

EN TORNO A LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA Y HERMENÉUTICA DE LA CIENCIA¹

Cecilia Monteagudo V.

El presente artículo está dividido en dos partes. La primera abordará algunas precisiones conceptuales que permitirán entender la singularidad de la crítica fenomenológica y hermenéutica de la ciencia. La segunda presentará en sus rasgos más importantes la manera como dicha crítica se confronta con el objetivismo y metodologismo aún presente en la práctica científica actual.

1. PRECISIONES CONCEPTUALES

En el marco de la reflexión filosófica contemporánea, tanto la crítica al paradigma científico moderno, como el diagnóstico de que la cultura moderna desde fines del siglo XIX atraviesa una severa crisis, representan sin duda lugares comunes del debate académico. En este sentido, se hace indispensable comenzar por precisar la especificidad de la crítica fenomenológica y hermenéutica de la ciencia, así como la interpretación que ésta tiene de la crisis de la cultura.

De otro lado, también es pertinente señalar que en el contexto de esta conferencia presentamos de manera conjunta dos orientaciones filosóficas distintas, que pese a sus diferencias coinciden plenamente en su *crítica al objetivismo de la ciencia moderna y a sus efectos alienantes sobre la cultura*. En tal sentido, en esta ocasión favoreceremos las coincidencias entre ambas posturas, representadas por los filósofos alemanes E. Husserl (1859-1938) y Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

Sobre el sentido del término 'Crítica'

Respecto a la especificidad de la crítica fenomenológica y hermenéutica habría que decir en primer lugar, que ella representa un intento de corrección del paradigma científico moderno y en ningún caso su cancelación. De tal modo, que no debe confundirse esta crítica, ni con algún tipo de irracionalismo, ni tampoco con una versión del pensamiento posmoderno que anuncia la muerte de la modernidad y de sus iconos más importantes.

En conexión con lo anterior puede señalarse que precisamente esta crítica halla sus antecedentes en el siglo XVIII en la 'Crítica a la Razón' que emprende el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) frente a las pretensiones desmesuradas del racionalismo del siglo XVII. Así, de Kant procede la idea de que la crítica tiene que ver menos con el ataque o la confrontación y más con el ejercicio racional del discernimiento, es decir, de la capacidad de establecer distinciones y jerarquías entre nuestras interrogantes, así como de identificar los límites que tienen los diversos usos de la razón. En este sentido, dicho sucintamente hoy podemos identificar como ejercicio crítico de la razón de raigambre kantiana: *la investigación en torno a las posibilidades, límites y fines últimos de la razón tanto en el plano teórico científico, como en el plano de la praxis moral.*

De lo anterior se sigue entonces que la crítica kantiana, si bien tiene que ver con la ciencia y el conocimiento, sitúa sin embargo a ambas problemáticas en un campo más amplio y precedidas por una pregunta más radical, la pregunta: ¿Qué es el hombre? Con dicha pregunta no solo se amplía el campo temático de la filosofía moderna, sino que además con ella quedan abiertas las sendas hacia las ciencias humanas y sociales, desatendidas por el paradigma moderno de los inicios.

De este modo, gracias a este giro humanista que introduce Kant en el pensamiento moderno, la filosofía, que había comenzado con Descartes en el siglo XVII poniéndose al servicio de la nueva ciencia galileana y reducida casi a una teoría de la ciencia, recupera su potencial crítico y le otorga nuevamente al hombre el derecho de estar siempre en condiciones de preguntarle a la ciencia por su significación para la vida. Es decir, aquí la crítica ya está pensada por Kant como antídoto contra toda forma de dogmatismo y de cientificismo, al mismo tiempo que condición necesaria para una auténtica experiencia de autonomía moderna.

Así pues, esta herencia kantiana halla, sin duda, en el siglo XX una singular recepción en la crítica fenomenológica y hermenéutica de la ciencia. Y aunque dicha crítica se halla ante un horizonte teórico impregnado por una conciencia histórica y cultural de los problemas filosóficos –ausente en Kant–, se enfrenta, sin embargo, a las mismas pretensiones objetivistas inicialmente encarnadas en el racionalismo positivista del siglo XIX, para luego manifestarse en todas las esferas de la cultura hasta nuestros días.

Como todos sabemos a fines del siglo XIX se generaliza una actitud positivista y cientificista justificada en gran parte por el notable desarrollo científico y técnico que se difunde en todos los campos de la cultura. Todo lo cual, como dice el filósofo español Luis Sáez, hace propicia la tendencia objetivista a reducir el crite-

rio del saber al criterio explicativo de las ciencias naturales, así como también la disgregación del saber en ámbitos atomizados y enfrentados que, sin embargo, no tendrán problemas de convivir con una materialización de la vida cultural (Sáez Rueda 2003: p. 19).

2. CRÍTICA FENOMENOLÓGICA Y HERMENÉUTICA DE LA CIENCIA. LA LUCHA CONTRA EL OBJETIVISMO

¿Pero qué es lo que critica la fenomenología y la hermenéutica a esta versión objetivista de la ciencia moderna?

En términos éticos y culturales: podríamos responder a grosso modo que se trata de su anti-humanismo, es decir de su incapacidad para involucrarse con la pregunta ¿qué es el hombre? En términos epistemológicos: su inclinación a esconderse detrás de la figura de una ‘ciencia positiva’ desvinculada de todo contexto cultural particular y ejercida desde un supuesto lugar privilegiado que instauro el método científico. En otros términos, nos referimos al objetivismo y metodologismo en los que la ciencia moderna pretende sustentar su validez y supremacía sobre toda otra construcción cultural.

Husserl y la crisis de las ciencias europeas

Husserl en su famosa obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) señala como hecho ilustrativo de la crisis que atraviesan las ciencias y la humanidad europea precisamente la reducción positivista de la idea de la ciencia a ‘mera ciencia de hechos’ y con ello su pérdida de importancia y significación para la vida humana.

Así en unos pasajes iniciales de la obra nos dice:

La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos (Husserl 1991: 5-6).

Es decir, para Husserl este modelo positivista de la ciencia en su desarraigo de todo contexto vital, nada tiene que decirnos sobre la razón y sin razón de la huma-

nidad y sus configuraciones racionales, así como sobre la libertad y la responsabilidad que le cabe al ser humano en el marco del proyecto de una cultura racional y autónoma como pretende ser la moderna.

Ahora bien, desde la perspectiva de este autor, las cuestiones y problemas específicos de la humanidad no siempre estuvieron desterrados del dominio de las ciencias y por ello, pese a los éxitos teóricos y prácticos que Husserl reconoce en la especialización científica moderna, las ciencias positivas son una versión residual de lo que el sentido radical de la *episteme* griega significa.²

Frente a lo dicho, se impone para Husserl la pregunta por aquello que hizo posible tal reduccionismo del sentido griego de la ciencia, y cree hallar la respuesta precisamente en el objetivismo que funda el paradigma galileano de la ciencia. Es decir, en su concepto, las ciencias modernas desde su fundación con Galileo han partido de un dualismo fiscalista que concibe al sujeto del conocimiento como una conciencia separada del mundo, una pura inmanencia en contraste con la trascendencia de los objetos. Así, a partir de este dualismo las ciencias modernas han dejado en el anonimato la intencionalidad que para Husserl caracteriza a la conciencia y que hace que ella viva permanentemente constituyendo sentidos desde horizontes de interpretación temporales y socialmente constituidos. La ciencia moderna nace pues sobre el olvido de todo este acerbo de sentidos adquiridos previamente en nuestra experiencia natural, la que en tanto experiencia de una conciencia intencional, expresa esa relación de familiaridad y pertenencia en la que siempre nos encontramos con los objetos circundantes y realidades culturales.

Es decir, para Husserl, Galileo asume desde una perspectiva ontológica, lo que es solo una hipótesis metodológica de un orden matemático de la naturaleza independiente de nuestra conciencia, y establece con este desplazamiento de lo metodológico en lo ontológico un hiato entre nuestra experiencia natural del mundo y las idealizaciones de la ciencia que pretenden describirnos el mundo tal y como es en sí mismo. En este punto se inaugura entonces la tendencia objetivista que dominara toda la práctica científica moderna y su desarraigo de la experiencia vital.

En el marco de este diagnóstico, Husserl considera que solo desmontando el olvido de este “saber” sobre el mundo y los otros que obtenemos en la experiencia natural pre-científica, que también adquiere la denominación de «mundo de la vida», podremos llegar a comprender que la ciencia no es más que una entre otras formas posibles de configuración de sentido en este ‘mundo de la vida’. Mundo

histórico en permanente renovación y que alimentado también por las propias producciones científicas constituye el suelo de toda forma de actividad teórica y praxis vital.

Con la introducción del concepto de ‘mundo de la vida’, que implica una perspectiva relacional del fenómeno del conocimiento, Husserl cree desmontar el objetivismo inherente a la ciencia moderna y con ello mostrar la correlación que debe existir entre nuestra vida pre-reflexiva y todas nuestras construcciones y representaciones simbólicas, incluidas nuestras valideces científicas y productos culturales.

Gadamer y la crítica hermenéutica al objetivismo

Como lo señale al inicio, pese a las diferencias existentes entre los proyectos filosóficos de la fenomenología y la hermenéutica, resulta asimismo indudable la afinidad que hay en dichas corrientes respecto a la crítica al objetivismo y el metodologismo de la ciencia moderna. En este sentido, la obra principal de H-G., Gadamer *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960), que se propone repensar el fenómeno de la comprensión (interpretación), en tanto algo que concierne a la experiencia humana del mundo, también tiene como un punto central de su argumentación la confrontación con el pensamiento metodológico y sus secuelas objetivistas (Gadamer 1977).

Así también, pese a lo que el título de la obra podría indicar (*Verdad y método*), Gadamer muy pronto se encarga de aclararnos que en ella no se ofrece un tratado del método o una preceptiva del arte de la interpretación, sino un llamado a conquistar una nueva autocomprensión del hombre de cara a la era científica y tecnológica que domina a la cultura y que determina tanto las posibilidades de su progreso como de su autodestrucción.

Como lo señalará en sus escritos tardíos de la última década del siglo XX, el devenir de la cultura occidental, cuyos orígenes griegos no debemos olvidar, ha hecho de nosotros ‘ciudadanos de dos mundos’. Por ello, en sus palabras, nuestra meta como seres humanos no puede consistir en que una civilización técnica ahogue todo lo que hayamos nosotros u otros, recibido como legado y que nos ha determinado a la hora de configurar cualquier aspecto de nuestra vida.³ Por el contrario, se trata más bien de desarrollar un espíritu de comprensión a la diversidad de lo humano y a sus producciones culturales, así como de reivindicar los ideales de la humanidad esclarecida y de la tolerancia.⁴

En conexión con lo anterior, Gadamer considera, que se impone también para las ciencias, sean éstas sobre la naturaleza o la sociedad, una autorreflexión de la que precisamente habían quedado exoneradas por el paradigma moderno objetivista de la ciencia y sus renovadas versiones en el siglo XX. En este sentido, aquí también veremos que el proyecto filosófico de Gadamer no puede entenderse, sin superar el reduccionismo del pensamiento metodológico y rescatar del olvido a ese ámbito pre-reflexivo que condiciona todas nuestras formas de percibir e imaginar la realidad y que Husserl introduce precisamente con la temática del 'mundo de la vida'. 'Mundo de la vida' que en clave hermenéutica también es el lenguaje en el que vivimos, las tradiciones que nos constituyen y que estamos continuamente transformando.

Ciertamente Gadamer no desconoce la dificultad que hay en esta invocación a la autorreflexión en una cultura dominada por la racionalidad tecnológica y el pragmatismo y sin embargo, reitera su llamado a liberarnos de las constricciones de dicha racionalidad. Un pasaje de su obra resulta a este respecto muy iluminador.

De hecho la absolutización del ideal de la ciencia ejerce una fascinación tan intensa que conduce una y otra vez a considerar que la reflexión hermenéutica carece de objeto. Para el investigador parece difícil comprender el estrechamiento perspectivista que lleva consigo el pensamiento metodológico. El está orientado desde el principio por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento, esto es, está apartado de la dirección contraria que supone la reflexión. Incluso cuando al defender su propia conciencia metodológica se comporta de hecho reflexivamente a pesar de todo nunca permite que esta reflexión suya se vuelva a su vez objeto temático de su conciencia. Una filosofía de las ciencias que se comprenda a sí misma como teoría de la metodológica científica y no acepte ningún planteamiento que ella pueda caracterizar como sensato por su propio proceso de ensayo y error, no se hace consciente de que con esta caracterización ella misma se encuentra fuera de sí (Gadamer 1977: 644-645).

En conexión con lo anterior y con una clara voluntad de desmontar la concepción de la ciencia antes aludida, Gadamer no deja de insistir que su posición toma pie en una actitud de 'resistencia' a la pretensión de universalidad de la metodología científica con la intención de liberarse de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad (Gadamer 1977: 331). Asimismo también sostiene, que la filosofía hermenéutica se inserta en el movimiento filosófico de nuestro siglo que ha superado la orientación unilateral hacia el '*factum* de la ciencia' y con ello ha

contribuido a descubrir dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que la preceden (Gadamer 1977: 642).

Como puede verse por todo lo dicho, la lucha contra el objetivismo, representa el cuestionamiento más radical a la visión de ‘lo dado’ como hecho puro y desligado del sujeto cognoscente que consolida la perspectiva moderna de la ciencia. En tal sentido, tanto para la fenomenología como para la hermenéutica la profundización en las dimensiones previas a nuestras conceptualizaciones científicas, representa una de las tareas más decisivas, no solo para devolverle una significación vital a la ciencia, sino también para articular la reflexión científica con la antropológica y la ética. □

Notas

- 1 *El presente artículo tiene como base una conferencia dada en la Universidad Cayetano Heredia en marzo del 2005, en el marco del Seminario de epistemología. Posturas críticas al conocimiento científico.*
- 2 *Cabe recordar que en términos generales la noción griega de ciencia (episteme) significó saber de lo verdadero pero articulado con el ejercicio del bien y la búsqueda de la belleza.*
- 3 *Gadamer H-G., «Historia del universo e historicidad del ser humano» (1988). Giro hermenéutico, Madrid: Cátedra, 1995, p. 170.*
- 4 *Gadamer H-G., «El futuro de las ciencias filosóficas europeas». La herencia de Europa. Barcelona, Península, pp. 41-63.*

Bibliografía

- GADAMER, Hans-Georg
1977 *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- 1990 “El futuro de las ciencias filosóficas europeas”. *La herencia de Europa.* Barcelona: Península.
- 1995 “Historia del universo e historicidad del ser humano” (1988). *Giro hermenéutico.* Madrid: Cátedra.

EN TORNO A LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA Y HERMENÉUTICA ...

HUSSERL, Edmund

1991

La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental 1936. Barcelona: Editorial Crítica.

SÁEZ RUEDA, Luis

2003

Movimientos filosóficos actuales. Madrid: Editorial Trotta.