

Heidegger urbanizado

(Notas para una crítica de la hermenéutica)

QUINTÍN RACIONERO
(Universidad Complutense)

1. La hermenéutica y el debate filosófico contemporáneo

Cuando en 1959 publicó Gadamer *Verdad y método*, el que situase su trabajo en una explícita orientación heideggeriana, proponiéndose «prolongar productivamente las radicales preguntas de Heidegger»¹, constituyó un fenómeno sin duda sorprendente. Para esa fecha la rehabilitación del pensador era ya un hecho: desde 1951 se hallaba restituído en su cátedra de Friburgo y ese mismo año de 1959 ingresaría en la Academia de ciencias de Heidelberg. Sin embargo, su pensamiento hacía tiempo que no despertaba el interés de la opinión pública filosófica (salvo para un reducido grupo de discípulos) o que sólo se tomaba en cuenta con algún motivo crítico. Esto último era en particular evidente entre los círculos marxistas —los que mantenían más vivo el recuerdo de la militancia nazi de Heidegger—, donde a la vieja hostilidad de Lukács se habían unido ahora, o se unirían pronto, las voces de Adorno y de Marcuse². Pero tam-

1. *Wahrheit und Methode* (en adelante: WM), p. 642. Aun cuando con alguna frecuencia corrijo la traducción, todas las citas de esta obra se refieren a la versión castellana, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.

2. El juicio de Lukács se encuentra, como se sabe, en *El asalto a la razón*, 1953, cap. 6. Por su parte, fuera de algunas referencias ocasionales, Adorno emprendió la crítica sistemática de Heidegger en la 2.ª Parte de su *Dialéctica negativa* de 1966, así como en las lecciones reunidas bajo el título de *Terminología filosófica*, que fueron publicadas póstumamente en 1973. El caso de Marcuse es algo más complejo. Discípulo de Heidegger y fuertemente influido por él en trabajos tan señalados como los «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philos. Hefte*, I, 1, 1928, o *Hegels Ontologie*, Frankfurt, 1932 (que fue su *Habilitationsschrift*), comenzó a separarse de su maestro a partir de su incorporación en 1933 al *Institut für Sozialforschung*. Esta separación, hecha progresivamente patente en los artículos de esta época —y, en particular, en «Zum Begriff des Wesens», *Zfs*, V, 1, 1936— se convirtió en crítica cerrada a partir del final de la guerra, después de que hubiese urgido en vano una retractación pública de Heidegger de su vinculación al nazismo. Las cartas remitidas con este motivo a Heidegger, que se conservan en el Archivo de Frankfurt y que son

bién el cansancio del existencialismo, palpable a esas alturas, y, más aún, la pujanza con que se estaban introduciendo en Alemania las tendencias analíticas de la filosofía anglosajona, parecían no dejar espacio al pensamiento de Heidegger y presagiar un rápido olvido de su obra. Por lo demás, Heidegger, en permanente silencio ante sus detractores, instalado (por decirlo con el verso de Hölderlin que, entre nosotros, popularizó el inolvidable A. Curraś³) «en el arduo sosiego del exilio», permanecía obstinadamente al margen de los debates de la época y, como si el destino de sus palabras le resultase indiferente, se empeñaba en mantener un voluntario si es que no desdeñoso distanciamiento. Esta actitud no cambiaría cuando los nuevos aires de la década de los setenta trajeron una más favorable ponderación de sus escritos y, en realidad, no llegó a cambiar nunca hasta el día mismo de su muerte⁴.

Que en estas circunstancias Gadamer se remitiese explícitamente a Heidegger como punto de partida de su pensamiento no podía resultar, insisto en ello, sino un fenómeno insólito. Pero, a la inversa, que tal fenómeno tuviese lugar en las horas más bajas del heideggerianismo significó también que, durante un largo período, la voz de Heidegger no tuvo otro eco real en Europa (fuera del restringido circuito de sus seminarios privados y de sus esporádicas conferencias) que el procedente de la hermenéutica de Gadamer. Este era, desde luego, consciente de tal estado de cosas. Según una conocida anécdota, que narra Habermas, Gadamer se veía a sí mismo como el Marx de Heidegger, aludiendo a la frase en la que Marx declaraba no poder soportar que se tratase a Hegel como a un perro muerto⁵. Sin embargo, a juicio de Gadamer, la reivindicación de Heidegger exigía un ajuste tanto de su lenguaje, a fin de hacerlo más acorde con los discursos del momento, como también de su propio sistema conceptualizador, al que sólo atrayéndolo a la esfera de los problemas e inte-

bien conocidas desde la muerte de Marcuse en 1979, han sido publicadas en castellano por A. Maestre (quien las presenta como inéditas) en dos periódicos madrileños de los años 1988 y 1989. La evolución del pensamiento de Marcuse sobre Heidegger puede seguirse, en fin, en la recopilación de artículos, publicada bajo dirección suya, con el título *Negations: Essays in critical Theory*, Boston, 1968.

3. Me refiero al artículo publicado con este mismo título, que apareció en los *Anales del Seminario de Metafísica* del año 1977, pp. 59-94.

4. Recuérdese, en efecto, que la única vez que Heidegger se avino a dar explicaciones —aun así muy escuetas— sobre sus actuaciones personales fue en la entrevista que concedió en 1966 a *Der Spiegel*, con el explícito encargo de que no se publicara hasta después de su muerte. Esta entrevista, publicada en el citado periódico el 31 de mayo de 1977, ha vuelto a ser vertida ahora (junto al célebre *Discurso del Rectorado*) por R. Rodríguez, Madrid, ed. Tecnos, 1989.

5. HABERMAS: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984, p. 347. A esta anécdota se refiere también ALMARZA, J. M.: «H. G. Gadamer: La realidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica», en: *El pensamiento alemán contemporáneo*, Salamanca, 1985, p. 17.

reses contemporáneos podría reconocérsele su eficacia explicativa. La *prolongación* de Heidegger significaba, en consecuencia, un *desplazamiento*: una deriva desde el solitario refugio en que el filósofo había instalado su quehacer hacia los campos productivos en que se desarrollaba en ese instante la tarea del pensar. He aquí cómo explica Habermas esa decisión de Gadamer:

«Heidegger era de esa clase de pensadores radicales que abren en torno a sí un abismo. La gran aportación filosófica de Gadamer estriba, a mi entender, en haber tendido un puente sobre ese abismo. Mas la imagen del puente sugiere falsas connotaciones. Suscita la impresión de que alguien se limitara aquí a prestarnos auxilio pedagógico en nuestras tentativas de acercarnos a un lugar inaccesible. No es eso lo que quiero decir. Por eso sería mejor formularlo de esta otra manera: *Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana*, y téngase en cuenta que, sobre todo en alemán, con el término “provincia” no solamente asociamos lo limitativo, sino también lo terco y duro de mollera y lo primitivo... De ahí que necesitemos tanto más de alguien que prepare el camino por el que Heidegger pueda retornar del aislamiento que él mismo se impuso. Sólo podrá ser alguien que siga a Heidegger a distancia, pero lo bastante de cerca como para proseguir su pensamiento *de forma productiva y con los pies en el suelo*. De esta clase es, a mi entender, la productividad de Gadamer»⁶.

Así, pues, Heidegger *urbanizado* —ordenado conforme a reglas y también desbastado, afinado. Sin duda, mediante esta doma que prepara el camino del retorno —en la sistematización, por ende, de las ideas heideggerianas conforme al proyecto de una «hermenéutica filosófica» generalizada—, el pensador tuvo oportunidad en vida de ver agigantarse su figura. Como lo dice otra vez Habermas, una vez producida esta imbricación, esta «prolongación» de Heidegger en el marco interpretativo de Gadamer, aquélla, la hermenéutica filosófica, «se ha dejado sentir en la teoría de la ciencia, en las ciencias sociales y en las ciencias del espíritu (...); ha mostrado sus coincidencias con el análisis lingüístico del II Wittgenstein y con la teoría postempírica de la ciencia de Th. Kuhn, así como se ha fundido con los planteamientos fenomenológicos, interaccionistas y etnometodológicos de la sociología comprensiva (...); y ha contribuido, en fin, a la clarificación del pensamiento metódico, a la liberación de la comprensión en la ciencia e incluso a la matización y diferenciación de la práctica de la investigación»⁷. ¿Habría podido prever Heidegger, desde su cabaña de Todtnauberg, que era posible poner pie en un tan vasto imperio con sólo un refinamiento de modales?

La pregunta que pretenden plantear estas páginas (y que se formula, a

6. *Ibid.*, pp. 347-48.

7. HABERMAS: *op. cit.*, p. 352.

lo que creo, por primera vez) es si la «hermenéutica filosófica», tal como ha sido desarrollada a partir de Gadamer⁸, constituye una auténtica *prolongación* de Heidegger o si, puesto que tal prolongación comporta un desplazamiento, no encierra necesariamente un *extravío* respecto del legado heideggeriano fundamental. Importa advertir que la significación de esta pregunta no reside en si Gadamer ha interpretado o no correctamente a Heidegger. Este tema, sobre el que existen algunos estudios meritorios, es en todo caso independiente de la deriva hermenéutica puesta en marcha por Gadamer bajo la única responsabilidad de su pensamiento. Ahora bien, es esta deriva misma la que se pone aquí en cuestión. Se trata de ponderar el sentido y las consecuencias del desplazamiento hermenéutico de Heidegger, no tanto en lo que atañe a la interpretación de su obra, cuanto en lo que concierne a una zona concreta —en cierto modo, a un *estado*— de la filosofía contemporánea. Nos centraremos pues, por ello mismo, en definir el perfil de aquel desplazamiento a través de los problemas en los que, o bien ha intervenido, o bien se ha visto envuelta la hermenéutica filosófica.

2. La formulación restringida del programa hermenéutico

A los efectos de este debate sobre la posición de la hermenéutica en la filosofía actual acaso lo más oportuno sea partir de la exigencia, enunciada por Heidegger a lo largo de toda su obra, de reivindicar una forma de pensamiento distinta de la del modelo conceptuador de la filosofía moderna, modelo que él vincula, en sus primeros escritos, al canon nomológico de la explicación científica y, más tarde, con carácter general, a toda la metafísica de occidente. En la medida en que las reflexiones de Gadamer se presentan como un esfuerzo por «continuar productivamente las radicales preguntas de Heidegger», el modo más adecuado de entrar en dicho debate podría ser, en efecto, el de preguntarse si la «urbanización» a que se refiere Habermas significa entonces que la hermenéutica contemporánea constituye, al menos *in nuce*, el marco de esa forma distinta de pensar en que ha de cumplirse aquella exigencia heideggeriana.

Gadamer parte, por lo pronto, del análisis de Heidegger sobre el carácter derivado de la «explicación» respecto a la actividad fundamental del «comprender», cuya naturaleza ontológica reconoce asimismo en tanto que uno de los existenciaris del *Dasein*. «Comprender —escribe en *Wahrheit und Methode*— no es un ideal resignado de la experiencia vital

8. Aun cuando haré alguna referencia a P. Ricoeur, restrinjo aquí la «hermenéutica filosófica» al ámbito de los estudios alemanes. La problemática hermenéutica y, en general, la recepción de Heidegger en otros círculos intelectuales —especialmente en Francia— tiene características propias, a veces muy complejas, que demandarían un análisis distinto del que se ofrece en este ensayo.

del hombre en la senectud del espíritu, como en Dilthey, ni tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del 'ir viviendo', sino que es *la forma originaria de realización del estar-ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación del comprender en las diversas direcciones del interés práctico o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar-ahí en cuanto que es poder ser y 'posibilidad'»⁹. De esta forma originaria de realización del *Dasein*, Gadamer deduce (como Heidegger) que la generación del sentido procede del «proyecto» (*Entwurf*) con que el hombre organiza su trato con las cosas, en cuanto que éstas se le presentan como útiles disponibles (*Zeuge*) con vistas a un eventual rendimiento. De este modo, la significación no se corresponde con unos presuntos caracteres *objetivos* de las cosas —como si éstas pudieran consistir en estar presentes (*vorhandene*), con independencia del valor o de la función que cumplen para el hombre—, sino que se ajusta a la «anticipación» de posibilidades propias del *Dasein* en que las cosas aparecen integradas, *dis-puestas* en una trama de secuencias efectivamente realizables de vida. Esta tesis, que Gadamer presenta como la aportación fundamental de Heidegger en cuanto que «rompe la validez última de la oposición entre naturaleza y espíritu» y «constituye el suelo de toda la experiencia»¹⁰, permite entender cómo la explicación científica «no es sino una de las maneras de la comprensión»¹¹, aquella precisamente en que lo dicho queda cortado (*geschnitten, gespaltet*) de las relaciones de referencia que pone el proyecto anticipador del *Dasein*. En este sentido, Gadamer suscribe la afirmación heideggeriana de que la forma de conocer de las ciencias «se ha perdido en la tarea regulada de acoger lo dado en su incomprendibilidad esencial»¹². Y, en todo caso, en esa anticipación del *Dasein* —que Heidegger razona en los términos de un primado ontológico del futuro, o de la posibilidad sobre la necesidad— ve también Gadamer la raíz de la naturaleza circular de la comprensión, puesto que, en definitiva, comprender es hallar en las cosas lo que el hombre busca de antemano en ellas, según la capacidad de las cosas para atender la proyección de aquellas posibilidades con que el *Dasein* construye su vida.

Estas tesis —tomadas todas, conviene advertirlo desde ahora, exclusivamente de *Sein und Zeit*— comportan una comunidad de argumentaciones, en Heidegger y Gadamer, que podía presentarse, sin duda, en los años de recepción de *Wahrheit und Methode*, con el talante de una nueva y

9. WM: pp. 324-25 (subrayado de Gadamer).

10. *Ibid.* p. 324.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, Es cita de *Sein und Zeit* (en adelante: SZ), p. 153. Aunque también aquí con libertades respecto de la traducción, me referiré siempre a esta obra por la edición española de F.C.E., México, 4.ª ed., 1971, que es, como se sabe, la preparada por J. Gaos en 1951.

compacta tendencia filosófica. En el caso de Gadamer era ésta, desde luego, una pretensión explícita¹³, sobre todo (ya que Marx está ausente de *Wahrheit und Methode*) por contraste con los ideales científicos del positivismo lógico, en unos momentos en que, sin haber trascendido aún suficientemente el cambio de rumbo preparado por Wittgenstein en sus *Philosophische Untersuchungen*¹⁴, mayor era el volumen de investigaciones dedicadas al análisis proposicional empirista del significado. Sin embargo, este horizonte de problemas poco tenía que ver con el del Heidegger de *Sein und Zeit*, cuya concepción de la hermenéutica y de sus objetivos generales respondía a un contexto filosófico diferente. Su análisis de la comprensión, dirigido contra el historicismo de Droysen y Dilthey, pero no menos contra el giro idealista dado por Husserl a la fenomenología a partir de *Ideen*¹⁵, se centraba en negar su carácter de «acceso privilegiado a la interioridad de un sujeto», a cuyo través pudieran ponerse las bases de un conocimiento histórico objetivo. Contra ese planteamiento *gnoseológico* del problema, el comprender se transformaba ahora en la instancia que se hace cargo —que «notifica» o «trae el mensaje», según la etimología, imposible, que Heidegger halla en el verbo griego *hermeneúein*¹⁶— de la correlación o copertenencia de hombre y cosas-en-torno en que consiste la estructura ontológica del *Dasein*¹⁷. Y de ahí que Heidegger promoviese en *Sein und Zeit* la necesidad de un «programa hermenéutico» —o, como se lee significativamente en el subtítulo de la obra: de una «fenomenología hermenéutica»— que, abandonando la pretensión de consti-

13. Véase, en efecto, el epílogo de WM, p. 641 y ss., que fue redactado por Gadamer para la 3.ª ed. de su obra (1972).

14. Recuérdese que la publicación de las *Phil. Untersuchungen* tuvo lugar en 1956, sólo tres años antes que WM.

15. Cf. PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de M. Heidegger* (1963), Madrid, ed. Alianza, 1986, pp. 83-84.

16. SZ, p. 47.

17. Heidegger tematizó esta «copertenencia» explícitamente contra Husserl, al oponer al retorno husserliano al Yo absoluto, como polo de las producciones de la conciencia, una *fenomenología de la vida fáctica* tal como ella *realmente se da*. Ahora bien, puesto que la «vida fáctica» configura un horizonte de ser que consiste en el *estar* del hombre en el mundo, su descripción fenomenológica no podía ponerse al margen de las condiciones concretas, particulares, que se refieren al ser humano en cuanto singular, en cuanto existente; lo cual obligó a Heidegger a enfrentarse a cuestiones propias de la hermenéutica historicista y, en particular, al planteamiento diltheyano de la «comprensión». No es dudoso que la elección de este nivel de análisis constituye no más que una de las líneas genéticas de SZ. Pero fue la que retuvo fundamentalmente Husserl y en la que fundamentó su acusación a Heidegger —como inmediatamente señaló en el texto— de recaída en el antropologismo. Véase la conferencia de Husserl de 1931 *Phänomenologie und Anthropologie*, que fue publicada en *Philos. Phänomen. Research* de 1941, 2, pp. 1-14.

tuir un «método científico», se concentrara en la tarea de llevar a término una «analítica de la existencialidad de la existencia»¹⁸.

Cabe preguntar si tal tarea, rechazada por Husserl como una «recaída en el antropologismo»¹⁹, pero de amplias resonancias en las filosofías existencialistas inmediatamente posteriores a la 2.ª guerra mundial, fue proseguida por Heidegger (y, aún así, en qué sentido) después de *Sein und Zeit*. Volveremos en otra ocasión sobre este punto. En todo caso, tal tarea no es reconocida en *Wahrheit und Methode*, que más bien parece ignorarla sistemáticamente. Gadamer no se refiere a ella en el apretado capítulo que dedica a Heidegger, sino que, tras dejar constancia de la comunidad de argumentaciones que antes he señalado, se limita a afirmar que «Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y crítica histórica con el fin de desarrollar a partir de éstas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión». Y una vez aceptada la validez de este punto de vista, inmediatamente anuncia su objetivo de *prolongar* a Heidegger en un terreno inexplorado por éste: «Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez libre de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión»²⁰. ¿A qué se refiere Gadamer, y en qué consiste, en relación con un programa no desarrollado por Heidegger, este «hacer justicia a la historicidad de la comprensión»? Por el tono de sus palabras es patente, desde luego, su interés en situarse al margen de un concepto de hermenéutica enunciado como «analítica de la existencialidad» —manteniéndose, con ello, en la vinculación tradicional, diltheyana, de hermenéutica y crítica histórica— y de llevar, en cambio, la temática del comprender, desde los horizontes abiertos por esa vinculación tradicional, al terreno de la competencia con la epistemología y la teoría científica²¹. Ahora bien, es precisamente en esta

18. SZ, I, 1, §§ 9-11.

19. Cf. las anotaciones marginales de Husserl a su ejemplar de SZ, publicadas por DIEMER, A.: *Edmund Husserl*, Meisenheim, 1956. «Heidegger —reza una de ellas— transpone y tergiversa la clasificación constitutivamente fenomenológica de todas las regiones de lo ente y de lo universal, de la total región del mundo, “haciéndola caer” en la antropología», p. 29 y s.

20. WM, p. 331.

21. Esto aparece paladinamente claro en el Prólogo a la 1.ª ed. de WM (antes, por lo tanto, de que las polémicas suscitadas por el libro decantasen otros centros de interés inicialmente no previstos). Gadamer sostiene aquí que «el fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia y se resiste a cualquier intento de ser transformado en un método científico», p. 23. Desde este punto de vista, la hermenéutica gadameriana se ofrece «no tanto como una metodología de las ciencias del espíritu, sino como el intento de lograr acuerdo sobre *lo que son en verdad tales ciencias*, más allá de su autoconciencia metodológica», p. 25. Y es para la consecución de este in-

formulación restringida del programa hermenéutico con relación a tales ámbitos teóricos, donde tiene lugar el primer desplazamiento importante —la primera *deriva*— que Gadamer acomete en la filosofía de Heidegger. Es lo que vamos a ver a continuación.

3. Hermenéutica y Ciencias del espíritu

La índole de este primer desplazamiento, a que acabo de referirme, se aclara suficientemente, si se atiende al carácter acientífico y no metódico que Heidegger había acordado a la tarea hermenéutica. Del hecho de que la comprensión se halle ligada a la anticipación que el *Dasein* ejecuta en el horizonte particular de un proyecto, se desprende para él que «el asunto de la interpretación histórica está desterrado *a priori* de la jurisdicción del conocimiento riguroso»; pues —y ésta es la razón última anotada por Heidegger— «una prueba científica no puede proponer de suyo lo que es su tarea fundamental»²². El resultado de tales afirmaciones no era otro —por decirlo con la fórmula de Betti— que el de una «pérdida de objetividad» del programa hermenéutico. Sin embargo, ¿comporta la «pérdida de objetividad», siempre y necesariamente, una conversa perpetuación del subjetivismo? Este es el punto que hay que discutir.

Podría decirse, desde luego, que tal perpetuación del subjetivismo era una de las posibles lecturas a propósito de la radicación del sentido, razonada por Heidegger, en el ámbito del existente humano. Y, ciertamente, los argumentos de Betti en contra de Gadamer y a favor de una hermenéutica *metodológica* se centran en la necesidad de salvar el axioma de que «la verdad objetiva es cognoscible para toda posición y punto de vista», motivo por el cual se ha de distinguir escrupulosamente entre el significado (*Bedeutung*) de un fenómeno y su sentido (*Sinn*) para el intérprete²³. Esto segundo comporta la *quaestio facti* de la hermenéutica, única para la que tiene valor el acto de «anticipación» del *Dasein*, y en ella permanecen, a juicio de Betti, los análisis de Gadamer; lo primero, en cambio, constituye la *quaestio juris*, definitoria de una *hermenéutica cognitiva*, en la cual la objetividad de la comprensión queda asegurada por «una inver-

tento para lo que Gadamer reclama «la meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico, en que Dilthey ha colocado todo filosofar, y la interpretación de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger», p. 27.

22. SZ, p. 152.

23. BETTI, E.: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübinga, 1962, p. 41 y ss. La posición hermenéutica de Betti, previa a su polémica con Gadamer, se halla fijada, como se sabe, en *Teoria generale delle Interpretazione*, Milán, 1955, así como en el manifiesto *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Tübinga, Festschrift für E. Rabe, II, 1954.

sión del proceso creador en el proceso interpretativo, inversión por la que el intérprete tiene que rehacer *en su interioridad* el camino creador en la dirección contraria²⁴. La respuesta de Gadamer, haciendo ver que una demanda como ésta retrotrae el problema hermenéutico al modelo psicológico de la comprensión, se inscribe en el reino de lo obvio: sin advertirlo, Betti no sólo se halla situado en un nivel anterior a Dilthey, sino que ni siquiera reconoce de un modo adecuado la diferencia entre ser y valor dentro de la investigación histórica²⁵. Sin embargo, Gadamer quiere ir más lejos cuando afirma que «sólo considero científico reconocer lo que hay, no lo que debería o gustaría que fuese. En este sentido, intento situarme más allá del concepto de método de la ciencia moderna (...) poniendo, *de una manera general*, lo que ocurre siempre». Y acudiendo a Kant para definir el alcance de este «de una manera general», precisa que «el pensar más allá del concepto de método de ciencias del espíritu, tal como intenta mi libro, plantea la cuestión de la *posibilidad* de esas mismas ciencias del espíritu»²⁶.

Ahora nos encontramos, pues, en el núcleo del asunto. La tarea que se propone Gadamer —la misma, en principio, que se propuso Dilthey²⁷— es una tarea *crítica* respecto del conocimiento histórico; y a tal tarea es, en efecto, a la que se refiere la solicitud de «hacer justicia a la historicidad de la comprensión». Pues ya no se trata aquí, como en Dilthey, de que aquel conocimiento pueda o deba atenerse a método científico alguno, sino, al revés, de que toda ciencia y todo método se hallan guiados por percepciones de naturaleza histórica, sólo en cuyo escrutinio y verificación, a cargo de un discurso capaz de reconocer *objetivamente* los mecanismos productivos de dichas percepciones, cabe fundar, en su esencia, la pretensión de científicidad²⁸. A esta luz se hace claro, me parece, cómo el «carácter acientífico» de la comprensión, razonado por Heidegger, o la «pérdida de la objetividad», interpretada en el sentido de permanencia en el subjetivismo, constituyen juicios metateóricos que deben ser sometidos a examen desde las condiciones de validez susceptibles de ser elaboradas

24. *Zur Grundlegung*, cit., p. 147 y n. 19.

25. Gadamer. «Hermeneutik und Historismus». *Philos. Rundschau*, 9, 1961, p. 248 y ss. Este artículo fue luego incluido, como apéndice, en la edición de 1972 de WM (cf. p. 607 y ss. de la ed. española que cito).

26. Ambos pasajes corresponden a una carta remitida por Gadamer a Betti, que éste reproduce en *Die Hermeneutik* y Gadamer en *Hermeneutik und Historismus* (WM, pp. 606-7).

27. Cf. los textos citados *supra* en la n. 21.

28. Se trata, pues, de resistir a «la pretensión de universalidad de la metodología científica», haciendo notar que ella misma ha de fundarse, a su vez, en «la experiencia de la verdad allí donde se encuentre» y en «la indagación de su legitimidad». Ambas tareas son las que constituyen, según Gadamer, «el objetivo de la hermenéutica» (WM, pp. 23-24).

por una remodelación crítica del programa hermenéutico. Y eso es ciertamente lo que se ventila en la revisión —en el *desplazamiento*— que propone Gadamer de los temas heideggerianos relativos al primado del futuro y de la actividad anticipadora del *Dasein*, al vincular uno y otra con la estructura del «prejuicio» y el horizonte de «tradiciones» en que *Wahrheit und Methode* localiza la esencia del comprender.

4. Tradición y génesis del sentido. El problema de la objetividad

A los efectos de esta «revisión» temática, Gadamer acentúa, desde luego, las argumentaciones más característicamente «positivas» de *Sein und Zeit*. Así, destaca sobre todo el hecho de que, para Heidegger, el círculo de la comprensión no tiene por qué tomar en cuenta la posibilidad de ciertas anticipaciones nacidas de «ocurrencias propias o de conceptos populares», y que su fin es, por el contrario, «asegurar la elaboración del tema científico desde las cosas mismas»²⁹. Situado en estos parámetros el asunto, se trata de mostrar que Heidegger ha puesto el énfasis, no tanto en que la comprensión comporte un círculo, cuanto en que «este círculo tiene un sentido ontológicamente positivo»³⁰; de suerte que «la comprensión sólo muestra su verdadero alcance cuando las opiniones previas, con las que se inicia, no son arbitrarias»³¹. Del hecho de que las opiniones constituyan «posibilidades cambiantes y variables» no se deduce, así pues, que tales posibilidades sean infinitas o que todas ellas sean posibles en el mismo grado; antes bien, lo que propone Gadamer es que respondan a «ciertos patrones», que las limitan conforme a las «expectativas de sentido»³² abiertas en toda concurrencia de pareceres o, más en general, en toda forma de comunicación. Frente al juego libérrimo, pero *incomprensible*, de cualesquiera anticipaciones gratuitas, dichos patrones, en los que sí se cumplen las expectativas reales de sentido, no hacen, por consiguiente, más que objetivar la exigencia en que la comprensión se halla de «participar en una comunidad de pre-juicios fundamentales y sustentadores»³³, los cuales, en la medida en que están organizados, como un todo de referencias, configuran una *tradición*. Las tradiciones resultan ser, así, condiciones de posibilidad de todo comprender no arbitrario. Y en el reconocimiento de este nuevo nivel del problema de la comprensión es donde, a juicio de Gadamer, «la empresa hermenéutica gana terreno firme bajo sus pies»³⁴, donde puede superar, mediante una reconstrucción

29. SZ. WM, p. 332.

30. WM, *ibid.*, cf. también WM, p. 363.

31. WM, p. 333.

32. WM, p. 335.

33. WM, p. 337.

34. WM, p. 335.

crítica, el momento meramente subjetivo de la anticipación del *Dasein*, y donde, en suma, «el trabajo hermenéutico se convierte por sí mismo en un planteamiento objetivo y se halla siempre determinado en parte por éste»³⁵.

Retengamos, pues, este aspecto del análisis: el recurso a las tradiciones cumple la función de recuperar la «pérdida de la objetividad», susceptible de ser denunciada cuando sólo se tiene en cuenta el *primado del futuro*. Pero es evidente que, con esto, el esquema de los *éc-stasis* descrito por Heidegger recibe una desviación fundamental. Dicho con las mismas palabras de Gadamer, «la anticipación del sentido que guía nuestra comprensión... no es una acción de la subjetividad, sino que viene determinada por la *comunidad que nos une con la tradición*»³⁶. Se trata de percibir, ahora, que toda anticipación tiene la estructura de una operación *à rebours*: que la prioridad del futuro en el *acto* de anticipar halla su límite en una prioridad del pasado respecto a la *constitución del sentido* en que han de instalarse las proposiciones (sólo así comprensibles) que se anticipan; y, por consiguiente, que toda «pre-comprensión» está ya de antemano constituida por la tradición en que ella tiene lugar. En virtud de esta *constitutividad*, ya no la anticipación del *Dasein* —la cual, incluso para oponerse o para crear nuevos sentidos, se ha de producir tomando a una tradición como universo de referencias—, sino las tradiciones mismas son quienes confieren significación (*Bedeutung*) a los enunciados expresos en una comunidad dada de sentido (*Sinn*). Y, con ello, en el interior de las tradiciones, los enunciados significan *algo* —devienen *objetivables*.

Cierto que no hay que pensar aquí en una objetividad como la que pretenden las ciencias, a cuyo rechazo por parte de Heidegger se une igualmente Gadamer, pero cuya crítica concreta sigue otra vez las pautas de su apelación a las tradiciones. Las ciencias, en efecto, incluso en los márgenes de su legitimidad relativa, no hacen sino enajenarse del suelo de pre-juicios que *dan sentido* a sus enunciados, de suerte que su objetividad se sostiene, no sobre una *falta*, sino sobre una *ignorancia* de sus presupuestos propios³⁷. En cambio, la objetividad a que, según Gadamer, se re-

35. *Ibid.* (subrayado de Gadamer).

36. WM, p. 360.

37. Cf. WM, p. 407 y ss. y 544 y ss.. Pero la crítica de las aspiraciones puestas en la «objetividad científica» se encuentra, sobre todo, en la conferencia *Was ist die Wahrheit?* de 1955, que está publicada en *Kleine Schriften* (en adelante: KS), Tübinga, 1967, I, p. 46 y ss. El argumento de Gadamer, ya propuesto por Heidegger, es, por lo demás, muy simple. M. Álvarez-Gómez lo sintetiza diciendo que «la introducción de un sistema de signos convencionales no se puede llevar a cabo nunca por el sistema mismo; es decir, el lenguaje científico y matemático postula un metalenguaje», que sólo puede proceder del lenguaje ordinario. Ahora bien, a partir de esta evidencia, «el problema está en saber si todo lo que *está-ahí* puede ser hecho presente por el lenguaje científico y si incluso en el hecho de presentar algo científicamente se ocultan determinados aspectos que, sin embargo, pueden ser experienciados» («Lenguaje y ontología en Gadamer», en: *El pensamiento alemán contemporáneo*, ed. cit., p. 61).

fiere la hermenéutica no oculta sus presupuestos, sino que los asume; se sabe objetividad *por* y *en* los márgenes de las tradiciones; y sabe además que éstas constituyen un *factum*³⁸, algo dado, en lo que «estamos constantemente» y ante lo que no cabe prolongar más «un comportamiento objetivante, como si lo que dice la tradición se pudiera pensar como algo extraño, como un *otro*»³⁹. El poner la objetividad en el interior de las tradiciones significa, pues, que *ella misma, la objetividad, es histórica* y que no puede no serlo, pues ello implicaría, como en una nueva edición de la *visio Dei*, tener que colocarse al final y por encima de *todas* las tradiciones, es decir, al final y por encima de la propia historia.

Ahora bien, si con esto se hace otra vez patente la intención de Gadamer de «hacer justicia a la historicidad de la comprensión», lo decisivo es que del reconocimiento de esta historicidad y, por tanto, de la recusación del modelo objetivante de las ciencias no se desprende ya una merma de objetividad, sino, al contrario, una ganancia de ella. Pues al situar el proyecto anticipador del *Dasein* en el marco de una tradición, tal proyecto toma conciencia por primera vez de que «está expuesto a los errores derivados de presuposiciones que no encuentran confirmación en el objeto»⁴⁰. Desde este punto de vista, comprender es, antes que nada, hacerse cargo de los pre-juicios desde los que se ejecutan las anticipaciones —esto es, como lo dice Gadamer, hacerse cargo de la «situación hermenéutica»⁴¹. A partir de aquí, puede concluirse que «un comprender realizado con conciencia metódica intentará siempre, no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas»⁴². Con lo que queda claro entonces que «la tarea constante de la comprensión es elaborar proyectos correctos, adecuados, que, como tales proyectos, constituyen anticipaciones que sólo pueden convalidarse en las cosas»⁴³.

Con esto, en fin, el «desplazamiento» del programa hermenéutico de Heidegger, desde la posición *ontológica* de una «analítica de la existencia-ridad» a la posición *gnoseológica* de una «crítica del conocimiento histórico», se consuma definitivamente. En las coordenadas de *Wahrheit und Methode*, no es dudoso, desde luego, que la hermeneútica gadameriana impone un drástico cambio de rumbo a la hermenéutica historicista. Mientras que, para Dilthey, lo que importa es «la finitud de todo fenómeno histórico, de suerte que la conciencia... de la relatividad de cualquier

38. WM, p. 371: «Tal es el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada, que se impone por sí misma incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad».

39. WM, p. 266.

40. WM, p. 333.

41. Cf. especialmente WM, p. 372 y ss.

42. WM, p. 336.

43. WM, p. 333.

tipo de fe constituye el último paso para la liberación del hombre»⁴⁴, Gadamer se interesa más bien por la finitud, no de los fenómenos, sino de «nuestra experiencia histórica»⁴⁵. Sin embargo, esta rectificación no sólo no perturba el planteamiento gnoseológico de la hermenéutica diltheyana, sino que, al contrario, lo prolonga explícitamente al centrar la tarea hermenéutica en la superación del relativismo y de sus consecuencias humanistas. Pues no es el caso ahora el que la relatividad impuesta por la historia abra una posibilidad de distanciamiento y liberación del hombre, sino el que, puesto que tal relatividad ha de interpretarse como el resultado de una *carencia ontológica*, que no puede ser desatendida en tanto que procede de la finitud del *Dasein*, tal carencia debe ser *superada* entonces mediante una nueva y distinta fundamentación de la objetividad⁴⁶. ¿Cómo es posible un conocer riguroso en el marco de una experiencia que se sabe pre-juiciada, finita con relación a la trascendencia de las tradiciones y, por lo tanto, radicalmente histórica en el seno de ellas? O dicho con otras palabras: ¿cómo es posible concebir una «objetividad del conocimiento», si ha de reconocerse que toda objetividad es «objetividad en sí histórica»? Tal es el punto nodular en que se precisa, según Gadamer, la hermenéutica filosófica.

5. Extensión de la hermenéutica filosófica en Apel y Habermas

Hasta aquí, la «urbanización» de Heidegger se ha hecho patente tanto por una especialización de la temática hermenéutica como, sobre todo, por un cambio en los centros de interés con que determinadas nociones heideggerianas aparecen inscritas en la obra de Gadamer. Este cambio es decisivo para entender la respuesta que *Wahrheit und Methode* da a la pregunta que acabamos de hacernos y a la que volveremos enseguida; pero lo es también, no menos, para fijar los caracteres del debate contemporáneo sobre la hermenéutica, en el que el desplazamiento de Heidegger, en nombre justamente de la viabilidad del programa hermenéutico, se hace más claro y terminante.

Gadamer no renuncia, en efecto, a la radicación ontológica del comprender, cuya exigencia de operar «desde las cosas mismas» se halla encuadrada, de todos modos, en el marco de los existenciaristas del *Dasein*. Sin embargo, desde el momento en que la génesis de todo sentido susceptible de comprensión ha de acontecer en el seno de tradiciones (incluyendo las que proceden de proyectos individuales del *Dasein*) no se en-

44. DILTHEY: *Der Aufbau der gesch. Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII, 1968, p. 290.

45. WM, p. 433.

46. *Ibid.*

tiende bien por qué ha de exigirse ya, para su análisis, el mantenimiento de criterios ontológicos en vez de otros cualesquiera —sociológicos, económicos o de otro tipo— tomados de la propia crítica histórica. Esta diferente formulación del problema, que no resulta sino de la desviación gnoseológica de la hermenéutica iniciada por el mismo Gadamer, es la que sostiene Apel cuando afirma que, en los esfuerzos realizados a lo largo del s. XIX a favor de la constitución de una *ciencia histórica* y en contra de la *continuidad de las tradiciones*, no hay por qué ver un «debilitamiento de la historia como mediación de la tradición en general», sino, más simplemente, «el debilitamiento de determinados contenidos, propios de tradiciones de la época preindustrial o precientífica»⁴⁷.

Apel acepta la necesidad del programa hermenéutico en la medida en que tampoco los enunciados de las ciencias (en los que se verifica el paso de meros prejuicios tradicionales a contenidos objetivos de conocimiento) pueden arrogarse la pretensión de quedar fuera de la constitución histórica del sentido. Pero ello no quiere decir que no sea posible «una objetivación y un distanciamiento, aun cuando sólo sean provisionales, del sentido a comprender»⁴⁸. Antes al contrario, una «objetivación o distanciamiento» de este género se produce siempre que las tradiciones son suspendidas por un ejercicio no dogmático de la *reflexión*, que, en cuanto tal, no se halla dominada por prejuicios que no sean examinables; o, dicho a la inversa, que, en cuanto tal, no pone límites en someter a examen todos los enunciados como si fueran prejuicios. Ahora bien, lo que se suspende, de este modo, *metodológicamente*, es la constitución ontológica del sentido (en cuanto que reproduce las necesidades subjetivas de los diferentes proyectos humanos), en favor de su legitimidad epistemológica (en cuanto que coincide ahora con el contenido de un conocimiento objetivo). Y es precisamente para esta tarea de la reflexión, que remite, como se ve, al fundamento de las ciencias por parte de la crítica histórica, para lo que, según Apel, ha de reclamarse la aplicación del programa hermenéutico.

También para Habermas la hermenéutica constituye un momento de la teoría científica, desvinculado de sus raíces ontológicas y puesto al servicio de una «teoría de la sociedad que comprenda el sentido objetivamente»⁴⁹. Dado que, en las ciencias sociales, la subjetividad del investiga-

47. APEL, K. O.: «Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», *Wiener Jahrb. Philos.*, I, 1968. Incluido en *Die Transformation der Philosophie* (en adelante: TPh), a la que citaré en este estudio por la traducción española, Madrid, 2 vols., ed. Taurus, 1985, p. 112.

48. *Ibid.*, p. 113.

49. HABERMAS, J.: «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik» (1963), incluido en el volumen colectivo *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (en adelante: PS), Frankfurt, 1969, p. 164, que es la edición aquí citada. (Este mismo artículo fue incorporado después al volumen que, bajo el título *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1982, recoge varios trabajos habermasianos de esta época: vid. *infra*, n. 53). Para la siguiente presentación de problema hermenéutico en Habermas

dor está ella también incluida en su campo de investigación, tales ciencias tienen que «asegurarse previamente de la adecuación de sus categorías al objeto»⁵⁰, puesto que se trata aquí, en todo caso, de categorías que no pueden ser externas al propio ámbito empírico que tienen que explicar.

Por parte del investigador, esta comunidad o co-pertenencia empírica de lo explicado y la explicación sólo puede describirse adecuadamente en los términos de una «relación circular», que ha de reconocer siempre la existencia de una «precomprensión que guía programáticamente los análisis particulares»⁵¹. Desde este punto de vista, se hace necesaria una «explicación hermenéutica del sentido» inscrito en la precomprensión, supuesto que, como lo dice Habermas gráficamente, «la experiencia previa de la sociedad es lo que dirige el proyecto de teoría» de esa sociedad⁵². Pero también por parte del objeto resulta necesaria esta «explicación hermenéutica del sentido»: pues, de un lado, frente al behaviorismo, que reduce toda conducta a los movimientos físicos observables, y, de otro lado, frente a la filosofía analítica del lenguaje, que sólo toma en consideración los conocimientos ya fijos que se han incorporado a la lengua cotidiana, la conducta social pertenece, según Habermas, a «aquella clase de acciones que comprendemos reconstruyendo su sentido»⁵³. A partir de aquí se entiende bien la obligación en que las ciencias sociales se hallan de examinar el «sentido intentado subjetivamente», distinguiendo con toda nitidez las meras instancias psicológicas o sólo atendidas a motivos individuales,

siglo, en parte, el análisis de PANNENBERG, W.: «Hermeneutik und Dialektik», en *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973, pp. 192-212.

50. *Art. cit.*, PS, p. 157.

51. *Ibid.*, PS, p. 169.

52. *Ibid.*, PS, p. 160. H. Albert, en el artículo contenido en este mismo volumen, crítica el planteamiento de Habermas diciendo que «también los errores heredados... pueden entonces, en cierto modo, hacer de guía aquí» («Der Mythos der totalen Vernunft», PS, p. 207). Esta precaución ante el pasado —que Habermas toma, ciertamente, como en seguida veremos, ante la filosofía del lenguaje ordinario de Wittgenstein y, en particular, ante el concepto de tradición de Gadamer— no es tenida aquí en consideración, por cuanto, en todo caso, la pertenencia a un «conjunto de convicciones aporéticas y garantizadas en una amplia base» (PS, p. 182) constituyen, para Habermas, una condición del conocimiento que, precisamente porque no puede eliminarse, es por lo que reclama la introducción de la hermenéutica como un momento de la teoría científica. No se ve bien, sin embargo, en vista de la objeción de Albert, por qué Habermas se cree legitimado a colocar en este punto el límite de lo que es una condición no eliminable del conocimiento, y no, en cambio, en los supuestos acrílicos del lenguaje ordinario o en los prejuicios de las tradiciones. Como analizaremos más adelante, éste es el centro de la argumentación de Gadamer en su polémica con Habermas.

53. HABERMAS, J.: «Zur Logik der Sozialwissenschaften» (en adelante: LS), cuaderno 5 de las monografías de *Philos. Rundschau*, 1967, p. 13. Con el mismo título reunió la editorial Suhrkamp éste y otros ensayos de Habermas en un volumen único, Frankfurt, 1982, del que no hago aquí uso.

de aquellas otras que corresponden a condiciones objetivas de la formación de conceptos. En la medida en que «la actividad científica en general es susceptible de reducirse a un modelo socialmente determinado de conducta, esta obligación es asimismo extrapolable al universo entero de las ciencias. Con lo cual la hermenéutica se identifica, en Habermas, de un modo semejante al razonado por Apel, con aquel momento o parte de la teoría científica que ha de circunscribir la objetividad del sentido intentado subjetivamente⁵⁴.

Esta presentación del programa hermenéutico explica el interés de Habermas por Gadamer, en cuanto que éste ha fijado el «movimiento histórico de la comprensión»⁵⁵ (es decir, según la lectura habermasiana, el movimiento histórico de la formación de conceptos) como tema de la hermenéutica. Pero explica igualmente el rechazo con el que Habermas se refiere a la reivindicación que Gadamer hace de las tradiciones, las cuales se alzan, a su juicio, más como un obstáculo para la función crítica de la hermenéutica que como un medio de asegurar la objetividad del sentido⁵⁶. Las tradiciones, en efecto, no hacen sino dogmatizar el sistema de referencias de una comunidad histórica, en cuyo interior el cumplimiento de las expectativas de sentido, en todos los ámbitos de las relaciones humanas, no puede precaver la posibilidad de una «distorsión sistemática» bajo la apariencia de una comunicación espontánea. Y esto vale igualmente para el encuentro de tradiciones donde, desde el mero reconocimiento del sentido de lo que se manifiesta en ellas, no puede recabarse ninguna pauta crítica frente a lo dado históricamente⁵⁷.

Habermas opone a esta «hipostación del complejo de lo tradicional»⁵⁸ —y por cierto en un sentido también aquí muy próximo al elaborado por Apel— la «fuerza reflexiva que se desarrolla en la comprensión»⁵⁹. La reflexión («ese legado inalienable que nos ha transmitido el idealismo alemán sobre la base del espíritu del siglo XVIII»⁶⁰) permite distinguir entre «tradicción viva y natural», en el sentido de Gadamer, y «apropiación crítica de la tradición», según la cual «lo sustantivo de lo dado históricamente» no queda por ello, en modo alguno, «inafectado una vez que es asumido en la reflexión»⁶¹. Lo que aquí está en juego es, ciertamente, la capacidad hermenéutica de circunscribir la objetividad

54. *Ibid.*, p. 151.

55. *Ibid.*, p. 152 y ss.

56. *Ibid.*, p. 154.

57. Ambas críticas se hallan en «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik» publicado en *Hermeneutik und Ideologiekritik* (en adelante: HI), Frankfurt, 1971, especialmente p. 57.

58. *Ibid.*

59. «Anal. Wissenschaften», *art. cit.*, PS, p. 175.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

(en el sentido antes prescrito) ante la contingencia, con todo siempre perpetuable en las tradiciones, de un conocimiento sometido a los prejuicios; pero más aún está aquí en juego la distinción fundamental entre una hermenéutica que se limita a comprender lo dado históricamente y una hermenéutica que quiere dar al rescate de la objetividad por medio de la comprensión el carácter de una «reflexión *emancipatoria*»⁶². Para este punto, la protesta de Gadamer haciendo notar que la oposición entre «tradición» y «apropiación crítica de la tradición» es dogmática y que la reflexión misma se halla también condicionada por el universo histórico de sentido en que se produce⁶³, es una protesta inútil. Pues de la pertenencia a una tradición no tiene por qué inducirse incapacidad alguna para pensar —heurística, pero normativamente— la superación crítica de esa misma tradición: ello exige tan sólo el pensamiento de un «sistema de referencias» que «trascienda» el de las tradiciones particulares en que la reflexión se halla en cada momento. Y tal sistema de referencias es el que Habermas sitúa en la «idea de la historia universal»⁶⁴, en la que pone el hilo conductor de toda comprensión histórica.

6. Emancipación versus tradición. La «historia universal» y la concepción dialéctica del programa hermenéutico

Para la elaboración de la idea de «historia universal», Habermas recurre —en una dirección opuesta a la seguida por Gadamer, pero en el marco del mismo desplazamiento gnoseológico de Heidegger— a la tesis heideggeriana de la «anticipación del sentido». Tal anticipación tiene en principio, efectivamente, un carácter metodológico, por cuanto lo que busca es abrir la comprensión crítica del presente. Todo historiador —escribe a este respecto Habermas— «*anticipa* desde la perspectiva de la praxis unos *estados finales*, desde los que se estructura espontáneamente la diversidad de los hechos en historias que orientan la acción»⁶⁵. El valor de estos «estados finales» es que constituyen un *todo ideal*, por contraste con el *todo real* de las tradiciones, desde el que las partes de lo dado históricamente adquieren un sentido que, no obstante, ya no está condicionado por su cosicidad histórica efectiva, como perteneciente a un mundo imperturbable frente al que la comprensión no puede ir más lejos.

62. «Der Universalitätsanspruch», *art. cit.*, HI, p. 136. Cf. igualmente la última sección de *Erkenntnis und Interesse*, que citaremos aquí por la traducción española, Madrid, ed. Tecnos, 1982 (que sigue la edición alemana de 1968).

63. Cf. «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*», publicado primero en HI, p. 57 y ss. (que es por donde cito), e incluido después en KS, I, p. 113 y ss.. Cf. para la referencia del texto, HI, p. 68.

64. LS, p. 180. Cf. también «Der Universalitätsanspruch», HI, p. 158.

65. LS, p. 166.

Al contrario de esto, tal sentido se ofrece ahora al historiador en tanto que formando parte de un fenómeno en marcha, en cuyo seno su función real —y, por ende, su misma objetividad— puede ser ponderada conforme a las expectativas racionales comprendidas en el estado final del proceso. Como lo dice Habermas, «sólo porque desde el horizonte de la praxis de la vida ideamos el fin provisional de un sistema de referencias, pueden tener un contenido informativo para esa praxis tanto las interpretaciones de los hechos que se organizan en la historia desde el fin ideado, como también las interpretaciones de las partes que se descifran, como fragmentos, desde una totalidad anticipada»⁶⁶.

Con las expectativas, pues, que introduce ese «estado final de un proceso en formación»⁶⁷, las tradiciones devienen puntos de una «historia universal», cuyo *sentido* —globalmente considerado y aun si sólo en los márgenes de su valor heurístico— es susceptible de servir como un criterio autónomo de comprensión, que, siendo objetivo en la medida en que no se halla ya guiado por los prejuicios propios de las tradiciones, permite trascender, además, la contingencia histórica de los fenómenos⁶⁸. Pues por el hecho de que aquellas expectativas «completen hipotéticamente los fragmentos de las tradiciones en la totalidad de una historia universal» es por lo que «a la luz de esta “historia universal” todo hecho relevante puede describirse en principio tan completamente como sea preciso en orden a autocomprender de un modo prácticamente efectivo el mundo de la vida social»⁶⁹.

Apenas es necesario decir que la superación de la contingencia histórica de los fenómenos, puesta como condición de la descripción científica, se alza contra el intento de Gadamer de mantener la objetividad en los límites de la historia y de «hacer justicia a la historicidad de la comprensión». De todas maneras, es obvio que la propuesta de Habermas incorpora con ello la temática hermenéutica en un contexto dialéctico, dado que es por relación al todo como su análisis de las tradiciones puede hacer de éstas partes de un «proceso en formación». El propio Habermas adopta este punto de vista cuando, sobrepasando el carácter heurístico de su apelación al todo, define su teoría como «teoría dialéctica de la sociedad», en la que ha de partirse de «la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad»⁷⁰. Ahora bien, esta incorporación de la hermenéutica en la dialéctica no es presentada por Habermas como un

66. *Ibid.*, p. 168.

67. *Ibid.*, pp. 166 y 193.

68. *Ibid.*, p. 180.

69. *Ibid.*, p. 166. En el mismo sentido, cf. la ya citada sección última de *Erkenntnis und Interesse* (en espec. p. 199 y ss.), donde la anticipación de la historia universal, ligada a la autorreflexión y a la educación social, constituye el criterio que distingue el interés técnico y comunicativo del interés emancipatorio del conocimiento.

70. Este paso aparece ya dado en «Anal. Wissenschaftstheorie», PS, p. 163.

abandono —mucho menos como una *Aufhebung*— del programa hermenéutico en sí mismo. Si la perspectiva de los «estados finales» cumple el propósito de recuperar una objetividad no afectada por la historicidad de los fenómenos, la prioridad dialéctica del todo sobre las partes tiene como misión pasar de una «hermenéutica meramente subjetiva en la comprensión del sentido» a (dicho otra vez con la fórmula que antes citamos) una «teoría de la sociedad que comprende el sentido objetivamente»⁷¹. La ejecución de este paso sólo se hace comprensible, sin embargo, si por «objetividad» se entiende aquí —en línea con la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, de la que Habermas se presenta como heredero—, no en modo alguno el concepto común de *Sachlichkeit* o «estado de las cosas», sino más bien el de «realidad en su consideración racional», que, por ello mismo, es capaz de disolver todas las adherencias irracionalistas o meramente ideológicas, presentes como epifenómenos en los juicios humanos.

Este análisis explica muy bien, en fin, el sentido último que, para Habermas, tiene el programa hermenéutico. En la medida en que es orientado por la anticipación de una totalidad dialéctica, se hace patente que «para explicar la historia (*Geschichte*) en sí misma con una comprensión objetiva de su sentido, la Historia (*Historie*) tiene que abrirse al futuro; pues la sociedad, *en las tendencias de su desarrollo social*, se revela (...) sólo desde lo que no es»⁷². Es este «lo que (aún) no es» quien constituye, en realidad, la instancia que pone las condiciones de una «comprensión hermenéutica *ampliada a la crítica*», desde la cual la elaboración de conocimientos objetivos no es ya, ni puede ser, independiente de un fin en sí mismo ético. En rigor, racionalidad y eticidad se dan aquí la mano bajo el concepto común de «comprensión objetiva». Y, de hecho, tal modelo ético-racional de hermenéutica, que las páginas de *Erkenntnis und Interesse* han desarrollado en sus aspectos sistemáticos contra el positivismo, el pragmatismo y la misma hermenéutica histórica, y desde el que la Teoría crítica puede acometer el psicoanálisis (como se sabe) de las sociedades contemporáneas, no es otro que el que se propone, metodológicamente, desde una «anticipación de la *vida recta*»⁷³, en cuya óptica se hacen a la vez claros los mecanismos del análisis social, las deformaciones de la realidad presente (así como la del pasado, que la precede y explica)⁷⁴ y los requisitos exigidos para la emancipación. Ahora bien, ¿cómo ha de definirse esta totalidad de «la vida recta»? ¿Desde qué hermenéusis puede acotarse su *sentido* si se prescinde de los enjuiciamientos morales expresos en la historia de las tradiciones? Es en este punto donde se inicia la contestación de Gadamer a las críticas de Habermas y, en general, a la viabilidad de todo programa hermenéutico dirigido por la dialéctica.

71. *Ibid.*, p. 164 (vid. *supra*, n. 49).

72. *Ibid.*, p. 165.

73. «Der Universalitätsanspruch», HI, p. 154.

7. La réplica de Gadamer: universalidad de la hermenéutica

Frente a la posición de Habermas (fijada aquí, importa señalarlo, exclusivamente con vistas al debate hermenéutico), Gadamer parte, en efecto, de una defensa de las tradiciones contra «el viejo lema de la Ilustración de resolver prejuicios obsoletos y superar privilegios sociales por el pensamiento reflexivo»⁷⁵. En realidad, del hecho de que «lo que puede someterse a reflexión esté siempre limitado por lo que viene determinado por una acuñación anterior» no tiene por qué deducirse «una toma de posición política de defensa de lo vigente»; y, a la inversa de esto, en la medida en que la tradición comporta un universo de significaciones que se saben a sí mismas *históricas*, ella, la tradición, «que no es defensa de lo anterior sino configuración continuada de la vida moral y social, reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad»⁷⁶. Desde este punto de vista, es obvio, para Gadamer, que una tarea emancipatoria no está más condicionada por el hecho de que tenga que partir de lo dado y no de la anticipación absoluta (esto es, libre de todo antecedente) de una totalidad ya no histórica. Según lo primero, la apelación a una totalidad del sentido es igualmente posible, aunque bajo la forma de un todo aún no consumado, ni seguramente consumable, que se abre a la consideración del pensador por medio de modificaciones constantes de los «proyectos incorrectos», en la óptica (heideggeriana, según la lectura que de ella hace Gadamer) de la conexión entre libertad y verdad. Lo segundo, en cambio, se apoya simplemente sobre la «idea metafísico-religiosa»⁷⁷ de que la absorción completa del sentido puede ser encomendada de una vez por todas al juicio del entendimiento, según los términos con los que también el racionalismo crítico y, en particular, H. Albert han calificado a la dialéctica de «mito de la razón total»⁷⁸. Tal pretensión de la razón, en cuanto que sobrepasa la finitud de la experiencia humana, no puede tener, sin embargo, más que una naturaleza ideológica, en sí misma ajena a toda validez científica.

A partir de aquí los reproches de Gadamer a la interpretación haber-

74. Para la reconstrucción de las sociedades pasadas, que Habermas acomete de conformidad con este criterio de «anticipación sistemática», cf. «Technik und Wissenschaft als Ideologie», *Merkur*, 243/244, 1968. Véase un buen análisis a propósito de esta reconstrucción en CHATELET: *Les conceptions politiques du XX siècle*, París, PUF, 1981, pp. 739-51.

75. WM, p. 659 (epílogo de la 3.^a ed. de 1972).

76. *Ibid.*

77. Cf. «Die Universalität des hermeneutischen Problems», HI, p. 316, que contiene la respuesta de Gadamer a las críticas de Habermas recogidas en este mismo volumen. (El mismo artículo se halla también publicado en KS, p. 101 y ss.).

78. Cf. el artículo antes mencionado de ALBERT, H.: «Der Mythos der totalen Vernunft», PS, p. 210 y ss.

masiana del programa hermenéutico se justifican de un modo riguroso. Sólo porque Habermas entiende la hermenéutica como «análisis del sentido intentado subjetivamente» se ve en la necesidad de acudir a una instancia extraña a las condiciones de producción del sentido desde una perspectiva que supere la radical historicidad de la experiencia. Habermas apunta con ello a un fantasmagórico juicio del hermeneuta que, desde el horizonte limitado y siempre *in fieri* de su comprensión, pretende discriminar los proyectos correctos de los incorrectos, sin disponer de un control incontrovertible —no parcial y no subjetivo— para el caso de «conflicto entre las opiniones». Sobre un tal juicio sería de aplicación, ciertamente, la vieja pregunta latina: *quis custodet custodes?* Sin embargo, aparte de que esta crítica puede dirigirse igualmente a quien razona desde la anticipación de una «totalidad dialéctica», con todo no necesariamente indiscutible, y desde un uso de «la razón misma», que podría no compartirse en absoluto, lo decisivo es, para Gadamer, que la hermenéutica histórica no sólo no se encierra en el «sentido intentado subjetivamente», sino que, al contrario, entiende que es la única vía de análisis capaz de trascenderlo en orden a conseguir la objetividad, desde el instante en que, superando el «estrechamiento perspectivista que lleva consigo el pensamiento metodológico»⁷⁹, centra su interés en descubrir las «implicaciones ontológicas» contenidas en la experiencia histórica particular⁸⁰.

A la vista de este interés epistémico, la pretensión de enfrentar objetividad e historia no puede considerarse sino un prejuicio incontrolado —él mismo histórico, puesto que es, en definitiva, el prejuicio fundamental de la tradición filosófica y científica que nace con la Ilustración—, en el que Habermas hace sucumbir, juntamente con su concepto dialéctico de hermenéutica, la validez también de su recuperación de la Teoría crítica. ¿O es que por sustraer a la historia de las valoraciones tradicionales la idea de una «vida recta» —que, sin embargo, ha de atenerse a un todo «que todavía no es» y para el que sólo disponemos de prognosis según las «tendencias del desarrollo social»⁸¹, interpretadas conforme al mode-

79. WM, p. 644.

80. WM, p. 648.

81. Cf. *supra*, el texto citado de la n. 72. En «Anal. Wissenschaftstheorie» (1963) Habermas habla una única vez de «anticipación de la totalidad», manteniéndose más bien en la óptica, más específicamente marxista, de la proyección de *tendencias*, como medio de lograr *prognosis* sobre estados futuros que proporcionen argumentos a la autoreflexión emancipatoria. La idea de la anticipación metodológica de los «estados finales», entendida como «anticipación de la totalidad», aparece, en cambio, razonada sistemáticamente a partir de *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), y ello, como ya hemos visto, de la mano de la convergencia entre análisis sociales e imperativos éticos. Esta doble línea argumentativa denota, sin duda, una evolución del punto de vista de Habermas, seguramente forzada por la polémica con Albert: cf., a este respecto, el artículo-respuesta «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus» de 1964

lo del psicoanálisis— queda por ello suspendido *lógicamente* todo «conflicto de pareceres»? Tales tendencias o «leyes del movimiento histórico de la sociedad» deben enfrentarse siempre a la pregunta del racionalista sobre su estructura lógica y sobre si «una ley, que se refiere a una totalidad histórica concreta, puede ser otra cosa que un enunciado singular»⁸². En todo caso, y por decirlo con Gadamer, es obvio que disolver aquí el conflicto de opiniones apelando a la «obcecación» del que se niega a reconocer una deducción semejante de la vida recta «presupone que se posee en exclusiva la convicción adecuada»⁸³. Pero la realidad es que, a partir de tal presunción, el hermeneuta deja de preocuparse por el sentido de lo que afirma el otro, para ejercer simplemente «el papel del ingeniero social que construye sin dejar elegir»⁸⁴.

Lo que Habermas no ha visto, según Gadamer, es que la hermenéutica histórica no se limita a la comprensión del sentido intentado subjetivamente y, por lo tanto, que no se ciñe, como él cree, «ni a la *mens auctoris* ni a la *mens actoris*»⁸⁵. Por el contrario, la tarea hermenéutica es «tan universal y fundamental para toda experiencia interhumana —sea de la historia o del presente— sólo porque el sentido puede percibirse allí donde se efectúa como no intentado»⁸⁶. Ahora bien, esta noción del «sentido no intentado» es de tal importancia que en ella se funda, no ya sólo lo más sustantivo (sobre lo que todavía diremos algo) de la crítica de Gadamer a Habermas, sino la propia posibilidad de control de la «objetividad en sí histórica» en que, según vimos más atrás, Gadamer pone el núcleo de la tarea hermenéutica. Es el momento, pues, de volver a la pregunta que allí dejamos formulada y desde cuya respuesta la deriva de Heidegger se hace, según creo, definitivamente patente.

(también recogido en PS, p. 264 y ss.). No obstante, ambas líneas de argumentación tienen un fundamento común en cuanto que, en los dos casos, la proyección de tendencias o la anticipación de estados finales requiere que el «desarrollo social» tenga lugar conforme a unas pautas constantes y previsibles, que operen —con todas las restricciones que quieran ponerse— a manera de «leyes históricas». Es esta aceptación de *leyes* en el movimiento de las sociedades —aceptación que Habermas razona según modelos dialécticos de análisis— la que provoca, como señalo en el texto, el punto de conflicto tanto con el racionalismo crítico de Albert, como con la hermenéutica de Gadamer.

82. ALBERT, H.: «Der Mythos», *art. cit.*, PS, p. 210.

83. «Die Universalität», *art. cit.*, HI, p. 307.

84. *Ibid.*, p. 315.

85. *Ibid.*, p. 313.

86. «Rhetorik, Hermeneutik, etc.», *art. cit.*, HI, p. 70. Sobre la génesis y uso en Gadamer de la noción de «sentido no intentado subjetivamente», cf. *infra*, n. 98.

8. Tradición como «mediación»: la lectura hegeliana de Heidegger

De los análisis que antes hicimos se desprende, sin duda, que Gadamer utiliza el concepto de tradición, no con dos significaciones distintas, pero sí en dos niveles diferenciados. Por una parte, las tradiciones configuran los universos de sentido, a partir de los cuales se constituye todo significado y toda objetividad (por ello mismo, histórica), merced al sistema de prejuicios y de patrones de precomprensión que son comunes a cuantos hombres viven en ellas. Pero, por otra parte, es precisamente del control metódico de estos prejuicios y patrones, propios de *cada* tradición, de lo que depende la posibilidad del conocimiento objetivo conforme a «un comprender desde las cosas mismas». Sólo esto último —la frase entrecomillada— procede de Heidegger; y no en relación a ninguna filosofía del conocimiento, sino a la analítica ontológica del *Dasein*. El problema —el centro de interés— para el Heidegger de *Sein und Zeit* es el de fijar la posición de la «existencia auténtica» del hombre, que no quiere atenerse a la habitualidad de lo aceptado («sin más») colectivamente, sino que busca proyectarse en el trato originario con las cosas como un todo inteligible de sentido. Para Gadamer se trata, en cambio, según vimos, de la superación del *relativismo gnoseológico* en el marco de una ontología de la finitud del hombre y de la historicidad de la experiencia. Este cambio en el interés especulativo no implica, sin embargo, únicamente una diferencia en el proyecto filosófico de Gadamer; implica, sobre todo, una específica *lectura de Heidegger*, a partir de la cual se entiende muy bien la tematización que Gadamer hace de la «objetividad histórica» y el modo como se propone «prolongar» el programa heideggeriano de hermenéutica.

Según tal *lectura*, el existenciario «*verstehen*» debe interpretarse conforme al molde del concepto *hegeliano* de «mediación», a cuya luz razona Gadamer, efectivamente, la estructura de copertenencia de sujeto y objeto con que Heidegger analiza el comprender del *Dasein*⁸⁷. La mutua correla-

87. Cf. especialmente, la presentación que hace Gadamer de Heidegger en «Heidegger et l'histoire de la Philosophie» (incluido en el volumen: *Martin Heidegger*, París, 1983, pp. 169-70), así como en WM, p. 317 y ss. En WM, pp. 666-69 (páginas estas que corresponden al epílogo añadido a la 3.ª ed. de la obra) Gadamer lleva a cabo una ponderación del papel que juega el concepto hegeliano de «mediación» en la génesis de su proyecto hermenéutico; pero el mismo punto de vista ofrece también la propia arquitectura argumentativa de WM, cuando, al concluir sus consideraciones acerca de la verdad en el arte —que sirven de fundamento al largo análisis de la comprensión— apela a la «verdad decisiva», puesta en circulación por Hegel, de que «la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual» (WM, p. 222; subrayado de Gadamer). En este sentido, la «mediación» es el concepto clave que hace posible —como reza el título de la 2.ª parte de WM— la «expansión del problema de la verdad al de la com-

ción de hombre y cosas-en-torno, que describe el «estar» del existente humano en la apertura de la comprensión, ha de significar entonces —en un sentido análogo al razonado por Hegel— que, en el proyecto, el *Dasein* «se apropia» de las cosas, objetivándolas como útiles (*Zeuge*) para él, al mismo tiempo que él mismo es conformado como existente, como *sujeto de su ser propio*, a medida que lleva progresivamente a término aquella apropiación de la objetividad⁸⁸. Sujeto y objeto, hombre y mundo, no constituyen, así, entidades separadas, sino una realidad única —*Dasein*, ser-en-el-mundo—, ya que decir «hombre» vale tanto como mostrar la imagen que el existente se hace de sí mismo en atención a su trato con las cosas, de igual manera que decir «cosas» vale tanto como mostrar lo que las cosas son en y para esa imagen. Tal imagen («idea» o «proyecto») comporta consecuentemente una instancia intermedia entre hombre y cosas-en-torno, que pone a ambos en correlación mutua; pero es una instancia intermedia que constituye, a la vez, lo único real, lo único efectivo (*wirklich*), puesto que, no siendo posible un proyecto (o una conciencia) sin objetos ni objetos sin un proyecto (sin una conciencia), sólo por abstracción podrían una y otros ser pensados de modo independiente. El hacerse cargo de esta situación, por la que las cosas sólo devienen objetos en el pensamiento que las idea, el cual, a su vez, se constituye a sí mismo al pensarlas, eso es la *conciencia de sí* en Hegel; el mismo hacerse cargo, en cuanto que se refiere a un modo originario del *Dasein*, que pone las condiciones de la apertura de lo real y, con ello, de su ser propio en tanto que ser-en-el-mundo, eso es lo que significa en Heidegger, según el juicio de Gadamer, la *comprensión*⁸⁹. Visto a esta luz, comprender quiere decir, entonces, llevar a cabo la *mediación* en que se expresa significativamente la copertenencia entre hombre y mundo; la mediación, pues, en que queda implicada la unidad del *Dasein*.

Si aceptamos esta interpretación (hoy frecuentemente seguida⁹⁰: luego

preñión en las ciencias del espíritu». La postura de Gadamer respecto a Hegel se halla fijada en *Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhundert*, KS, I, pp. 141 y ss. Y, por lo demás, la interpretación en términos hegelianos de la estructura de «copertenencia» propia del *Dasein* la justifica Gadamer en análisis puntuales de *Holzwege y Hegels Begriff der Erfahrung* (cf. WM, p. 429 ss.).

88. WM, p. 431. *A fortiori*, la sustancia de esta mutua apropiación es interpretada por Gadamer conforme al concepto hegeliano de *experientia*. Pues, en efecto, «el concepto de experiencia quiere decir precisamente que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Y tal es la inversión que acaece en la experiencia: que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro» (*ibid.*).

89. De este modo, pues, «la comprensión es una forma de efecto y se sabe a sí misma como efectiva (*wirklich*)»: WM, p. 414.

90. Me limito a citar por el momento el trabajo de GADAMER: «Anmerkungen zu dem Thema "Hegel und Heidegger"», en *K. Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, pp. 123-31, de donde parte lo esencial de esta interpretación. Cf. también el estudio ya referido de ALMARZA, J. M.: *Pensamiento alemán contemporáneo*, ed. cit., pp. 33-38.

volveremos sobre ello) del análisis heideggeriano del *verstehen*, la pregunta que antes nos hacíamos sobre el cambio —y sus implicaciones— en el interés especulativo de Gadamer halla una fácil respuesta. Pues, mirado el asunto desde Hegel, al *modo ontológico* de la comprensión ha de corresponderle necesariamente una *situación gnoseológica* del *Dasein*. La mediación no nace de la experiencia que la conciencia hace de las cosas, ni tampoco de la que hace de sí misma al constituir a aquéllas como objetos; es una unidad de ambos niveles, por la que la conciencia se forma (*sich bilden*), al mismo tiempo que conforma o configura (*bilden*) a las cosas. Y, por eso, de una parte, la mediación pertenece de suyo, *ontológicamente*, a la apertura de la conciencia y al manifestarse de las cosas, como una unidad constitutiva de lo real; mientras que, de otra parte, la mediación acontece (*geschieht*) a través de los sucesivos momentos en que, en el marco de aquella «conformación» o «configuración», la conciencia se apropia de las cosas objetivándolas. El primer punto es el que ha interesado a Heidegger, según Gadamer; el de la mediación del comprender como una instancia ontológica del *Dasein*. Pero entonces, si se acepta esta interpretación, el segundo punto no hace ya sino *completar* a este primero, habida cuenta que se refiere a la *situación* en que en cada momento se halla *reflexivamente* el comprender. Es esta compleción la que Gadamer presenta como el vector que desarrolla el programa hermenéutico de Heidegger. Pues en la medida en que la mediación es capaz de objetivarse como unidad real, como una —por decirlo otra vez con Hegel— «configuración» (*Bildung*) objetiva del Espíritu y, por lo tanto, como contenido de una cultura o de un estado histórico de la conciencia de los hombres, *aquella, la mediación, entendida en tanto que instancia de la producción de la objetividad y no sólo en tanto que actividad del Dasein*, es quien funda el sistema de referencias y el universo de sentido que determinan la situación hermenéutica del comprender. Y esto es lo que significa la «tradición», la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores» a que se refiere Gadamer⁹¹.

9. Comprensión y «fusión de horizontes»

A partir de aquí los análisis de Gadamer y la orientación que da a la hermenéutica filosófica se hacen, a mi juicio, particularmente claros. Porque, en efecto, centrado el interés de la hermenéutica en las coordenadas de la *objetividad histórica*, no se trata ya tanto, ahora, de «prolongar productivamente» a Heidegger, cuanto de reconstruir el programa de Hegel desde el nivel de radicalidad en que Heidegger ha puesto la finitud de la experiencia⁹². Tal reconstrucción ha de hacerse cargo, por lo tanto, de

91. WM, p. 353.

92. WM, p. 372: «Todo saberse procede de una predeterminación histórica que po-

que esa finitud invalida *a radice*, para toda experiencia humana, la pretensión de un pensamiento de la identidad absoluta entre las producciones de la conciencia y los objetos ideados en ella; o dicho de otro modo: ha de hacerse cargo de que las tradiciones —en cuanto que traducen *Bildungen*, en el sentido de Hegel— no constituyen perspectivas del Espíritu, sino universos discretos, particulares, de sentido *para* la comprensión del *Dasein*. Frente a la interpretación de las *Bildungen* como «*momentos sucesivos*» de la conciencia en su marcha hacia la total apropiación racional de las cosas, el giro hermenéutico llevado a cabo por Gadamer introduce las tradiciones, como *puntos asintóticos* del comprender en su carácter finito y contingente⁹³. Gadamer alude, como se sabe, para la fundamentación de este punto de vista, a la noción heideggeriana, ya tematizada en Husserl, del «horizonte»⁹⁴ de la comprensión. Y, en efecto, lo que él quiere decir es que toda comprensión se produce en una perspectiva de sentido, que pone las condiciones de inteligibilidad no tanto en los márgenes del «proyecto» individual del *Dasein*, sino, globalmente, en los del sistema de pre-juicios en que se halla objetivado el «proyecto» de una comunidad histórica. De este modo, ampliando a Heidegger, las tradiciones comportan una *Bildung*, pero, restringiendo a Hegel, ello sucede dentro de los límites de una línea máxima de referencias que es, en realidad, una frontera del sentido. Estas, pues, las tradiciones, constituyen códigos formales y materiales de la comprensión a los que no unifica ninguna «historia sistemática», sino que permanecen en su (relativa) *autosuficiencia* y *extrañeza* mutua⁹⁵. De modo que, consecuentemente, a todo comprender riguroso le es obligado partir de esta situación hermenéutica que consiste en *saberse* dentro de los límites de un horizonte de sentido y, por lo tanto, en reconocer *reflexivamente*⁹⁶ la distancia que separa a la comprensión respecto de su objeto, no ya en la perspectiva de un proyecto propio, sino, en gene-

demos llamar con Hegel “sustancia”, porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y, en consecuencia, prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. A partir de aquí, la tarea de la hermenéutica puede caracterizarse como sigue: *tiene que rehacer el camino de la Fenomenología del Espíritu hegeliana, en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina*» (subrayados nuestros).

93. WM, p. 415 y ss. y 555 y ss. Gadamer parte también aquí, no obstante, una vez más del «parentesco de nuestro planteamiento con Hegel».

94. WM, p. 372. Sobre el concepto de «horizonte» y su génesis en Husserl y Heidegger, véase el espléndido artículo de GÓMEZ-HERAS, J. M.: «Via hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XIV, 1987, pp. 5-36.

95. Esta conjunción entre la «autosuficiencia» de las tradiciones, que se expresa en la *familiaridad* de quienes viven en la suya propia, y la «extrañeza», que propone la *distancia* de unas tradiciones a otras, es, de hecho, según Gadamer, «el verdadero *topos* de la hermenéutica» (WM, p. 365).

96. Cf. WM, p. 437 y ss.

ral, en el marco de todo conocimiento que sólo así puede hacer justicia a su intrínseca historicidad.

Tomar conciencia reflexiva de esa distancia, que se propone como un *factum* para la comprensión, es tomar conciencia de la *constitución histórica de la objetividad*; o, si quiere decirse de otro modo, de la génesis del sentido por el que las cosas devienen objetos a través de la *mediación* de una tradición. Tradición está tomada, aquí, en el primero de los dos niveles que distinguimos antes y expresa la «situación hermenéutica» en que se halla *de facto* el comprender. Pero tal toma de conciencia es, simultáneamente, el requisito esencial para «elaborar proyectos adecuados» que hayan de «convalidarse en las cosas mismas». Porque si bien cada tradición no dibuja sino un horizonte limitado de significaciones⁹⁷, ella misma supera, con todo, los límites de los proyectos individuales, de manera que, sobre los sentidos intentados subjetivamente, se alza siempre, en el interior de cada tradición, una pluralidad de otros *sentidos no intentados*⁹⁸.

97. WM, p. 353.

98. La fórmula «sentido no intentado subjetivamente» no aparece tematizada con estos términos literales en WM, donde, como sabemos, Gadamer sostiene de un modo constante que el sentido trasciende la distinción sujeto-objeto y se fragua en la correlación hombre y cosas-en-torno en que, por referencia a las tradiciones, tiene lugar la experiencia del *Dasein*. En realidad, la fórmula reproduce terminología de Habermas, que Gadamer hace suya como réplica a la interpretación que aquél sostiene sobre que el programa hermenéutico es sólo aplicable al «sentido intentado subjetivamente» (cf. «Der Universalitätsanspruch», HI, p. 151 y ss.). Con todo, la idea que esta fórmula traduce se corresponde con una línea decisiva de la argumentación de WM. De una parte, en la medida en que el sentido de los enunciados acaece en el marco de una selección de posibilidades dadas en una tradición, ésta, la totalidad de la tradición, aparece como «transfondo no expresado» del sentido que, en cada caso, es intentado por el que habla. Según este análisis, el sentido-no-expreso, pero potencialmente expresable en el ámbito de las tradiciones, es condición de posibilidad del sentido intentado subjetivamente, en cuanto que es quien *orienta* (al interlocutor o al intérprete) sobre lo dicho en los enunciados. «Sentido» significa aquí, pues, «orientación» —del mismo modo que «sin sentido» quiere decir no otra cosa que «perdida de orientación»— respecto del código de significaciones aprehendidas en los enunciados particulares (WM, p. 441). Pero además, de otra parte, puesto que el sentido-no-expreso no se agota en los actos particulares con sentido —o, dicho de otro modo, puesto que las posibilidades cerradas en los enunciados no consuman, sino que dejen meramente «en suspenso» todas las otras posibilidades contenidas en la tradición (WM, 440)—, de aquí resulta que al cumplimiento del sentido acompaña siempre una instancia de *indeterminación*, que deja libre (al interlocutor o al intérprete) para corregir, o para incorporar nuevos elementos de lo dado en las tradiciones. «Sentido» significa, ahora, «posibilidad de sentido» dentro de un proceso abierto de formación de significados históricos, y ello en forma tal que la pertenencia a las tradiciones no supone ya un obstáculo, sino, al revés, una vía de análisis —la única accesible, según Gadamer— para toda investigación que haya de guiarse por el criterio de verdad. Una y otra de estas dos caracterizaciones del sentido —que WM estudia, como veremos, en el marco de la ló-

cuya posibilidad de efectuarse descansa precisamente en el distanciamiento que procura aquella toma de conciencia de la situación prejuiciada del comprender. Ahora se percibe, pues, la fuerza explicativa que Gadamer confiere a este concepto de «sentido no intentado»: él es realmente *sentido*; ocurre que remite a un proceso abierto de apropiación de la verdad, que se sostiene, ante todo, en la *libertad de la reflexión* frente a lo transmitido, y que se manifiesta, después, en el *reconocimiento de la verdad* que cada tradición es susceptible de transmitir, la cual verdad se halla ya, por ello, no sólo por encima de los sentidos históricos efectuados, sino también de la forma «temporalmente condicionada» del sentido mismo.

Gadamer pretende que es en nombre de este «sentido no intentado», y no en el del *deus ex machina* de una Razón ahistórica, como la reflexión puede llegar a ser eficazmente crítica. Pero lo cierto es, en esa hipótesis, que sólo la *verdad de todas las tradiciones* podría presentarse como verdad desde el punto de vista de «las cosas mismas», supuesto que sólo ella habría interpretado ya como reales *todos* sus sentidos posibles. Esto lleva, ciertamente, la verdad a un futuro casi escatológico, único desde el que se podría juzgar, en rigor, la validez de las líneas de sentido fijadas en las tradiciones. Y si bien es tal verdad futura —«siempre abierta en su forma»⁹⁹— quien legitima la libertad del investigador frente a lo transmitido, cabe preguntarse si ella misma puede mantener ya la investigación en los límites de la radical «historicidad de la experiencia» o si no demanda, por el contrario, un modo que no es, al fin, tan desemejante al propuesto por Habermas, la trascendencia de la razón sobre la historia y su proyección no condicionada sobre lo dado en las tradiciones.

Ahora bien, es justamente en este punto donde la lectura hegeliana de Heidegger viene a resolver la dificultad y a ponerse al servicio de la deriva gnoseológica de la hermenéutica. Porque, en efecto, la rectificación y, no obstante, reconstrucción del programa de Hegel quiere decir que no es posible apelar a una dialéctica racional de la historia de las configuraciones —esto es, a una absorción sucesiva y acumulativa de la verdad en los términos de un despliegue del Espíritu—; pero que, en ausencia de esta Razón absoluta puesta como sujeto de la historia, si es posible, en cambio, dicho otra vez con terminología hegeliana, *mediar las mediaciones* en un proceso de aproximación gradual de los sentidos históricos, en el que, a través de la producción de los sentidos no intentados, la comprensión se guíe ya por su referencia a las cosas. Estos nuevos sentidos no trascienden la historia, en cuanto que toda su consistencia reside en aquella «aproximación» de *sentidos históricos*; pero fundan su validez provisional

gica del diálogo—, además de ser complementarias, tienen en común el hecho de que (por decirlo con el Gadamer de *Hermeneutik und Ideologiekritik*) constituyen formas del «sentido no intentado subjetivamente», sobre el que puede apoyarse, en fin, la aspiración de universalidad de la hermenéutica.

99. HI, p. 77.

en el hecho de que cada aproximación suspende los prejuicios no justificables para el caso de que se trata, seleccionando con ello una información cada vez más objetiva, para la cual la verdad futura sirve de acicate heurístico más bien que de criterio epistemológico¹⁰⁰. En la aproximación de sentidos históricos *por medio de* sentidos (aún) no intentados, estriba, así pues, la clave del acceso hermeneútico a la objetividad. Y a esto es, en definitiva, a lo que se refiere Gadamer cuando propone la «fusión de horizontes» como la tarea de la hermenéutica filosófica.

La «fusión de horizontes» tiene lugar, como se sabe, ante todo en la apertura a la «interpretación» de las tradiciones; es decir, en el reconocimiento de la prioridad de la tradición sobre la comprensión individual o, como lo expresa Gadamer con una fórmula ya consagrada, en el reconocimiento de la «historia efectiva» (*Wirkungsgeschichte*) en que queda configurada la objetividad histórica¹⁰¹. La apertura a la *Wirkungsgeschichte* es la toma de conciencia reflexiva de aquella primera mediación a que antes he aludido —la mediación de las tradiciones. Pero es también, al propio tiempo, la toma de conciencia reflexiva de la propia situación prejuiciada en la que se encuentran tanto el objeto como el comprender mismo. En realidad, es este rumbo, que ahora adopta la reflexión, el que sitúa todo comprender en un contexto hermenéutico, dado que, reflexionando sobre sí, la conciencia descubre que comprender es *interpretar* —dirigirse desde el horizonte de sentido en que ella se halla al horizonte de sentido en que se ha configurado su objeto—. La aproximación gradual de los significados históricos resulta, así, una aproximación de *interpretaciones*. Ahora bien, el acceso a este segundo nivel del problema al que se llega por la conciencia reflexiva, no sólo no pone delante un obstáculo insalvable, sino que, al revés, desbloquea definitivamente la posibilidad de la comprensión, puesto que, al remitir a sentidos no intentados subjetivamente, le propone como su tarea propia la búsqueda de un *horizonte común*¹⁰² en el que el intérprete queda, a la vez, *vinculado a y libre respecto de* la tradición en que se halla el asunto a interpretar¹⁰³.

100. Pues, en efecto, «el movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista (...) cuanto, sobre todo, porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el todo de ese sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido» (WM, p. 557).

101. Cf. WM, p. 370 y ss.

102. WM, pp. 376-77. Y en esto reside, en definitiva, la esencia de la comprensión: «comprender es siempre el proceso de fusión de los presuntos "horizontes para sí mismos"» (*Ibid.*: subrayado de Gadamer).

103. Tiene, por ello, razón C. Flórez, cuando señala que la comprensión no es, consecuentemente, una «tarea reproductora, sino productiva». Desde el momento en que no se trata de reconstruir la subjetividad de ningún autor (conforme al criterio de la hermenéutica romántica y diltheyana), sino de acceder a la dimensión significativa

La fusión de horizontes se reduce, en suma, al establecimiento de una *mediación de la mediación*¹⁰⁴, en la que la toma de conciencia reflexiva de los pre-juicios permite ajustar, más finamente cada vez, el contenido histórico de la comprensión con el significado real de su asunto —de la cosa. Con ello no se supera en ningún momento la historicidad constitutiva de la objetividad y el conocer. Pero una y otro salen fuera del ámbito del subjetivismo y el relativismo para situarse —tendencial, progresivamente— en la óptica de «las cosas mismas». Es bien obvio que un resultado como éste no puede ya producirse apelando a un concepto denotativo, de absorción constante, de la verdad. Lo que las proposiciones denotan son los mismos horizontes de sentido que connotan; es decir, la historia efectiva de la objetividad: la *Wirkungsgeschichte*. Ahora bien, no es menos obvio que, con esto, Gadamer ejecuta un nuevo —el mayor— desplazamiento de Heidegger, en la medida en que la «fusión de horizontes» sólo puede situar entonces la verdad en el diálogo de las interpretaciones sobre el fondo de una teoría del lenguaje que pone en la *competencia comunicativa* (por decirlo con la fórmula de Chomsky) la condición de posibilidad de todo comprender objetivo «desde las cosas mismas». ¿Qué significa, pues, este giro? Y, antes aún, ¿cuáles son sus consecuencias?

10. Verdad y diálogo. El giro hermenéutico de la filosofía analítica

En rigor, con la presentación de la verdad en términos dialógicos, a partir de un análisis pragmático del lenguaje, se accede a un lugar de encuentro de la filosofía contemporánea, hacia el que no sólo han confluído corrientes muy diferenciadas en su origen, sino en el que, sobre todo, se ha llegado a conformar una base común de discusión, que permite referirse —como lo hice yo al principio de estas páginas— a un cierto talante o «estado» hermenéutico del pensamiento actual. En la forma en que Gadamer plantea el problema, la lingüisticidad determina tanto al

con referencia a la cosa que se quiere comprender, el ejercicio de la razón hermenéutica ha de considerarse, en Gadamer, «no como un método de comprensión, sino como la tarea de clarificar las condiciones que nos permiten la comprensión». Es, pues, en este sentido como el intérprete se halla siempre *vinculado a y libre respecto de* la tradición, puesto que, efectivamente, «el comprender se centra sobre el lenguaje de que se sirve la tradición para dirigirse a nosotros», pero siempre, en todo caso, «lo que se trata de comprender es el dicho que dice» (cf. «Las polémicas sobre la racionalidad», en: *El pensamiento alemán contemporáneo*, ed. cit., p. 207). De esta absorción de los lenguajes históricos en *lo dicho* en ellos —o sea, en el lenguaje en sí según la cosa— me ocupo más abajo en los §§ 12-13 de este estudio.

104. Este es el sentido, así pues, en el que Gadamer escribe que «la posibilidad de comprender está referida a la posibilidad de una interpretación *mediadora*» (WM, p. 478).

105. Cf. WM, II, n. 11, *passim*; e *infra* ns. 11 y 12.

sujeto y objeto hermenéutico (confrontados ambos desde horizontes de sentido sólo realizables lingüísticamente¹⁰⁶), como también a la propia *realización* hermenéutica (operada como autoapropiación del sentido en un nuevo y ya único lenguaje común¹⁰⁷). De este modo, el lenguaje resulta «el medio universal en el que se lleva a cabo el comprender»¹⁰⁸, y la hermenéutica misma deviene una ontología de la lingüisticidad esencial de lo real, supuesto que ya sólo es posible que el lenguaje se refiera a cosas en la medida en que ellas mismas, las cosas, acceden previamente a lenguaje, entendido como «proceso vital en el que vive su representación una comunidad histórica»¹⁰⁹.

Visto así el asunto, la analogía con el 2.º Wittgenstein —como a menudo se ha hecho notar y de una manera, por cierto, que extiende la semejanza al propio Heidegger¹¹⁰— se impone en toda su evidencia, pero también en su medida justa. Wittgenstein, parte, en efecto, en las *Philosophische Untersuchungen*, de la imposibilidad de mantener la tesis de que bajo cualquier lenguaje se esconde la «forma lógica» de una *lingua universalis*, de modo que, en virtud de esa forma lógica, cabe una reproducción intersubjetivamente válida de todos los hechos atómicos mediante enunciados elementales. Esta tesis, expresamente calificada ahora, con referencia al *Tractatus*, como «expresión mitológica del uso de una regla»¹¹¹, deja el paso, según se sabe, a una concepción para la que «el habla del lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida»¹¹², la cual, en un sentido efectivamente análogo al de Gadamer, no tanto explica el lenguaje, cuanto que, al revés, es explicada —*expresada*— en los juegos lingüísticos que caracterizan a cada lengua particular. La idea de los «juegos lingüísticos» remite, es cierto, a acciones específicas de la conducta humana —como nombrar, explicar, mandar, dar las gracias, pedir favores...¹¹³— que configuran otros tantos episodios pragmático-comuni-

106. WM, p. 468 y ss.

107. WM, p. 475 y ss.

108. WM, p. 467.

109. WM, p. 535.

110. Cf. los dos conocidos artículos de APEL: «Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica», y «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», ambos recogidos en TPh. I, pp. 217-264 y 321-362. El punto de vista de estos dos artículos ha pasado, prácticamente sin discusión, a formar parte de la historiografía actual; pero lo cierto es que su aceptación presupone estar previamente de acuerdo con la interpretación que Apel hace en «La radicalización de la “Hermenéutica” en Heidegger y la pregunta por el criterio de sentido del lenguaje» (TPh. I, pp. 265-320), interpretación esta que está conformada al cien por cien por la lectura de Gadamer.

111. *Phil. Unters.* p. 221. Cito siempre por la edición de Suhrkamp; Wittgenstein, *Werke*, vol. I, Frankfurt, 1985.

112. *Ibid.*, p. 23.

113. *Ibid.*

cacionales, para cuyo análisis Wittgenstein no parece requerir sino el conocimiento de las «reglas» que los rigen. Precisamente es este el punto que ha motivado la crítica de Apel, habida cuenta de que tal análisis desatiende el problema fundamental de la generación del sentido —sólo accesible a un comprender histórico— en favor de una concepción estática e inmodificable del lenguaje ordinario¹¹⁴. Esto quiere decir, pues, que, cualesquiera que sean las semejanzas, Wittgenstein se mueve en un ámbito de consideraciones que rehúye de antemano el planteamiento mismo de la cuestión hermenéutica. Pero el asunto es más complejo y requiere una atención un poco más detenida.

En realidad, si se persiguen en su tenor literal las líneas argumentativas de las *Philosophische Untersuchungen*, la tesis de principio dice que el significado de los términos (o de los enunciados) no puede definirse cognitivamente, como reproducción de objetos, sino pragmáticamente, por referencia a un tipo de actividad, en cuyo contexto se habla de un modo determinado y se entiende aquello que se dice¹¹⁵. El significado se determina, así, por el uso, según la célebre fórmula del §43, que dice: *Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*. De modo que, desde este punto de vista —único que interesa a Wittgenstein— los «juegos lingüísticos» pueden describirse como modelos, marcos o constructos¹¹⁶ sistémicos de la comunicación entre los hombres que comparten unos mismos usos lingüísticos; y las «reglas» por las que se rigen, como determinaciones normativas, no arbitrarias, que se hallan en relación con el carácter de las actividades vitales que producen aquellos usos¹¹⁷. Es ante

114. «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», TPh, p. 355 y ss.

115. *Phil. Unters.*, p. 23.

116. Como se sabe, la noción de «juego lingüístico» es fruto de una larga maduración —no terminada de perfilar completamente— en la obra de Wittgenstein. En *The Blue Book*, los juegos son «construcciones artificiales» que buscan alcanzar la sencillez del lenguaje infantil y, en todo caso, que se conciben como *modelos* contruidos por el filósofo con fines *metodológicos* de interpretación. Pero en *The Brown Book*, Wittgenstein da un paso nuevo —y distinto—, al hacer de los juegos «marcos» de situaciones lingüísticas concretas, que contienen un sistema *estructural* completo, sólo en cuyo interior las expresiones adquieren significado. Por su parte, las *Philos. Unters.* incorporan ambos aspectos —el metodológico y el estructural—, de modo que los juegos lingüísticos resultan ser lo mismo modelos de «lenguajes primitivos» (necesarios como método de análisis de las lenguas) que constructos de actividades lingüísticas específicas (por comparación con las cuales tienen sentido la pluralidad de expresiones usadas en contextos semejantes): cf. *Philos. Unters.*, pp. 130-132. Para fijar la evolución del concepto de «juegos de lenguaje», véase la Introducción de R. Rhees a la ed. inglesa de *The Blue and Brown Book*, Oxford, 1958, asimismo incluida en la traducción castellana de Tecnos, Madrid, 1968.

117. *Philos. Unters.*, a partir de p. 207. De todos modos, lo más que a este respecto puede concluirse, según Wittgenstein, es que «en definitiva, se supone que el juego se define por reglas», p. 567.

esta descripción ante la que Apel se pregunta cómo es posible entonces el entendimiento lingüístico cuando no se participa en —o, aún más simple, cuando no se está conforme con— la actividad o forma de vida en que el lenguaje se usa de tal modo ¹¹⁸. Los problemas de cómo se generan históricamente los juegos lingüísticos, de cómo tiene lugar el proceso de comunicación entre los diversos juegos y de cómo se restablece el acuerdo en el caso de un diálogo distorsionado o de un cambio en los usos, permanecen ausentes de la consideración de Wittgenstein. Y por eso Apel tiene razón al señalar que la postura de Wittgenstein parece presuponer siempre la conformidad: en el *Tractatus*, con el postulado, no puesto en cuestión, de la existencia de un lenguaje único, que, en su forma lógica, es capaz de reproducir el mundo; y en las *Philosophische Untersuchungen*, con la inmutabilidad de las formas de vida que aparecen fijadas de manera conclusa en los juegos lingüísticos del lenguaje ordinario ¹¹⁹.

Estas críticas de Apel muestran claramente que no toda consideración pragmática del lenguaje incluye o tiene su origen en un horizonte hermenéutico de análisis, para el cual el entendimiento lingüístico según la competencia comunicativa es siempre inseparable de las cuestiones sobre la génesis del sentido y sobre la posibilidad de la comunicación no distorsionada por el cambio o por la disconformidad ante los usos vigentes. Dicho en otras palabras: los *usos*, tal como se entienden en una teoría contextual del significado, no son asimilables, sin más, sea a las *tradiciones*, sea a los *paradigmas histórico-culturales*, a que acude el pensamiento hermenéutico cuando trata de la constitución del sentido. Sin embargo, si se prolongan suficientemente esas mismas líneas argumentativas, aquí mencionadas, de las *Philosophische Untersuchungen*, las distancias respecto de las exigencias promovidas por la hermenéutica se reducen de un modo considerable; y ello en una proporción —éste es el punto que me parece decisivo— que afecta por igual a la hermenéutica y al análisis del lenguaje ordinario.

11. Uso y consenso intersubjetivo

La prolongación a que me refiero, tal como la han intentado, de una parte, filósofos analíticos al modo de St. Ullmann o P. Winch ¹²⁰ y, de otra

118. *Art. cit.*, p. 359.

119. *Ibid.*, pp. 360-61.

120. Cf., respectivamente, ULLMANN, St.: *The Principles of Semantics* (1957), así como *Semantics* (1962); y WINCH, P.: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie* (1966). Para la interpretación «hermenéutica» de Wittgenstein, el estudio clásico sigue siendo el de ZIMMERMANN, J.: *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Munich, 1975.

parte, Apel y Habermas¹²¹, toma su origen en el hecho de que una definición del significado por el «contexto» o, más generalizadamente, como también se lee en Wittgenstein, por el «ámbito»¹²² en que se halla, no remite tanto al uso *individual* de las palabras (o de los enunciados) en una determinada situación lingüística, cuanto, más bien, al uso *típico* en situaciones que se repiten regularmente. Sólo este uso *típico* define un contexto, o un ámbito, en el cual tiene sentido hablar de «reglas» que rigen un juego del lenguaje; y ésta es, desde luego, la posición que adoptan las *Philosophische Untersuchungen* cuando asimilan los juegos lingüísticos al cálculo matemático de juegos¹²³, lo que presupone reglas fijas e invariables. Ahora bien, a partir de aquí es fácil prolongar la propuesta wittgensteiniana de la dependencia del lenguaje respecto de «clases de actividad» y «formas de vida» de los hombres, en el sentido de que con dichas nociones se alude, en rigor, a *comportamientos humanos generales*, tanto en el ámbito individual como social, que se repiten, cualesquiera que sean sus configuraciones concretas, de un modo semejante a lo largo de la historia. El objetivo de P. Winch de analizar las reglas lingüísticas partiendo de la base de que «todo comportamiento dotado de sentido (sólo así específicamente humano) se halla guiado *ipso facto* por reglas»¹²⁴, se mueve en esta dirección teórica, que completa los análisis de las *Philosophische Untersuchungen* en la medida en que también el propio Wittgenstein parece discriminar —dentro del carácter habitualmente enigmático de sus distinciones— entre un nivel de análisis ocupado en describir las reglas de formación de las expresiones lingüísticas, según el sentido más tradicional de la gramática, y otro nivel más hondo, cuya misión sería aunar los aspectos pragmático, semántico y sintáctico de los lenguajes, a fin de establecer sus reglas de uso y sus criterios en tanto que expresión del sistema conceptual —del manejo simbólico— desde el que el hombre organiza su trato con las cosas.

Pero entonces, si estas descripciones recogen bien, como viene haciéndose desde Pitcher, el sentido de la distinción de Wittgenstein entre la «gramática superficial» y la «gramática profunda» (o «filosófica»)¹²⁵, esta

121. Véase del primero, especialmente, «Lenguaje y orden: análisis del lenguaje versus hermenéutica del lenguaje», TPh, I, pp. 161-90, y «El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje y el problema de las ciencias del espíritu», TPh, II, pp. 27-90. En cuanto a Habermas, cuyos análisis son más fluentes, su última toma de postura se halla en *Teoría de la acción comunicativa*, (1985), ed. esp. Taurus, Madrid, 2 vols., 1987/88; pero su posición respecto del 2.º Wittgenstein permanece en lo fundamental estable desde *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, LS, pp. 240 y ss.

122. *Philos. Unters.*, pp. 583 y 595.

123. *Ibid.*, pp. 81 y 83.

124. WINCH, P.: *Op. cit.*, p. 69.

125. Wittgenstein no ofrece, en efecto, aclaración alguna acerca de esta célebre distinción de *Philos. Unters.*, p. 664 entre «gramática superficial» y «gramática profun-

última no podría ya ser dilucidada únicamente en términos de un análisis de enunciados sin acudir a otras instancias analíticas de naturaleza antropológica. Esto es, en definitiva, lo que P. Winch pide que se tome en consideración cuando vincula las reglas lingüísticas al comportamiento humano en general según reglas: a saber, el que se considere el lenguaje, no como un instrumento o un producto, sino —siguiendo la recomendación, nunca intentada con todo, de J. L. Austin— como *conducta humana*. De ahí su propósito, aceptado por Habermas, de definir el concepto de «sentido» por el de «regla»¹²⁶. Y aún debe decirse que, para este propósito, una objeción como la de Luhmann, según la cual «las reglas mismas han de estar ya dotadas de sentido, si quieren fundamentar algo»¹²⁷ es una objeción inútil, pues, por más que tales reglas sean susceptibles de un análisis lingüístico en tanto que expresiones o enunciados con sentido, el término de tal análisis no hará sino incidir en la dependencia del sentido respecto de las reglas, en cuanto que éstas ya no pertenecen a la formación de expresiones, en los términos de la gramática superficial, sino al *manejo simbólico propio del trato del hombre con las cosas*, en que se origina la constitución del sentido y del que se ocupa la gramática profunda.

Estas consideraciones ponen ante los ojos, creo que claramente, cómo el *linguistic turn* del último Wittgenstein implica un orden de presupuestos, en cuyo despliegue llega a ser necesario el que los usos, en sí múltiples y heterogéneos, sean referidos a un sistema unificado de estructuras, sólo evidenciables —aun si, de todos modos, lingüísticamente— cuando se sitúan en un plano real-antropológico de análisis. Vistas a esta luz, las

da». La interpretación de Pichter se basa, como se conoce, en un párrafo de los *Cuadernos* que remitiría a la gramática profunda y que dice: «consideremos qué uso hacemos de expresiones como “esta cara dice algo”, es decir, en qué situaciones usamos esta expresión, qué oraciones la precederían o la seguirían, de qué tipo de conversación es parte» (*The Blue and Brown Book*, ed. cit., p. 179); Cf. PICTER, G.: *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 230-39. La misma interpretación sostiene también BLASCO, J. LL.: *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, 1973, p. 139, que cita este mismo texto de Pichter. Habría que añadir, en todo caso, que es a esta luz como debe interpretarse la afirmación de *Philos. Unters.*, p. 371, según la cual «la esencia se expresa en la gramática».

126. WINCH, P.: *op. cit.*, p. 70 y ss. Habermas recoge explícitamente este punto de vista, cuando, en su polémica con Luhmann, se refiere a que «la identidad del significado se reduce a reconocer intersubjetivamente unas reglas», habida cuenta que tales reglas surgen en el proceso de comunicación por virtud de «la anticipación recíproca, que se desarrolla en “tal proceso”, de unas expectativas entre sujetos que se reconocen mutuamente como tales» (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (en adelante: TGS), Frankfurt, 1971, pp. 192 y 189 respectivamente).

127. Cf. *Theorie der Sozialwissenschaft oder Technologie?*, publicado en el volumen que acabo de citar en la nota anterior (que recoge la polémica entre Habermas y Luhmann): TGS, p. 303.

objecciones antes citadas de Apel se desvanecen, con sólo que se admita que el aislamiento de los juegos lingüísticos es siempre superado por el propio lenguaje, una vez que éste es concebido como *acción*, como *conducta humana*. Pues el núcleo del asunto, que ha sido diagnosticado por Rorty, según creo, con más perspicacia que por nadie, consiste en notar cómo el nominalismo de la filosofía analítica lo es sólo en un sentido *metodológico*, no *ontológico*¹²⁸. Lo que podemos decir (y saber) de un objeto se expresa, ciertamente, en el uso que es posible hacer de los términos que lo refieren; pero las preguntas que surgen del análisis de ese «uso» —por ejemplo, qué expresiones significativas consienten tales términos, de dónde proceden las reglas con que ellos se emplean, en qué situaciones y con qué propósitos podemos utilizarlos, etc.—, constituyen preguntas que no sólo turban el esquema metodológicamente planeado del análisis de los usos, sino que, sobre todo, se hallan ya supuestas en dicho análisis, en tanto que corresponden al fenómeno real, concomitante a la socialización del hombre, de la acción simbólico-comunicativa humana¹²⁹.

128. Cf. «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophie», prólogo al volumen colectivo, editado por el mismo Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago, 1967.

129. A partir de aquí, la «prolongación» del último Wittgenstein, a que me estoy refiriendo, en el sentido de una reconstrucción del denotacionismo a base, de un análisis de la comunicación de cuño antropológico, se hace patente en varias direcciones. Tal es el caso, por ejemplo, de la teoría de los «campos globales de sentido», para la que es posible reconstruir un concepto de verdad en términos de denotación, pero siempre sobre la base de que la referencia tenga lugar dentro de un sistema contextual *completo* (concebido como un «sistema semántico clauso», que es aceptado así por la comunidad de hablantes), tal como efectivamente ocurre en las ciencias positivas. Según este punto de vista —que ha sido desarrollado, entre otros, por A. Nygren en *Meaning and Method* (1972)—, el «juego lingüístico» de Wittgenstein debe entenderse como «contexto de sentido» (*context of meaning*) en cuanto que remite a la selección y construcción de significados comunes conforme a procesos o necesidades vitales del hombre; pero, a su vez, en la medida en que tales contextos llegan a configurar un sistema *completo* de significaciones, éstas, las significaciones, por más que procedan de acuerdos convencionales para la comunicación intersubjetiva, comportan de hecho formas adecuadas de referencia —i. e., denotan realmente cosas—, por cuanto no es el caso que ninguna experiencia pueda ser descrita *fuera o al margen* del sistema admitido como completo. En el «campo global de sentido» la significación remite, así pues, a los modos (antropológicos) de referir; pero el sentido no puede ya diferenciarse de la verdad, supuesto que ambos son una y la misma cosa. La descripción de las ciencias como sistemas semánticos completos se reconoce también en la concepción trascendental del juego lingüístico, teorizada por Apel, para quien «la diferencia de los juegos lingüísticos como *formas de vida* ha quedado en cierto modo recubierta por el juego lingüístico de la ciencia (...), que, en medio de su propia complejidad, funda unidad comunicativa» (cf. «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», TPh, II, p. 334). Y lo mismo hay que decir de los ensayos emprendidos por el llamado grupo de Erlangen —cuyo representante más notorio es P. Lorenzen— por sentar las bases de una lógica formal de la comunicación, cuyo presupuesto gnoseológico es el

A partir de aquí, la tesis de Wittgenstein sobre que en el uso del lenguaje está la «esencia» de las cosas¹³⁰, puede reconducirse hacia una restauración de la *objetividad*, si se acepta que con la pluralidad innúmero de los juegos lingüísticos o de los *semantical frameworks* (análoga a la pluralidad de las tradiciones o de los paradigmas histórico-culturales y, en cualquier caso, resultante de la naturaleza histórica, siempre organizada con todo, de la experiencia) están dadas también, conjuntamente, las condiciones de la formación de un *consenso* intersubjetivo, que procede —más allá de toda tesis elementalmente convencionalista— de la posibilidad de un *diálogo* o *intercomunicación* pragmática de las diversas «imágenes lingüísticas del mundo» en que se produce el acceso de las cosas a lenguaje. A este nivel no hay duda, ciertamente, sobre lo que hemos dicho acerca de la aproximación del análisis del lenguaje a un lugar de encuentro con la hermenéutica filosófica: pues es obvio que, para llevar a cabo aquel diálogo, el análisis no puede dar la espalda al hecho de que los juegos lingüísticos, y en general las lenguas particulares, constituyen siempre *plasmaciones concretas, históricas, de sendos universos de sentido*. Lo cual quiere decir, en suma, que la posibilidad del diálogo no se apoya, en rigor, sobre otro fundamento que sobre la posibilidad, a su vez, de una *co-interpretación sistemática* de los sentidos expresos en cualesquiera proposiciones o símbolos.

Pero si esto muestra muy bien el camino por donde discurre el fenómeno de la aproximación de la filosofía analítica a problemáticas propias del pensamiento hermenéutico, lo más importante para lo que estamos estudiando aquí es que, conversamente, tal fenómeno deja no menos a las claras el papel que la «urbanización» de Heidegger —o sea, la especialización de los objetivos conferidos a la hermenéutica filosófica—

de que, dado que todo hecho sólo puede ser convertido en experiencia por unos *sujetos*, sólo a partir del acuerdo interpersonal entre ellos respecto de la *validez fáctica* de sus juicios —o sea, en todo caso, no en virtud de una simple convención— puede decidirse sobre la verdad de las proposiciones correspondientes (Cf. KAMLAH, A.-LORENZEN, P.: *Logische Propädeutik*, Erlangen, 1967). Este presupuesto gnoseológico implica que quienes hablan de un hecho dado son «jueces competentes» y que «hablan el mismo lenguaje» (*op. cit.*, p. 120). Ahora bien, si se concibe este requisito en el transfondo de lenguas y culturas distintas —esto es, si se entiende esta «competencia» de los juicios por relación al contexto de sentido en que tales juicios se producen—, no se estará entonces lejos de una teorización asimismo histórica, sea de la epistemología, en la óptica de los «paradigmas» razonados por KUHN: *The Structure of scientific Revolutions* (1969), sea de la ética, tal como han emprendido programáticamente Rorty y MacIntyre. En todos estos casos se ve claro, me parece, cómo las consecuencias del *Linguistic Turn* del 2.º Wittgenstein conducen a una aproximación de la filosofía analítica a la hermenéutica.

130. *Philos. Unters.* En cambio —de un modo que, por lo que llevamos visto, no tiene por qué ser presentado como paradójico— recuérdese que el n. 371 afirma que «la esencia se expresa en la gramática».

asigna a esta última en el marco de los llamados por Habermas «campos productivos» del pensar. Porque es igualmente obvio que, *llevada la hermenéutica a este terreno del diálogo*, su tema ya no es, conforme a las prescripciones de Heidegger, la comprensión de los proyectos, aprehendidos precisamente en su *diferencia* histórica, en que la realidad, o el ser, se abre para el *Dasein*¹³¹. Al margen, si es que no al contrario, de este fin, lo que la hermenéutica ha de proponerse ahora es la *absorción de la diferencia misma* por medio de una reducción antropológica de la especificidad e incommensurabilidad de los lenguajes históricos. Todo consiste, efectivamente, en hacer notar que, a través del consenso entre los diferentes *sensus singulares* (explícitos o no intentados) puede accederse a un *sensus plenior* de los términos y las proposiciones, que es ya objetivo por cuanto no comporta *sino el sentido de las cosas mismas en el modo en que éstas se dan al logos*, a la capacidad significa originaria del existente humano.

Este giro antropológico —común (como horizonte) a la filosofía analítica y al pensamiento hermenéutico— y su inmediata consecuencia para la construcción de conceptos objetivos, constituyen ciertamente el fondo de lo que se debate en la doctrina dialógica de la verdad. Ahora bien, en tal giro, rechazado con obstinación por Heidegger a lo largo de su obra¹³², no ya sólo se cumple, según dije, el desplazamiento mayor de su filosofía; se descubre también, si yo no me equivoco, el significado más profundo de ese desplazamiento —y aún, seguramente, de toda la hermenéutica contemporánea—, como vamos a examinar a continuación.

12. La lógica del diálogo y la suspensión de la diferencia

Y, en efecto, que la presentación dialógica de la «fusión de horizontes», tal como la razona Gadamer, se dirige ante todo a una absorción de la diferencia, es una tesis explícita de *Wahrheit und Methode*, que no hace sino completar sus análisis, ya antes estudiados por nosotros, sobre la posibilidad del conocimiento objetivo. En el contexto ontológico de la lingüisticidad en que se produce la realización hermenéutica de la cointerpretación, lo esencial es que tanto el intérprete como lo interpretado trascienden sus concreciones particulares, desde el momento en que, por la conciencia de que uno y otro forman parte del lenguaje, sus interpretaciones dejan de ser propiamente *suyas* y se hallan enfrentadas a todas cuantas, intentadas o no, son susceptibles de enunciación. Gadamer cree que no cuestiona con esto el carácter histórico de las interpretaciones, dado que, de todos modos, una interpretación, para ser *efectivamente* tal, «tiene

131. SZ, p. 281 y ss. y p. 321 y ss.

132. Vid. en particular la *Carta sobre el humanismo* (1947), versión castellana, ed. Taurus, Madrid, 1963.

que llegar a su propia realización»¹³³. Pero lo cierto es que la trascendencia del lenguaje sobre las concreciones interpretativas presupone —al menos, a ese nivel— una suspensión de la historia, que no puede considerarse sólo como una suspensión metodológica (a la manera de la «puesta entre paréntesis» de Husserl), puesto que *se realiza*, se cumple de hecho, también aquí *efectivamente*, en el horizonte del conocimiento objetivo.

Esta ambigüedad recorre de punta a punta el pensamiento de Gadamer bajo la forma de que la «historicidad» ineludible de la experiencia convive con la «accidentalidad», por ello mismo siempre superable, de las interpretaciones concretas. Sin embargo, tal ambigüedad se rompe desde el punto de vista de la lingüisticidad de la realización hermenéutica, por cuanto, en el seno del lenguaje, «los conceptos interpretativos no se presentan temáticamente como tales», sino que, al contrario, «se determinan por el hecho de que desaparecen tras lo que ellos *hacen decir* en la interpretación»¹³⁴. Es, pues, *lo hecho decir*, *lo hecho aparecer* en el lenguaje, y no la forma histórica del decir o del aparecer, lo que consume en cada caso la realización hermenéutica; de suerte que «paradójicamente, una interpretación es correcta cuando es susceptible de desaparición»¹³⁵. Ahora bien, ¿a qué se refiere este «lo hecho decir» o «aparecer» en el lenguaje? Y, en rigor, ¿de qué lenguaje habla Gadamer y cómo se realiza esa trascendencia que es, en realidad, una suspensión de la historia?

Gadamer responde a estas preguntas analizando, como se sabe, la estructura del diálogo por analogía con lo que ocurre en el juego¹³⁶. En el diálogo, ni los interlocutores son enteramente libres para guiar el curso de la conversación (pues ésta impone, lo mismo que las reglas de un juego, su dinámica propia), ni dejan por ello de ejercer su libertad en el enfrentamiento mutuo de sus razones (como tampoco el jugador se ve coartado en sus iniciativas por la existencia de aquellas reglas, y menos todavía llega a pensar que, puesto que hay reglas, ha de existir también un único modo de jugar el juego). En medio de esta doble instancia, el diálogo —que no es, al fin, sino un «ponerse en juego con otro»¹³⁷— sólo puede describirse, en opinión de Gadamer, como una trama o red de representaciones posibles, según normas que son independientes en principio de los interlocutores, pero que sólo se actualizan en la autorrepresenta-

133. WM, p. 477.

134. WM, p. 478.

135. WM, *ibid.*

136. Cf., para la estructura lógica del diálogo, WM, pp. 479-458. El análisis del juego se halla en WM, p. 143 y ss, así como en *Mensch und Sprache*, KS, I, pp. 93-100, artículo este que arroja mucha luz sobre los análisis llevados a cabo por Gadamer a este respecto en WM.

137. *Mensch und Sprache*, KS, I, p. 100.

ción que en cada caso hacen de sí los que dialogan, *los cuales, con ello, representan algo*¹³⁸.

Que este «algo» no agota la posibilidad de otras representaciones (de igual manera que ninguna partida consume las potencialidades de un juego), es obvio; se presenta, antes bien, siempre como un «algo» finito y provisional, en el sentido de que puede revisarse, puede ser otra vez *puesto en juego*, en una nueva conversación¹³⁹. Sin embargo, esto no quiere decir tampoco que sea un simple producto de la subjetividad libre. El hecho de que, de todos modos, se trate de una representación surgida en el interior de un diálogo, conlleva el que el algo representado, además de como una autorrepresentación de los interlocutores, ha de considerarse también como un suceso propio, autónomo, de la dinámica del diálogo. Pues el que haya o no acuerdo entre quienes conversan, constituye una posibilidad que «no puede saberse de antemano» y que comporta más bien «un *evento* que se cumple en nosotros»: un evento, dice Gadamer, que indica que «el diálogo tiene un espíritu y que las palabras que en él se dicen portan en sí su verdad, hacen “aparecer” algo que en adelante será»¹⁴⁰.

Todo esto indica, así pues, que el estatuto del «algo-representado-en-el-diálogo» es, en realidad, doble. Si el diálogo no resulta fallido, es decir, si no sufre distorsiones que impidan el acuerdo, el algo significa entonces, de una parte, el resultado de la aproximación de las representaciones previas de los interlocutores, entendida tal aproximación como un compromiso mutuo, ya sea por la aquiescencia de uno de ellos, ya sea por una síntesis de sus posturas. El algo menciona aquí la autorrepresentación de los interlocutores, la cual es relativa a ellos y aparece, por tanto, en el horizonte necesariamente histórico de una tradición¹⁴¹. Pero, de

138. «La autorrepresentación del juego que hace el jugador logra, por así decir, que él mismo llegue a autorrepresentarse en tanto que jugando *algo*, esto es, representándolo. El juego humano, sólo porque jugar es siempre ya representar, pone su tarea en la representación» (WM, p. 151). De manera semejante, «en el modelo del diálogo (...) toda comprensión y todo acuerdo tienen presente *algo* que uno tiene ante sí» (WM, p. 457). De suerte que, en definitiva, «preguntar es, en realidad, siempre *comprender la cuestionabilidad de algo*» (WM, p. 453; subrayado de Gadamer).

139. WM, p. 452: «preguntar no es sino probar posibilidades». Vid. a este respecto, *infra*, nuestro n. 14.

140. WM, p. 461. La misma idea cierra el último capítulo de WM: «No puede hablarse de un jugar *con* el lenguaje (...) sino de un juego del lenguaje mismo, que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y se cumple a sí mismo en la respuesta» (WM, p. 584).

141. Este punto es muy importante dentro de la argumentación de WM, dado que sobre él construye Gadamer el concepto de «experiencia hermenéutica», entendida (supuesto que con lo que cada interlocutor dice queda fijada una representación del otro) como *experiencia del tú*. Gadamer analiza fenomenológicamente esta experiencia, en primer lugar, como simple observación que produce el llamado «conocimiento de gentes»; después, como «reconocimiento del otro en tanto que *persona*»; y, final-

otra parte, y supuesta la asunción no viciada de este aspecto del diálogo, el algo incluye también un factor distinto; un factor que, ante todo, no depende de los interlocutores, puesto que *acontece* como una consecuencia del propio diálogo; que trasciende, además, el lenguaje particular de los interlocutores, puesto que persiste sin merma en el nuevo lenguaje del acuerdo; y que es, por último, quien hace posible el acuerdo mismo, puesto que se refiere al punto común que reconocen —no ponen— los interlocutores. Tal factor, ya no histórico aunque imbricado en expresiones siempre nuevamente históricas, no se ofrece a los que dialogan por la *síntesis de sus posturas*, sino, al revés, por la *depuración de sus diferencias*. O dicho con otras palabras: lo que sucede, en vista de este factor del «algo-representado-en-el-diálogo», es que se reduce el *quién lo dice* para dar libertad a *lo que es dicho*. De este modo, en fin, en el diálogo, por medio de

mente, como «apertura al otro», en las coordenadas de la «apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual» (WM, pp. 436-38). En el primer caso, que es el típico de la metodología científica, el tú es objetivado como una cosa que se comporta de una determinada manera, de suerte que su conocimiento se basa en el cálculo de sus reacciones esperables. En el segundo caso, la experiencia del tú pretende, en cambio, preservar al otro como tal otro, en la alteridad de su conocimiento personal, y sólo entonces dice comprenderlo; pero, al actuar así, no hace sino poner límites a la libertad del otro, ya que «le sustrae toda legitimación de aquellas pretensiones tuyas» que no hubieran sido recogidas en el marco previo de la comprensión del yo. Puede creerse entonces que se comprende al otro mejor de lo que él mismo se comprende, pero, en realidad, esta experiencia del tú —para cuyo análisis Gadamer se sirve, como ejemplo, de las «instituciones de la asistencia social»— deviene siempre una forma (por otra parte, necesariamente recíproca) de *dominio del yo*, cuya descripción más adecuada es la de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Sólo en el tercer caso, en fin, la experiencia del tú significa «apertura a aquel por quien uno quiere dejarse hablar», reconociendo que «debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí» (WM, p. 438). En esta actitud el tú aparece propiamente como tal tú, lo que quiere decir, tanto que yo no interfiero con mis juicios la escucha del otro, como también que, por ello mismo, con tal escucha alcanzo una totalidad de sentido, cuya naturaleza *histórica* no implica obstáculo alguno a su (posible) contenido de *verdad*. Es en este sentido como la experiencia del tú constituye la matriz de la apertura a las tradiciones en que se produce la «experiencia hermenéutica». Pues sólo el que «deja valer a la tradición en sus pretensiones propias», como un tú con el que dialoga no condicionadamente, puede reconocer la presencia de elementos comunicacionales que, aun si expresados en los lenguajes históricos de quienes hablan, ni están sometidos a, ni pueden suspenderse por, ninguna experiencia histórica particular. El momento, pues, de la concertación de las representaciones, a que me refiero en el texto, no se halla desligado de la apropiación de la verdad que resulta del diálogo, sino que constituyen su condición de posibilidad. Pero, *precisamente por ello*, la consumación plena de la historicidad de la experiencia no tiene otro objetivo en Gadamer, como inmediatamente razono, que la *suspensión de la historia en la identidad de la verdad*. Sobre la tematización del «tú» en Gadamer y sobre su real inconsistencia ontológica volveré luego, en las conclusiones de este trabajo.

los interlocutores y con sólo que éstos dejen que siga adecuadamente su curso, habla el lenguaje, dicen su verdad las palabras y se enuncia, en el seno de los discursos históricos, lo que verdaderamente es¹⁴².

Ahora sabemos qué es lo que Gadamer entiende por desaparición de las interpretaciones como criterio de su justeza y a qué se refiere con «lo hecho decir» o «aparecer» en el lenguaje. Se refiere, en efecto, al lenguaje mismo —a la totalidad del lenguaje, o al lenguaje como totalidad—¹⁴³. Gadamer evoca, sin duda, con estos análisis, conceptos centrales de Heidegger: la radicación ontológica del diálogo en la estructura del *Mitdasein*, el carácter absoluto del lenguaje, su correlación con el Ser, la escucha del lenguaje como escucha del Ser... Sin embargo, ¿podría decirse que estos conceptos remiten al mismo orden de referencias requerido por Heidegger? ¿Podría decirse que «prolongan productivamente» su pensamiento o, al menos, que cumplen una misma función?

13. Lenguaje y Razón: la superación hermenéutica del punto de vista histórico

En rigor, lo que sabemos hasta aquí es que el diálogo consuma la «fusión de horizontes» y que esto no significa sino que en él tiene lugar (como *evento*, como suceso que en virtud suya *acontece*) la suspensión de las diferencias en nombre de lo que dice el lenguaje. Este lenguaje, como ahora conocemos, no es ya el lenguaje cotidiano de las lenguas históricas —el lenguaje, como lo define Gadamer, de «las convenciones de la opinión que se han plasmado en lo lingüístico»¹⁴⁴—, sino el todo del lenguaje, el lenguaje en sí en que se enuncia lo que es. Ahora bien, repitémoslo entonces: ¿qué lenguaje es éste? O de otro modo: ¿bajo qué respecto o sentido se considera aquí al lenguaje?

Gadamer, como es sabido, parte de una presentación de la historia de las diferentes interpretaciones del lenguaje —de Platón y Agustín a Hum-

142. Cf. los textos a que se refiere la n. 140. Asimismo, WM, p. 457: «el acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en el diálogo, significa necesariamente que en la conversación se elabora un *lenguaje común*. Ahora bien, éste no es un proceso externo de ajuste de herramientas, y ni siquiera es adecuado decir que los interlocutores de un diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van poniéndose, a medida que se desarrolla la conversación, *bajo la verdad de la cosa misma* y es ésta quien los reúne en una nueva comunidad» (subrayados míos). Compárese también WM, pp. 466-67, donde esta descripción del diálogo guía el análisis del proceder hermenéutico; así resulta que «la fusión de horizontes (...) es *la forma de realización del diálogo* en el que un tema accede a su expresión, no en calidad de cosa mía o del autor, sino de la cosa misma, común a ambos» (WM, p. 467; subrayado de Gadamer).

143. *Ibid.*: «El lenguaje es, por tanto, *el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*» (subrayado de Gadamer).

144. WM, p. 482.

boldt y el empirismo lógico— para concluir que el lenguaje «no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo»¹⁴⁵. Desde este punto de vista, la existencia misma del mundo está «constituida lingüísticamente» en cuanto que mundo no es ya el entorno de las cosas, sino de las cosas-para-nosotros. Esto se significa diciendo que «el carácter *humano* originario del lenguaje quiere decir también, al mismo tiempo, el carácter *lingüístico* originario del estar-en-el-mundo del hombre»¹⁴⁶. De modo que, por lo tanto, es el lenguaje quien pone la «coseidad» (como sugiere Alvarez-Gómez traducir el uso que hace Gadamer del término *Sachlichkeit*)¹⁴⁷, entendida, no como «presencia», al modo metafísico, ni tampoco como «objetualidad», según la selección de intereses cognitivos que ejecuta la ciencia, sino como significación de las cosas en todos los órdenes de su relación con el hombre. Tal es el sentido, pues, en el que el lenguaje, en tanto que en él se representa el mundo, representa en realidad (según la tesis que dejé antes consignada) un «proceso vital en el que vive su representación una comunidad histórica»¹⁴⁸. Y esto es lo decisivo. Pues, en cuanto que representación histórica, cada comunidad funda *su* mundo; pero es un mundo éste en el que de hecho, si bien a su manera —está *el* mundo: la totalidad de las referencias vitales o totalidad del lenguaje¹⁴⁸.

En este dinamismo de parte y todo —de lenguajes particulares y lingüisticidad del mundo—, el lenguaje queda instaurado siempre en una perspectiva¹⁵⁰: el lenguaje *se dice* en los lenguajes; y, a la inversa, los lenguajes *nos abren* al todo del lenguaje, puesto que no son sino puntos de vista de él. Con esto halla un principio de solución el viejo problema metafísico de la tensión entre la permanencia y el cambio, problema que puede reducirse ahora, conforme a las relaciones de perspectiva, a un análisis de los *usos* según las distintas concepciones del mundo o según la evolución de los valores y sistemas de conceptualización dentro de un mismo paradigma histórico¹⁵¹. Pero lo fundamental de esta tesis es que, entonces, nada escapa (ni puede, ontológicamente hablando) al lenguaje, el cual se constituye, así, en la única realidad *absoluta*. Como lo dice Gadamer: «la experiencia lingüística del mundo es absoluta (...), precede a todo cuanto puede ser reconocido o interpelado como ente». No hay lugar, pues, a que «el mundo se haga objeto del lenguaje». Más aún: «la

145. WM, p. 531.

146. *Ibid.*

147. Cf. «Lenguaje y ontología en Gadamer», *op. cit.*, p. 79.

148. WM, p. 535. Cf. *supra*, n. 109.

149. *Ibid.*

150. Cf. WM, p. 425 y ss. (para la «experiencia hermenéutica») y WM, p. 526 y ss. (para la concepción del lenguaje como «experiencia del mundo»).

151. WM, p. 539.

lingüística de la experiencia no entraña la objetivación del mundo»; y, al contrario, «lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje»¹⁵².

Desde aquí se hace patente, a mi parecer, cómo la crítica a la objetivación científica, que procede de Heidegger y a la que ya nos hemos referido, se combina, no obstante, en Gadamer, con una recuperación de la objetividad. La absoluteza del lenguaje, en el cual se hace presente el mundo, no puede trascenderse; todo lo que es *dicho es relativo* a él y nada se da más allá de su horizonte, pues es, de suyo, el horizonte del mundo. Las ciencias son, por tanto *relatividades*: construcciones según sistemas categoriales, *relativas al lenguaje* y no a las cosas; o dicho de otro modo, *relativas a ciertos mecanismos de presentación del lenguaje*, a los que corresponde una cierta perspectiva del conocimiento de las cosas¹⁵³. El problema comienza cuando las ciencias *quieren*¹⁵⁴ presentar el resultado de la aplicación de esas categorías suyas de objetuación del mundo como el único conocimiento adecuado de las cosas. Lo que se sigue de aquí no puede ser, desde luego, sino una confusión entre tales categorías objetivadoras (que implican meramente la selección de aquel mecanismo de presentación del lenguaje) y la objetividad o «coseidad» (que entraña la relación lingüística global del hombre con las cosas). Pero entonces es posible acceder a la objetividad *en este último sentido*, con sólo que el que conoce no imponga ninguna categorización determinadora y deje, en cambio, que las cosas sean en la trama íntegra del lenguaje; con sólo que no privilegie un sistema categorial concreto y tolere que actúen todos los sistemas. Y esta es, en definitiva, la significación más profunda del «hacer aparecer» las cosas: traerlas, sí, a lenguaje, al todo del lenguaje, pero ello a fin de que nos ofrezcan su plena objetividad, su coseidad esencial¹⁵⁵.

Desde el punto de vista de esta concepción de la objetividad, la tarea de la hermenéutica como búsqueda —según consignamos antes— de un horizonte común a través de los sentidos no intentados subjetivamente, adquiere por fin un rango epistemológico que no ya sólo, como en su momento dijimos, permite a aquélla ponerse a salvo del subjetivismo y del

152. *Ibid.*

153. *Ibid.*, p. 540.

154. Pues, en efecto, se trata aquí simplemente de una «volición», según el juicio de Gadamer: «La objetividad que conoce la ciencia, y a través de la cual obtiene ella su propia objetividad, forma parte de las *relatividades* que abarca la relación del lenguaje con el mundo. En ella obtiene el concepto de “ser-en-sí” el carácter de una *determinación volitiva*» (WM, pp. 539-40).

155. WM, p. 548: «En [el lenguaje] no sólo se copia la estructura del ser, sino que sólo en sus cauces se conforman, aunque siempre como cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia (...) Sólo el todo del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo mismo y con el mundo».

relativismo, sino que, más aún, la propone como fundamento de todo conocer *riguroso*. Pues la posibilidad de acceder a sentidos no intentados subjetivamente —los cuales, en cualquier caso, tienen su génesis en el horizonte de una tradición y, sea que la incrementen, sea que la modifiquen, se integran de nuevo en el contenido de una tradición— tal posibilidad, digo, no depende, con todo, de ningún planteamiento histórico, sino, al revés, de la suspensión de las categorizaciones históricas, por virtud de la cual las cosas aparecen *como tales cosas* al lenguaje. Gadamer juzga que pueden armonizarse los dos niveles de esta ecuación metodológica, porque en definitiva entiende que sólo es posible suspender los prejuicios en la medida en que los prejuicios mismos abren al horizonte de la totalidad del lenguaje. Y, en efecto, la «historia efectiva», la *Wirkungsgeschichte*, en cuanto que sitúa la comprensión en el interior de las tradiciones nos pone ante el pluralismo histórico de los sistemas de categorización, frente a los cuales el intento de conferir legitimidad a uno solo de ellos no puede aparecer sino como una pretensión ingenua. Pero el sentido último de esta multiplicación de las diferencias históricas no es otro, en rigor, que el de liberar el pluralismo *inmanente* de categorizaciones que —más allá de los lenguajes cotidianos, más allá de la historia— ofrece el lenguaje en cuanto tal. Dicho, pues, en resumen: esa forma de «objetividad desde las cosas mismas», esa objetividad que consiste en dejar que las cosas sean en el decir del lenguaje, remite al lenguaje en sí, no a las tradiciones¹⁵⁶. De modo que, al final, el que lo que importe de éstas, de las tradiciones, sea lo que en ellas abre a la totalidad del lenguaje, significa que *sólo* importa de ellas lo que las niega como hechos diferenciales históricos —lo que las suspende como expresión de la diferencia.

Es este paso de una hermenéutica de las tradiciones a una ontología del lenguaje lo que caracteriza sustantivamente, en mi opinión, el pensamiento de Gadamer. Y de hecho, sólo cuando se da ese paso, es decir, cuando la hermenéutica de las tradiciones ha cumplido su tarea como instrumento de la ontología del lenguaje, sólo entonces la pregunta por la esencia del lenguaje halla una respuesta adecuada. La universalidad con que se ofrece el todo del lenguaje, su capacidad para absorber y revelar todas las posibilidades más allá de los universos históricos del sentido, no puede mantenerse, en su dimensión ontológica, *a la altura de las tradiciones*; en ese nivel ontológico se mantiene, en efecto, y solamente, «*a la altura de la razón*»¹⁵⁷. Lo que se desvela en el lenguaje —he aquí el núcleo del asunto— es la racionalidad humana en general¹⁵⁸. Y es con referencia

156. Y en esto consiste, en definitiva, la interpretación: pues, como lo dice Gadamer ya como conclusión de WM: «La palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el todo de ese sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido» (WM, p. 557; subrayados míos).

157. WM, p. 482.

158. WM, pp. 447-48.

a ese ámbito como las interpretaciones dejan de serlo para transformarse en *verdades*, puesto que es precisamente en ese ámbito, y sólo en él, donde la comprensión no se halla condicionada y lo dicho en el lenguaje se identifica *tout court* con lo aparecido a la razón. La conciencia hermenéutica no pone ya aquí ningún elemento suyo, sino que «se limita a participar en lo que constituye la relación entre razón y lenguaje»¹⁵⁹. Lo cual quiere decir, en suma, que «el lenguaje es el lenguaje de la razón»¹⁶⁰. Y, al contrario, que la racionalidad, la presencia racional del hombre, en tanto que en torno a ella se fragua el mundo y se genera el sentido, es la esencia del lenguaje.

14. La hermenéutica, pensamiento de la reconciliación

La apropiación del Ser en el lenguaje y la radicación ontológica del lenguaje en la razón del hombre denotan el giro antropológico de la hermenéutica gadameriana. En cuanto que el lenguaje es «lenguaje de la razón», es evidente que Gadamer está pensando, como señalé más arriba, en una capacidad signica —o, en general, simbólica— del hombre, conatural a su esencia aun cuando sólo se ejercite históricamente. Por su parte, en cuanto que los diversos sentidos históricos, entendidos como *sensus singulares*, pueden ser contrastados en la totalidad del lenguaje por medio del análisis hermenéutico, es asimismo evidente que la reconstrucción de la objetividad significa no otra cosa que el *retorno*, a través del diálogo en que se produce la fusión de horizontes, al signo prístino —y no histórico en sí—, susceptible de ofrecer el *sensus plenior* que subsume a todos aquellos *sensus* particulares. De este modo, el todo de sentido a que remiten los *sensus singulares*, se encuentra siempre realmente plurificado en individuales múltiples; pero la pluralidad de estas individualidades de *sentido* —así los intentados como también, potencialmente, los no intentados— no obsta a, sino que, al contrario, tiene su fundamento en la unidad de un *significado* común¹⁶¹.

Con el acceso a esta unidad de significado, ciertamente dinámica, puesto que se multiplica en plurales perspectivas de sentido, pero real en

159. WM, p. 482. Cf. también WM, p. 467: «Con esto el fenómeno hermenéutico se muestra como un caso particular de la relación general entre pensar y hablar».

160. WM, p. 482.

161. WM, p. 564: «A la totalidad de las determinaciones del pensamiento responde la *unidad de sentido que sirve de referencia*» (subrayado mío). Con esto, ciertamente —como lo piensa Álvarez-Gómez, *op. cit.*, p. 95—, Gadamer se inscribe en la lista de pensadores contemporáneos que, como Adorno y Marcuse, quieren preservar lo vario y lo distinto frente al peligro de la «neutralización» de la razón científico-técnica. Sin embargo, tal pluralidad es pensada sólo como provisoria, y lo esencial resulta ser precisamente la *reconstrucción de la unidad*.

grado eminente, puesto que remite a la unidad ontológica del ser-ahí del hombre en su relación lingüística con las cosas, la hermenéutica lleva, en fin, a término su presunción de una recuperación no distorsionada de los conocimientos objetivos. Gadamer enfatiza esa prioridad del todo como unidad de significado en lo múltiple, por medio de una comparación —en modo alguno irrelevante— con la dialéctica de Hegel; y así escribe: «lo mismo que la dialéctica filosófica logra exponer el todo de la verdad a través de la autoeliminación de todas las imposiciones unilaterales y por el camino del aguzamiento primero y supresión después de las contradicciones, *el esfuerzo hermenéutico centra su tarea en poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones*»¹⁶². Se trata, pues, no de anular la pluralidad real de los sentidos, sino de reconducirla en el contexto de sus relaciones, a su no menos real *ser uno* de significado. Ahora bien, puestas así las cosas, ¿podría decirse que con ello se produce —conforme a la demanda con que comenzamos este estudio— cancelación alguna del modelo filosófico de la Modernidad? Me parece indiscutible que no. Aún reconociendo la incertidumbre de este término —Modernidad— y no confiriéndole, por tanto, otro valor que el que le otorga Heidegger, no es fácil ver cómo la liberación relativa de sentidos —reconocida de siempre en el historicismo clásico— puede oponerse a las conceptualizaciones de la metafísica moderna, si tales sentidos son llevados finalmente a un uno-real de significado en el lenguaje en sí, el cual, por lo demás, no puede trascender un marco de análisis en última instancia substancialista, puesto que se propone como expresión del *sujeto humano*.

A decir verdad, qué significa la hermenéutica de Gadamer y qué modelo de pensamiento instaura en el seno de la filosofía contemporánea, constituyen cuestiones para las que ninguna clarificación aporta la crítica radical de Heidegger al dominio tecnológico y a la universalidad de la voluntad de poder como referentes del pensar metafísico en su esencia. Por el contrario, la asunción de las tradiciones y de los prejuicios, no como contextos de ninguna errancia, sino como horizontes en los que a través del diálogo se hace presente la verdad, presupone una perspectiva de análisis que camina, desde luego, por senderos propios y distintos. A mi parecer, tales senderos no llevan, en cualquier caso, a una *ruptura* con la Modernidad en el sentido de Heidegger, sino a una *reconciliación* con ella, en los términos en que la Ilustración cientifista ha sido desde su comienzo replicada y, al menos intencionalmente, absorbida por una Ilustración historicista (según la fórmula, feliz, de Schnädelbach¹⁶³), la cual, sin renunciar a la substitución de los saberes arbitrarios por conocimientos científicos rigurosos y a la limitación del dominio por una fundamen-

162. *Ibid.*

163. Cf. «Über historische Aufklärung», *Allg. Zeitsch. für Philosophie*, 4/2 (1979), pp. 17-36. Véase también *La filosofía de la historia después de Hegel* (1974), ed. esp. Barcelona, 1980.

tación racional de la ética y la política, niega que ello se pueda llevar a cabo sin interrogarse por las condiciones histórico-contingentes de la producción subjetiva de los conceptos. El debate de estas dos «*Ilustraciones*» tiene en realidad este único *leitmotiv*: el de la superación de la aporía básica de la metafísica moderna, en sus esfuerzos por hacer compatibles el modelo subjetivista del conocimiento con las presuntas exigencias ontológicas de lo real. A lo que tal debate no renuncia, en cambio, es a formular el problema precisamente de este modo, es decir, a plantearlo *fuera del paradigma metafísico de la división sujeto/objeto* en el que, en definitiva, se funda.

15. Hermenéutica y metafísica del sujeto

En el marco de este paradigma, la interpretación hegeliana de Heidegger y el entendimiento de la hermenéutica filosófica como una superación, como una *Aufhebung*, de la metafísica de Hegel se perciben a una nueva luz, que delimita, me parece, sus contornos más auténticos. Pues es Hegel quien ha diagnosticado de una vez por todas la esencia de esa aporía, al señalar que, desde la subjetividad, el objeto ha de concebirse, no sólo por su relación a la cosa, sino también por el modo mismo subjetivo de referir a ella; de suerte que un objeto sólo es propiamente tal cuando constituye —como ya sugerí antes— el resultado de un proceso de identidad absoluta entre el todo de las referencias objetivas, que se refieren a la cosa, y el todo de las configuraciones, que remiten a la producción subjetiva de la objetividad. Hegel llama, como se sabe, a esta identidad absoluta *Idea*. Sin embargo, como la subjetividad real es finita, esto es, como no podría ser sujeto de *todas* sus configuraciones sino cuando éstas se hubiesen desplegado íntegramente en el tiempo (y, por tanto, cuando hubiese concluido la historia), por ello mismo la *Idea* introduce un obstáculo que Hegel da por insoluble. Tal obstáculo, propuesto en forma dilemática, podría enunciarse diciendo que, *bajo la condición de la identidad absoluta de la Idea*, la cosa no puede ser asimilada en la *infinitud* de sus despliegues posibles desde la subjetividad *finita*, de modo que se hace inconmesurable la proporción entre el elemento conceptuador y el elemento empírico del conocer; pero que, *sin la condición de tal identidad*, no hay, en cambio, plena referencia, verdad semántica, reproducción concreta de lo concreto, y el conocimiento ha de permanecer entonces en la abstracción de categorizaciones que no hacen sino congelar la realidad¹⁶⁴.

164. El texto más claro en el que Hegel trata de este problema es, me parece, el del Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*. He tratado más extensamente de este problema en mi trabajo «La inquietud fáustica. De la arbitrariedad del individuo a la reali-

Es claro que la doble apelación de Gadamer a la hermenéutica de las tradiciones y a la ontología del lenguaje replantea —o mejor: renombra— *stricto sensu* esta aporía. Pues sólo desde el todo del lenguaje hay posibilidad, como ya sabemos, de cumplir el programa hermenéutico, habida cuenta de que sólo ese todo agota ontológicamente la esencia de las individualidades históricas de sentido; mientras que, al contrario, esa posibilidad es la que tiene negada, por su propia naturaleza, la razón particular, que no puede trascender el horizonte siempre histórico de su situación hermenéutica —ni, por consiguiente, posesionarse de aquel todo del lenguaje—, supuesto que en ninguna forma le es dado superar el límite de una comprensión finita. Que la proximidad de este planteamiento a las formulaciones de Hegel explica el sentido de la interpretación hegeliana de Heidegger, está fuera de duda; pues, en efecto, en la medida en que encierra a este último en los parámetros de un problema central de la metafísica moderna, no puede sino hacer girar sobre ese eje, como si fuera su referente propio, una parte importante de sus propuestas teóricas. Ahora bien, si esto muestra un Gadamer en realidad heredero de la Ilustración historicista y de la filosofía romántica de la historia, desde cuyas atalayas se remite a un Heidegger así disciplinado, lo decisivo es que con esta orientación problemática Gadamer no funda un nuevo marco para la tarea del pensamiento; al revés, *integra a la hermenéutica en el discurso filosófico de la Modernidad*. Y éste es el fondo de la cuestión.

Porque la sustancia del giro antropológico de la hermenéutica y de su subsiguiente doctrina dialógica de la verdad es que permite resolver —o lo pretende así— la aporía que para toda concepción referencial de la verdad resulta irresoluble. Gadamer no juzga que el todo del lenguaje en cuanto que expresa el todo de la razón en su carácter de razón abierta a lo que la circunda, se dé entitativamente —como tal todo; como la Razón de Hegel— al margen de las manifestaciones históricas concretas. El todo es, por formularlo aristotélicamente, un *todo potencial*; se da en cada realización lingüística, en el sentido de que ésta es posible dentro del lenguaje (de suerte que las no posibles no eran de suyo realizables) con anterioridad a su efectivo cumplimiento. Lo que expresa el todo del lenguaje es una anterioridad lógica de las *posibilidades inmanentes*¹⁶⁵ al trato racional del

dad del Estado», en: *Teoría de la revolución y libertad*, Publicaciones del Seminario de Metafísica y Metapolítica, Madrid, 1990 (en prensa).

165. WM, p. 453. Por eso, el privilegio del preguntar, en cuanto que en él se cumple la esencia del proceso hermenéutico, es que «permite siempre ver las posibilidades que en cada caso quedan en suspenso» (*ibid.*). En este sentido interpreta Gadamer, por lo demás, la correlación —sin duda tomada de Heidegger— entre verdad (=todo-del-lenguaje) y libertad: «porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno causal, y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística». (WM, p. 533).

hombre con su entorno, a las cuales posibilidades corresponde, por ello mismo, el estatuto ontológico de *realizables*. En rigor, nada indica que dichas posibilidades hayan de realizarse *todas*, sino que permanecen, más bien, como fondo o como reserva humana de cuanto puede acontecer históricamente. Por lo tanto, en cada posibilidad cumplida está el todo de las posibilidades, no en cuanto que existe en sí, sino en cuanto que es puesto, simultáneamente, *en suspenso* y *en expectativa* por la realización de aquélla. O dicho de otro modo: cada apropiación subjetiva del sentido cierra, al cumplirlo, el ámbito de lo posible, y abre en ese mismo acto, a la vez, el ámbito de lo realizable¹⁶⁶. Y por eso el lenguaje y, con él, la comprensión no remiten sólo a lo dado —lo cual hace imposible extender la referencia a un todo también compuesto por lo por venir—, sino que abarcan desde el principio, como expresión de lo realizable, «todo lo que puede llegar a ser objeto»¹⁶⁷.

Es este «lo que puede llegar a ser objeto», y no lo que aparece ya clauso como una configuración del Espíritu, lo que se abre en la confrontación de horizontes. Pues, en definitiva, lo que las tradiciones significan es, según Gadamer, esferas de cumplimiento de posibilidades que, por lo mismo, mantienen intacto, *expectante*, el fondo de las posibilidades no cumplidas o, como aquí se ha dicho, no intentadas (aún) subjetivamente. Sólo en la cancelación de las diferencias, que resulta del enfrentamiento dialógico entre dos realizaciones contingentes de lo *idéntico*, la verdad aparece como el *todo* —lo *uno*— del significado, que refiere en el lenguaje, a través de concreciones *distintas*, la coimplicación ontológica de hombre y mundo. Y es bastante claro, por lo demás, que ello no surge, ni puede surgir, del cierre subjetivo de las posibilidades realizadas, sino de la apertura a las posibilidades realizables, la cual apertura acontece, como un *evento*, por la propia lógica del choque entre las opiniones, o lógica del diá-logo, en la medida en que tal lógica no es la de ninguna conciencia particular, sino la del lenguaje en sí, la de la racionalidad humana previa a toda condición.

Así, pues, la comprensión finita no accede a un infinito de referencia ni trasciende el horizonte histórico del sentido; pero, a cambio de ello, siempre que se halla confrontada al diálogo de las tradiciones (y por cierto, sólo así) accede a la realización de la racionalidad misma, en cuanto se abre al orden, a la red íntegra del lenguaje, en que se da, sin condicionamiento posible, la verdad de las cosas. Esto es, en resumen, el punto de

166. WM, p. 549: «Cada palabra irrumpe desde un centro y tiene «una relación con un todo y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la concepción del mundo que le subyace. Por eso, *cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté también ahí lo no dicho*, a lo cual se refiere como respuesta y alusión» (subrayado nuestro).

167. WM, p. 484.

sutura entre la hermenéutica de las tradiciones y la ontología del lenguaje: *en el diálogo transparece la razón, según Gadamer, porque el diálogo es la estructura originaria del pensar*; porque «pensar es una conversación del alma consigo misma»¹⁶⁸. A partir de aquí la hermenéutica se cumple, en efecto, como ontología del lenguaje, toda vez que la interpretación, cuando se aplica adecuadamente, no hace más que reproducir las condiciones primarias —*esenciales*— del pensamiento; o, dicho con las mismas palabras de Gadamer, toda vez que, «cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero remedo de lo originario»¹⁶⁹. Es obvio que, de este modo, la aporía que introduce la «referencia» queda superada: en el lenguaje, sujeto y objeto son partes de una misma dinámica racional —no dos polos contrapuestos del conocer, sino dos momentos (no por ello menos reales) del pensar que se desdobra en el diálogo de la comprensión—, de suerte que tales partes no remiten a cosas, a entes diferenciados, sino a la acción humana comunicativa en que las cosas acceden al lenguaje. Ahora bien, si con esta fórmula se abole la aporía de la referencia, no por eso se suspende el nivel metafísico de análisis. En realidad, lo que se suspende es la perspectiva del *hombre histórico*, artífice de tradiciones, en favor del *sujeto antropológico*, creador del lenguaje en sí; la perspectiva, pues, del *hombre concreto* bordeado de finitud cuyo pensamiento está instalado, por ello mismo, en la diferencia ontológica, en favor de una presunta *sustancia humana*, para la que se abre la totalidad del sentido en el despliegue de su realización histórica.

Desde el punto de vista de la recuperación del sujeto, la hermenéutica remonta, en fin, definitivamente el problema de la posibilidad de las ciencias del espíritu (entendido, al modo de Dilthey, como un problema epistemológico), para convertirse en un saber que contiene el *saberse* progresivo del hombre, el cual, por lo tanto, *hace* la historia a la vez que la *comprende*. «La esencia del espíritu histórico —escribe Gadamer— no consiste en restituir el pasado, sino en hacer de mediación reflexiva con la vida presente»¹⁷⁰. Se trata de poner de manifiesto que «en última instancia, *todo comprender es un comprenderse*»¹⁷¹. Y es a esta luz como «hay que hacer ver que la comprensión que el hombre tiene de sí mismo es intrínsecamente histórica y, viceversa, que en el *comprenderse de sí mismo* el hombre modifica continua e ineluctablemente su propia comprensión de la historia»¹⁷². Con esto, es verdad, la perspectiva de la metafísica —objeto, casi el único, de los reproches de Heidegger— es transformada, *adelgazada*, en una perspectiva antropológica. Pero es una transforma-

168. WM, p. 446. Es cita de PLATÓN: *Sofista*, 263e.

169. *Ibid.*

170. WM, p. 161.

171. WM, p. 326.

172. *Ibid.*, p. 327.

ción, un adelgazamiento aparente. La modificación en el comprender de la historia se guía por el comprenderse del hombre. El comprenderse del hombre lleva el conocimiento, de un modo no por paulatino menos firme, al punto en el que lo real es consumado en el lenguaje. Y en ese nivel la comprensión deviene objetiva, se produce «desde las cosas mismas». Todo se recupera, así pues. La lógica de la identidad, de la asimilación de la *verdad* al *significado*, como término de un proceso de mediaciones que pone en el sujeto el fundamento último de su radicación ontológica, permanece intacta. Y éste es el sentido en el que la hermenéutica de Gadamer no abandona, sino que prolonga —en rigor, refuerza— el proyecto filosófico de la modernidad.

16. Identidad del significado y reintroducción de la referencia como criterio de verdad

Por lo demás, cuanto acaba de decirse es aplicable —en sus segmentos más profundos, más allá de las polémicas concretas— a Apel y Habermas y, en general, a ese estado difusamente hermenéutico de la filosofía hermenéutica a que me he referido en estas páginas. Respecto de tal «estado», P. Ricoeur testimonia, me parece, mejor que nadie la naturaleza de esta *reorientación* del pensamiento, cuando dice que «el sujeto de la función simbólica —que él razona desde la reducción fenomenológica de la actitud natural— es el fundamento de lo que hace el filósofo analítico cuando se aleja de los hechos y se vuelve a los enunciados»¹⁷³. No es difícil reconocer en estas palabras el tránsito de una concepción *denotativa* del significado, que lo interpreta como «copia» o «figura» de objetos, a otra *pragmática*, que lo entiende, en cambio, como una «autorepresentación», objetivada en los usos del lenguaje, de procesos vitales del hombre. Pero, por lo mismo, tampoco es difícil llegar entonces a un acuerdo sobre que «es la fundamental decibilidad de *lo vivido* lo que permite una teoría de los enunciados» y sobre que «ésta es la tesis que debe sustituir a la malhadada teoría de la “figura” tanto como a la definición del significado por el uso, la cual jamás permitirá definir la exactitud de un uso»¹⁷⁴.

Que en estas últimas frases —la «decibilidad de lo vivido», la capacidad de «definir la exactitud de un uso»— hay que ver, en todo caso, conforme a la orientación emprendida por la hermenéutica, una reconstrucción de la doctrina referencial de la verdad, parece que no puede discutirse. Antes he mencionado de pasada¹⁷⁵ algunas reconstrucciones del denotacionismo, hechas posibles, en el seno de la filosofía analítica, desde

173. Cf. «Fenomenología y análisis lingüístico», en: *El discurso de la acción* (1973), trad. esp. ed. Cátedra, Madrid, 1981, p. 140.

174. *Ibid.*, p. 141.

175. Vid. *supra*, n. 129.

una consideración estrictamente pragmática y dialógica del significado. Pero el problema es de mayor amplitud. El núcleo de lo que se debate en el desarrollo de la filosofía analítica, tal como lo hemos perseguido en este estudio, es si el análisis del lenguaje ordinario se agota en el reconocimiento y catalogación de los usos o si más bien se trata, por decirlo con las palabras de Austin, de que «no queremos clarificar el lenguaje más que para analizar mejor la experiencia»¹⁷⁶. En esta última hipótesis es obvio, desde luego, que sin fijar el contenido de verdad de los usos lingüísticos (entendiendo aquí por «contenido de verdad» la presencia en los enunciados de elementos —o condiciones— permanentes, reproducibles bajo toda circunstancia), no podría remontarse, para aquellos usos, el nivel de una descripción culturalista, sujeta al relativismo histórico. Con la doctrina de los usos es en vano pretender llevar más lejos el problema de la verdad. Pero entonces, *si se postula que el pluralismo del sentido ha de poder reducirse a una unidad de significado según las exigencias universalmente cogentes de la verdad* (y ésta es la afirmación que no puede derivarse de la doctrina de los usos), no habrá otro remedio, para llevar a término el análisis de la experiencia, que completar el momento de la «clarificación del lenguaje» con el de una nueva fundamentación de la verdad de los enunciados.

Ahora bien, es justamente en este punto donde entra en juego el giro antropológico de la hermenéutica con su subsiguiente análisis del lenguaje según sus competencias comunicativas. Pues con tal giro no se trata, en efecto, sino de devolver a la noción de verdad, *mediante la referencia al sujeto en general de toda producción signica*, el mismo carácter estable y no susceptible de relativismo que han proporcionado, en la historia de las ideas, los principios de la *correspondencia* y de la *representación* de objetos. Si las condiciones de la «producción signica» pueden ser descritas, metalógicamente, con la misma necesidad y universalidad que las esencias de las cosas (del modo como, haciendo uso de esta misma palabra —*esencias*— lo ha pretendido la fenomenología, o de cualquier otro modo) es patente que se habrán puesto con ello las bases para una legitimación de los usos, susceptible de diferenciarlos, según criterios veritativos y refutativos, por medio de una nueva apelación a la doctrina semántica del significado. A partir de aquí, la pregunta que formula Ricoeur sobre «*si lo vivido... no será el referente implícito y no tematizado del análisis del lenguaje ordinario*»¹⁷⁷, define con toda nitidez el talante de un *programa filosófico*, que tiende a restablecer el dominio de la verdad objetiva sobre el pluralismo social e históricamente variable de los usos del lenguaje. Sólo desde esta inversión del referente tiene sentido buscar en las heterogéneas convenciones de las lenguas cotidianas *universales pragmáticos* de

176. La frase, tomada de AUSTIN, J. L.: *A Plea for excuses*, p. 130, aparece citada en RICOEUR: *op. cit.*, p. 135.

177. RICOEUR: *op. cit.*, p. 135.

la generación de la experiencia. Y sólo desde la reconstrucción del significado que esta inversión procura, tras el abandono de la doctrina figuracionista, cabe proponer, a su vez, como expresión de tal programa filosófico, el coronamiento —por decirlo con las palabras de Habermas— «del proyecto de modernidad emprendido en el s. XVIII por los filósofos de la Ilustración», consistente en «el esfuerzo por desarrollar una ciencia objetiva, una moral y una legislación universales y un arte acorde con su lógica interna»¹⁷⁸.

17. Expansión del punto de vista antropológico

No hay duda ninguna sobre que el cumplimiento de este «programa filosófico» domina por entero la obra de Apel. Al postular —«con Wittgenstein, más allá de Wittgenstein» y como «último fundamento bien entendido de la filosofía analítica del lenguaje»¹⁷⁹— el carácter *transcendental* de un determinado juego lingüístico, que no es sino el «juego de los juegos en que se expresa la unidad de la acción lingüística humana», Apel entiende que es «en el nivel de la *competencia comunicativa* (que no sólo depende de su formación previa en lenguajes particulares, sino —como lo muestra toda traducción— también de *universales pragmáticos*) donde únicamente cabe esperar una común inteligencia lingüística sobre el sentido entre los que pertenecen a diversas comunidades de lenguaje»¹⁸⁰. Esta «inteligencia común del sentido», capaz de fundar una «comunidad ilimitada de comunicación», se ajusta a una perspectiva kantiana, puesto que resulta de reducir transcendentamente el pluralismo de los usos a aquella «unidad de la acción lingüística» del hombre. Sin embargo, no hay que ver en esto sólo «la síntesis de la apercepción de Kant»¹⁸¹. En rigor, junto a «las condiciones lógicas de la conciencia con vistas al conocer», Apel juzga que han de admitirse igualmente otras «condiciones» complementarias, distintas de las primeras pero imprescindibles para el reconocimiento de las «intenciones» del que habla, y, desde este punto de vista, responsables de todo posible acuerdo (*Eini-gung*) con los demás hombres acerca de los enunciados con sentido¹⁸². Tales «condiciones», para cuya argumentación Apel recurre a lo que él llama «*a priori* corporal»¹⁸³, se desvelan en la constatación, elaborada en

178. Cf. «La modernidad, un proyecto incompleto», en FOSTER, H.: *La postmodernidad* (1982), ed. esp. Kairós, Barcelona, 1985, p. 28.

179. Cf. «El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje», Tph II, p. 333.

180. *Ibid.*, p. 335.

181. Cf. «Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica», TPh II, p. 93. La argumentación que sigue está tomada íntegramente de este artículo.

182. *Ibid.*

183. *Ibid.*, p. 94.

las tradiciones filosóficas del idealismo, el historicismo y el pragmatismo, de que el conocimiento sólo *explica* en la medida en que también *interviene* en el mundo, y de que tal intervención se halla ya guiada de antemano, con un carácter tan previo como el de las categorías lógico-transcendentales, por «intereses cognitivos» nacidos de la propia constitutividad (o «compromiso corporal») del hombre¹⁸⁴. Consecuentemente, dichos intereses no vienen dados en las cosas, sino que responden a «categorías gnoseo-antropológicas», sólo mediante las cuales pueden discriminarse *a priori*. En este sentido, pues, los intereses *refieren* al sujeto antropológico que los pone. Pero, a su vez, y puesto que, de todos modos, ellos expresan «los compromisos de la comprensión del mundo», con esa referencia al sujeto introducen también, conjuntamente, los requisitos de toda construcción objetiva de los conceptos, susceptible de comunicación universal¹⁸⁵.

Este recurso a los «intereses del conocimiento» esclarece asimismo la posición de Habermas, a la vez que muestra, aún más nitidamente, cómo la referencia al sujeto antropológico es quien da vía libre, tanto a la posibilidad de una «comunicación no distorsionada», como, por medio de ésta, al reestablecimiento de la identidad del significado como base de la verdad. Habermas sostiene, según se sabe, que la formación de los conceptos y los valores ha de estudiarse en el marco de una «teoría unificada de la acción», en cuanto que este enfoque permite al mismo tiempo acometer «la investigación funcional e históricamente significativa de los sistemas sociales» y distinguir en su seno las nociones de contenido propositivo-racional (conceptos) y las de contenido utópico e ideológico (valores)¹⁸⁶. La causa de este carácter omniabarcante de la «teoría de la acción» puede reconocerse, aun si de un modo muy genérico, en el hecho de que «el sentido intentado por el *sujeto que actúa* es la única vía adecuada de acceso a un comportamiento que está inspirado en una situación que ya ha sido interpretada por él mismo»¹⁸⁷. Aquí se juntan, como es claro, la perspectiva hermeneútica de la producción del sentido y, en cuanto que de ella surgen los motivos intencionales de la acción (conceptos y valores), el análisis también de las formas concretas de la organización social. Sin

*184. Las expresiones «interés cognitivo» y «compromiso corporal» las toma Apel de Ch. Peirce (y, en términos generales, de la tradición pragmatista), pero no para reivindicar ninguna reducción instrumental de la verdad del conocimiento a un *objetivo* práctico, sino, a la inversa, para hacer notar cómo la dimensión práctica (relativa a los intereses del hombre) se halla ya al principio de todo conocimiento, en el sentido de que «el conocimiento humano no puede ser conocimiento de objetos para una "conciencia en general" sino sólo conocimiento de un ser comprometido corporalmente e interesado prácticamente» (*art. cit.*, p. 95, n. 7).

185. *Ibid.*, p. 97.

186. Cf. «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *art. cit.*, LS, p. 91. Véase igualmente *Erkenntnis und Interesse*, ed. cit., EI, pp. 242 y ss.

187. LS, p. 58 y ss.

embargo, un planteamiento como éste no tendría por qué prolongarse más allá de un orden de investigaciones empíricas, a menos que se juzgue que la formación misma de las estructuras sociales y de los sistemas de valores se ajustan a *tipos de conductas constantes*, propias de la naturaleza humana y no susceptibles de modificación por el cambio social e histórico. Pues bien, tal es exactamente el punto de partida que propone Habermas, al afirmar que aquellas estructuras y sistemas responden a la necesidad de integrar ciertas «energías de instinto», preexistentes a todas sus manifestaciones históricas objetivadas.

Esta *referencia*, ciertamente sustantiva, a la acción del ser humano en cuanto tal, deja muy pocas dudas sobre cómo el planteamiento de Habermas se inscribe en un contexto de justificación antropológica, que contiene ya *in nuce* el posterior desarrollo de la teoría. La capacidad de dar satisfacción a aquellos *instintos* es, en efecto, lo que mide el equilibrio de las sociedades y lo que permite reconocer los enunciados de carácter *propositivo*; mientras que, al contrario, los contenidos utópicos e ideológicos denotan energías no integradas aún, siendo —en el léxico de Habermas— los *utópicos* los que procuran nuevas formas de satisfacción capaces de perfeccionar el equilibrio de las sociedades, y los *ideológicos*, los que las impiden o dificultan, provocando las tensiones sociales¹⁸⁸. En la perspectiva de estas distinciones, la función asignada a la teoría social es la de reconocer los contenidos propositivos, integrando los utópicos y anulando los ideológicos. Pero, en realidad, la verdadera cuestión, la que decide sobre todas las otras, es la de saber cómo actúan y cómo pueden conocerse aquellas «energías de instinto», el análisis de cuyo despliegue es lo que hace posible la fundamentación de la tesis y prognosis hechas en nombre de la sociología empírica, por cuanto, en definitiva, las *subsume en una «historia natural de la especie humana»*¹⁸⁹.

18. Intereses y conocimiento

El planteamiento de *Erkenntnis und Interesse* (1968), según el cual el conocimiento de las «energías de instinto» se halla ligado a ciertas condiciones básicas —de orden transcendental, pero no puramente formales— que responden a requisitos específicos de la «constitución y reproducción del género humano»¹⁹⁰, se circunscribe enteramente a este punto de vista. La caracterización transcendental de tales condiciones quiere decir que

188. *Ibid.*, p. 92 y ss.

189. Así aparece planteado ya en el primer esbozo de *Erkenntnis und Interesse*, que es, como se sabe, el texto de una lección que pronunció Habermas, con este mismo título, en 1965, y fue publicada en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968. Cf. para el texto citado, p. 161 y ss., así como *EI*, p. 200.

190. *EI*, p. 198.

actúan como categorías *a priori*, en el sentido de que es bajo ellas como el hombre conforma su experiencia en orden al conocimiento de la realidad. Pero, a su vez, su no-formalidad significa que dichas categorías no están de hecho puestas al margen de la acumulación humana de experiencia, sino que, al contrario, «se miden exclusivamente por aquellos problemas objetivos relacionados con la conservación de la vida, que han sido resueltos ya por una u otra forma cultural de la existencia en cuanto tal»¹⁹¹. Esta doble fisonomía, a un tiempo *a priori* y material-histórica, supone, pues, que nos hallamos ante «compromisos» categoriales *gnoseo-antropológicos*, del tipo de los razonados por Apel; y es, en definitiva, por medio de tales compromisos, en cuanto que ponen al descubierto que «la reproducción de la vida está determinada culturalmente *a nivel antropológico*»¹⁹², como el conocimiento *se orienta* de un modo que es relativo a «las necesidades del hombre», *orientando* con ello, a su vez, la acción.

De todas formas, el recurso a este planteamiento gnoseo-antropológico no constituye más que un primer peldaño en la recuperación de la referencia y la identidad del significado como criterios últimos de demarcación de la verdad. Habermas —se sabe bien— entiende que esos requisitos a que él alude, básicos para la vida, son el *trabajo* y la *interacción*; y que la orientación de la experiencia, que tales requisitos promueven, se expresa por medio de *intereses*, los cuales fijan, así, los ámbitos y la lógica del conocimiento. Estos *intereses cognitivos* se dirigen, por lo que se refiere al trabajo, al «dominio científico-técnico de la naturaleza», objeto de las ciencias nomológicas; y, por lo que se refiere a la interacción, al establecimiento de un universo común de conceptos y valores, susceptible de fundamentar una «comunidad de comunicación» interhumana, de cuya consistencia se ocupan las ciencias del espíritu¹⁹³. Ambos intereses determinan, pues, los marcos de la «objetividad posible del conocimiento», lo que quiere decir que fuera de ellos no hay lugar a la objetividad ni, por lo tanto, a la propia ciencia. Ahora bien, aquí se habla de objetividad, no *todavía* de verdad; y, ciertamente, ni uno ni otro de estos intereses puede establecer por sí mismo enunciados verdaderos, libres de toda distorsión ideológica, porque la objetividad que ellos fundan no trasciende *todavía* la esfera de la producción subjetiva del sentido. Lo más que podemos hacer en este punto es *determinar la génesis histórica de esa producción subjetiva*, que es, como lo vimos antes, la misión que Habermas confiere a la hermenéutica. Y aun si es cierto, como también lo vimos, que este en-

191. *Ibid.*, p. 199.

192. *EI*, p. 198 (subrayado nuestro). En este sentido, Habermas entiende, ya desde la lección de 1965, que tales categorías constituyen la «base natural» (!) del espíritu (*op. cit.*, p. 160).

193. *EI*, p. 199. La distinción entre el interés científico-técnico, fundado en el trabajo, y el interés comunicativo, que produce la interacción, se halla también razonada en la lección académica de 1965 (*op. cit.*, p. 155 y ss.).

foque no hace, seguramente, justicia a la problemática hermenéutica —ni siquiera si nos atenemos sólo, como lo dice Gadamer y razonaré enseguida, a la propia obra de Habermas—, lo importante y lo que resulta de este planteamiento es la *decisión de Habermas de no dejar en manos de la producción histórica la relación de la objetividad con la verdad*¹⁹⁴. Se trata aquí, otra vez, de la necesidad de abolir la diferenciación histórica del sentido (a la que se reconoce, pero sólo como «depósito» o «almacén» de la experiencia), en favor de la identidad final de la verdad. Y tal cosa —la abolición de la diferencia y su superación por la identidad— es, en efecto, lo que Habermas ve cumplirse en el ejercicio de la *autorreflexión*, en cuanto que responde a una nueva orientación gnoseoantropológica del conocimiento bajo la forma de un *interés emancipatorio*.

El interés emancipatorio tiene por objeto dirigir a los intereses científico-técnico y comunicativo siempre que el conocimiento se halla guiado por la eliminación de los malentendidos y las distorsiones ideológicas. En principio, Habermas encarna este nuevo interés en las ciencias propiamente críticas, como son el psicoanálisis y la teoría social. Sin embargo, la posición última, como de clave de arco, que ocupan estas ciencias, no implica el que ellas tengan una jerarquía superior a las otras ciencias, incluso ni siquiera el que sean ciencias en el mismo sentido especializado en que lo son las que promueven los otros intereses cognoscitivos. Ante todo, el interés emancipatorio no tanto orienta al conocimiento en ámbitos empíricos nuevos cuanto en la transformación y justificación de las ciencias ya existentes; como lo señala Habermas: «el interés emancipatorio es un interés justificador y sólo explicativo en tanto que justificador»¹⁹⁵. Pero, además, la autorreflexión no puede situarse al margen del interés comunicativo, del que en todo caso depende para la determinación no distorsionada de los conceptos. Esto es lo que quiere decir Gadamer cuando denuncia la imposibilidad de que la relación entre conocimiento e interés trascienda la problemática hermenéutica, supuesto que ni es posible referirse inmediata o intuitivamente a los instintos ni que las condiciones que los denotan queden excluidas de la mediación socio-cultural en que se produce el sentido¹⁹⁶. Y esto es también lo que el propio Habermas tendría que reconocer, en la medida en que, rompiendo la arquitectónica de su división de las ciencias, se ve forzado a cofundamentar recíprocamente el interés comunicativo y el emancipatorio sobre

194. Cf., en particular, para este punto el n. 3 del apéndice de EI, incluido en la ed. de 1973 (p. 310 y ss. de la edición que cito).

195. EI, p. 214.

196. Cf. «Rhetorik, Hermeneutik, etc.», *art. cit.*, HI, p. 122 y ss. Para este punto es inútil por lo demás, apelar al carácter transcendental de los intereses, puesto que, como ya se ha dicho, no se trata aquí de formalidades *puras*, sino de orientaciones gnoseológicas sobre la base de una constitución material (social e histórica) de los instintos.

la base de una «doctrina del *consenso*» conforme al «principio regulador del habla racional»¹⁹⁷. Ahora bien, es justamente en este punto donde se cierra el ciclo emprendido por Habermas con la fundamentación antropológica de la validez del conocimiento, por cuanto, planteado así el problema, sólo esa justificación permite, en efecto, tender un puente entre la objetividad de los enunciados y su verdad.

19. Consenso intersubjetivo y verdad

Lo que asegura el interés emancipatorio es «la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con un “dominio objetual” que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente deformada y de una represión sólo legitimada en apariencia»¹⁹⁸. El interés emancipatorio posee, pues, un «estatuto derivado»¹⁹⁹, y sólo lo caracteriza en rigor el que impone una subordinación de los otros intereses cognitivos a la verdad; mientras que, a la inversa, la objetividad que procuran los otros intereses *tiene que* suponerse sujeta a la distorsión (y ella misma producirla), puesto que se trata de una objetividad condicionada por las orientaciones subjetivas —necesariamente variables según las formas sociohistóricas de la expresión del hombre— que en cada caso pone el interés. Precisamente porque hay que partir de una «distorsión sistemática» es por lo que Habermas no tiene otro remedio que entender la verdad como resultado del «consenso», lo que sitúa su análisis en el ámbito exclusivo de la «comunicación». Habermas ha insistido en este punto de vista hasta el extremo de desvincular, en sus últimas obras, la comunicación del interés, y relegar progresivamente a éste a la esfera de los «deseos competitivos» sólo actuantes «cuando se rompe el consenso sobre las normas vigentes (...) y se perturba el equilibrio de los sistemas de interacción regulados por esas normas»²⁰⁰. En el horizonte de esta evolución en el pensamiento habermasiano —urgida, como no se ignora, por

197. El. 199. Theunissen ha hecho notar las ambigüedades de Habermas a la hora de establecer el interés comunicativo y el emancipatorio, a los que unas veces distingue y otras identifica; cf. *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Frankfurt, 1969, p. 251.

198. El, p. 325 (apéndice de 1973).

199. *Ibid.*

200. Cf. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (citado TGS: vid. *supra*, n. 126), p. 253. En la medida en que la comunicación implica siempre acción humana, esto permite a Habermas, a partir de ahora, distinguir entre «acción comunicativa», que presupone un cuadro de referencias estables y que, por ello mismo, «está orientada a valores culturales», y «acción estratégica», que parte, en cambio, de «la desafección y competitividad mutuas entre sistemas de representaciones». Sólo esta última acción piensa ya Habermas, que «está orientada conforme a intereses» (TGS, p. 252).

su polémica con Luhmann²⁰¹—, la apelación a la «especie humana» como sujeto que se constituye «en las coordenadas... de un concepto de historia de la especie concebida como proceso autoafirmativo», cede, consecuentemente, el paso a una concepción del sujeto que lo considera como una «abstracción monológica, resultado del proceso de la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo y significativo»²⁰². Con ello Habermas se ve con las manos libres para centrarse en una «teoría de la comunicación del lenguaje corriente». Y es en este giro de su planteamiento —que sus últimas obras sistemáticas vienen presentando en detalle²⁰³—, donde la fundamentación antropológica logra por fin asegurar, a su juicio, la validez del proyecto emancipatorio sobre la base de la verdad.

El progresivo abandono del «interés» como categoría orientadora de la actividad cognoscente no significa, en efecto, sino la supresión (en el sentido de la *Aufhebung*) del criterio, antes analizado por nosotros, de la «anticipación de la vida recta» como recurso metodológico que pone al descubierto el «proceso autoafirmativo» de la especie humana. Tal criterio sigue siendo necesario cuando se trata de perseguir y enjuiciar la producción subjetiva del sentido, la cual sólo acontece conforme a intereses y depende, por lo tanto, de la acción: este punto le parece a Habermas irrenunciable, ya que, sin él, no sería posible la «comprensión» de la génesis y desarrollo de las (auto)representaciones del hombre. Ahora bien, tan pronto como el sentido intentado subjetivamente entra a formar parte del lenguaje ordinario, es decir, tan pronto como se objetiva en «los juegos del lenguaje que proceden de la experiencia y están asegurados por normas»²⁰⁴, se inserta con ello en la estructura primaria de la interacción, no subsumible en la variedad de los sistemas lingüísticos, sino preexistente, como estructura antropológica, a todas sus manifestaciones particulares. Basta, pues, con *liberar* la comunicación lingüística propia del lenguaje ordinario conforme a aquellas «necesidades vitales de la autoconstitución y reproducción del hombre» que son causa de la interacción, para que esta *referencia sustantiva*, en cuanto que, por serlo, no puede estar sujeta a distorsiones, introduzca la posibilidad de un consenso intersubjetivo, que es ya *verdad*. Este es el sentido en que la «idea de verdad» ha de pensarse «como función de un consenso verdadero, o sea, de un con-

201. Cf. el artículo de LUHMANN, N.: «Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?», recogido, como ya sabemos, en el citado TGS, que recoge los escritos de ambos pensadores.

202. TGS, p. 173.

203. Cf. en particular, su ya citada *Teoría de la acción comunicativa* (1985). Pero la inflexión del planteamiento de Habermas en el sentido descrito tiene su primera expresión, si yo no me equivoco, en el artículo «Präliminäre Anmerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», asimismo recogido en TGS, p. 101 y ss.

204. TGS, p. 114.

sensu tal que se haya llevado sin coacción ni distorsión»²⁰⁵. Y es, en fin, desde este punto de vista como le cabe concluir a Habermas que «la verdad puede alcanzarse mediante la “liberación” de la comunicación y precisamente sólo de ese modo»²⁰⁶.

Así, pues, la teoría del consenso encubre una semántica antropológica, sólo a cuya luz es posible superar tanto el mero convencionalismo pragmático como la referencia parcial y necesariamente distorsionada de los intereses. La «anticipación de la vida recta», a que nos referimos más arriba y que es necesaria como criterio histórico-hermenéutico de análisis, acontece *de suyo* en la comunicación lingüística libre de distorsiones, en la que, por ello mismo, se cumple «la anticipación recíproca de las expectativas entre sujetos *que se reconocen mutuamente como sujetos*» y sobre la que se basa «la intersubjetividad de la validez de los símbolos, es decir, su *identidad de significado*»²⁰⁷. La vida recta, que resulta del proceso de autoformación del hombre, *está ya*, consecuentemente, en el *habla racional* o *discurso*²⁰⁸, para el que basta «la anticipación —ya no según prognosis sociohistóricas, sino por medio del análisis lógico-pragmático del lenguaje: he aquí el excedente ventajoso de la nueva posición de Habermas— de una situación comunicativa ideal»²⁰⁹. De modo, en suma, que *emancipación* significa propiamente *habla racional*: discurso restaurador de los conocimientos y valores que se ajustan a las «necesidades de la vida humana», en el cual tales conocimientos y valores se hallan efectivamente en condiciones de reconocerse en un *consenso verdadero* bajo cualesquiera formas de expresión, y, por lo tanto, de reconocer también como *falsas* todas las adherencias no relativas a aquellas necesidades, que aparecen objetivadas como formas de dominio y de distorsión ideológica.

Es difícil ciertamente no percibir la analogía entre esta «habla racional» o «discurso» de Habermas y el «Lenguaje» a que se refiere Gadamer, que no es sino el habla de la razón humana en cuanto tal. Como sucede en el conflicto de las interpretaciones, también en el discurso «sólo entramos cuando la actitud natural de la praxis de la vida resulta inadecuada y se problematiza su supuesta validez»²¹⁰. Y como en la lógica del diálogo, igualmente en el consenso se repone la identidad de lo múltiple por medio del lenguaje humano —de la capacidad signíca originaria del hombre—, que se refiere a sí mismo como sujeto del sentido. En uno y otro caso, pues, la recuperación de la referencia por vía antropológica, en tanto que recuperación del sujeto y de la identidad, es quien permite reescribir las lenguas de cualesquiera paradigmas en un lenguaje común.

205. HI, p. 155. Cf. también TGS, p. 123.

206. TGS, p. 244.

207. TGS, p. 192.

208. TGS, p. 115.

209. TGS, p. 136 y 140 y ss.

210. TGS, p. 198.

cuya naturaleza pragmática, y no más que convencional respecto de los objetos, no pone ya obstáculo alguno (en los márgenes de una comunidad de comunicación, o de diálogo, libre de dominio) a que sea el *lenguaje de la verdad*: ese lenguaje, como señalé antes, en el que es posible, y ha de seguir siendo realizable, «una ciencia objetiva, una moral y una legislación universales y un arte acorde con su lógica interna».

20. Balance de la hermenéutica filosófica. Conclusión

Con esto hemos llegado, en fin, al término de nuestro estudio. Las consideraciones que preceden verifican cómo la hermenéutica ha ido evolucionando, a través de un proceso de convergencia entre diversas corrientes de pensamiento, hacia una reconstrucción sobre nuevas bases del programa filosófico de la Modernidad. Que Modernidad comporta aquí, como ya sabemos, no más que un concepto generalizador, representativo de ciertos supuestos y actitudes dominantes en un largo período de la historia de la filosofía según el análisis efectuado por Heidegger, no admite duda. Pero precisamente por eso, que aquella evolución se reclame en su origen de la reflexión heideggeriana, de la que tal concepto de Modernidad ha recibido sus más severas críticas, resulta un hecho paradójico. Un hecho que mueve a pensar, tal vez, en el extraño destino de las ideas; pero un hecho, en todo caso, que presupone y sitúa en su lugar justo el fenómeno de la «urbanización» de Heidegger.

Pues es cierto, desde luego, que la hermenéutica filosófica no podría entenderse sin el giro introducido por Heidegger, según el cual la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento debe ser sustituida por la pregunta sobre la estructura ontológica del comprender. La «extrañeza» a que de un modo continuo se refiere Heidegger —la que produce (por decirlo con las palabras de la *Einführung in die Metaphysik* de 1953) el que la filosofía occidental haya fijado su interés, ya desde su aurora en Grecia, no en el Ser subyacente, sino en sus diversos modos de presentarse en la enunciación»²¹¹—, esa extrañeza implica, si es que quiere superarse, el cumplimiento de un primer requisito: el de poner, en lugar de un análisis de las «categorías del conocer», una determinación del subsuelo o «mundo» en que se genera la praxis del hombre y en cuyo seno aparece también la teoría; el de poner, pues, en lugar de la *doctrina del juicio*, una nueva *doctrina de la experiencia*. La hermenéutica ha centrado su trabajo en este aspecto del asunto: en discurrir las condiciones de la producción del saber, en el marco general de la producción de la vida y del trato humano con las cosas, trascendiendo la fantasmagórica reducción a que el positivismo y la teoría de la ciencia habían sometido al conocimiento. Es esto seguramente lo que explica ese carácter mediador,

211. HEIDEGGER: *Introducción a la metafísica*, vers. española Buenos Aires, 1977.

como de *meeting-room* o encrucijada de la filosofía actual, que hemos visto cumplirse en la hermenéutica, puesto que efectivamente, la superación de tal reduccionismo ha llegado a suponer algo así como una atmósfera de nuestro tiempo: una atmósfera que puede reconocerse no ya sólo en el *linguistic turn* de la filosofía analítica, sino también, como lo muestra sobre todo Habermas, en la crítica marxista (*todavía* marxista, antes de la locura de su transformación por el estructuralismo en un cientifismo aun más duro) de los pensadores de Frankfurt a la razón instrumental. En la medida en que la hermenéutica ha logrado explicitar esta temática y llevarla al centro de las discusiones, no resulta sorprendente que se haya constituido en base del diálogo entre sistemas, por donde discurre buena parte de la reflexión contemporánea. Sin embargo, aquella «extrañeza» de Heidegger, la que impone como un requisito este giro hermenéutico, ¿había sido enunciada para dirimir este punto? Más aún: ¿podía tener, en realidad, otro fin, otra salida a través del análisis de la comprensión, que el de re-situar el pensamiento para ponerlo «en el camino hacia el Ser»?

Para Heidegger el giro hermenéutico significaba un giro ontológico; para la hermenéutica posterior, un giro gnoseológico. Este diagnóstico, que constituye, según vimos, el arranque de la «urbanización» de Heidegger, no se modifica en absoluto por el hecho de que Gadamer presente su obra como una «ontología hermenéutica». Es verdad que la tesis básica que se deriva del planteamiento heideggeriano —al menos, tal como éste se formula en *Sein und Zeit*— aparece recogida formalmente por Gadamer. También para éste vivimos en el lenguaje, nuestra experiencia es una experiencia lingüística, y en ella y sólo en ella construimos intersubjetivamente el mundo. Pero si la realidad se constituye, así, lingüísticamente, la pregunta ontológica es qué quiere decir «Ser» cuando lo que subyace es lenguaje; no cómo accedemos a una interpretación en que se nos da el lenguaje originario —el lenguaje no sujeto a distorsiones en que finalmente se desvela el ser. La sustancia de esta segunda pregunta se consume en la respuesta al problema de cómo en las coordenadas del giro hermenéutico cabe recuperar, con todo, un saber tan seguro como bajo las categorías del juicio. Y esto es lo que significa aquí «interpretación»: análisis de las condiciones —no reductoras, pero no por ello menos determinantes— del conocimiento verdadero.

Es claro, por lo tanto, que la «ontología hermenéutica» de Gadamer recubre en realidad un discurso gnoseológico y que lo que implica la «urbanización» de Heidegger, antes que nada, es el regreso a una teoría del conocimiento. Ahora bien, este tránsito no es baladí, ni consiste en que nos sitúa en un nivel, si bien distinto, al menos relativo a una *ontología* hermenéutica. Al contrario, precisamente porque no se trata tanto de poner la realidad en el mundo del símbolo y el lenguaje, cuanto de reconstruir en ese mundo del lenguaje y el símbolo la misma seguridad óptica que ofrecía el mundo natural, precisamente por ello *el lenguaje se limita aquí a sustituir a la naturaleza*. Este es, pues, el dato decisivo: el que en la óptica

de una hermenéutica centrada sobre la gnoseología, el lenguaje es puesto como objeto que se desvela terminalmente al conocimiento, no como principio que hace posible alumbrar una nueva consideración del Ser. Pero con esto se confirma entonces, en la dirección a que ha apuntado nuestro estudio, no ya sólo qué quiere decir, sino también —y sobre todo— cuál es el alcance de la «urbanización» de Heidegger. Pues lo que nos devuelve la «interpretación» —entendida tal como lo hace Gadamer, y toda vez que, llevada hasta el final, se hace susceptible de desaparecer como tal interpretación— es un mundo de *entes*, un mundo de *significaciones esenciales*, que identifican y vertebran la pluralidad diferenciadora de los sentidos: el mundo intacto de la metafísica.

La teoría del conocimiento es uno de los nombres de la metafísica; el título de un episodio suyo; el gozne con el que se abre la puerta de la moderna doctrina de la «representación», cuando se hace inevitable abandonar la sala de la «visión» —de la teoría— de las ideas. Esto es lo que piensa Heidegger y es evidente que la continuidad con que él describe este proceso no puede hurtarse por el hecho de que se repudie su resultado más conspicuo: el reduccionismo de la epistemología científica. Como tampoco arregla mucho el que se demore la solución del problema sobre la base de introducir el despliegue histórico, si éste se concibe como finalmente absorbible, conforme a alguna explicación unificante, por el control racional. En rigor, hay reduccionismo siempre que hay búsqueda de identidad, reconstrucción del significado, adhesión a una forma cualquiera de verdad semántica —y entonces hay *metafísica*. Lo cual quiere decir, expresado de otro modo, que la deconstrucción del saber metafísico es indisoluble, a partir de Descartes y la filosofía moderna, de la deconstrucción de la teoría del conocimiento; y que, consecuentemente, la filosofía de Heidegger es, de suyo, incompatible con la evolución seguida por la hermenéutica filosófica.

A la luz de esta conclusión —una conclusión, a mi parecer, no por chocante menos rigurosa, pero una conclusión, de todos modos, que exige ya a Heidegger de tomar parte en estas discusiones— los sucesivos desplazamientos de la hermenéutica contemporánea aparecen plenamente justificados de acuerdo con su lógica interna. La lingüisticidad de lo real —la asimilación del ser al lenguaje— es absorbida por el diálogo o el consenso intersubjetivo entre seres racionales. Pero entonces la intersubjetividad no configura lo real, por más que determine los mundos habitados por el hombre. En la medida en que se concibe a tales mundos como históricamente provisionales o como esencialmente sujetos a la distorsión, la intersubjetividad se ofrece aquí, de un modo ambiguo, como portadora de engaño y como condición de la verdad *por referencia a otra instancia que no depende de ella y que ella misma ha de limitarse a reconocer*. La posibilidad de distinguir el error de la verdad expresa que hay un mundo verdadero para el que el momento de la interpretación tiene que ser superado o para el que resulta precisa una liberación de la comunicación.

Pero esto sólo puede entenderse si tal mundo verdadero, sólo accesible en la comunicación intersubjetiva, subsiste en todo caso por sí mismo, antes de toda forma de diálogo o de consenso. Apelar al sentido *per se* del lenguaje, en el que se cumple la totalidad de los sentidos acuñados en las tradiciones, o a la situación lingüística ideal, que exige la anticipación del bien futuro de la «vida recta», no constituye, en estas coordenadas, ninguna alternativa fuerte. Ambas formulaciones comportan, en realidad, una renovación del platonismo más estricto, puesto que suponen apelar a un modelo, a un paradigma de los paradigmas, no consumado ciertamente en cada una de las concreciones históricas del sentido, pero sólo en cuya participación reciben tales concreciones la *forma* que les es propia y la cuota de legitimidad que les corresponde.

Esta renovación del platonismo es, a mi juicio, la clave última de lo que, por relación a Heidegger, y en uso de su terminología, hemos calificado como regreso, como reconciliación de la hermenéutica con el programa filosófico de la Modernidad. Es inverosímil, desde luego, que se crea obtener alguna ventaja en cambiar la oscuridad de la *cosa* por una presunta claridad (en modo alguno evidente) del *tú*. Pero lo cierto es que ni el diálogo ni el consenso se sitúan en ese nivel. Es el lenguaje en sí, como hemos visto, en tanto que libre y purificado según la *idea* del lenguaje racional, el que habla en la lógica de la pregunta y la respuesta o en la liberación de la comunicación. Lo cual advierte, mejor que ningún otro argumento, que el análisis del lenguaje conforme a sus competencias pragmáticas constituye aquí un recurso metodológico, no una «transformación» de la filosofía. Recurrir al tú no significa reconocer al tú en el diálogo —¿cómo podría, en ausencia de otras categorizaciones que no sean las del yo, y aun para qué habría de servir, siendo el tú tan históricamente conformado como el yo, cuando uno y otro se conciben en su dimensión particular? Recurrir al tú significa simplemente abrir un nuevo camino de acceso al *sujeto*, en el que el tú queda asimismo englobado como una realización empírica más del yo lingüístico, considerado antropológicamente. Y es, en definitiva, en el horizonte de esta reconstrucción de una filosofía del sujeto —ahí y no en otros constructos argumentales: en el horizonte, por lo tanto, de la forma *moderna* de la filosofía— donde la hermenéutica sitúa el paradigma del habla racional y donde se halla en condiciones de reponer el fundamento del significado: la referencia (a su modo) del lenguaje a «algo permanente y verdadero de suyo... que no es relativo a vosotros ni depende de nosotros... y que no se alza ni se abate según el capricho de nuestra imaginación, sino que es en sí según su propio ser y en conformidad con la naturaleza»²¹².

Así, pues, ni el diálogo de las interpretaciones ni el consenso intersubjetivo nos llevan al Ser, sino al Sujeto (humano). Esta derivación de la hermenéutica, que nuestro estudio ha pretendido mostrar fehacientemente

212. PLATÓN: *Crátilo*, 386d/e.

te y que es fruto, como se ve, de una misma lógica sistemática, verifica lo que acabo de decir sobre que la conceptualización de la verdad en términos de la apertura a las tradiciones o a la liberación de la comunicación no comporta una alternativa fuerte. Sin embargo, esto no supone tampoco que ambas tesis signifiquen lo mismo o que no introduzcan alguna forma de disyunción; ocurre que reproducen la alternativa clásica de la filosofía de la subjetividad en su dimensión práctica y política, o, dicho de otra manera, que se limitan a repetir las actitudes que han enfrentado a las posturas «conservadoras» o «progresistas» en el marco configurador surgido de la Ilustración. Apelar a las tradiciones no implica, desde luego, o no tiene por qué implicar la renuncia al ideal de la emancipación; pero expresa este ideal conforme a una acumulación de experiencias no desechables en orden a la comprensión histórica de lo humano, en el mismo sentido en que, frente a la extensión del código napoleónico, lo sostuvo ya la legitimación tradicionalista del derecho de una buena parte del pensamiento contrarrevolucionario romántico. Por su parte, apelar a la anticipación del bien futuro no presupone tampoco un rechazo de la perspectiva histórica de análisis; pero reserva tal perspectiva al diagnóstico de las distorsiones y errores surgidos en el despliegue de la razón, la cual, en todo caso, debe ponerse al margen de la historia (aislada en un contexto de justificación de sí misma) a fin de que sea posible el «control racional» de la propia historia, en el sentido, ahora, en que formuló este concepto la filosofía ilustrada del siglo XVIII y ha sido reclamado después por las diversas sistematizaciones postrevolucionarias.

Ciertamente —y tal es, a mis ojos, la clave de nuestro tema— esta disyunción no remite a punto alguno que interese a Heidegger, cuya crítica se dirige al modelo filosófico mismo que la hace posible. Mientras que, a la inversa, los dos brazos de la disyuntiva corresponden a una decisión, cuya génesis presupone la previa aceptación de ese modelo y cuyas bases se sostienen sobre un cierto entendimiento preconceptual, en ese marco, del valor y significación de la praxis. Es desde este punto de vista desde el que a uno y otro de tales brazos les compete una lectura específicamente política. Y, en realidad, ¿podría ser de otro modo cuando ambas posturas se remiten al lenguaje en sí? ¿Podría precisarse éste desde otra perspectiva pragmática que no fuese la del *lenguaje público*, la del lenguaje vigente en el ámbito de la *pólis*? Sobre cuál sea la forma de organización y los discursos legitimadores de la *pólis*, descansa, en rigor, lo que podemos pensar acerca del lenguaje. Y, al contrario, la liberación del consenso y aun la misma plurificación de los sentidos (con todo, siempre inmanentes), como vía superadora de la metafísica, sólo llega a hacerse concebible desde el cuestionamiento de la *pólis* misma; no, en modo alguno, desde la afirmación de un sujeto (humano), que únicamente podría ser originario cuando se ofreciera como aún no constituido, pero al que, en esa hipótesis, no le cabría presentarse sino con la delgadez cadavérica de un incon-sútil fantasma.

Sin embargo, este horizonte de análisis que ahora se nos abre, debe quedar suspendido aquí, como un camino distinto, ajeno por completo a lo que significa propiamente el fenómeno de la «urbanización» de Heidegger.