



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

García Guadarrama, José Luis
El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 11-21
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El debate Gadamer-Habermas:¹ interpretar o transformar el mundo

The Gadamer-Habermas to interpret or to transform the world

JOSÉ LUIS GARCÍA GUADARRAMA²

Resumen. El texto, en su primera parte, trata sobre el debate que se dio entre Gadamer y Habermas en torno a la universalidad de la hermenéutica, y la revaloración gadameriana de la tradición y el prejuicio como elementos indispensables para la comprensión y el diálogo. Además, en la segunda parte se aborda la siguiente cuestión: ¿por qué hay posiciones opuestas en la filosofía?

Palabras clave: universalidad, tradición, hermenéutica, crítica.

Abstract: *The first part of the text is about the debate that is between Gadamer and Habermas around the universality of the hermeneutics and the gadamerian revaluation of the tradition and the prejudice as indispensable elements for the comprehension and the dialogue. Besides, in the second part the following question is approached: Why are there opposed positions in philosophy?*

Keywords: *universality, tradition, hermeneutic, critics.*

Introducción

Cuando se da un debate entre dos posiciones opuestas se suele llegar, a veces con excesiva prisa, a tomar partido por una de las posturas, o bien, a tratar de conciliarlas a partir de un supuesto acuerdo implícito entre ambas. Me opongo a esa disyuntiva, no porque considere incorrecto tomar partido

¹ El debate (ocurrido en Alemania) comienza en 1967, a partir del texto de Habermas “La lógica de las Ciencias Sociales”, y después, en 1970, con el artículo “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, ambos recogidos en el libro *La lógica de las ciencias sociales*, en 1970. Gadamer responde a Habermas en algunos textos que se recogerán más tarde en *Verdad y método II* (1986), tales como “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” (1967), y “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” (1971). Por las fechas de los artículos (correspondientes a su edición alemana), el debate tiene lugar en la época de los movimientos estudiantiles ocurridos en diferentes partes del mundo, época también de renovación teórica de la izquierda en que, a partir de la reinterpretación crítica

o llegar a un acuerdo, sino porque me parece más fructífero para el pensamiento mantener el debate abierto y pensar esa apertura. En el caso específico del debate entre Gadamer y Habermas, tema de este trabajo, ¿qué es lo que cada uno está negando en el otro y por qué? y aun, ¿por qué hay posiciones opuestas en filosofía? Puede ser que al tratar de responder a estas preguntas ahondemos en cuestiones tales como personalidad y motivación de quien filosofa, y en la naturaleza de la filosofía misma, además de los temas específicos tratados en el debate.

Por lo anterior, me opongo a soluciones como la de Ricoeur que, en su texto sobre el debate entre Gadamer y Habermas (Ricoeur, 2002: 307-347), se apresura, a mi parecer, a mostrar que puede haber una hermenéutica crítica (Gadamer reconciliado con Habermas) y una crítica hermenéutica (Habermas reconciliado con Gadamer). Ya desde el inicio Ricoeur se pregunta: “¿no habrá que rechazar la alternativa misma?” (Ricoeur, 2002: 307). Puede ser, pero no antes de haberla pensado lo suficiente. Quiero dejar claro que no me opongo a su propósito de que cada posición reconozca en la otra una “reivindicación legítima”. Tampoco niego que la hermenéutica pueda tener una dimensión crítica y la crítica una dimensión hermenéutica, pero creo que Ricoeur no se detuvo a pensar detenidamente el debate como tal, al contrario, desde el principio lo asumió como un malentendido que debía aclararse mostrando que sus coincidencias son más importantes y fundamentales que sus diferencias. El planteamiento de Ricoeur puede discutirse rescatando algunas cosas y rechazando otras. En lo que no puedo estar de acuerdo es con que “si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!” (Ricoeur, 2002: 347). La afirmación es, me parece, excesiva. ¿No está la historia de la filosofía llena de intereses que se separan radicalmente? No queda claro por qué deba ser ideológica la separación entre estas dos posturas. ¿Es por el hecho mismo de oponerse?

Al tratar de mantener el debate abierto para pensar a partir de la oposición de las posturas, más que en su reconciliación, me arriesgo a la parcialidad y a pasar por alto cuestiones sustantivas de esta polémica. Lo hago así, por una parte, para evitar que este texto sea una simple reseña sobre lo dicho por Gadamer y Habermas, así como de lo escrito sobre ellos; y, por otra, para tratar de aportar una reflexión personal sobre esta discusión. La primera parte de mi trabajo gira en torno a los dos puntos principales que Habermas critica en la hermenéutica de

de Marx y de Hegel hecha por la Escuela de Frankfurt, por un lado, y de la inclusión del psicoanálisis dentro de la teoría crítica, por el otro, se buscaba aportar elementos de reflexión crítica que contribuyeran a la transformación de la sociedad.

² Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: luisragaci@yahoo.com.

Gadamer: su pretensión de universalidad y su valoración de conceptos tales como la tradición y el prejuicio. La segunda parte contiene mi posición ante el debate: lo que está en cuestión son dos formas distintas de concebir la filosofía. La polémica Gadamer-Habermas implica otros debates, como modernidad o tradición, teoría o práctica. Y no sólo eso, además vuelve a poner en la mesa una pregunta que se ha planteado de diversas maneras: ante la crisis del pensar filosófico, ¿qué es la filosofía?

I. Gadamer y Habermas, un debate abierto

A. Universalidad ontológica o universalidad racional

Uno de los puntos de partida de la filosofía de Gadamer es el planteamiento ontológico heideggeriano que sostiene, contra la filosofía del sujeto, que el hombre no es una conciencia trascendental, sino un *Dasein*: ser histórico concreto en el mundo de la vida fáctica, es decir, pre-teórica, cuyo carácter principal es el comprender. Pero su comprensión y explicación de las cosas son necesariamente interpretación en un ámbito previo a toda teoría. Gadamer, siguiendo a Heidegger, muestra que nuestra comprensión está situada y tiene un horizonte: no somos una conciencia *ante* un mundo objetivo por conocer, sino que estamos siempre *en* una situación histórica, concreta y lingüística desde la cual interpretamos. Esta es la dimensión ontológica del pensamiento gadameriano desde la cual se puede sostener la universalidad de la hermenéutica, pero la universalidad está precisamente en esa dimensión, no en la filosofía hermenéutica de Gadamer, como Grondin lo ha visto muy bien al señalar: “se trata siempre de la universalidad de una «dimensión» y mucho menos de la pretensión de universalidad de una filosofía, como por ejemplo la de Gadamer... Gadamer nunca reivindicó una última validez general o absoluta para la formulación de su propia posición...” (Grondin, 2002: 175).

“El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*” (Gadamer, 1999: 567). Tal es la afirmación de la que se desprende la universalidad de la dimensión hermenéutica. Con tal afirmación Gadamer no está diciendo que todo el ser puede comprenderse a través del lenguaje, sino que nuestra relación con el mundo es lingüística, es la palabra la que permite comprender, pero lo comprendido también es lenguaje. Así, aquello del ser que podemos comprender, lo comprendemos en el lenguaje. Con esto Gadamer está reconociendo que somos seres finitos sin un saber absoluto, pero es esa misma finitud la que nos lleva a buscar palabras para todo. Esa búsqueda de palabra no es otra cosa que lo que Gadamer ha llamado “palabra interior”, que apunta al hecho de que siempre queremos decir más de lo que podemos expresar. Acudo nuevamente a Grondin que resume lo anterior diciendo:

en la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye nuestra finitud, arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica. ¿Puede haber algo más universal para la filosofía que la finitud? La filosofía que se adecua al tiempo, que se propone explorar la universalidad de nuestra finitud, que se realiza en nuestro interminable querer entender y querer decir, puede reclamar así una pretensión legítima de universalidad (Grondin, 2002: 177, 178).

Ahora bien, ¿por qué es importante para Gadamer sostener la universalidad de la dimensión hermenéutica? Porque así puede superar la filosofía del sujeto trascendental y el sometimiento de las ciencias del espíritu al método científico. En buena medida *Verdad y método* es un alegato contra estas posiciones. Sostener que el hombre comprende desde un ámbito histórico y lingüístico que le precede, que la verdad se da originariamente en esta dimensión, que hay experiencias de verdad no científicas en el arte o en la filosofía, es oponerse decididamente a la idea de que el origen de todo sentido tenga lugar en el sujeto trascendental que accede, a través del método, a la verdad. Pero, cuestionar la primacía de la conciencia y del método científico en relación con la verdad es cuestionar la racionalidad moderna, ilustrada, que pretende emancipar a la humanidad partiendo de una crítica racional ante la tradición religiosa, metafísica, política. Tal crítica debe ser hecha por un sujeto autónomo que, en lugar de apelar a la autoridad de la tradición, recurre al método como forma exclusiva y segura de llegar a la verdad. Es precisamente en la cuestión del método donde radica el desacuerdo de Habermas con Gadamer.

En su texto “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (Habermas, 1988: 277-306), Habermas trata de señalar un límite a la posición gadameriana, a fin de mostrar que la universalidad no está en una dimensión lingüístico-ontológica, sino en la razón. Empieza afirmando que la ciencia llega a enunciados verdaderos sobre las cosas, porque ofrece teorías monológicas (no dialógicas) y se apoya en observaciones controladas (método). De entrada, trata de reivindicar la primacía del método y, sobre todo, distinguir lo monológico de lo lingüístico. El lenguaje monológico, utilizado en la ciencia, no es parte del discurso humano intersubjetivo y natural, al contrario, es una codificación formal referida a objetos, que se sale de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano. Es decir, el lenguaje de la ciencia no carga con todo ese contenido de historia, tradición y prejuicio que tiene el lenguaje natural, antes bien, responde a leyes universales de la razón. En relación con esto, Habermas se refiere a la epistemología genética de Jean Piaget, según la cual hay una inteligencia operativa, independiente del lenguaje, que organiza la acción racional y construye teorías científicas. Todo esto pondría un límite a la

pretensión de universalidad de la hermenéutica, porque habría una esfera del saber, la de la racionalidad científica, que estaría fuera de tal dimensión. Pero de esta esfera se desprenden leyes universales para todo el conocimiento, por esta razón se puede hablar de una universalidad racional o epistémica, que sostiene Habermas, frente a una universalidad ontológica sostenida por Gadamer.

B. Crítica o tradición

El debate sobre la universalidad se prolonga en la oposición entre una postura crítica, que sería la de Habermas, y una que valora la tradición, la de Gadamer. Es, precisamente, en este sentido de valorar la tradición que opongo a Gadamer contra una postura moderna ilustrada como la de Habermas. Pero en ningún sentido pretendo que la filosofía gadameriana sea absolutamente antimoderna, tan sólo habría que recordar que *Verdad y método* empieza con una revaloración de conceptos fundamentales del humanismo renacentista, como el de formación, además de que el romanticismo, con el cual Gadamer guarda cierta relación, puede verse como otra cara de la modernidad.

La cuestión a la que se va a inclinar ahora el debate es: crítica y rompimiento con la tradición para lograr la emancipación del ser humano, o bien, revaloración de la tradición y sus prejuicios para una mejor auto-comprensión de la humanidad. Habermas critica los siguientes puntos en la posición gadameriana (Habermas, 1988: 300-306):

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

Lo que Habermas está criticando de Gadamer es la valoración positiva del prejuicio, la posibilidad de lograr un acuerdo intersubjetivo por medio del len-

guaje natural, y la confianza en la autoridad de la tradición. Desde la posición ilustrada³ de Habermas, la crítica racional a los prejuicios de la tradición es indispensable para la emancipación de la sociedad. Como ejemplo de esto podría verse la crítica de los pensadores ilustrados del siglo XVIII a prejuicios como el “derecho divino de los reyes a gobernar”, que sustentaba a la monarquía absoluta, o también, la crítica al “orden inamovible establecido por Dios”, que justificaba la sociedad estamental. Tal crítica tuvo una consecuencia práctica emancipatoria (hasta cierto punto) en la Revolución Francesa. De aquí que Habermas no pueda ver en el prejuicio más que algo negativo.

En cuanto al acuerdo por medio del lenguaje, sólo podría darse en una “situación ideal de habla”, es decir, en una sociedad libre de coacción e ideología, que no es precisamente en la que vivimos. Por tal razón debemos desconfiar de los supuestos acuerdos logrados mediante un lenguaje que tiene toda la carga de prejuicios que, inadvertidamente para quienes dialogan, legitiman una situación de dominio. De aquí puede entenderse que, al menos en algún momento, el psicoanálisis constituyera para Habermas un modelo de reflexión social, ya que esta disciplina utiliza la reflexión crítica para restablecer la comunicación que ha sido deformada en el paciente. Trasladando esto al ámbito de una sociedad bajo la coerción del sistema social imperante, la emancipación se logra cuando por medio de la crítica se hace explícita la ideología que legitima el dominio del sistema y deforma la comunicación. Sólo entonces tenemos una situación ideal de habla en la que el diálogo, siguiendo las leyes universales de la razón, lleva a un acuerdo.

Habermas no puede aceptar que podamos comprendernos y dialogar auténticamente desde la tradición, si ésta es, con toda su carga de prejuicios, la fuente misma del error y el obstáculo principal para una auténtica comunicación. Si la hermenéutica gadameriana reivindica el papel del prejuicio y la tradición, entonces, desde tal planteamiento no puede transformarse la sociedad, principal interés habermaseano.

Gadamer va a responder a las críticas de Habermas en lo que se conoce como *Verdad y método II* (Gadamer, 2000: 225-265). Acepta que la relación de la hermenéutica con la teoría de las ciencias sociales es problemática, porque la reflexión hermenéutica presenta como objetivismo dogmático la oposición entre tradición y reflexión crítica de la misma. Gadamer rechaza la oposición ilustrada entre autoridad y razón. Aunque reconoce que la autoridad puede ejercer un “poder dogmático en innumerables formas de dominio” (Gadamer, 2000: 236), sos-

³ Sostengo que Habermas tiene una posición ilustrada en el sentido de que para él es fundamental la oposición entre autoridad y razón, además de que, al igual que los ilustrados, considera la razón como universal.

tiene que su fundamento es el reconocimiento de aquellos que, por medio del conocimiento, la aceptan. Desde luego que no se trata de privilegiar ciegamente la tradición, sino de asimilarla mediante una diferenciación crítica que nos permita separar los prejuicios que ayudan a la comprensión de los que la imposibilitan. De acuerdo con esto, la hermenéutica es una reflexión crítica que busca siempre rectificar una autocomprensión, sin embargo, también descubre el objetivismo ingenuo de las ciencias históricas y las falsas objetivaciones de las palabras, asimismo, puede ser crítica de la ideología.

Ahora bien, en cuanto al diálogo en el contexto social, si en un desacuerdo entre grupos sociales, éstos “se reprochan mutuamente el carácter coactivo del consenso existente en el otro” (Gadamer, 2000: 257), ¿quién y a partir de qué parámetros tiene razón?, ¿cómo puede la teoría de la acción comunicativa (que propone Habermas) solucionar esto? Para Gadamer el fracaso del diálogo entre grupos sociales antagónicos no es un trastorno neurótico, sino obstinación o ceguera emocional que se debe a la diferencia de intereses y a la heterogeneidad de las experiencias de los grupos; se sabe que son posiciones insalvables mediante el diálogo, no antes de él. Por esto afirma que Habermas parte de una posición dogmática, ya que pretende saber de antemano, es decir, antes del diálogo, con qué no está de acuerdo.

Resumiendo las posiciones de ambos pensadores en el debate, podemos ver que lo que está en juego es, por el lado de Gadamer, el reconocimiento de la universalidad de la comprensión desde un horizonte determinado por el lenguaje natural (dialógico), por la tradición, y por el prejuicio entendido positivamente, como un elemento heredado que ayuda a la comprensión. Esta posición tiene, entre otras, dos consecuencias importantes: primero, la ciencia y su método, productos de la razón de un sujeto autónomo, dejan de ser las vías privilegiadas de acceso a la verdad; segundo, no es necesaria la destrucción radical de la tradición para transformar a la sociedad, es decir, la revolución pierde su sentido. Son precisamente estas consecuencias a las que se enfrenta el pensamiento de Habermas. Para él, la tradición es, como se ha señalado, la fuente del error, de tal manera que el lenguaje natural con toda su carga de prejuicios no puede ser más que resultado de la ideología. Solamente a través de la ciencia, ya sea natural o social, y del lenguaje monológico que utiliza y no está contaminado de elementos ideológicos, se puede hacer una crítica radical a la tradición (política y religiosa), y plantear la necesidad de una transformación radical de la sociedad: la revolución. Tenemos aquí dos posiciones teóricas opuestas, y tal oposición es, para mí, el resultado de una oposición más fundamental que hace pertinente la pregunta que se tratará de responder en la segunda parte de este artículo: ¿Por qué hay posiciones opuestas en filosofía?

II. Dos ideas de la filosofía

A. Interpretar o transformar

Hasta ahora he mostrado las posiciones en el debate sin tratar de reconciliarlas y sin tomar partido por alguna, tal como lo propuse en la introducción. El debate está abierto y podemos pensar a partir de esa apertura que, en primera instancia, Gadamer sostiene una universalidad ontológica que revaloriza la tradición y el prejuicio, frente a la posición de Habermas, quien plantea una universalidad racional basada en un sujeto capaz de hacer una crítica a la tradición y a la autoridad con vistas a la transformación de la sociedad. Aparentemente estamos ante un debate de conceptos específicos y bien definidos. Ahora bien, lo que constituye mi propuesta personal es ver el debate como dos formas distintas de concebir la filosofía. Esto parece obvio, pero puede tener muchas implicaciones que no aparecen explícitamente en el debate.

La tesis marxista sobre Feuerbach según la cual “los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de transformarlo”, ha sido el punto de partida para un debate, algunas veces explícito, otras implícito, sobre la naturaleza de la filosofía y el papel que debe jugar en la sociedad. La primera parte de la tesis es un resumen de la historia de la filosofía, la segunda parte lanza un desafío al pensamiento para que deje de ser sólo interpretación y tenga un efecto transformador en la realidad social. ¿Puede la filosofía hacer esto? Lo que habría que decir, en primer lugar, es que la filosofía no siempre ha sido sólo interpretación. A lo largo de su historia en la cultura occidental, el pensamiento filosófico ha tenido consecuencias prácticas de diversa índole, empero éstas nunca han sido directas ni inmediatas, y mucho menos han respondido enteramente a la voluntad de los filósofos. Sin embargo, tiene razón Marx si lo que quiere decir es que el interés de los filósofos ha sido fundamentalmente el comprender e interpretar, quedándose así en el plano de la teoría. Pero habría que retomar la pregunta hecha líneas arriba: ¿puede la filosofía transformar la realidad social? La respuesta de Marx y de sus seguidores en el siglo xx, incluyendo a Habermas, es afirmativa. Nuestra perspectiva histórica, en cambio, nos invita a ser más escépticos. La filosofía no ha transformado al mundo y, de hecho, parecería que Marx sólo interpretó el mundo de diversa manera. No obstante, si sostuviéramos la posibilidad de transformación, ¿no requiere ésta de una interpretación previa frente a las interpretaciones vigentes del mundo?

Lo que trato de hacer es problematizar la tesis marxista para mostrar que la disyuntiva entre transformar e interpretar no es simple. Por ejemplo, si tomamos

partido por la transformación y sostenemos que la filosofía debe contribuir a la emancipación de la sociedad, deberíamos reconocer que llegar a esta posición ha sido posible gracias a una interpretación distinta de la realidad, y que esta interpretación no se ha hecho de la noche a la mañana, es decir, fue necesario un largo periodo en el cual la filosofía “sólo interpretó el mundo de diversa manera”, pero, ¿esto hace de la filosofía una ideología? Por otro lado, si nos hiciéramos partidarios de la interpretación, ¿podríamos negar que el hecho de interpretar desde un horizonte de comprensión, que no es estático ni permanente, implica una transformación de lo interpretado? De tal forma que, al hacer partidario a Gadamer de la interpretación, y a Habermas de la transformación, no estoy negando aspectos transformativos en la hermenéutica ni aspectos hermenéuticos en la teoría crítica. Lo que sí sostengo es que esta interpenetración de elementos en las dos posturas no necesariamente las reconcilia. A pesar de los elementos comunes, la oposición sigue ahí. Pero, ¿dónde es ahí?, ¿en dónde radica exactamente la discrepancia irreconciliable?

Creo que, si queremos que esta discusión nos ilustre sobre la naturaleza del pensar mismo, debería considerarse el plano personal. Es decir, el debate se da entre dos hombres concretos, con emociones, intereses particulares, experiencias distintas y motivos no confesados del todo, y no entre dos intelectos puros que indagan desinteresadamente sobre la verdad. Desde luego no estoy afirmando que todo el debate se reduzca al plano personal y emotivo, sino que se necesita tomar en cuenta este plano para entender por qué hay oposición y controversia entre ambas posturas, y no para entender los conceptos y su validez. Además sostengo que este elemento personal no es periférico sino central en la filosofía; no entendemos cabalmente la filosofía si no tomamos en cuenta este nivel personal. Tener en cuenta el plano personal dentro del pensamiento filosófico significa entender que, cuando pensamos, no lo hacemos con abstracción de todo lo que somos: emociones, historia personal, contexto cultural e histórico, nuestra relación personal con los otros y con nuestro entorno e, incluso, nuestro cuerpo. Negar todo esto que he llamado plano personal ha sido la tarea constante de la filosofía casi siempre y por diversos motivos, que han quedado o bien como supuestos: la superioridad del espíritu sobre la materia, o del pensador sobre la mayoría que no piensa; o bien han sido explícitamente declarados: el cuerpo nos engaña, si alrededor nuestro todo es caos, habrá que encontrar un principio seguro de explicación: la sustancia pensante, distinta y separada de la sustancia extensa (Descartes). Con esto se ha pretendido, como forma segura de alcanzar la verdad, mantener al pensamiento “por encima” del plano personal, corpóreo, cultural e histórico,

porque todo esto se ha considerado como un estorbo para el pensamiento, y se le ha relegado al plano anecdótico.

Ahora bien, cuando se sostiene una filosofía determinada se cree que uno está en lo correcto, que se tiene razón al creer que la filosofía es esto y no lo otro. La filosofía, de una u otra forma, proporciona una idea del ser humano y del mundo; puede justificar una profesión académica, y hasta aportar el sentido (o sin sentido) de la vida. Se entiende entonces que una filosofía se sostiene no desde un ámbito neutro y objetivo, sino desde un plano personal. Los conceptos y argumentos pueden tener validez independientemente de la personalidad de quien los sostenga, pero siempre son sostenidos por intereses personales, y no por un amor desinteresado a la verdad. Una filosofía proporciona una forma de estar en el mundo, como estas formas de estar son individuales se puede entender por qué hay historia de la filosofía, es decir, por qué hay filosofías, que además se oponen unas a otras, y no una sola filosofía compartida por todos. Así, afirmar que el debate entre Gadamer y Habermas es una discusión entre dos formas distintas y opuestas de concebir la filosofía es afirmar que se trata de dos hombres con intereses y personalidades distintas que no están de la misma manera en el mundo, y que en el contexto histórico y cultural que les tocó vivir sus posiciones resultan opuestas, pero hay que recalcar: no sólo conceptualmente, sino vitalmente opuestas. Por esta razón, si acabamos compenetrando apresuradamente una posición con la otra como lo hace Ricoeur, no entendemos ni por qué hay debate, ni ahondamos en el pensar filosófico mismo.

Conclusión

Pensado el debate de esta manera, quizás podamos obtener una respuesta a la pregunta ¿qué es la filosofía?, y decir que no es solamente reflexión teórica dentro de un ámbito académico, sino que es, sobre todo, una actitud vital, una manera de estar ante la vida. La filosofía no comienza cuando un intelecto puro se plantea, como actividad profesional, un problema teórico. La filosofía comienza cuando alguien cambia su actitud ante sí mismo y ante su circunstancia para pensarse y pensar lo que le rodea de manera personal. Esto no excluye ni el rigor teórico, ni la filosofía como actividad profesional, al contrario, la filosofía como actitud vital puede sustentar y dar sentido a la teoría y al desempeño académico. Por eso no estoy planteando una disyuntiva entre ser filósofo o ser profesor de filosofía en una universidad, sino entre pretender que se piensa desde un ámbito intelectual puro, o aceptar que se piensa, al menos en filosofía, desde un plano personal. Por ello, si el pensamiento filosófico quiere seguir conservando su vitalidad tiene que

considerar la dimensión personal de la que parte, ésta constituye su límite al mismo tiempo que su mejor posibilidad de seguir diciéndonos algo que nos alumbre en la aventura de vivir.

Bibliografía principal

- Gadamer, Hans-Georg (1999), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 697 pp.
——— (2000), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 429 pp.
Grondin, Jean (2002), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
Habermas, Jürgen (1988), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
Ricoeur, Paul (2002), *Del texto a la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 380 pp.

Bibliografía complementaria sobre el debate entre Gadamer y Habermas:

- Aguilar, Mariflor (1998), *Confrontación*, México, Fontarama / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 214 pp.
Grondin, Jean (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 248 pp.

Recibido: 7 de marzo de 2006

Aprobado: 24 de abril de 2006

José Luis García Guadarrama es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y estudiante del cuarto semestre de la Maestría en Filosofía de la Cultura. Actualmente participa en el macroproyecto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM: “Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de globalización”. Sus líneas de investigación son filosofía de la cultura, hermenéutica y modernidad.