

Tabla de Contenidos

Heidegger urbanizado	1
1. La hermenéutica y el debate filosófico contemporáneo	1
2. La formulación restringida del programa hermenéutico	1
3. Hermenéutica y Ciencias del espíritu	2
4. Tradición y génesis del sentido. El problema de la objetividad	2
5. Extensión de la hermenéutica filosófica en Apel y Habermas	3
6. Emancipación versus tradición. La «historia universal» y la concepción dialéctica del programa hermenéutico	3
7. La réplica de Gadamer: universalidad de la hermenéutica	4
8. Tradición como «mediación»: la lectura hegeliana de Heidegger	4
9. Comprensión y «fusión de horizontes»	5
10. Verdad y diálogo. El giro hermenéutico de la filosofía analítica	5
11. Uso y consenso intersubjetivo	5
12. La lógica del diálogo y la suspensión de la diferencia	6
13. Lenguaje y Razón: la superación hermenéutica del punto de vista histórico	7
14. La hermenéutica, pensamiento de la reconciliación	8
15. Hermenéutica y metafísica del sujeto	8
16. Identidad del significado y reintroducción de la referencia como criterio de verdad	9
17. Expansión del punto de vista antropológico	10
18. Intereses y conocimiento	11
19. Consenso intersubjetivo y verdad	12
20. Balance de la hermenéutica filosófica. Conclusión	12
Esquema	13

Heidegger urbanizado

Resumen del trabajo de [Quintín Racionero](#) titulado "Heidegger urbanizado" [disponible online](#) en formato PDF

1. La hermenéutica y el debate filosófico contemporáneo

Heidegger urbanizado: ordenado conforme a reglas y también desbastado, afinado.

EL objetivo de este trabajo es comprobar si la «hermenéutica filosófica», tal como ha sido desarrollada a partir de Gadamer, 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.

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 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.

2. La formulación restringida del programa hermenéutico

Heidegger parte de la "explicación" como una derivada del "comprender" (uno de los existenciales del Dasein, la comprensión es el modo de ser del estar-ahí en cuanto que es poder ser y "posibilidad")

Tesis de **Heidegger** la generación del sentido no procede de unos presuntos caracteres objetivos de las cosas, sino de el "proyecto" (Entwurf) con el que el hombre organiza su trato con las cosas. Por eso la explicación científica «no es sino una de las maneras de la comprensión». Gadamer la acepta.

Esta tesis implica que **la naturaleza de la comprensión es circular**, es una especie de petición de principio denominada **círculo hermenéutico** que consiste en 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.

Ahora bien, el horizonte de problemas de Gadamer (la progresiva introducción en Alemania de los ideales científicos del positivismo lógico) poco tenía que ver con el del Heidegger de Sein und Zeit, que se dirigía contra el historicismo de Dilthey y contra el giro idealista que Husserl le da a la fenomenología (Ideas). **Contra un planteamiento gnoseológico, Heidegger entiende que "comprender" es "notificar, traer el mensaje" (hermenéuein) de la correlación y co-pertenencia ente el hombre y las cosas-en-torno en que consiste la estructura ontológica del Dasein.** Por eso Heidegger promueve un programa hermenéutico que abandona la pretensión husserliana de constituir un método científico y se concentrará en la tarea de llevar a cabo una "analítica existencial de la existencia". Husserl, en cambio, ve en esto una "recaída en el antropologismo". Heidegger propone que **la tarea hermenéutica tiene un carácter no científico y no metódico** ligada a la **anticipación que el Dasein ejecuta en el horizonte particular de un proyecto.**

Sin embargo esta tarea heideggeriana es ignorada por Gadamer en su *Verdad y Método* y 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». Es entonces cuando 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». Es decir, se sitúa al margen de un concepto de hermenéutica enunciado como «analítica de la existencialidad» y **regresa al Dilthey que vincula la hermenéutica con la crítica histórica** y lo que hace, efectivamente, es **llevar la temática del comprender al terreno de la competencia con la epistemología y la teoría científica**.

Es decir, análisis ontológico de la preestructura de la comprensión (Heidegger) versus historicidad de la comprensión (Gadamer).

3. Hermenéutica y Ciencias del espíritu

Un primer desplazamiento lo hace Gadamer respecto al **carácter científico y no metódico que Heidegger había acordado a la tarea hermenéutica** y también respecto al hecho de que Heidegger desterraba la interpretación histórica del ámbito del conocimiento riguroso. Por tanto comporta una «pérdida de objetividad» que habrá que dilucidar si implica una perpetuación del subjetivismo.

Gadamer 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», lo cual «plantea la cuestión de la posibilidad de esas mismas ciencias del espíritu». Es decir **Gadamer se propone hacer tarea crítica respecto del conocimiento histórico**

La revisión —en el desplazamiento— que propone Gadamer de los temas heideggerianos es relativa al primado del futuro y de la actividad anticipadora del Dasein al vincular uno y otra con la historia pues **Gadamer vincula la actividad anticipadora del Dasein a la estructura del «prejuicio» y el horizonte de «tradiciones»** donde *Verdad y Método* localiza la esencia del comprender.

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

Para Gadamer, “las cosas mismas” implica que las anticipaciones del Dasein deben incluir «ocurrencias propias o de conceptos populares» siempre que respondan a «ciertos patrones», que las limitan conforme a las «expectativas de sentido». Es decir, **la comprensión se halla de «participar en una comunidad de pre-juicios fundamentales y sustentadores»** 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.¹⁾

Esto le parece un avance sobre la tarea meramente subjetiva de anticipación que hace el Dasein y por eso **Gadamer indica que la hermenéutica pisa un suelo firme objetivo al dedicarse a estudiar condiciones de posibilidad de todo comprender no arbitrario** y compensa la falta de objetividad heideggeriana. Dice 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». Hay **para Gadamer una prioridad del pasado** respecto a la constitución del sentido mientras que **Heidegger prioriza el papel ontológico del futuro**.

Debido a los errores que puede acarrear la tradición, Gadamer indica que hay que hacerse cargo de la tradición heredada en su «situación hermenéutica» para poder controlar dichas desviaciones. **Esto supone desplazar la posición ontológica de una «analítica de la existencialidad» a la posición gnoseológica de una «crítica del conocimiento histórico».**

5. Extensión de la hermenéutica filosófica en Apel y Habermas

Apel acepta la necesidad del programa hermenéutico pues **tampoco los enunciados de las ciencias están completamente fuera de la constitución histórica del sentido**. A pesar de ello es posible una objetivación si la ciencia o pone límites en someter a examen todos los enunciados como si fueran prejuicios. Ahora bien **Apel excluye de su metodología 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). Para esto Apel ve precisa la aplicación del programa hermenéutico, que **supone un desplazamiento de una ontología a una teoría del conocimiento**.

También para Habermas la hermenéutica constituye un momento de la teoría científica. **Habermas desvincula la hermenéutica de cualquier raíz ontológica y la pone al servicio de una «teoría de la sociedad que comprenda el sentido objetivamente»**. Desde este punto de vista, se hace necesaria una «explicación hermenéutica del sentido» inscrito en la **precomprensión porque «la experiencia previa de la sociedad es lo que dirige el proyecto de teoría»** de esa sociedad. La conducta social es más útil que la filosofía analítica del lenguaje cuando es aplicada a «aquella clase de acciones que comprendemos reconstruyendo su sentido». Las ciencias sociales deben pues dedicarse a **examinar el «sentido intentado subjetivamente»**, separando las meras instancias psicológicas individuales de aquellas otras que corresponden a condiciones objetivas de la formación de conceptos. **Este modelo es extrapolable a todas las ciencias**.

A Habermas le interesa el movimiento histórico de la formación de conceptos y no tanto la tradición en sí, que él ve como un obstáculo que dogmatiza las referencias de las comunidades históricas. Habermas opone a esta «hipostación del complejo de lo tradicional» la «fuerza reflexiva que se desarrolla en la comprensión»

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

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 fenómenos.

A pesar de distanciarse de la hermenéutica tal como la entiende Gadamer, **Habermas incorpora la**

hermenéutica en un contexto dialéctico: las tradiciones son partes de un todo que está en proceso de 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». Esta prioridad dialéctica del todo sobre las partes tiene como misión pasar de una «hermenéutica meramente subjetiva en la comprensión del sentido» a una «teoría de la sociedad que comprende el sentido objetivamente». La hermenéutica habermasiana también tiene una orientación por el futuro (como Heidegger) pues para Habermas el sentido es orientado por la anticipación (futuro, Heidegger) de una totalidad dialéctica.

7. La réplica de Gadamer: universalidad de la hermenéutica

Habermas entiende la hermenéutica como «análisis del sentido intentado subjetivamente» y eso apunta a un fantasmagórico juicio del **hermeneuta que, desde el horizonte limitado 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: **¿quién vigila al vigilante?** (quis custodet custodes?).

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», centra su interés en descubrir las «implicaciones ontológicas» contenidas en la experiencia histórica particular.

Lo que Habermas no ha visto, según Gadamer, es que la hermenéutica histórica no se limita a la comprensión del sentido intentado subjetivamente. Por el contrario, **la tarea hermenéutica es «universal y fundamental para toda experiencia interhumana sólo porque el sentido puede percibirse allí donde se efectúa como no intentado»**. 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 llegar a la «objetividad en sí histórica» en que Gadamer pone el núcleo de la tarea hermenéutica.**

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

Sin embargo 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, como dice Heidegger, «un comprender desde las cosas mismas».

En *Ser y Tiempo* Heidegger quiere 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**. Esto es una lectura muy específica de Heidegger que lleva a Gadamer a tematizar la «objetividad histórica», algo

que no está tematizado en Heidegger. Según tal lectura, el existenciario «verstehen» (comprensión) debe interpretarse conforme al molde del concepto hegeliano de «mediación», a cuya luz razona Gadamer la estructura de copertenencia de sujeto y objeto con que Heidegger analiza el comprender del Dasein. El Dasein entonces «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 objetividad.

9. Comprensión y «fusión de horizontes»



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

Gadamer plantea que la lingüisticidad determina tanto al sujeto y objeto hermenéutico (confrontados ambos desde horizontes de sentido sólo realizables lingüísticamente), como también a la propia realización hermenéutica (operada como autoapropiación del sentido en un nuevo y ya único lenguaje común).

De este modo, el lenguaje resulta «el medio universal en el que se lleva a cabo el comprender», 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».

La tesis de las *Investigaciones filosóficas* del “segundo” Wittgenstein es que **el significado es pragmático**: el significado 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 dice.²⁾

Esta afirmación del segundo Wittgenstein hace que **Apel llegue más allá y se pregunte 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 de la comunidad en que el lenguaje se usa de tal modo**. Esto está ausente en Wittgenstein, por eso Apel le critica por presuponer siempre la conformidad (o la uniformidad que lleva a la conformidad).

Estas críticas de Apel muestra que los usos no son asimilables sin más a las tradiciones a las que acude el pensamiento hermenéutico cuando trata de la constitución del sentido.

11. Uso y consenso intersubjetivo

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 cuando se sitúan en un plano real-antropológico de análisis.

Las objeciones 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 este 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.

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 humana.

La tesis de Wittgenstein sobre que **en el uso del lenguaje está la «esencia» de las cosas**, puede reconducirse hacia una restauración de la objetividad, si se acepta que con la pluralidad innúmera de los juegos lingüísticos o de los semantical frameworks (análoga a la pluralidad de las tradiciones o de los paradigmas histórico-culturales) están dadas también, conjuntamente, las condiciones de la formación de un consenso intersubjetivo..

Esta sería una **aproximación del análisis del lenguaje a un lugar de encuentro con la hermenéutica filosófica** que deja a las claras el papel que la **urbanización» de Heidegger** —o sea, la especialización de los objetivos conferidos a la hermenéutica filosófica— asigna a esta última en el marco de los llamados por Habermas «campos productivos» del pensar. 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.

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 inmensurabilidad de los lenguajes históricos, 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 signifi 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 stí obra, 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

Lo esencial en la hermenéutica de la cointerpretación es que tanto el intérprete como lo interpretado trascienden sus concreciones particulares desde el momento en que, **por la consciencia 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. Esta trascendencia del lenguaje sobre las concreciones interpretativas presupone 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. Paradójicamente, una interpretación es correcta cuando es susceptible de desaparición.

Gadamer responde a estas preguntas analizando, como se sabe, la estructura del diálogo por analogía con lo que ocurre en el juego. En el diálogo, ni los interlocutores son enteramente libres para guiar el curso de la conversación (hay reglas), ni dejan por ello de ejercer su libertad en el enfrentamiento mutuo de sus razones. El diálogo es, entonces, como una trama o red de representaciones posibles según normas que son independientes en principio de los interlocutores. 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».

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. 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 tradición. Pero **el punto común que acontece y que no ponen los interlocutores, que ya no es histórico, no se ofrece a los que dialogan por la síntesis de sus posturas, sino, al revés, por la depuración de sus diferencias.** 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 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 es.

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...

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

Cuando dice Gadamer “el lenguaje en sí en que se enuncia lo que es”, ¿qué lenguaje es éste? ¿bajo qué respecto o sentido se considera aquí al lenguaje?

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.

Ante la pretensión totalizadora del discurso científico objetivador es posible acceder a la objetividad que propone Gadamer en este último sentido, con sólo que el que conoce no imponga ninguna categorización determinante 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.

Entonces **la posibilidad de acceder a sentidos no intentados** subjetivamente 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.

Esta 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 tradiciones.** 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.

14. La hermenéutica, pensamiento de la reconciliación

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».

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.

¿Cancela esto de algún modo el modelo filosófico de la Modernidad? Parece que no.

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 mí 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 científista ha sido desde su comienzo replicada y, al menos intencionalmente, absorbida por una Ilustración historicista la cual, sin renunciar a la substitución de los saberes arbitrarios por conocimientos científicos rigurosos y a la limitación del dominio por una fundamentación 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.

15. Hermenéutica y metafísica del sujeto

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*.

Pero como la subjetividad real es finita, esto es, como no podría ser sujeto de todas sus configuraciones, la Idea introduce un obstáculo que Hegel da por insoluble:

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 realidad.

Es claro que la doble apelación de Gadamer a la hermenéutica de las tradiciones y a la ontología del lenguaje replantea —o mejor: renombra— *stricte sensu* esta aporía.

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. **El todo es, aristotélicamente hablando, un todo potencial.** Lo que expresa el todo del lenguaje es una anterioridad lógica de las posibilidades inmanentes a las cuales posibilidades corresponde, por ello mismo, el estatuto ontológico de *realizables*. 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 realizable. 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».

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.

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.** En el diálogo transparece la razón, según Gadamer, porque el diálogo es la estructura originaria del pensar.

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.**

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

Paul 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» 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.

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»

El giro antropológico de la hermenéutica con su subsiguiente análisis del lenguaje según sus competencias comunicativas consigue 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.

La pregunta que formula Ricoeur sobre «si lo vivido.., no será el referente implícito y no tematizado del análisis del lenguaje ordinario» 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.

Esto supone 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»

17. Expansión del punto de vista antropológico

El cumplimiento de este «programa filosófico» al que nos acabamos de referir domina por entero la obra de Apel.

Apel entiende que es «en el nivel de la competencia comunicativa (que depende de universales pragmáticos) donde únicamente cabe esperar una común inteligencia lingüística sobre el sentido entre los que pertenecen a diversas comunidades de lenguaje». Este empeño kantiano supone reducir transcendentamente el pluralismo de los usos a aquella «unidad de la acción lingüística» del hombre.

Apel juzga que han de admitirse igualmente otras «condiciones complementarias, un a priori corporal»: la intervención en el mundo guiada por «intereses cognitivos» nacidos de la propia constitutividad (o «compromiso corporal») del hombre. Estos intereses refieren al sujeto antropológico que los pone, pero a su vez, puesto que 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 universal.

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) ' ~. La causa de este carácter omniaharcante 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». Aquí se juntan, como es claro, la perspectiva

hermenéutica 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.

Para Habermas 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. 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.³⁾

18. Intereses y conocimiento

Las energías de instinto habermasianas 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. Esta doble fisonomía, a un tiempo a priori y material-histórica, supone. pues, que nos hallamos ante «compromisos» categoriales gnoseoantropológicos 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» como el conocimiento se orienta de un modo que es relativo a «las necesidades del hombre», orientando con ello, a su vez, la acción.

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 espíritu**. 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**. Pero la objetividad que ellos fundan no trasciende todavía la esfera de la producción subjetiva del sentido.

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**. 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**. El interés emancipatorio no tanto orienta al conocimiento en ámbitos empíricos nuevos cuanto en la transformación y justificación de las ciencias ya existentes.

El problema de esta separación de intereses que hace Habermas es que **la autorreflexión no puede situarse al margen del interés comunicativo**, del que en todo caso depende para la determinación no distorsionada de los conceptos. Por esto Habermas se ve forzado a **cofundamentar recíprocamente el interés comunicativo y el emancipatorio rompiendo la arquitectónica de su división de las ciencias**

sobre la base de una «doctrina del consenso» conforme al «principio regulador del habla racional». 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

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.

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», se inserta con ello en la **estructura primaria de la interacción**, preexistente como estructura antropológica.

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 consenso tal que se haya llevado sin coacción ni distorsión»**. 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»**.

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.

Habermas cree que la «**anticipación de la vida recta**» que es necesaria como criterio histórico-hermenéutico de análisis, **acontece de suyo en la comunicación lingüística libre de distorsiones**.

Basta con conseguir una situación comunicativa ideal. La emancipación significa propiamente habla racional: discurso restaurador de los conocimientos y valores que se ajustan a las «necesidades de la vida humana». 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.

20. Balance de la hermenéutica filosófica. Conclusión

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 esta 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.

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. Ha supuesto 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 de/juicio, una nueva doctrina de/a 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. 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.

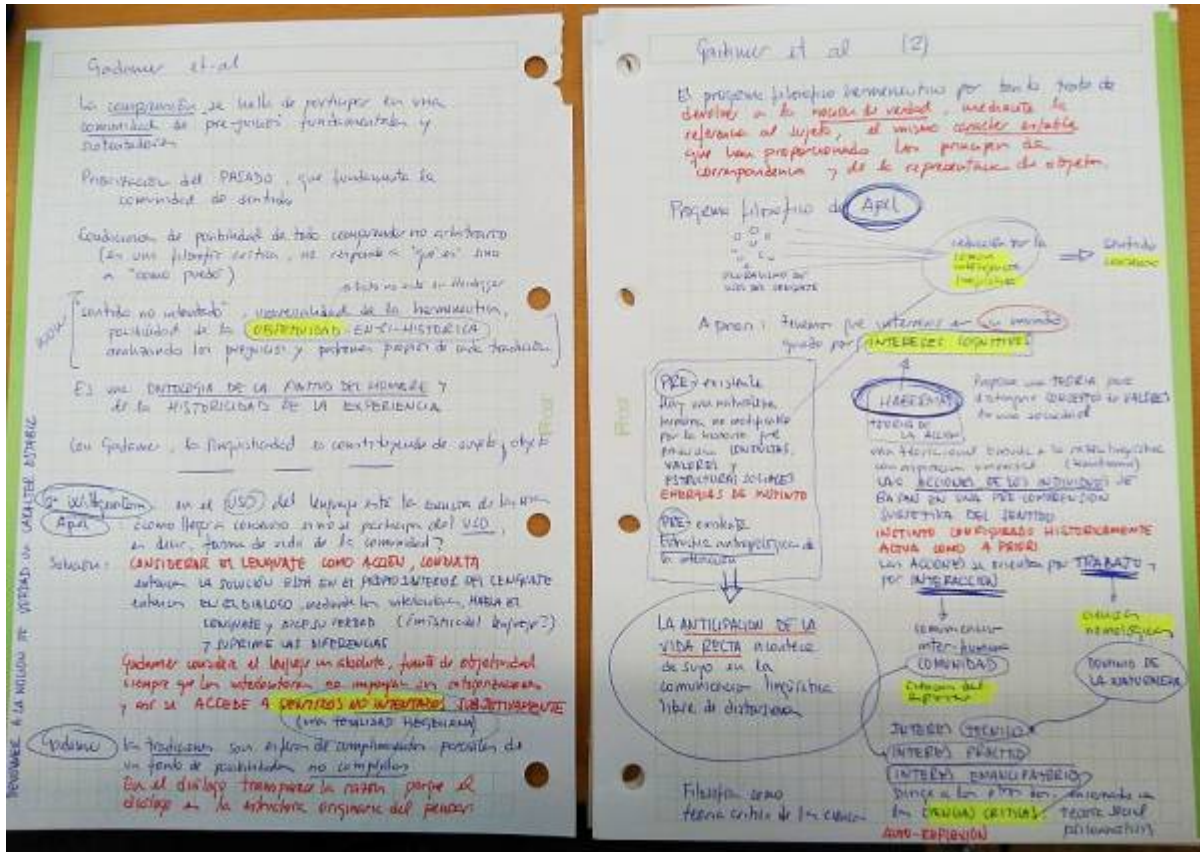
Para Heidegger el giro hermenéutico significaba un giro ontológico; para la hermenéutica posterior, un giro gnoseológico. La «ontología hermenéutica» de Gadamer recubre en realidad un discurso gnoseológico, lo que implica la «urbanización» de Heidegger, antes que nada, es el regreso a una teoría del conocimiento en el que **el lenguaje se limita aquí a sustituir a la naturaleza**. 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.

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.

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.

Esquema



1) La tradición es, pues, para Gadamer, una suerte de practicas compartidas (*shared praxis*) como la que indica Nielsen que hace posible la creación colectiva de conocimiento (Nielsen, Michael (2012) Reinventing Discovery. The New Era of Networked Science, Princeton University Press, p. 75

2) Tesis que Nielsen (2012) reproduce

3) Este punto de partida es una petición de principio: se llega al éxito comunicativo porque de partida todos tenemos un instinto que nos lleva al éxito comunicativo. Como dice Racionero: "el planteamiento de Habermas se inscribe en un contexto de justificación antropológica, que contiene ya in nuce el posterior desarrollo de la teoría".

From: <https://filosofias.es/wiki/> - filosofias.es

Permanent link: <https://filosofias.es/wiki/doku.php/xx/heidegger-urbanizado>

Last update: 2020/01/31 08:40

