayéutica (Luri, 1998).

Pues bien, entendida así la etimología de la hermenéutica, era claro que lo que se buscaba no era otra cosa que la armonía de la polis, no solo con la aplicación correcta de los textos legales cuando eran interpretados, sino la armonía que podía encontrarse al ejecutar fallos en interpretación de esos textos (a su vez eran sagrados como quedó dicho), so pena de la furia de los dioses.

Entonces, deben distinguirse dos momentos en la hermenéutica moderna, dados estos antecedentes de búsqueda de la armonía que se propone (como la historia ha enseñado, esa armonía antigua hoy se conoce como paz social). El fin del orden jurídico no es otro que alcanzar la paz y el orden del Estado y así cumplir con los destinos para los cuales sus funcionarios reciben el mandato de gobernar.

En este sentido, en el trabajo se hace una breve e incompleta reconstrucción histórica de la hermenéutica contemporánea, pues el espacio no permite otra cosa; sin embargo se trata de poder comprender, al menos en sus orígenes modernos, su sentido de aplicación y poder alcanzar por su intermedio algunos conocimientos de la realidad sociohistórica que vive el intérprete al momento de encarar cualquier texto, o cualquier realidad política o socio-histórica que los contextualice:

Un acontecimiento histórico como la elección de autoridades políticas, una sentencia judicial, un texto que requiera de ser interpretado, una acción individual o colectiva, una situación determinada como el acto docente, entre muchas otras presentes en el particular mundo de vida. Se presentan entonces, algunos momentos históricos de interés sobre la hermenéutica como arte y como método de interpretar.

LA HERMENÉUTICA Y LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU DE DILTHEY

Uno de los autores que retoman con fuerza el tema de la hermenéutica es Dilthey, en su clásico texto Introducción a las ciencias del espíritu (1883, primera edición en revista



de Occidente de 1956, edición de Alianza editorial de 1986). En él hace un esbozo de lo que considera deben ser las ciencias del hombre en su imbricación con el resto del quehacer científico, especialmente en su comparación de lo que son las ciencias naturales. De ello se ocupan Reale y Antiseri (2010, p.60), quienes afirman:

En esta obra, Dilthey distingue entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, con base en la diversidad de los objetos que cada una de ellas considera: los hechos de las ciencias del espíritu se presentan a la conciencia “originalmente desde el interior, en cambio, los de la ciencias de la naturaleza se presentan a la conciencia desde el exterior”.

Luego Dilthey pone como fundamento de las ciencias del espíritu, la psicología analítica (distinta de la explicativa, de tipo positivista) (agregado de los autores); afirma que estas estudian tanto la uniformidad como los hechos individuales y que “el tipo” tiene por función la de unir estas dos realidades opuestas del mundo humano; y enfatiza, siempre sobre el tema de la comprensión de los otros, el rol fundamental del comprender (Verstehen) que consiste en “revivir” y no en “reproducir”.

Esta distinción es interesante a los fines de establecer las distancias epistemológicas desde ya, en los procesos de búsqueda del conocimiento mediante la diferenciación clara entre los objetos de estudio de cada una de estas especiales “ciencias”, pues las reglas de interpretación y de enlace del conocimiento a partir de la hermenéutica, comportan una naturaleza totalmente distinta a las consecuencias de los métodos tradicionales de la ciencia.

Es lo que en definitiva será uno de los problemas fundamentales de las ciencias del hombre a partir de la segunda mitad del siglo XX, especialmente a partir de las críticas elaboradas por los autores principales de las escuelas clásicas europeas, como aquellos de la Primera escuela de Frankfurt, los de la Segunda, o incluso algunos de las escuelas italianas de finales de los años noventa.

Así, retomando el hilo conductor que se sigue en el trabajo, se tiene que en el segundo párrafo del Capítulo II de la obra citada de Dilthey (1986, p.39-40), denominado enfáticamente Las ciencias del espíritu son un todo independiente junto a las ciencias de la naturaleza, el autor expresa lo siguiente:

“Por ciencia entiende el uso del lenguaje un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos; es decir, perfectamente determinados, constantes de todo el complejo de pensamiento y universalmente válidos, cuyas relaciones están fundadas, en el cual, por último, las partes están unidas en una totalidad, con el fin de comunicación, porque una parte constitutiva de la realidad es pensada en su integridad mediante esta combinación de posiciones, o bien está regulada por ella una rama de la actividad humana. Designamos, por tanto, con la expresión ciencia todo conjunto de hechos espirituales en que se encuentran las notas mencionadas, y al que, por consiguiente, se aplica, por lo común, el nombre de ciencia; señalamos previamente, de acuerdo con esto, el ámbito de nuestra tarea. Estos hechos espirituales, que se han desarrollado históricamente en la



humanidad, y a los que se ha dado, según un uso lingüístico general, la denominación de ciencias del espíritu, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que queremos no dominar, sino ante todo, comprender”.

En estas palabras el autor expone de entrada en su trabajo de fundamentación de las ciencias humanas (llamadas por él, ciencias del espíritu: Geisteswissenschaften), la necesidad de dar un giro epistemológico frente a las ciencias naturales, pues describe con toda precisión su interés en alcanzar un conocimiento acerca de la manera especial del objeto de estudio de estas disciplinas, que son diferentes a las maneras de encarar el objeto de las ciencias naturales.

De esta manera, Dilthey fija posición frente al uso común de la época en denominar ciencia a todo aquello que emplea el método científico, pero establece distancias para separar el discurso de las ciencias naturales del de las ciencias humanas, llamadas por él Ciencias del espíritu.

Es claro que lo que pretende es nadar contra corriente, pues no admite incluir en el entramado epistemológico de toda ciencia, la idea de las ciencias humanas a partir del método empírico positivista por demás duramente criticado por él. Justamente lo que va a destacar este filósofo alemán, es la idea de la constitución del círculo hermenéutico, es decir, que alcanzar conocimiento a partir de la realidad dada, solo es posible mediante el movimiento de ir del todo a las partes y de las partes al todo y así poder reafirmar con toda justeza que el conocimiento adquirido está plenamente justificado en virtud de la comprobación constante, a partir de ese movimiento circular.

Por eso denomina “ciencia” a los hechos espirituales, es decir, conductas humanas, porque es posible adquirir conocimiento de la realidad sociohistórica no con propósitos de dominio (como ocurre con las ciencias naturales a partir del conocido postulado de Bacon: “conocer es poder”), sino con propósitos de “comprender”. En este sentido, acotan Reale y Antiseri (2010, p.60):

“En todo caso, la solución más adecuada, en opinión de Dilthey, para el problema referente a la autonomía y a la fundamentación de las ciencias del espíritu se encuentra en los estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu y en la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu. Lo que caracteriza a los fenómenos del mundo humano y hace común las ciencias del espíritu y fundamenta su autonomía es el nexo que no se da en el mundo de la naturaleza y de las ciencias de carácter natural entre Erleben (expresión) y Verstehen (comprensión): la vida de los individuos se hace espíritu objetivo, se expresa y se objetiva en eventos e instituciones (Estados, iglesias, movimientos religiosos, textos filosóficos, teorías científicas, sistemas éticos, etc.), que el científico social intenta comprender captando el lado interno; algo posible, ya que “comprender” es un encuentro del “yo” en el “tú”. Tal comprensión es la captación de obras e instituciones de hombres históricos, que producen valores o realizan fines y cuyas obras no son, por lo tanto, como en Hegel, espíritu objetivo, fruto de una Razón absoluta”.



Así, se entiende entonces la hermenéutica como el arte de interpretar para comprender; esta será su nota distintiva. Se comprenden los actos del ser humano, no a la naturaleza, a la que hay que explicar para dominarla; aunque el maestro Ferrater (1984) considera que Dilthey incluye en este movimiento socio-histórico a la ciencia misma, en virtud de ser ella un acontecimiento histórico. Pero una cosa es la razón teórica y otra la razón práctica, cuyo entramado y distinción no interesa destacar en este trabajo. Sin embargo, lo dicho hasta ahora permite enfatizar la visión historicista de la hermenéutica que Dilthey asume, cuestión que sirve de catapulta para la siguiente fase de la Hermenéutica: la de Gadamer.

Pero antes, hay que hacer alguna precisión adicional: Dilthey (1986) muestra la diferencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, precisamente por el carácter explicativo de las segundas, frente al no menos importante carácter histórico de los hechos del espíritu. Pero estos se sustentan en imperativos, es decir, en mandatos de hacer y de no hacer, con lo cual queda dibujada una buena parte de la doctrina hermenéutica diltheyana, que afirma que las ciencias de los imperativos son justamente las ciencias del espíritu. Las naturales se basan de manera palpable en juicios, pero no cualesquiera, sino aquellos que se ciernen sobre la realidad física, de la cual también el hombre forma parte.

Se advierte pues que el carácter de las ciencias del espíritu del filósofo alemán es la de ser históricamente delineada por la posibilidad de interpretación de los acontecimientos del sujeto humano en su trajinar por la vida, para finalmente comprenderlos; no dice ni aclara cuál es el sentido y alcance de esta acción de comprender. Para ello, hay que acudir a Gadamer, quien aclara desde las doctrinas de su maestro Heidegger, las ideas centrales de la hermenéutica contemporánea; no en balde es catalogado como el padre de la hermenéutica.

VERDAD Y MÉTODO EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER. LA HERENCIA DE MARTIN HEIDEGGER

Pasado ya el siglo XIX y la perspectiva antipositivista e historicista de Dilthey, se adentra el siglo XX para dar paso a la obra del así considerado más importante hermeneuta de la historia de la filosofía. En su obra *Verdad y método*, (Gadamer, 1977) sienta las bases para una teoría general de la hermenéutica, partiendo de la experiencia de la verdad que opera en cada individuo en su contexto sociocultural.

No desdice de la hermenéutica clásica ni mucho menos de la perspectiva historicista de tradición claramente diltheyana. Simplemente aborda la interpretación como un método al que hay que complementar con la experiencia no solo científica sino, lo importante, histórica. En efecto, afirma ya en los párrafos iniciales a la segunda edición de su famoso texto, lo siguiente:

“...aquí no se hace cuestión en modo alguno del método de las ciencias del espíritu. Al contrario, parto del hecho de que las ciencias del espíritu históricas, tal como surgen del romanticismo alemán y se impregnan del espíritu de la ciencia moderna, administran una herencia humanista que las señala frente a todos los demás géneros de investigación



moderna y las acerca a experiencias extra científicas de índole muy diversa, en particular a la del arte...” (Pues se trata de una experiencia de verdad; 1977, 10. Agregado nuestro).

Gadamer deja de entrada las cosas bien claras frente al sentido de la interpretación, pues en la medida que su posición también es historicista como se expresa más adelante, asume también una perspectiva del círculo hermenéutico hasta el punto de hacerlo el sentido primigenio del arte de interpretar. En opinión de Romo (2010, p.144), este se interpreta en dos sentidos:

“El círculo hermenéutico es el principio clásico de la hermenéutica que se expresa en la regla: del todo a las partes, de las partes al todo. No es posible entender las partes del texto sin una idea del todo que solo se gana a través de la comprensión de las partes. 2. Interpretado en sentido temporal expresa que el intérprete está incluido en la historia que pretende interpretar”.

Este arte de interpretar se aplica no solo a las ciencias del espíritu, sino también a toda ciencia, como también lo expresa Dilthey (1986). La diferencia viene dada entonces por el carácter sociocultural del contexto donde surge el acto interpretado, entendiendo por tal, no solo las conductas humanas, sino todo aquello que las recoja, incluso, aquello que es transcrito a través de un lenguaje y que pueda ser traducido al común de la gente en sentido claro y sencillo para la comprensión:

Se piensa desde esta perspectiva en un texto bíblico, en una obra de arte, en una decisión política o en un acto imperativo de creación de directivos para normar conductas mediante actos legislativos o delinear alguna estrategia de aplicación práctica para la resolución de problemas, mediante reglas técnicas específicas o en fin, el acto docente como elemento direccionador de la cultura social y política de una nación, todos ellos necesitados de esclarecimiento de su verdad, es decir, de interpretación.

Frente a todo esto se plantea como problema el fin de la comprensión y del arte de interpretar; es decir, se trata de precisar el alcance que tiene la comprensión, hasta dónde se puede llegar con los “juegos del lenguaje”, como se afirma en el segundo Wittgenstein.

En Gadamer (1986), esta es la pregunta crucial, es la duda que se maneja en toda la obra al dejarnos entrever que la interpretación se manifiesta en clave lingüística; los humanos son seres dotados de lenguaje y mediante él se impregna toda la vida y todo el acontecer como una claraboya sujeta al fondo del mar: parece a la deriva pero tiene su anclaje para indicarnos los límites del propio andar por la vida. Indica que se puede perecer si no se atiende el llamado de advertencia; claro que con el lenguaje la vida se llena de humanidad, mientras que la claraboya podrá permanecer ahí, incólume, balanceándose al vaivén de las olas y no indicar nada hasta que alguien la advierta. Son cosas del empirismo del lenguaje.

Lo mismo ocurre con el acto de interpretar, solo se puede hacer mientras entre seres comunicantes, mientras se emplee el lenguaje para manifestar los requerimientos del otro tales como un deseo, un mandato o simplemente un enunciado científico. Así, entonces, se llega al punto deseado en esta breve historización de la hermenéutica: ¿Qué ocurre



con la teoría de la interpretación y la idea de comprender las acciones humanas a través de las actitudes de realización para resolver los problemas concretos del mundo de vida?

Sin embargo, antes de entrar a discutir este asunto, es necesario todavía alguna otra precisión: Gadamer asume de su maestro Heidegger la idea del ser humano como ser interpretante, pero lo va a diferenciar de él en su sentido ontológico; mientras para el filósofo de Heidelberg la idea de interpretar es propia del ser humano, para Gadamer es una actitud que se pone de manifiesto únicamente en la medida de la interacción entre sujeto y hecho, pues, entre sujeto y contexto histórico es donde se revela como punto atrayente y como obra el ser interpretado.

Mientras que en Heidegger la interpretación es parte de la vida, para Gadamer es una actitud intencional que se pone de manifiesto para comprender los hechos y alcanzar alguna verdad que se contrasta de nuevo con los hechos. Entonces entra en el juego de este movimiento de la circularidad, la idea mayor que subyace en la hermenéutica: la perspectiva de verdad, en tanto norte de todo acto humano. La pregunta es, en consecuencia, directa: ¿Qué es la verdad? A continuación la postura del maestro de Tubinga al respecto.

Yo creo que las ciencias del espíritu dan un testimonio muy elocuente de este problema (el del desocultamiento como principio de la búsqueda de la verdad). También en ellas hay elementos que cabe subsumir en el concepto metodológico de la ciencia moderna. Todos han de aspirar como ideal a la verificabilidad de todos los conocimientos dentro de lo posible. Pero hay que reconocer que este ideal se alcanza muy pocas veces y que los investigadores que aspiran a alcanzar este ideal con la mayor precisión no suelen decir las cosas realmente importantes (...) pero su existencia muestra que se da aquí una relación entre conocimiento de la verdad y enunciabilidad que no es evaluable con la verificabilidad de los enunciados (...) (Gadamer, 1986, p.56).

Como puede verse, la idea de este filósofo es que el historicismo no garantiza que se exprese con franqueza la verdad (como tampoco puede ser alcanzado por las ciencias naturales, según expresa en gran parte de su obra), entre otras cosas porque al ser revelada una perspectiva de ella, quedan ocultas otras que podrían ofrecer una idea diferente del problema de investigación, las cuales, en la hipótesis de ser reveladas, otra historia sería contada.

Sin embargo, agrega más adelante que no es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a "trasmano" alguna posibilidad de verdad, aunque en ello juegan papel importante los prejuicios a la hora de enlazar acontecimientos en la reconstrucción del hilo histórico del texto interpretado, y es ello justamente lo que quita el sueño, por decir lo menos.

Los aspectos que no salen a la luz pública en la descripción histórica a través de la interpretación, muestran según piensa el filósofo un horizonte difuso de la verdad. El ideal de verdad será siempre eso, un ideal. Y ese será el segundo soporte metodológico (hay que recordar que el primero es el papel que juega el lenguaje en la interpretación, junto con la gramática y las conexiones en el corpus analizado). Expresa finalmente la idea de la verdad del autor, manifestando lo siguiente:



“No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Solo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado” (Gadamer, 1986, p.58).

Frente al panorama descrito un tanto desolador para la ciencia, son muchas las dudas que quedan sobre el papel de la hermenéutica y sobre la ciencia misma como productoras de verdad. Entonces las preguntas que surgen se dirigen hacia otros senderos un poco más pragmáticos pero a la vez en la búsqueda de alguna mayor precisión: surgen preguntas sobre la praxis interpretativa en el sentido de: ¿Qué hacer? ¿Dejar a la deriva al pensamiento? ¿O mejor, deja Gadamer a la deriva el pensamiento y la idea de búsqueda de la verdad? No obstante, a pesar de este escepticismo metodológico, no todo está a la deriva de la acción científica. La respuesta es claramente negativa, pues el autor introduce una idea renovadora de expectativas para alcanzar la verdad centrada en el movimiento circular hermenéutico.

Afirma el maestro de Tubinga, que no es el juicio lo que garantiza alcanzar la verdad, pues al fin y al cabo él mismo está sometido a los vaivenes de la circularidad metodológica. Para el filósofo alemán, la pregunta es la clave para toda lógica demostrativa y representativa de la verdad; la pregunta es la que tiene prioridad en la lógica del discurso, tal como lo confirman el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega, según afirma.

“Toda pregunta es a su vez respuesta”, expresa al final de la página 58 del texto antes citado. La verdad tiene sus orígenes en el preguntar al texto por su historia, por su entorno, por su origen, por sus motivaciones, en un ir y venir como movimiento circular que va de las partes al todo y del todo a las partes. “Pregunta y respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son interpretación” (Gadamer, 1986, p.59). Ese es el ideal de la hermenéutica gadameriana: preguntar y responder sin que pregunta y respuesta sean ellas mismas posibles verdades; o lo contrario.

LA HERMENÉUTICA DE JÜRGEN HABERMAS

Hay que ver ahora la idea de una hermenéutica partiendo de la interpretación que hace Habermas de Gadamer, en especial por la posición del segundo sobre la tarea de interpretar el mundo de vida como una situación general de creación de enunciados con pretensión de verdad, en su función de ordenar las acciones del sujeto en sociedad y establecer un mundo de vida dialógico. Pero lo primero que se debe recordar es la tarea pendiente sobre el quehacer científico en el ámbito de lo social, los “hechos” para la ciencia y su objeto de estudio. No se puede perder este norte pues al final se intentará salir del laberinto.

En su cuestionamiento sobre la hermenéutica, Habermas (1998) resalta el mérito de haber hecho valer la idea según la cual ninguna regla regula su propia aplicación, de acuerdo con la vieja idea aristotélica expresada en su concepto de ciencia. De hecho,



como la norma moral en el contexto social recoge en sentido propio un estado de cosas vigentes en el momento de su declaración como acto humano merecido de reconocimiento e interpretado por los sujetos intervinientes en el mundo de vida dialógico, la hermenéutica tiene la tarea de precomprender ese estado de cosas para insertarlo en el enunciado interpretativo y así alcanzar significado y contribuir en la formación del mundo de vida racional.

Así, toda interpretación tiene el propósito de contextualizar la vida social dialógicamente entabada, actualizando así de forma intersubjetiva los conceptos conformadores de las precomprensiones que gobiernan la acción del sujeto. Las preguntas que surgen en la interpretación de la acción, devienen justamente debido a la necesidad de comprender luego las claves de la semántica de la intersubjetividad y conectar con el mundo de vida social, no solo a través del intérprete científico oficial sino del público especializado y aún del no especializado. Ese intérprete, se transforma así en un comunicador de las interacciones racionalmente manifiestas por los actores sociales, más allá de toda precomprensión ideológica, y más acá de toda necesidad de diálogo.

De manera que interpretar el mundo de vida a partir de la precomprensión como primer elemento sustanciador de la hermenéutica, conlleva conectar las ideas interpretativas a través del hilo sociocultural del cual el intérprete es portador, en especial, si se trata de la interpretación de las acciones sociales manifiestas en el mundo de vida dialógico, pues, como se sabe, no es lo mismo interpretar un hecho social individual que una directriz de contenido cultural, o un hecho social que por naturaleza introduce cambios en el mundo de vida de los actores sociales. A continuación lo que dice al respecto, el filósofo de Frankfurt:

“...Una norma solo puede <<aprehender>> una situación compleja del mundo de la vida en términos selectivos, es decir, en la perspectiva de las relevancias que la propia norma se encarga de fijar previamente, mientras que el estado de cosas constituido por la norma nunca agota el vago contenido semántico de una norma general, sino que a su vez lo hace valer de forma selectiva. Esta descripción evidentemente circular señala un problema metodológico que toda teoría (...) tiene que aclarar (Habermas, 1998, p.269).

El problema para Habermas es evidentemente metodológico, por lo que afirma que la hermenéutica viene a darle a la interpretación un sentido de complementación de la ciencia, toda vez que trata de introducir criterios lógicos en la fundamentación de la racionalidad que se produce en el vínculo de problemas sociohistóricos propios de la vida en común, dependiendo del sistema del cual se trate.

En esta cuestión no se encuentran insertos problemas del relativismo moral; más bien se piensa que la hermenéutica resuelve un problema al cual el positivismo no puede acceder en su solución; por ejemplo, las lagunas de la ley moral, solo pueden ser resueltas siempre que su intérprete en tanto actor haga un recorrido histórico de las razones de la norma antes que proceder a la forma mecánica y positivista de hacer abstracción del caso o situación planteada.



De esta forma no estaría dándosele a la Ley moral, por ejemplo, su razón histórica; más bien la estaría lanzando al encuentro con un orden socialmente aceptado por la intersubjetividad que ha entrado en diálogo.

Finalmente, a los fines de cerrar este breve argumento con el filósofo de Frankfurt, de debe expresar que al igual que Gadamer, para Habermas el problema de la hermenéutica es una cuestión de lenguaje, es un problema de comunicación y su tratamiento, en ambos, corresponde a una teoría del lenguaje, solo que en Habermas es una Teoría del discurso, es una cuestión de argumentación, mientras que en Gadamer es una experiencia de lingüisticidad, es una experiencia de “verdad”. Al respecto, señala Rodríguez (2010, p.194):

“El lenguaje hace presentes siempre las cosas porque se refiere a ellas, porque es esencialmente apofántico, manifestativo de lo que las cosas son. En este sentido hay una esencial correlación entre palabra y ser. Todo decir muestra, a su manera, la cosa de la que habla. La palabra presenta la cosa. Pero el modo como las cosas se hacen presentes en el lenguaje no es único, no responde al solo modelo de la imagen estética, que Gadamer ha aproximado a la evidencia, hasta casi identificarlo con ella. La fenomenología subterránea de verdad y método necesita hacerse explícita, y pasando por la sexta Investigación Lógica, reobrar de manera efectiva sobre la teoría de la experiencia hermenéutica”.

Sin embargo, esta perspectiva amerita un análisis aparte. Por ahora, hay que resumir la idea de la hermenéutica como una perspectiva metodológica que permite al intérprete averiguar los cánones de esa experiencia de lingüisticidad, de esa experiencia de verdad, para lo cual hay un acercamiento a través de la interpretación metodológica del maestro venezolano Miguel Martínez Miguélez.

LOS CÁNONES DE INVESTIGACIÓN HERMENÉUTICA EN MIGUEL MARTÍNEZ MIGUÉLEZ

La crítica de la ciencia positiva ha sido uno de los argumentos de mayor arraigo en toda la filosofía analizada. Incluso, puede observarse que tanto Dilthey como Gadamer elaboran una teoría justificativa de la imposibilidad de admitir el positivismo en la investigación en las ciencias del espíritu, a partir de las obras antes citadas. Pero es Habermas (1962), en otro de sus grandes textos (Conocimiento e interés), quien esgrime argumentos de base para la justificación de la investigación pospositivista, entendiendo por tal aquella que surge a partir de la crítica al método tradicional de la ciencia, que desde el siglo XIX se aplica de forma íntegra a toda ciencia, a las ciencias naturales y a las “ciencias del espíritu”.

Pero, independientemente de lo afirmado por estos autores, interesa en este momento destacar los cánones que expone el venezolano Miguel Martínez Miguélez para llevar a cabo una investigación hermenéutica; vale decir qué hacer para alcanzar conocimiento profundo de la realidad vivida por el autor del texto que no es el texto, de acuerdo con lo expresado por Dilthey, es decir, todo el contexto en el que el texto se presenta; ello implica reconocer también los actos humanos como textos que son recogidos en el

escenario de actuación del sujeto de investigación elegido por el investigador con el propósito de comprender las acciones que despliega en el marco de su “mundo de vida” (Lebenswelt), como le llaman Heidegger y Husserl.

Pues bien, **la primera** de las acciones a llevar a cabo de acuerdo con Miguel Martínez Miguélez, es la de develar la intención del autor, entendiendo por tal todo aquello que es recogido tanto en acciones y conductas, como en textos personales o institucionales, como podría ser una entrevista, alguna observación de contextos determinados (escuela, tribu, o contextos culturales en general), o algún acuerdo social que conlleve a determinar ciertas conductas de los actores intervinientes.

La segunda de las actividades a desplegar es “descubrir” el significado que tiene la acción para el autor. Esta se obtiene a través de la observación del fenómeno contenido en el texto; el ser humano es un ser simbólico, y por lo tanto todas sus acciones remiten siempre a un contenido de esta naturaleza. Encontrar el significado de una expresión en un contexto educativo, no escapa a esta situación fenoménica pues cada acción y cada expresión textual-contextual remite a significados no revelados, según se expresó anteriormente con Gadamer.

La tercera vía de acceso a la interpretación-comprensión es descubrir la función que desempeña el texto, la acción o conducta en la historia del autor, lo cual implica anidar en cada uno de sus momentos, todo lo que ha podido hacerse a través de las acciones ejecutadas, de lo declarado en el texto o de las interpretaciones elaboradas a partir de los conceptos emitidos, asumidos por el autor. Se destaca lo expresado por un autor no analizado en el presente artículo, Schleiermacher: el fin de la hermenéutica es comprender a un autor mejor de lo que él mismo se entiende (es por ejemplo, la razón por la cual se hace necesario interpretar acciones en contextos específicos como la escuela, la Universidad, el Consejo Comunal, o un texto escrito cualquiera como una entrevista transcrita, todo en su contexto).

Por último, el maestro Martínez (2009b) señala como **cuarta dimensión** en los cánones de la hermenéutica el condicionamiento cultural. Cada autor actúa y escribe en un contexto ambiental y sociocultural; y de esa forma se manifestarán todos los elementos derivables del texto analizado, o de las conductas interpretadas. Es menester entonces afinar las observaciones a los fines de estar preparados para no caer por sorpresa ante algunas de las expresiones llevadas a cabo por los actores o recogidas en el texto y así “desocultar” la verdad escondida a “trasmano” en la investigación.

REFLEXIONES FINALES

Se ha visto grosso modo cómo opera la hermenéutica en tanto “ciencia del espíritu”; al diferenciar sus procedimientos para desocultar la verdad de los procedimientos de la ciencia; puede verse claramente que la idea de la hermenéutica viene señalada por su contextualización del sentido expresado en un texto cualquiera. Por ello, el método científico aplicado a las ciencias sociales y humanas, se centra fundamentalmente en la búsqueda de la verdad contenida en el mundo de vida a partir de la determinación de la acción recogida en ese contexto para ser interpretada en tanto texto del sujeto.



Ello reviste una situación bastante incómoda para aquellos que son partidarios de la aplicación del positivismo en el ámbito de la investigación social, pues su ángulo de mira se centra justamente en la determinación objetivista del observador o investigador, cuestión más bien expulsada exprofeso del ámbito de interpretación hermenéutica.

Las dificultades vienen señaladas entonces a partir de las concepciones epistemológicas que asuman los investigadores de las ciencias del espíritu a la hora de desocultar el sentido de verdad del texto o de la acción enmarcada en el mundo de vida social. Es una cuestión de postura epistémica, de manera que la verdad tendrá su sentido dependiendo de esa visión paradigmática del investigador social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dilthey, W. (1986). Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia. Madrid, España. Alianza Universidad.
- Ferrater, J. (1984). Diccionario de Filosofía. Vol. 1 al 6. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Gadamer, H. (1986). Verdad y método II. Salamanca, España. Ediciones Sígueme S.A.
- Gadamer, H. (1977). Verdad y método. Salamanca, España. Ediciones Sígueme S.A.
- Habermas, J. (1962). Conocimiento e Interés. Madrid, España. Taurus Ediciones.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid, España. Editorial Trotta, S.A.
- Luri, G. 1998. El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo. Madrid, España. Editorial Trotta.
- Martínez, M. (2009a). Ciencia y Arte en la Metodología Cualitativa. Métodos Hermenéuticos. Métodos Fenomenológicos. Métodos Etnográficos. México D.F., México. Editorial Trillas.
- Martínez, M. (2009b). Comportamiento Humano. Nuevos Métodos de Investigación. México D.F., México. Editorial Trillas.
- Morín, E. (2005). Introducción al pensamiento complejo. Barcelona, España. Editorial Gedisa.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2010). Historia de la filosofía. De Nietzsche a la escuela de Frankfurt. Bogotá, Colombia. San Pablo.
- Rodríguez, R. (2010). Hermenéutica y subjetividad. Madrid, España. Editorial Trotta, S.A.
- Romo, F. (2010). La hermenéutica. La aventura de comprender. España. Montesinos.



UNIVERSIDAD
Privada
DR. RAFAEL BELLOSO CHACÍN



Shökel, L. y Bravo, J. (1997) (1994). Apuntes de Hermenéutica. Madrid, España. Editorial Trotta.

Villalobos, J. (2001). "Derecho, racionalidad y el supuesto metodológico de la Modernidad". En Utopía y Praxis Latinoamericana. Vol. 6, No. 12: 64-82. Universidad del Zulia. Maracaibo (Venezuela). Disponible en: <http://revistas.luz.edu.ve/index.php/upl/article/view/5624/5417> Consultado el 05-06-2013