

La crítica hermenéutica al fundacionismo moderno

Después de Kant, tendió a prevalecer un modo de entender la filosofía como descripción trascendental de las estructuras de la experiencia, o, lo que es lo mismo, como empresa de fundación de esas estructuras de tal manera que se manifiesten las condiciones de posibilidad de los distintos tipos de experiencia. Este concepto de filosofía no ha representado ninguna transformación sustancial en su autocomprensión respecto del modelo fundacionista de la metafísica tradicional. Pues, si para Aristóteles, la filosofía se define como un conocimiento de las causas, o sea, del ser, después de Kant se hace de la autoconciencia del espíritu, de la praxis o del mundo de la vida las instancias de referencia última. Tal vez por ello, la filosofía de Heidegger ha insistido, ante esta situación, en el carácter epocal del ser y en su irreductible diferencia respecto al ente, lo que significa que de ningún modo la filosofía puede pretender llegar al ser a través del conocimiento del ente. La relación entre el ser y los entes no es una relación positiva en el sentido de que el ser se manifieste o se realice en los entes, sino que la verdad del ente radica en su estar siempre abierto a un otro distinto que, como luz, ilumina el horizonte dentro del cual los entes aparecen¹.

Para esta perspectiva, que no piensa ya el ser como estructura realizada que hace de fundamento o de sustancia de los entes, sino que lo piensa como un acontecimiento permanentemente en vías de acontecer, filosofar significa re-conocer las esencias (*Wesen*) de los entes, es decir, no ya la explicación de su estructura permanente y estable, sino un esfuerzo de especificación de los modos de acontecer los entes en el horizonte del ser.

Así, a la concepción metafísica de la filosofía como pensamiento de la fundación, Heidegger contrapone la perspectiva del pensamiento como *An-denken*, que significa salida a un infinito que no es un absoluto sino, en realidad, el *Ab-grund* de la condición mortal de la existencia. Como desenlace en un infinito también, pues, el pensamiento rememorante tiene el

1. Véase, por ejemplo, Heidegger, M.: *Der Spruch des Anaximanders*, en *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt, a.M. 1950, pp. 311 y ss.

sentido de una cierta fundación. Pero ésta no representa en modo alguno un posesionarse de los principios de la realidad —que es lo propio de la fundación metafísica—, sino que significa la suspensión —en virtud del desfondamiento del ser-para-la-muerte— de las pretensiones de universalidad de cualquier horizonte histórico particular que crea poder captar o decir el sentido último del ser. De modo que lo ilimitado es también característico del *An-denken* heideggeriano, pero en su caso tan sólo como indefinición del recorrido.

En último término, este complejo contraste entre el heideggeriano pensamiento rememorante, que es un pensamiento que discurre en la circularidad propia de la comprensión, frente al pensamiento metafísico de la fundación, que es un pensamiento constructivista, inicialista y acumulativo, traza el contexto idóneo para una reformulación de la estructura de la pregunta que se interroga por el destino de la filosofía hoy. En este destino, al margen de la mayor o menor dependencia directa de la reflexión a desarrollar respecto del planteamiento de Heidegger, lo que está en juego es la posibilidad de seguir filosofando desde un planteamiento así y después de él.

Mi tesis es que la filosofía hermenéutica, concretamente en su versión heideggeriana y postheideggeriana, representa tal vez como ninguna otra el movimiento de superación por el que, en el pensamiento contemporáneo, se abandona esa concepción de la filosofía, desarrollada sobre todo por el pensamiento moderno, que entendía la filosofía como empresa de autofundación. Después de Kant, esa concepción de la filosofía como *Selbst-Begründung* sigue presidiendo todavía filosofías de gran impacto, como son el proyecto husserliano de una filosofía como ciencia estricta o el propósito neopositivista de una ciencia unificada. Es importante, por tanto, atender a la crítica de estas filosofías desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica, crítica que se produce como simple reverso de una búsqueda orientada, en realidad, en un sentido positivo, en cuanto investigación de las posibilidades existentes para el pensamiento más allá de los programas fundacionistas típicamente modernos. Porque a la luz de esta crítica y de esta investigación, que parten del reconocimiento de la determinación histórica de todo proyecto de comprensión y de interpretación del mundo en consonancia con la condición esencialmente desfondada (*abgründlich*) de la existencia, es posible discutir lo que, en el seno mismo de la contemporánea teoría general de la interpretación, ha podido presentarse bajo la apariencia de una nueva concepción de la filosofía como tarea de fundamentación trascendental de las condiciones de posibilidad y validez de la lógica y de la ética. Ocasión privilegiada en la que se puso de manifiesto tanto la virtualidad como los límites de tal propuesta fue la interesante controversia *Hermeneutik und Ideologiekritik*², que inauguró líneas de reflexión que aún se desarrollan en nuestros días.

2. Más que una discusión sobre el fundamento de las ciencias sociales, en esta polémica se enfrentaban dos perspectivas filosóficas concretas. Por un lado, Gadamer

En las consideraciones que siguen trataré de exponer algunos aspectos básicos de esta discusión al hilo de la confrontación entre el planteamiento hermenéutico de base heideggeriana y la tematización del a priori de la comunicación llevada a cabo por Apel y, en cierto modo, reasumida luego por Habermas. En la polémica, el argumento de Gadamer era que el a priori de Apel tiene en cuenta tan sólo la estructura de los mensajes y la forma de su comunicabilidad, sin considerar su contenido cada vez diverso y determinante de nuestra existencia histórica. Pues la perspectiva heideggeriana y gadameriana insiste en la vinculación insoslayable del pensamiento a la tradición (*Ueberlieferung*), entendida como trasmisión histórica de contenidos lingüísticos que, en su anunciarse y responderse, definen el sentido epocal del ser para nosotros. La condición de finitud y el ser-para-la-muerte son entonces compatibles con la explicación de por qué somos un diálogo, mientras que la propuesta claramente constructiva y abiertamente fundacionista del problema por Apel amenaza con reducir algunos de los principios más originales e innovadores de la teoría de la interpretación al espíritu de la tradición metafísica moderna a la que, precisamente, la hermenéutica se propone superar.

I

Con el fin de delimitar una problemática demasiado compleja, centraré el análisis de la crítica de la filosofía hermenéutica al fundacionismo al ámbito de las objeciones que formula al proyecto husserliano de una fenomenología trascendental, en cuanto proyecto filosófico en el que justificación y autofundación pretenden coincidir. En este proyecto se quiere para la filosofía un tipo de científicidad no ligado tanto a un método rigurosamente demostrativo cuanto a la adecuada solución a la cuestión del primer principio, a partir del cual la demostración se desarrolla. Para Husserl, la

expresa la conciencia de las condiciones históricas a las que toda comprensión humana está sometida en función de la finitud característica de la existencia; por otro, Apel y Habermas tratan de hacer valer la exigencia crítica contra las distorsiones a las que el conocimiento y la comunicación humana se ven sometidas en virtud de las interferencias producidas por el ejercicio del dominio y la violencia características del fenómeno ideológico. Los textos fundamentales de la polémica están recogidos en Apel, K.O. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971. Otros textos asimismo relevantes de la polémica son: Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, 2.ª edición, Mohr, Tübingen, 1965; *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, en *Kleine Schriften*, Mohr, Tübingen, 1967, vol. I, pp. 101-112; *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, Ibidem, pp. 113-130; Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 79-306; Bubner, R. (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1970, 2 vols. Una presentación sucinta con intención mediadora, en Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, pp. 333-378.

fenomenología trascendental ha de partir de principios que no pueden, a su vez, inscribirse en una demostración: «En la esfera trascendental disponemos de conocimientos anteriores a toda deducción y cuyas consecuencias no tienen nada que ver con una deducción, sustrayéndose como absolutamente intuitivos que son a toda clase de simbolismo constructivo-metódico»³. En definitiva, lo que Husserl defiende es que, para que una filosofía como ciencia estricta pueda justificarse, ha de autofundarse necesariamente. Por tanto, se puede sintetizar este proyecto, que conecta directamente con la tradición kantiana de la autonomía del acto crítico y con la racionalista filosofía cartesiana del *cogito*, en la expresión «fundación última»⁴.

No creo, pues, inexacto decir que el de Husserl es un proyecto filosófico de corte plenamente moderno. La modernidad filosófica fue la época de las diversas maneras intentadas como respuesta a la exigencia de principios primeros. Y la idea de fundación es la que asegura la equivalencia de significado y la convergencia de las diversas maneras que se hacen valer: la racionalista cartesiana, la psicológico empirista, la apriorista kantiana, la histórico teleológica. Lo común a todas estas filosofías es el supuesto indiscutido de que son posibles comienzos reales para el pensamiento, en sentido absoluto, o sea, suscitados por una ausencia total de presupuestos⁵.

Hay un aspecto, sin embargo, en la fenomenología trascendental de Husserl que, a pesar de su filiación típicamente racionalista, ofrece cierta originalidad y gran importancia para el pensamiento posterior. Se trata del aspecto relativo al modo de entender y justificar el cómo de la autofundación. Para Husserl, el camino de la autofundación es la intuición. Fundación es visión inmediata. Ya la sexta de las *Logische Untersuchungen* exponía los motivos de esta prioridad de la intuición sobre la observación empírica, prioridad que *Ideen* se limita a reafirmar: «Todo posible objeto, o

3. Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cast. José Gaos, F.C.E., México, 1985, p. 376.

4. «La filosofía es para mí la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es lo mismo, de una responsabilidad última, en la que no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo». Husserl, E., *o.c.*, p. 372.

5. Podría argumentarse que Husserl introduce, mediante la epojé, una clara discontinuidad entre la fundación trascendental y el trabajo propio de cada ciencia de elaboración de sus propios fundamentos, discontinuidad que aumentaría al insistir en los aspectos que distinguen la exigencia de autofundación, planteada por la fenomenología trascendental, y el modelo típicamente moderno de la *mathesis universalis*. Cfr. Husserl, E., *o.c.*, pp. 135 y ss. Y, en efecto, no se puede hacer equivaler, sin más, fundación trascendental y fundamento epistemológico. Sin embargo, no es discutible que la noción de fundación, empleada por Husserl, no pertenezca al modelo de cientificidad desarrollado por la filosofía moderna, que nunca puso en cuestión este modelo como tal. Cfr. Ricoeur, P., *Phénoménologie et Herméneutique*, en *Phänomenologie Heute. Grundlagen und Methodenprobleme*, Karl Alber, München, 1975, pp. 31-77.

dicho lógicamente, todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas, tiene sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye o en casos lo alcanza en su identidad personal, lo aprehende antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial es intuición en sentido plenario, una intuición en la que se da originariamente la esencia»⁶. La originalidad de Husserl estriba en que, en su caso, la crítica del empirismo no le lleva a postular un mundo de realidades verdaderas más allá de la apariencia. Para Bergson, por ejemplo, la intuición es aquél modo de conocimiento que, frente al pensamiento discursivo, capta la realidad verdadera, la interioridad de la *durée*, es decir, lo que acontece y se hace, mientras el pensamiento discursivo, al convertir lo continuo en fragmentario, permanece sólo en la superficie. En Husserl, la *epojé*, la reducción de la experiencia al *eidos*, la insistencia en lo a priori no apuntan sino a una intuición (*Anschauung*) entendida como aprehensión, en la experiencia natural misma, de su propio significado. Sin embargo, será necesario prescindir de toda hipótesis racionalista sobre la intuición para que este filosofema husserliano muestre, en la filosofía hermenéutica, su enorme productividad. En ella, en efecto, toda pregunta sobre un ser cualquiera deberá ser una pregunta sobre el sentido de ese ser⁷.

Pero el carácter fundacionista-moderno de la filosofía de Husserl se pone de manifiesto, sobre todo, en su decisión de situar en la subjetividad trascendental el topos de la fundación: «Esta manera de preguntar (la de la fenomenología trascendental) conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal que, en cuanto precientífica, es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella —y éste es el paso más decisivo— a la subjetividad trascendental como fuente de todo sentido y verificación del ser»⁸. Pues Husserl piensa que, mientras el conocimiento de los objetos puede verse distorsionado por mediaciones que la duda metódica o la reducción son incapaces de erradicar totalmente, el conocimiento de sí mismo es inmediato y queda, por tanto, fuera de toda duda. Husserl expresa esto diciendo que, a diferencia del conocimiento de los objetos, lo característico del conocimiento del yo es no proceder por *Abschattungen*, cuya convergencia es siempre presuntiva, sino producirse en base a la coincidencia directa de reflexión y vivencia⁹.

Si la filosofía griega puede calificarse de objetivista al considerar toda realidad desde el punto de vista del objeto, el giro de la modernidad con-

6. Husserl, E.: *o.c.*, p. 22.

7. Cfr. Ricoeur, P.: *o.c.*, pp. 52 y ss.

8. Husserl, E.: *o.c.*, p. 373.

9. «Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí es, por principio, sólo una realidad presunta; y que, en cambio, yo mismo, para quien ese mundo está ahí... es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable. Frente a la tesis del mundo, que es una tesis contingente, se alza, pues, la tesis de mí yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis necesaria, absolutamente indubitable». Husserl, E., *o.c.*, p. 106.

siste precisamente en la pretensión de descubrir en la subjetividad el fundamento y la norma de todo conocimiento posible. Desde Descartes, se trata de captar el objeto por mediación del sujeto, bien por una autorreflexión del propio sujeto o bien sobre la base de las condiciones a priori del conocimiento objetivo existentes, según Kant, en la subjetividad trascendental. La subjetividad pura es a la vez fundamento y norma del conocimiento, llegando en Fichte a hacerse absoluta. Es este solipsismo, del que no logra escapar la filosofía moderna ni tampoco la egología de Husserl¹⁰, el que muestra, según Heidegger, el límite al que llega la metafísica en su olvido del ser, que Heidegger entiende como olvido de la mutua pertenencia de sujeto y objeto. De hecho, el fracaso de los programas fundacionistas modernos se pone de manifiesto sobre todo en el hecho de que no logran resolver su problema central, el de la posibilidad misma del conocimiento. Pues planteada la cuestión del conocimiento como relación sujeto-objeto enfrentados como radicalmente distintos y opuestos, el problema es averiguar cómo pueden entrar en relación y coincidir. Ello no es posible si no existe una unidad previa que preceda a la dualidad y que conduzca y haga posible la unión de sujeto y objeto. Pues bien, lo que parece claro para el pensamiento hermenéutico es que esa unidad es incompatible con el postulado de un sujeto frente a un objeto, considerados ambos como elementos autónomos e independientes. Fichte y Schelling trataron de resolver el gran problema del Idealismo: ¿cómo la objetividad puede brotar de la subjetividad y oponersele como algo distinto? Pero ni el Yo absoluto, en el caso de Fichte, ni la Identidad absoluta, en el caso de Schelling, podían expresar esa unidad previa, pues no eran más que proyecciones al absoluto de la misma relación sujeto-objeto. Es explicable entonces que lo primero que la filosofía de Heidegger reprochase al idealismo husserliano fuese el haber inscrito su gran descubrimiento de la intencionalidad en la concepción de la relación sujeto-objeto, pues esto significaba volver a caer en la trampa de tener que buscar lo que puede constituir la unidad de sentido del objeto y fundar esta unidad en un sujeto constituyente¹¹.

Para la filosofía hermenéutica, la problemática de la objetividad presupone siempre una relación de inclusión que engloba tanto al sujeto —pretendidamente autónomo— como al objeto —pretendidamente independiente—. Heidegger expresa esta relación con la expresión *ser-en-el-mundo*, y Gadamer con la expresión «pertenencia» (*Zugehörigkeit*), que contradice más directamente la relación sujeto-objeto. Pero ambos términos aluden a lo mismo: a la preeminencia ontológica del ser-ahí que somos sobre la

10. Cfr. Husserl, E.: *o.c.*, pp. 383 y ss.

11. «Tan pronto como se aprehendió el fenómeno del conocimiento del mundo, cayó este ya en una interpretación externa y formal. Y aun hoy es usual partir del conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, lo cual encierra en sí tanta "verdad" como vacuidad. Sujeto y objeto no coinciden, en cambio, con ser-ahí y mundo». Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. José Gaos, F.C.E., México, 1968, p. 72.

categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se pone; a la condición ontológica de la comprensión que, mostrándose a la vez como finitud y posibilidad de todo conocer, pone al descubierto la *hybris* de esa pretensión moderna de hacer de la subjetividad el fundamento último. Y es, en definitiva, la influencia de esta conciencia de pertenencia —eje de la experiencia hermenéutica—, su maduración y su peso en el pensamiento contemporáneo, la que determina la superación de la ilusión moderna de una filosofía que se autofunda y que es capaz de alcanzar un saber ahistórico, absoluto, haciendo patente la dependencia de todo conocimiento respecto a la mediación que lo conduce, lo condiciona y lo limita.

Para que se vea aún mejor en qué preciso sentido la filosofía hermenéutica representa un nuevo horizonte de pensamiento, es interesante ofrecer también la perspectiva del parentesco de la noción gadameriana de «pertenencia» con el concepto hegeliano de mediación, con el que Hegel se enfrentó al Idealismo de Fichte y de Schelling. Uno de los aspectos más sobresalientes de la *Phänomenologie des Geistes* fue, como se sabe, la productividad de la experiencia histórica de la conciencia, que muestra cómo el sujeto se transforma continuamente en objeto el cual, a su vez, media la experiencia de la conciencia. Este hecho ponía de manifiesto que no existe autónomamente un sujeto puro frente a un mundo de objetos, sino un movimiento de transformación de uno en otro, en el que cada uno está determinado por la mediación del otro y viceversa, manifestándose ambos como momentos de un proceso abarcador que siempre hace surgir la oposición y al mismo tiempo la elimina. Es decir, que ni el sujeto ni el objeto pueden ser comprendidos ya en una inmediatez abstracta, sino únicamente en la totalidad de un movimiento mediador que afecta de igual modo a sujeto y objeto y que, mediando, determina al uno por el otro.

En realidad, esta es la concepción que supera tanto al objetivismo como al subjetivismo. Lo que sucede es que, en la formulación concreta que Hegel da a esta idea de mediación, no puede ser aceptada por la filosofía hermenéutica por la sencilla razón de que, a pesar de abrirse a la experiencia histórica, también el de Hegel es un proyecto filosófico fundacionista. En Hegel, aunque la experiencia histórica de la conciencia anule la oposición originaria de sujeto y objeto, esta supresión es entendida como disolución de lo histórico y finito en lo infinito, en el sujeto absoluto¹². El proceso histórico se realiza en la creación y supresión de la oposición, pero en este acontecer dialéctico se muestra a sí mismo como lo absoluto que fundamenta ese proceso revelándose en sus momentos finales. Tanto Heidegger, como más explícitamente Gadamer, van a desarrollar esta noción hegeliana de mediación, pero incorporándola a una ontología de la finitud, de gran sensibilidad crítica respecto a toda intención fundacionista en

12. Cfr. Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, Bd. XI, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, Meiner, Hamburgo, 1978, p. 147.

sentido moderno. A la luz de este desarrollo, la aspiración hegeliana al saber absoluto, como el ideal husserliano de la autofundación, se desvanecerán ante la condición ontológica de la comprensión, que determina la finitud de nuestra experiencia como hermenéutica.

Concretamente, la analítica del *verstehen*, tal como aparece en el párrafo 32 de *Sein und Zeit*, muestra la comprensión como modo originario de actualizarse del ser-ahí como ser-en-el-mundo. Así que comprender ya no representa una actividad humana entre otras, sino la estructura ontológica fundamental de la existencia, que queda investida así de un carácter radicalmente hermenéutico: «El círculo del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del ser-ahí, en el comprender interpretativo. El ente al que, en cuanto ser-en-el-mundo, le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular»¹³.

El modo propio de ser del ser-ahí es, pues, existir como intérprete o develador del ser. Lo cual significa que, si la hermenéutica como actualizarse del ser-ahí mediante la interpretación constituye la realidad ontológica, una pretensión de objetividad como la que impregna al proyecto husserliano y que se desarrolla en el olvido de la condición primordial de pertenencia propia del ser-en-el-mundo descansa, en último término, en lo que Gadamer ha llamado una ontología de la distanciamiento alienante (*Verfremdung*). El propósito de *Wahrheit und Methode*, de Gadamer, no es otro que el de reivindicar esta experiencia de pertenencia en las tres esferas en las que se desenvuelve la experiencia hermenéutica: la esfera estética, la esfera histórica y la esfera lingüística que, en cierto modo, abarca las anteriores. Por eso puede hablarse de cierta antítesis entre los proyectos filosóficos de Husserl y Gadamer, en cuanto que la tesis que recorre a lo largo de sus tres partes a *Wahrheit und Methode* —a saber, que el ser hombre encuentra su finitud y posibilidad en el hecho de que primordialmente se encuentra en el seno de las tradiciones— desacredita tanto la exigencia husserliana de un retorno a la intuición como la decisión de hacer de la subjetividad el fundamento y la norma de todo conocimiento.

En relación a la exigencia husserliana de un retorno a la intuición, está claro que lo primero que implica la condición ontológica de pertenencia es que toda comprensión se vea siempre mediatizada por una interpretación, lo que significa la imposibilidad de un conocimiento inmediato y sin presupuestos de una esencia pura. Lo que se produce, en realidad, es un círculo hermenéutico entre la estructura de la precomprensión, característica de la condición ontológica del ser-en-el-mundo, y la explicitación que lleva a cabo la comprensión¹⁴. Por lo tanto, a la luz de esta perspectiva, ese ideal husserliano de una fundación intuitiva tendría que ser el de una interpre-

13. Heidegger, M.: *o.c.*, p. 172.

14. Cfr. Heidegger, M.: *o.c.*, pp. 167 y ss.

tación que ocurriera en la visión. Gadamer llama a esta hipótesis la «mediación total», y la define como retraducción, a la modalidad intuitiva, de la reivindicación del saber absoluto que, en Hegel, tiene lugar de un modo especulativo¹⁵. Y es frente a esta hipótesis frente a la que su rehabilitación del prejuicio, como estructura de la precomprensión, muestra, de un modo más abierto que en Heidegger, la intención polémica contra la filosofía moderna, que es una filosofía del juicio, para la que el prejuicio aparece como lo opuesto a la razón. Para Gadamer, en cambio, el prejuicio no es tanto el polo opuesto a una razón sin presupuestos, cuanto un componente inevitable de toda comprensión, ligado al carácter históricamente finito del hombre¹⁶.

En resumen, es esta mediación universal de la interpretación respecto de toda comprensión la que sitúa siempre al intérprete «en medio», o sea, nunca al comienzo o al final en sentido absoluto. Sólo una mediación total equivaldría a una visión a la vez primera y última, sueño ante el que la filosofía hermenéutica opone la realidad de un proceso abierto de interpretaciones y reinterpretaciones que ninguna visión concluye.

Por otra parte, es claro que la filosofía hermenéutica pone en cuestión, de manera radical, el primado de la subjetividad como fundamento y norma de todo conocimiento, haciendo ver el sentido positivo de la condición ontológica de pertenencia de acuerdo con la cual la conciencia tiene siempre su sentido fuera de sí misma¹⁷. Gadamer utiliza la experiencia del juego para hacer ver la función de exhibición o de presentación (*Darstellung*) del proceso envolvente que conduce y da paso al lenguaje. De modo similar, en la concepción de la *Wirkungsgeschichte*, los textos, los documentos y los testimonios del pasado representan la mediación que viene al lenguaje constituyendo un posible horizonte de experiencia o mundo para el intérprete. Podría decirse, en consecuencia, que el lenguaje asume, para Gadamer, una función relativamente análoga a la del espíritu en la filosofía de Hegel, en cuanto que, por su carácter de proceso, el lenguaje trasciende la pura subjetividad de la conciencia. Sin embargo, a diferencia del espíritu de Hegel, el lenguaje, según Gadamer, se adecúa a nuestra finitud, participa de la finitud de todo acontecer. Cualquier sistema de reglas lingüísticas,

15. Gadamer, H. G.: *Verdad y Método*, trad. cast. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 154 y ss.

16. Cfr. Gadamer, H. G.: *o.c.*, pp. 337 y ss.

17. En realidad, la fenomenología de Husserl, que surge del descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, no fue fiel a las exigencias de su propio descubrimiento. Pues si la condición de pertenencia aparece, en primer lugar, como finitud del conocer, esta aparente negatividad obedece a que, previamente, se cree en la viabilidad de la subjetividad constituyente como fundamento último. Pero basta con desplazar el eje de la interpretación, de la cuestión de la subjetividad a la cuestión del mundo, para que el sentido positivo de la pertenencia se patentice al mismo tiempo que se disuelve el subjetivismo de la filosofía trascendental.

comenzando por la gramática, es fruto él mismo de un proceso histórico, y no vive sino en la medida en que tales reglas se aplican de manera histórica y hermenéutica, es decir, sujetas a un trabajo continuo de desarrollo que va modificando su estructura y su significado¹⁸.

Para la filosofía hermenéutica, pues, en contra del espíritu de la filosofía moderna, no es un acto de la subjetividad el que inaugura la comprensión, sino que ésta se produce, de hecho, en virtud de una apropiación (*Aneignung*) de un mundo que se da en el lenguaje. Esta apropiación es siempre dialéctica, en cuanto que apropiarse de un punto de vista implica la desapropiación de otro. Apropiarse de un sentido significa hacer que lo que era extraño devenga propio. Lo cual no es posible si yo no me abro a ese sentido y me dejo transformar por él, es decir, si no me desapropio de mí mismo para dejarme ser en esa otra posibilidad. Es lo mismo que se expresa de otro modo al introducir el concepto de distanciación —correlativo dialéctico del de pertenencia— para hablar de una distanciación de sí en relación a uno mismo, o sea, interna a la *Aneignung*. Se trata, en tal caso, de la distanciación que permite el despliegue de la acción crítica como reflexión sobre el prejuicio, como estructura de la precomprensión, momento constitutivo de toda comprensión válida.

También desde otros desarrollos de la teoría de la interpretación, aunque no directamente subsidiarios de la línea heideggeriana, se ha hecho ver la inconsistencia de la teoría idealista de la constitución del sentido en la conciencia que recurre, para evitar la confusión ente lo psicológico y lo fenomenológico, al sujeto trascendental. Pero antes de pasar a examinarlas, he aquí un texto de Heidegger que no resisto a transcribir: «¿Qué es el ser-ahí? ¿Parece evidente, a priori, que el acceso al ser-ahí debe consistir en una reflexión puramente especulativa del yo como polo de los actos que él pone? ¿Y si sucediese que esta manera para el ser-ahí de darse él mismo fuese, para la analítica existencial, una trampa, e incluso una trampa fundada en el ser mismo del ser-ahí? Quizá el ser-ahí diga, siempre que inmediatamente dice de sí mismo, soy yo, pero a la postre lo diga más alto que nunca justo cuando no sea este ente. ¿Y si aquella estructura del ser-ahí consistente en ser éste en cada caso el mío fuese el fundamento de que el ser-ahí no sea él mismo inmediata y regularmente? ¿Si con el susomentado partir del dato del yo cayese la analítica existencial en la trampa, por decirlo así, del ser-ahí mismo y de una fácil autointerpretación de éste? ¿Si resultase que queda fundamentalmente indeterminado el horizonte ontológico de la determinación de lo accesible en el simple darse?»¹⁹.

18. La normativa de las reglas del lenguaje para la experiencia, en sentido lingüístico, no es algo preestablecido e inamovible. Es algo que se ha ido formando, construyendo a instancia de las novedades de la experiencia para encontrar su articulación. Los nuevos mundos que abre la experiencia del lenguaje repercuten en cambios en las reglas de uso de ese lenguaje, inaugura nuevos juegos de lenguaje que, al diferir de los ya existentes, pueden dar lugar a una falta de entendimiento.

Aunque es ya un tópico este pasaje de *Sein und Zeit* en el que Heidegger discute la originalidad de la conciencia, insinuando que el *cogito* puede ser sometido también a la misma crítica que Husserl dirigía al objeto, quienes han dado, en realidad, contenido a esta sospecha heideggerana han sido el Psicoanálisis y la Crítica de las ideologías, desarrollada por la Escuela de Frankfurt. Estas teorías proporcionan los elementos conceptuales apropiados para completar la crítica del objeto con una crítica del sujeto. En efecto, la crítica del objeto es, en Husserl, coextensiva de la *Dingkonstitution*, de la constitución de la cosa, y se basa, como queda dicho, en el carácter presuntivo de la síntesis de *Abschattungen*. Respecto al conocimiento de sí, Husserl cree, en cambio, que puede no ser presuntivo al producirse, según él, como conocimiento inmediato. Lo que Husserl no advierte es que el conocimiento de sí puede ser presuntivo también en razón de la distorsión que puede sufrir a causa de la violencia y de las intrusiones alienantes de las estructuras del dominio en las del conocimiento y las de la comunicación, en el sentido señalado por Habermas. De modo que el conocimiento de sí, en cuanto «comunicación interiorizada», puede, en definitiva, ser tan dudoso como el conocimiento del objeto, aunque por razones diferentes²⁰.

La verdad es que no tiene mucho sentido seguir manteniendo que el yo de la Fenomenología escapa, en virtud de la reducción, a las distorsiones del conocimiento empírico de sí mismo. Pues esto es olvidar que el sujeto trascendental husserliano no es el mismo que el sujeto trascendental kantiano, cuya individualidad carece de sentido. En la Fenomenología de Husserl, la objetividad se funda en la intersubjetividad, no sobre un sujeto impersonal, por lo cual las distorsiones de la comunicación conciernen inmediatamente a la formación de esa intersubjetividad en la que se constituye lo comúnmente válido. En resumen, pues, las distorsiones de la comunicación hacen cuestionable la hipótesis de la intuición plena del yo, del mismo modo que las ilusiones de la percepción afectan al proceso de constitución del sentido del objeto.

II

Toda esta discusión pormenorizada del proyecto husserliano de una fenomenología trascendental no tenía otra finalidad que la de mostrar que no se puede hacer coincidir, sin más, la justificación de la filosofía —ni siquiera como simple epistemología²¹— con una empresa de fundamenta-

19. Heidegger, M.: *o.c.*, pp. 131-132.

20. Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1982, pp. 215 y ss.

21. En este sentido, podemos recordar algunas tesis de la nueva teoría de la ciencia desarrolladas frente al ideal clásico de cientificidad representado por el positivismo

ción, haciendo ver, al mismo tiempo, la potencialidad de la perspectiva de la filosofía hermenéutica para poner en crisis la noción misma de fundación. Así habrá podido apreciarse en qué medida la filosofía hermenéutica obliga al pensamiento a abrirse a un nuevo horizonte, marcado por la preeminencia de la condición ontológica de pertenencia, determinante de la historicidad constitutiva de todo proyecto de comprensión y de interpretación del mundo.

Ya en las dificultades que Schleiermacher y Dilthey encontraron para hacer de la hermenéutica una teoría sistemática y definitiva, se ponía de manifiesto la refractariedad entre sus exigencias esenciales y la noción de fundación. En Schleiermacher, en concreto, la circularidad típica del proceso interpretativo tiene lugar como indefinido remitirse recíproso entre interpretación gramatical e interpretación técnica o psicológica²², sin que pueda lograrse una conclusión última y, por tanto, un fundamento o un primer principio en el sentido husserliano antes apuntado de esta noción.

Pero es en la elaboración que hace Gadamer del concepto de verdad o experiencia de verdad donde se puede ver ejemplificado de qué manera la filosofía hermenéutica se atiene a la condición de desfondamiento. Gadamer denuncia la reducción epistemológica a que se ha visto sometido el contenido originario de la noción de experiencia, debido al papel que esta noción ha jugado durante la modernidad en el seno de la teoría empirista de las ciencias. Al haber estado orientada hacia la ciencia, la historicidad interna de la experiencia se ha visto desatendida, pues el propósito de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier

lógico: 1) Los hechos no constituyen una referencia absoluta de la objetividad ni, por tanto, un punto de partida radical para la ciencia. Los hechos científicos son relativos al sistema conceptual utilizado para poner en evidencia su articulación, siendo, por tanto, susceptibles de revisión a medida que se vaya modificando el sistema. Una interpretación fundacionista, intuicionista o empirista, de la ciencia, no tiene validez alguna. 2) La verificación de las hipótesis científicas no es una operación de confirmación directa. Toda evaluación de hipótesis, en particular en las teorías que revisten un alto grado de complejidad, implica un tipo de apreciación que supone un largo entrenamiento, no siendo reductible a reglas formales explícitas de inferencia. Por tanto, una reconstrucción puramente lógica de la confirmación científica debe necesariamente resultar incompleta. 3) Que teorías rivales puedan ser inconmensurables entre sí, ya sea porque sus sistemas conceptuales respectivos no se correspondan suficientemente como para hacer posible una comparación directa, ya sea porque los valores metodológicos que se incorporan a las teorías no son los mismos, significa que no se dispone de una metodología que permita la comparación.

22. La interpretación gramatical es la que se realiza situando el texto a la luz de la totalidad de la lengua de una época y, por tanto, a la luz del conjunto de sus connotaciones históricas. La interpretación psicológica es la que se realiza situando el texto a la luz de la personalidad del autor y, en concreto, del uso concreto que él hace de los elementos lingüísticos y culturales que su época le ofrece. Cfr. Schleiermacher, F., *Hermenéutik*, ed. H. Kimmeler, Winter, Heidelberg, 1959, pp. 31 y ss.

momento histórico. Para Gadamer, en cambio, la experiencia «tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinado por el peso propio de una u otra observación, sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable»²³. Retomando, pues, así las connotaciones etimológicas del término alemán *Erfahrung* y atendiendo en especial al sentido que este concepto de experiencia tiene para Hegel en el marco de su Fenomenología, Gadamer comprende como experiencia de verdad o verdadera experiencia un tipo de encuentro con algo capaz de producir una efectiva modificación en el sujeto: «Esta es la inversión que acontece a la experiencia: que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro. Ya se realice el camino de la experiencia como un extenderse por la multiplicidad de los contenidos, ya como el surgir de formas siempre nuevas del espíritu, en cualquier caso de lo que se trata es de una inversión de la conciencia»²⁴. La modificación que la experiencia causa en el sujeto se produce en virtud de la integración de lo nuevo con todo lo anterior que la conciencia ya era. Experiencia de verdad o experiencia verdadera es, entonces, un acontecimiento que transforma la conciencia, la invierte, la disloca y la modifica. Y es en este sentido como la experiencia de verdad representa un radical elemento de desfondamiento, ya que, en el modo como queda caracterizada, es imposible encuadrarla en un proceso constructivo y acumulativo que se desarrolla a partir de un fundamento.

Sólo cuando esta condición de la dislocación es comprendida en el sentido dialéctico hegeliano, o sea, como dinámica de un proceso de la conciencia que conduce necesariamente a un reencuentro del sujeto consigo mismo, es cuando puede ser compatible con la idea de fundación. La esencia de la experiencia es pensada en ese caso en función de algo en lo que la experiencia está ya desde siempre superada. Pero Gadamer entiende la experiencia como la modificación que conduce efectivamente al sujeto fuera de sí, envolviéndolo en una realidad que le trasciende y que, al proyectarle en un horizonte más comprensivo, hace que cambien sus posiciones iniciales. En conclusión, «la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marchas atrás a todo, de que siempre hay tiempo para todo y de que, de un modo u otro, todo acaba retornando... La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad»²⁵.

Frente a esta reivindicación hermenéutica de una experiencia extrametéodica de la verdad resuelta, en último término, en un movimiento de desfondamiento, algunos planteamientos paralelos de la reflexión sobre la

23. Gadamer, H. G.: *Verdad y Método*, ed. cit., p. 428.

24. Gadamer, H. G.: *o.c.*, p. 431.

25. Gadamer, H. G.: *o.c.*, pp. 433-434.

interpretación, particularmente aquéllos que se han desarrollado en torno a la polémica *Hermeneutik und Ideologiekritik* pero inspirándose en el kantismo, vuelven a insistir en los aspectos constructivos o fundacionales, sin más, de la teoría de la interpretación, discutiendo, en consecuencia, las tendencias desfundamentadoras de la hermenéutica. Concretamente Apel y Habermas, aunque desde perspectivas diferentes, han formulado frente a la hermenéutica de Gadamer, el argumento por el que se defiende el carácter normativo del a priori de la comunidad de comunicación. No sólo se afirma, pues, el carácter trascendental de las estructuras lingüístico-hermenéuticas de la experiencia, sino que se mantiene la exigencia de tematizar estas estructuras en su función normativa.

Para Gadamer, la tradición es el conjunto de las cosas dichas que se nos han transmitido a lo largo de cadenas de interpretaciones y reinterpretaciones. Esta concepción de la tradición comporta, pues, una concepción del lenguaje no ceñida tanto a una lingüística de la lengua, que se centra en el estudio de ésta como estructura homogénea y autónoma de dependencias internas, cuanto a un modo de entender el lenguaje como «actualidad de la cultura», configuración de un mundo en virtud de lo que se ha hablado y transmitido en él. Nunca el individuo puede abstraerse totalmente del mundo lingüístico en el que se ha formado²⁶. De modo que es la naturaleza lingüística de la experiencia la que ilumina el concepto de tradición al ser puesto de relieve el carácter mediador del lenguaje desde la perspectiva de la temporalidad. La historia no es sino el proceso de constitución y reconstitución de horizontes lingüísticos que son, a su vez, horizontes de comunicación.

Desde esta perspectiva, la comunicación se desarrolla en virtud de un consenso fruto de la convergencia de tradiciones que son, para nosotros, algo objetivo en el sentido de que no podemos confrontarlas en cuanto a su pretensión de verdad. La estructura de prejuicios característica de la comprensión hace absurdo querer poner en cuestión el consenso en el que hemos crecido y que subyace a toda nuestra dinámica cognoscitiva y comunicativa. Desde la perspectiva hermenéutica nos atenemos, como referentes, a las precomprensiones concretas que, en último término, se remontan a la socialización en el seno de una tradición común. El consenso, por tanto, sólo podría someterse a crítica si fuésemos capaces de juzgarlo al margen del hecho de participar de él, lo cual es imposible porque no podemos trascender nunca el diálogo que somos. Sólo podemos criticar una tradición dentro de los límites de nuestra condición de pertenencia a ella.

¿Cómo hacer compatible este planteamiento —se pregunta Habermas— con la denuncia de la negatividad del fenómeno ideológico y con una articulación eficaz de la acción crítica contra la «falsa conciencia»? «Sólo tendríamos derecho —dice Habermas— a equiparar el acuerdo sus-

26. Gadamer, H. G.: *o.c.*, p. 536.

tentador que, según Gadamer, antecede en cada caso a nuestros fracasos en el intento de entendernos, con el estar-de-acuerdo a que en cada caso fácticamente se llegue, si estuviéramos seguros de que el consenso al que llegamos por medio del lenguaje se produce sin coacciones y sin distorsiones. La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que, en la dogmática del plexo de tradición, no sólo se impone la objetividad del lenguaje en general, sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal, y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana»²⁷.

Esto es precisamente lo que plantea la Crítica de las Ideologías²⁸, para la que el lenguaje, en vez de tener la primacía en exclusiva en el ámbito de la experiencia, debe quedar resituado en una constelación más amplia en la que se integren también el trabajo y el poder. Desde la perspectiva de la crítica materialista que se sigue de aquí, la práctica del lenguaje se revela como sede de una distorsión sistemática resistente a la mera acción correctiva que una filología generalizada, a la que la hermenéutica se reduciría en último término, aplica a la simple incomprensión (*Missverstehen*), inherente al uso del lenguaje arbitrariamente separado de sus condiciones sociales de ejercicio²⁹. De modo que una presunción de ideología debe

27. Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pp. 301-302.

28. Frente al prejuicio, desarrollado por Gadamer sobre la base de la noción heideggeriana de precomprensión, Habermas desarrolla el concepto de interés reelaborado desde la reinterpretación del marxismo por Lukács, Horkheimer y Adorno. Para Habermas, la consideración del interés desacredita toda pretensión del sujeto teórico a situarse más allá de la esfera del deseo. Y la tarea de una filosofía crítica es precisamente desenmascarar los intereses subyacentes a toda empresa de conocimiento. El concepto de interés permite introducir así el concepto de ideología, como conocimiento que disimula un interés bajo la forma de una racionalización de estilo freudiano. Asimismo, es posible distinguir tres tipos de interés: 1) El interés técnico o instrumental, que regula las ciencias empírico-analíticas en el sentido de que la significación de los enunciados posibles de carácter empírico reside en su explotabilidad técnica. La posibilidad más próxima de la ideología se desliza en la correlación entre conocimiento empírico e interés técnico. Es el caso de la ideología moderna de la ciencia y de la técnica. 2) El interés práctico, que regula la esfera de la acción comunicativa correspondiente al dominio de las ciencias histórico-hermenéuticas. El significado de las proposiciones aquí no procede de la aplicabilidad técnica sino de la comprensión del sentido a través de la interpretación. 3) El interés por la emancipación, correspondiente a las ciencias sociales críticas. Estas se proponen discernir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, formas de relación de dependencia ideológicamente constituidas, reificaciones que la crítica debe disolver.

29. Allí donde Gadamer introduce la incomprensión como obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de las ideologías en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos camuflados de la violencia. Este concepto de ideología tiene, pues, en las ciencias sociales críticas, el mismo lugar que tiene el concepto de incomprensión en la hermenéutica de las tradiciones.

dirigirse, de antemano, contra todo aquello que se nos presente con pretensiones de verdad.

Pero una crítica de esta naturaleza, si no quiere sucumbir a manos de sus propios enunciados, tiene que autolimitarse. Y es lo que Habermas hace refiriendo a intereses distintos el conjunto de los enunciados teóricos. De este modo, la polémica *Hermeneutik und Ideologiekritik* se convirtió, en el fondo, en un recíproco disputarse el carácter de universalidad que cada una de las partes de la discusión se atribuía a sí misma. El argumento de Habermas era que la hermenéutica debía renunciar a su pretensión universalista para acreditarse con una legitimidad estrictamente regional, mientras que su acoplamiento de la Crítica de las Ideologías con el interés por la emancipación, justificaba una auténtica pretensión de universalidad en la medida en que la emancipación vale para todos y en todo tiempo y lugar.

Solo que hay que resolver la cuestión de ante qué tribunal no ideológico hay que hacer comparecer las distorsiones sistemáticas del lenguaje, producidas por los efectos enmascarados u ocultos del dominio. Este tribunal es para Habermas, como para Apel, un a priori ahistórico cuyo esquema, en el sentido kantiano del término, sería la representación de una comunicación ilimitada. En conclusión, si se reconoce, desde la perspectiva de Habermas, que la comunicación dentro de la tradición, o sea, la construcción y reconstrucción de los horizontes de diálogo entre individuos, sociedades y épocas, no es una cosa pacífica y fluida, sino un proceso sometido a una distorsión sistemática de carácter ideológico, entonces se hace necesario defender la exigencia de evidenciar el carácter normativo de la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia.

En realidad, este objetivo ha sido desarrollado propiamente por Apel, con quien Habermas coincide respecto a la exigencia de que el reconocimiento de la lingüisticidad de la experiencia comporta la necesidad de tematizar la función normativa del a priori de la comunidad ilimitada de la comunicación. Con la fórmula «transformación semiótica del kantismo» caracteriza Apel el proceso de transformación, en el pensamiento contemporáneo, por una parte de la tradición empirista anglosajona en la nueva filosofía analítica, y por otra de la tradición racionalista continental en la Fenomenología y el Existencialismo. Aunque se podría decir, como hace Vattimo, que si bien es cierto que la transformación semiótica, como tal, significa efectivamente una profunda transformación del kantismo, en la obra de Apel no lo transforma lo bastante como para impedir que, en último término, el proceso se resuelva más bien en una «transformación kantiana de la semiótica y de la hermenéutica»³⁰.

Apel entiende por «transformación semiótica del kantismo» el hecho de que los a prioris que hacen posible la experiencia se hayan manifestado, a través de diversas vías en la filosofía contemporánea, como hechos del len-

30. Vattimo, G.: *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 104.

guaje, y no como estructuras fijas de la facultad cognoscitiva (las categorías kantianas). Estos hechos del lenguaje, estos horizontes en los que los entes se dan en su definición, no son sólo horizontes lingüísticos, sino que, ante todo, son horizontes comunicativos. Esta es la tesis central del planteamiento de Apel extraída de las *Philosophical Investigations*, donde Wittgenstein hace ver que no es posible jugar un juego lingüístico uno sólo. Cualquiera que use un lenguaje, incluso el más arbitrario, está jugando según reglas de cuya observancia responde siempre ante un interlocutor, al menos ideal —que puede ser él mismo, como fundador de las normas a las cuales, después, debe atenerse—. Todo lenguaje, como juego lingüístico es, pues, juego comunicativo, y la transformación semiótica del kantismo es, por tanto, también hermenéutica: no se puede tematizar algo como algo, ni en la experiencia más elemental, si no se aceptan, aunque sea implícitamente, las reglas de un lenguaje. Y, ante todo, la regla que impone el respeto de las reglas.

En la línea, pues, de una radicalización filosófico-trascendental del segundo Wittgenstein, Apel afirma que todo uso del lenguaje presupone implícitamente las condiciones lógicas y éticas de la comunicación. Por lo tanto, en la medida en que se admite que nuestra discusión debe tener algún sentido, Apel cree poder denominar «categorica» a la norma moral fundamental implícita en la voluntad de argumentación, a saber, esa regla que impone el respeto de las reglas, y que no es un hecho empírico, sino la condición de posibilidad y validez de la comprobación de todo hecho y de toda argumentación³¹.

Y es que, si responder del respeto de las reglas del lenguaje ante un interlocutor ideal o ante una comunidad de interlocutores implica, a su vez, el reconocimiento tácito a esos interlocutores de los mismos deberes y derechos del que habla, la comunidad de comunicación puede decirse ilimitada e ideal, debiendo ser pensada como lugar posible de una comunicación en la que los individuos están libres de la distorsión y los malentendidos que pudieran obstaculizarla en situaciones sociales concretas. Así es como la comunidad de comunicación funciona, en el planteamiento de Apel, a priori, teórica y normativamente. La lógica presupone la ética en el marco de esta reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación: «La reconstrucción trascendental de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento debe suponer un determinado acabamiento del sistema, teleológico en cierta medida, como punto supremo de la deducción trascendental... Este punto supremo no es ya la unidad de la conciencia del objeto y la autoconciencia (como en el sistema de Kant), sino la unidad intersubjetiva de la interpretación como consenso de la verdad y comprensión del sentido»³².

31. Cfr. Apel, K. O.: *La transformación de la filosofía*, vol. II, trad. cast. A. Cortina, Taurus, Madrid, 1985, p. 394.

32. Apel, K. O.: *o.c.*, p. 390.

En conclusión, si la argumentación ha de tener sentido, esa «unidad intersubjetiva de la interpretación» tiene que poder alcanzarse, por principio, en la comunidad ilimitada de los que argumentan. Todo uso del lenguaje tiene su condición de posibilidad y validez en ese juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de la comunicación, que es, en definitiva, la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia. No la estructura de la experiencia tal como se da en los diálogos históricos concretos, sino la estructura trascendental como norma y posibilidad ideal a realizar más que como un hecho ya actual.

Apel plantea, de este modo, frente a Gadamer, la necesidad de una «pragmática trascendental del lenguaje»³³, en la que el sujeto de la argumentación reflexiona sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación, que siempre están ya presupuestas en la situación de habla y en la situación de pensamiento como situación de habla interiorizada. Esta pragmática asume explícitamente el modo kantiano de plantear los problemas, entendiéndose como propuesta heurística para una fundamentación filosófica indirecta, considerando que la tarea propia de la fundamentación filosófica consiste en el intento de reconstruir las condiciones necesarias de la argumentación del modo más completo posible: «Cuando probamos, en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos, que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no hemos consignado meramente una aporía en el procesamiento deductivo, sino que hemos alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión trascendental»³⁴.

La de Apel es, en definitiva, una propuesta que se presenta como transformación de la filosofía trascendental desde la crítica del sentido, pero partiendo del *factum a priori* de la argumentación como un punto de partida irrebalsable. Desde tal perspectiva, la teorización de Gadamer *adolecería de una doble insuficiencia que, en la propuesta de Apel y según él mismo*, quedaría debidamente corregida: por una parte, él planteamiento gadameriano no estaría en condiciones de explicar el hecho elemental de que la hermenéutica, como trabajo de interpretación, presupone siempre una situación de ruptura de la comunicación; por otra, en los términos de la propuesta de Gadamer, se vuelve imposible la consideración de los elementos normativos característicos de la hermenéutica clásica, preocupada tanto de los problemas referentes a la validación de la comprensión como de los relativos a las implicaciones éticas.

Pero importa resaltar, en este planteamiento, cómo la teoría de la interpretación se *autocomprende* aquí como propuesta para una fundamentación filosófico-trascendental, no limitándose, por tanto, a desarrollar par-

33. Apel, K. O.: *o.c.*, p. 386.

34. *Ibidem*.

cialmente los aspectos constructivos de la hermenéutica, sino tratando de eliminar sus tendencias desfundamentadoras, relegando al olvido la referencia a la finitud desde la que, en la perspectiva de Heidegger y Gadamer, la filosofía hermenéutica se propone superar el punto de vista metafísico-fundacionista. Pues, en la hermenéutica de Gadamer, es fundamental el principio de que sólo es posible la anticipación de ese ideal de una comunicación sin trabas ni límites *dentro* del movimiento histórico concreto de reinterpretación de nuestra herencia cultural. Si no tenemos experiencia alguna de esa comunicación no reducida ni distorsionada, no podríamos desearla para todos los hombres y en todos los niveles de institucionalización de nuestra vida social. En definitiva, para Gadamer, no se critican distorsiones si no es en nombre de un consenso que no podemos anticipar simplemente en abstracto, según el modelo del esquema regulador kantiano, sino de un consenso que está radicado en la esfera de nuestra experiencia histórica concreta, marcada por la condición de la finitud y el desfondamiento.

Que se exija a la hermenéutica tener en cuenta, ante todo, el problema de la validez, tanto exegética como ética, y referir, en cumplimiento de esta exigencia, la *Sprachlichkeit* de la experiencia a una condición de posibilidad que la funda —en el sentido de que la hace posible, la legitima, la justifica y le proporciona normas y criterios de juicio y de acción— significa afirmar la posibilidad de una instancia absoluta situada más allá de la conciencia de la finitud y dependencia de todo individuo respecto de los contenidos de la precomprensión, que siempre preceden y envuelven todo punto de referencia crítico. Por el contrario, es característico de la hermenéutica de inspiración heideggeriana insistir en la finitud del proyecto constitutivo del *Dasein*, finitud que se expresa en la temática del círculo hermenéutico. En Heidegger, esta temática alcanza su expresión más radical como nexo fundación-desfondamiento del ser-para-la-muerte. En el pensamiento de Heidegger, quien «funda» la estructura hermenéutica de la existencia es el ser-para-la-muerte, lo que implica, desde esta perspectiva, que la función trascendental del lenguaje que podría considerarse en ese acuerdo que nos conduce en el entendimiento y el diálogo, no tiene sentido más que vinculada a la finitud del proyecto y al ser-para-la-muerte.

III

Si la hermenéutica de Gadamer se prohíbe así situar la instancia crítica por encima del reconocimiento de la autoridad de la tradición a la que pertenecemos —para Heidegger no habría nada que pudiera llamarse ideología desde el momento en que falta toda referencia a lo que no es ideología—, lo característico de la perspectiva de Habermas es, como queda dicho, la exigencia de discernir, en la dinámica social, formas de relación de dependencia ideológicamente constituidas, reificaciones que sólo pue-

den ser transformadas críticamente. Es el interés por la emancipación, la autorreflexión, lo que determinaría esta exigencia crítica dirigida a liberar al sujeto de la dependencia de las potencias hipostasiadas. De modo que el interés por la emancipación sería activo en esta intención crítica de desenmascarar la violencia que distorsiona el conocimiento y la comunicación, y mostrar así la dependencia del sujeto teórico respecto de las condiciones sociales, psicológicas o económicas concretas surgidas a partir de situaciones institucionales. Es decir, se pretende que la reflexión se sobreponga a la coacción institucional en contra de lo que profesa la hermenéutica, para la cual todo juicio está inevitablemente enmarcado dentro de los límites de la tradición recibida.

Obsérvese, no obstante, que Habermes no está planteando, en *Conocimiento e Interés*, una crítica de las ideologías en abstracto, sino orientada de un modo preciso contra las ideologías contemporáneas. ¿No revela esto el funcionamiento de un dinamismo concreto, y no puramente teórico, del interés por la emancipación en el seno de las tradiciones que se reinterpretan? Y si esto es así, ¿en qué se diferencia ese interés por la emancipación respecto del interés práctico o ético que inspira, según Habermas, a las ciencias sociales históricas? El interés por la emancipación, del que habla Habermas, se queda en una pura construcción abstracta si no se lo inscribe en el plano mismo en el que se ejercen las ciencias históricas y hermenéuticas, es decir, en el plano de la acción comunicativa. Y en tal caso, ya no es posible que la crítica de las distorsiones se separe de la experiencia comunicativa histórica y concreta donde esta experiencia es real y ejemplar.

Esto es lo que se deriva, en último término, del planteamiento de Heidegger, en el que la finitud del proyecto del *Dasein* significa su radical historicidad. El horizonte que da sentido a los entes, y en el que los entes llegan a ser, no es un a priori estructural inmutable, sino un horizonte epocal, históricamente construido en virtud de la trasmisión y mediación de mensajes lingüísticos concretos. Decir, por lo tanto, que la función trascendental del lenguaje no es normativizable en la perspectiva teleológica del a priori de la comunidad de comunicación, es hacer valer simplemente que el lenguaje, aunque trasciende la subjetividad de la conciencia, participa de la finitud de todo acontecer; que no constituye, en consecuencia, un sistema intemporal de reglas de validez absoluta, y que el mismo proceso hermenéutico corrige una y otra vez toda pretensión de trascendentalización normativa de la estructura lingüística.

Experiencia de verdad o verdadera experiencia, decía Gadamer, es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud e historicidad, que es lo que determina las diferencias entre los sujetos en el proceso comunicativo y los diversos conflictos de intereses. En torno a esta actitud gravita, propiamente, la especificidad del significado de la hermenéutica como postura filosófica: «El nexo fundación-desfondamiento, situado en primer plano a partir de *Sein und Zeit*, caracteriza fielmente a la hermenéutica, de

modo que si se entiende mal o se olvida este nexo, la teoría de la interpretación pierde su originalidad específica y su carácter innovador en relación al pensamiento moderno»³⁵. Así, según Vattimo, es originariamente en el pensamiento de Heidegger donde puede percibirse el sentido del modo concreto en que la filosofía hermenéutica se atiende, por encima de cualquier otro orden de consideraciones, al carácter desfondado de la existencia. La analítica existencial, aunque se propone como objetivo la «fundamentación» del *Dasein* como totalidad hermenéutica —y, por tanto, la justificación teórica de la posibilidad, para el *Dasein*, de ser una totalidad³⁶—, esa «fundamentación» se asienta luego sobre el desfondamiento que explicita y desarrolla la noción de ser-para-la-muerte: «Si el finar, en el sentido de morir, constituye la totalidad del ser-ahí, entonces tiene que concebirse el ser mismo de la totalidad como fenómeno existencial del ser-ahí peculiar en cada caso»³⁷. Es decir, «fundar» el carácter hermenéutico de la existencia va a significar justificar cómo es posible una totalidad en cuanto proyecto, refiriéndose tanto a la totalidad existencial del *Dasein* como ser-en-el-mundo, cuanto a la totalidad del mundo como horizonte epocal de significados o referencias de sentido. Pero esta justificación viene dada por la consideración de que el *Dasein* se constituye como totalidad sólo en cuanto se decide anticipadamente por su posibilidad más propia, la posibilidad de morir: «En la medida en que la muerte es anticipada decididamente, no como una posibilidad entre otras, sino como la posibilidad más propia, el proyecto que es el *Dasein* se puede constituir como historicidad auténtica. Es, pues, la decisión anticipadora de la muerte la que constituye la posibilidad de la existencia en su naturaleza de posibilidad, abriendo al *Dasein* a un discurso de una en otra sin rupturas ni discontinuidad. La existencia es un tejido-texto en cuanto que las posibilidades, más acá de la muerte, están abiertas como posibilidades, es decir, como algo que puede inexorablemente no ser posible y que se acepta como tal. De modo que la decisión anticipadora de la muerte constituye la existencia como continuidad de un discurso, de un texto (como totalidad), pero a costa de suspenderla de un no-fondo que es la posibilidad de la imposibilidad de todo, o sea, la muerte. Precisamente el carácter vertiginoso del círculo hermenéutico tiene su explicación última aquí, en esta conexión entre totalidad hermenéutica y ser-para-la-muerte»³⁸.

35. Vattimo, G.: *o.c.*, p. 114.

36. «Hay que superar la insuficiencia de la situación hermenéutica de que surgió el anterior análisis del ser-ahí. Hay que preguntar, con vistas al tener-previo, en qué es necesario hacer entrar el ser-ahí todo, si este ente puede, en cuanto existente, resultar accesible en su ser-total. En favor de la imposibilidad del requerido darse previo parecen hablar razones de peso, que estriban en la constitución misma del ser del ser-ahí». Heidegger, M., *o.c.*, p. 258.

37. Heidegger, M.: *o.c.*, pp. 262-263.

38. Vattimo, G.: *o.c.*, pp. 115-116.

La conclusión de este planteamiento es clara: si se atiende a esta constitución esencialmente desfondada de la existencia, la «fundación» de la totalidad del *Dasein* como proyecto se produce verdaderamente sólo si se abre a la llamada del *Ab-grund*, de la ausencia de fundamento. Entonces, respondiendo a la pregunta por el sentido del ser, el *Dasein* se deja llevar en un movimiento que le pone ante el abismo de su propia mortalidad.

¿En qué radica, pues, el motivo del contraste entre este planteamiento y el proyecto fundacionista, que comprende el sentido del ser como sustancia de los entes o como condición de posibilidad que legítima y normativiza de un modo ahistórico los distintos tipos de experiencia? A lo largo de su historia, pero especialmente durante la modernidad —que incluiría planteamientos como el de Husserl, según he razonado antes—, el pensamiento filosófico ha alimentado el sueño de una fundamentación definitiva de conocimientos o criterios de valor universalmente válidos. Ha afirmado, en consecuencia, la posibilidad de puntos de partida radicales como elementos originarios capaces de ser alcanzados de una vez por todas y quedar, por tanto, exentos de toda reevaluación posterior. En la tradición racionalista, ese originario era, en un primer momento, el cogito, depurado de todo presupuesto mediante la duda metódica, que evolucionó luego hacia el sujeto trascendental kantiano o husserliano, elevados a la dignidad de lugar de fundación última en cuanto poseedores de la razón que establece las leyes estables y objetivas de funcionamiento de los fenómenos. Lo que, ante todo, la filosofía de Heidegger cuestiona en este proyecto fundacionista es esa tesis del cogito o del sujeto trascendental, incluida también la última forma de esa noción, semióticamente transformada, en la comunidad ideal de la comunicación de Apel. Pues se disuelve la posibilidad de un sujeto, como conciencia o como intersubjetividad, capaz de ostentar el valor de la verdad absoluta desde el lugar privilegiado de la no-historia. Frente a este proyecto, que se cree, de un modo u otro, en posesión de una primera —o última— palabra, el pensamiento de Heidegger opone, en definitiva, una reflexión que sitúa en primer plano al individuo históricamente determinado, careciendo de sentido desde esta reflexión la imagen acumulativa y constructivista de un saber que progresa a partir de un fundamento.

Al menos, en el planteamiento de Habermas, existe cierta sensibilidad en relación a esta referencia básica a la finitud, en función de la posible correlación que pudiera establecerse entre el concepto gadameriano de prejuicio y el habermasiano de ideología. Además, son Habermas y su Crítica de las Ideologías quienes han contribuido, de un modo notable, a la crítica contemporánea del sujeto, que todavía en Husserl se cree capaz de tener, sobre sí mismo, un conocimiento inmediato. Las distorsiones ideológicas que Habermas denuncia son distorsiones de la competencia comunicativa. Es en este nivel donde la institucionalización de las relaciones humanas sufre la reificación que la hace incognoscible a los protagonistas mismos de la comunicación. Por lo tanto, las distorsiones de la comunicación afectan de lleno a la intersubjetividad en la que Apel pretende insta-

lar su a priori normativo. Mas si estas distorsiones vuelven cuestionable, en la fenomenología trascendental de Husserl, la hipótesis básica de su propuesta fundacionista —a saber, la hipótesis de la intuitividad plena del yo—, del mismo modo convierten en una pura abstracción la condición de una comunicación no obstaculizada ni problematizada como a priori normativo y condición normal de la sociedad ideal de los que argumentan. ¿De qué se habla, en definitiva, cuando se habla de *Selbstreflexion*, si no es de ese lugar que el propio Habermas denuncia como no lugar, el no lugar del sujeto trascendental?

«El a priori de la argumentación —dice, por su parte, Apel— contiene la exigencia de justificar todas las exigencias humanas. Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales, y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a los otros hombres»³⁹. En la comunidad de comunicación se exige la disponibilidad a justificar, como exigencias interpersonales, toda necesidad personal. El individuo, visto como principio egoísta de deseos e intereses privados, debe quedar sometido en beneficio de la objetividad y la defensa argumentativa del interés común. Incumbencia de la comunidad son las necesidades que puedan armonizarse con las exigencias colectivas por vía argumentativa: tal es el supuesto fundamental de la ética de la comunicación. Y es sobre la base de esta ética sobre la que se diseña un programa de formación democrática de la voluntad a lograr en virtud del pacto. Por mucho que Apel se resista a admitirlo, esta sociedad no es otra que la sociedad de los científicos y su ética, tal como la describió Peirce. En un grupo o escuela de investigación científica, se exige el compromiso moral específico, a cada miembro de ese grupo, de hacer abstracción de sus intereses vitales individuales y finitos, para aportar desinteresadamente su colaboración al proceso ilimitado de la investigación. Apel opina que una misma actitud de renuncia debe obligar a cuantos estamos en posesión de una competencia comunicativa, en favor de un consenso para lograr la actuación solidaria de la voluntad en todo aquello que afecte al interés común. Pues sólo este compromiso fundamental garantizaría la obligatoriedad moral de cada uno de los compromisos de carácter particular.

Sin embargo, en esa sociedad de científicos, sobre cuyo modelo Apel imagina la sociedad emancipada y libre, el motivo que impulsa a la investigación y al compromiso no es sino el interés técnico que, según Habermas, subyace a la búsqueda de objetividad como búsqueda de seguridad y de dominio. De hecho, Apel no oculta que esa sociedad ideal que él describe será un progreso de la productividad de la racionalidad técnica en la esfera de la comunicación social⁴⁰. Por eso, independientemente del valor

39. Apel, K. O.: *o.c.*, p. 403.

40. Apel, K. O.: *o.c.*, p. 343.

que este planteamiento puede encerrar como esfuerzo por alcanzar una situación de pensamiento en la que las cuestiones prácticas puedan ser referibles otra vez a criterios de verificación, no se puede olvidar que esta tematización trascendental y normativa del a priori de la comunicación sigue presuponiendo la subordinación del individuo a lo universal mediante el establecimiento de esa meta ideal de perfección social cuyo contenido prescribe la reintegración o conciliación de toda diferencia en la identidad. Desde la perspectiva de esta meta, no sólo las diferencias interindividuales o intergrupales resultan secundarias, sino que la historicidad misma y la finitud de la existencia aparecen como la negatividad de una opacidad que debe desaparecer, como tal, por la acción crítica del juicio que se atiene a la estructura normativa a priori de la comunidad ideal de la comunicación.

Diego SANCHEZ MECA
(U.N.E.D.)