

© 1992 Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro, o por otros métodos, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1803-8

ÍNDICE

Prólogo	7
<i>Capítulo primero: La problemática de la fundamentación última en la filosofía contemporánea</i>	19
1. Negación del carácter sensato de una exigencia de fundamentación última	19
1.1. La remodelación de la fenomenología husserliana por Heidegger y Gadamer	20
1.2. El racionalismo crítico de Karl Popper	23
1.3. La filosofía del último Wittgenstein	25
2. Defensa de una fundamentación última por K.O. Apel	28
2.1. Hermenéutica y fundamentación última	30
2.2. El juego de lenguaje transcendental	34
2.3. Justificación del falibilismo	35
<i>Capítulo segundo: De la fenomenología a la hermenéutica: Martin Heidegger</i>	41
1. La ruptura entre los pensamientos de Husserl y Heidegger	44
1.1. Premanifiestidad frente a conciencia	45
1.2. El concepto de mundo en Husserl y Heidegger	47
2. La aportación de los nuevos textos de Heidegger	53
2.1. El idealismo de Husserl	54
2.2. La primacía de la conciencia	60
2.3. Praxis versus teoría	62
2.4. Ser y tiempo: finitud, facticidad e historicidad	68
<i>Capítulo tercero: De la fenomenología a la hermenéutica: Paul Ricoeur</i>	83
1. De camino hacia la hermenéutica	83
2. La tarea de la hermenéutica	87
2.1. De las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general: Schleiermacher y Dilthey	88
2.2. De la epistemología a la ontología: Heidegger y Gadamer	92
2.3. De Gadamer a Ricoeur	101
3. La teoría del texto	106
4. La hermenéutica frente a la fenomenología	111

Índice

4.1. El idealismo husserliano.....	111
4.2. Crítica hermenéutica al idealismo husserliano.....	113
5. Hermenéutica y fundamentación última.....	117
5.1. Presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica.....	117
5.2. Presupuestos hermenéuticos de la fenomenología.....	120
<i>Capítulo cuarto: De la hermenéutica a la crítica de las ideologías: Habermas y Apel.....</i>	<i>125</i>
1. Los orígenes de la teoría crítica.....	126
2. La teoría crítica de Habermas.....	127
3. Evolución de la teoría crítica.....	133
3.1. Habermas: el transcendentalismo débil de las ciencias reconstructivas.....	135
3.2. Apel: defensa de la fundamentación última.....	141
<i>Capítulo quinto: De la hermenéutica a la crítica de las ideologías: Paul Ricoeur.....</i>	<i>157</i>
1. Hermenéutica y crítica de las ideologías.....	157
1.1. En los primeros textos de Ricoeur.....	158
1.2. En <i>Temps et récit III</i>	166
2. El discurso ético según Ricoeur.....	171
Epilogo.....	189
Bibliografía.....	203

PRÓLOGO

A lo largo de la historia, la filosofía se ha comprendido a sí misma como el intento de elaborar un discurso universal, entendiendo esta universalidad en la doble dimensión de la extensión y de la profundidad. En el orden de la extensión, la filosofía no se ha contentado con un saber acerca de una parcela limitada de la realidad, sino que ha aspirado a un conocimiento que abarque la totalidad de la misma. En el orden de la profundidad, la filosofía ha tratado de alcanzar el conocimiento de los primeros principios y causas de lo real.

En virtud de su universalidad, estos principios han sido considerados como principios que fundamentan, no sólo la realidad, sino —a la vez— nuestro conocimiento de y nuestra acción sobre ella. Son, por tanto, principios, no sólo ontológicos, sino, además, epistemológicos y éticos. Esta exigencia ha sido común a todas las filosofías que se comprenden a sí mismas como sistema, cuyo primer delineamiento encontramos en Platón y Aristóteles.

De un modo u otro, estas filosofías se han sentido siempre en la obligación de justificar el modo de acceso a este conocimiento universal, en el doble sentido expuesto. Y, efectivamente, todos los grandes filósofos se han debatido con este problema. Platón, es sabido, acude a la reminiscencia como forma de acceso a este saber último, en el que se alcanza el *anhypotheton* en que descansan todos los demás saberes. Aristóteles sugerirá con la misma finalidad la intuición de esencias, a través de la cual se llega a los primeros principios y causas que ningún ser racional puede negar sin renunciar a su condición.

A partir de Descartes, esta problemática de la fundamentación última recibe un impulso nuevo, inaugurando la edad moderna de la filosofía, que se caracterizará precisamente por su búsqueda de un *funda-*

Prólogo

mentum certum et inconcussum sobre el que apoyar el edificio total del saber.

Este planteamiento inaugural de la filosofía moderna es común a todas las corrientes de la época, tanto racionalistas como empiristas, que se diferenciarán, no por la búsqueda de un fundamento último, sino por su valoración de lo que se propone como tal.

En la tradición racionalista, Descartes encuentra este fundamento en la certeza indubitable del *cogito*. Kant da a esta exigencia de fundamentación última la forma clásica de una filosofía trascendental que investiga las condiciones de posibilidad de todo conocimiento y de toda acción. En Hegel, la condición última será el concepto absoluto que se despliega en la naturaleza y la historia y deviene consciente en la filosofía. Tras las décadas de triunfo del positivismo del siglo XIX, la exigencia de una fundamentación absoluta del saber de carácter trascendental reaparecerá en la filosofía de Husserl. Y en la actualidad, esta forma de filosofía encuentra su expresión más elaborada en la pragmática trascendental de K.O. Apel.

Frente a este proyecto filosófico prácticamente unánime, ha aparecido en las últimas décadas algo verdaderamente nuevo, para algunos un auténtico cambio de paradigma: en la actualidad predominan corrientes de pensamiento que no se limitan a discutir la validez de las distintas soluciones propuestas sino que, de forma más radical, discuten la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último.

En el origen de esta nueva comprensión de la filosofía están, sin duda, las obras de Heidegger y Wittgenstein. Ambos autores, aunque desde antecedentes y preocupaciones diferentes y con un vocabulario muy distinto, coinciden en negar la legitimidad de la búsqueda de un fundamento último. Heidegger verá en ella la forma más sutil de una voluntad de dominación que, en lugar de *dejar ser* a la realidad desde el destino historial del ser, la esclaviza y termina sometiéndola a la forma más brutal de esta voluntad, la tecnociencia. Wittgenstein, por su parte, afirmará que la compulsión que lleva a esta búsqueda no es sino uno, quizá el principal, de los «chichones» que el filósofo se produce a sí mismo en su atolondrado chocar contra los límites del lenguaje.

No es, por tanto, de extrañar que, tras un período inicial en el que ambas filosofías se ignoraron con desdén o se combatieron a muerte, haya emergido la conciencia cada vez más clara de las profundas afinidades que las unen, y que, de este modo, haya terminado configurándose el esquema general predominante en la filosofía actual que, con K.O. Apel, podemos llamar «paradigma pragmático-hermenéutico».

Prólogo

Si éste es el estado de cosas que hoy prevalece, parece claro que estudiar las relaciones entre la concepción hermenéutica y la concepción fundacionalista de la filosofía es estudiar ni más ni menos que la frontera que delimita el ámbito posible de la misma.

Por otro lado, la cuestión no es meramente teórica. El nuevo «paradigma» tiene unas consecuencias prácticas cuyo alcance puede verse, por ejemplo, en este texto reciente: «Decir que en nuestra manera de pensar no caben las cuestiones que plantearían Nietzsche o Íñigo de Loyola no significa que sus opiniones sean incomprensibles (en el sentido de “lógicamente incoherentes” o “conceptualmente erróneas”). Ni que sus opiniones se basen en una teoría falsa del *ipse*. Tampoco significa *sólo* que nuestras preferencias choquen con las suyas... Significa que el conflicto entre estos hombres y nosotros es tan grande que la palabra “preferencia” no vale... Nosotros, herederos de la ilustración, tenemos a enemigos de la democracia liberal como Nietzsche o Íñigo de Loyola por locos (*mad*)... Y no es que estén chiflados (*crazy*) porque interpreten mal la naturaleza ahistórica del hombre, sino porque la frontera de la salud psíquica está determinada por lo que *nosotros* podemos tomar en serio. A su vez, esto está determinado por nuestra educación, por nuestra situación histórica» (Rorty, 1988, 266-267). Reconocemos que las consecuencias que para la acción humana se desprenden del relativismo implicado en posiciones filosóficas como ésta han sido el principal motivo que ha impulsado el presente estudio.

Cuanto más central es una cuestión, tanto más difícil resulta su tratamiento adecuado. Es, por tanto, natural que en éste se deje sentir lo que, con Lakatos (1971), podríamos llamar la historia externa de la cuestión, es decir, los imponderables de las capacidades, limitaciones y preferencias del investigador.

Esto ocurre en el presente trabajo. Esta historia externa se deja sentir, en primer lugar, en el acotamiento del tema. De las dos grandes corrientes que confluyen en el citado giro pragmático-hermenéutico, en el presente trabajo nos hemos limitado a estudiar con detalle las objeciones que contra la concepción fundacionalista ha hecho valer el pensamiento surgido de Heidegger. Respecto a la crítica wittgensteiniana, nos hemos limitado a insertarla en su lugar y a señalar las líneas generales de su tratamiento, a la espera de que en el futuro nos sea posible realizar una crítica inmanente del pensamiento de Wittgenstein similar a la aquí realizada con respecto al pensamiento de Heidegger.

Otro aspecto que tiene que ver con la historia externa es la forma misma de tratamiento del tema. Razones coyunturales ligadas a la historia de este trabajo han hecho que haya terminado tomando la forma

Prólogo

de una imaginaria mesa redonda en la que se entremezclan las voces de Husserl, Heidegger, Ricoeur, Habermas y Apel. Inicialmente intentamos estudiar el problema en la obra de P. Ricoeur. Elegimos a este autor porque su obra intentaba conjugar de forma ejemplar el diálogo cordial y sincero con todas las corrientes del pensamiento, especialmente las imperantes en las ciencias humanas —lingüística, psicoanálisis, sociología— con un rigor intelectual que le hacía inmune a las seducciones de modas filosóficas pasajeras¹. Pero el proceso de elaboración nos hizo ver la conveniencia de estudiar previamente la cuestión en las obras de Heidegger, Apel y Habermas.

Esto explica la estructura del presente trabajo. El primer capítulo tiene carácter introductorio: trata de exponer el problema tal como éste se presenta en la discusión actual. Los dos capítulos siguientes están dedicados a estudiar el movimiento que ha llevado el pensamiento a pasar de la fenomenología a la hermenéutica. El capítulo segundo trata esta cuestión en la forma inaugural que recibió en la obra de Heidegger y el tercero persigue la misma cuestión en la filosofía de Ricoeur, siguiendo el itinerario que éste recorre desde su posición fenomenológica inicial hasta la posterior asunción de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Esta asunción es crítica: no se limita a repetir el pensamiento de los autores citados sino que desvela en él una ausencia de dimensión crítica que él trata de recuperar mediante la formulación de una teoría del texto. El capítulo que presentamos estudia este itinerario que aparece complejo, tratando de extraer y valorar las razones aducidas para justificar este proceso.

Para una comprensión integral falta aún una última peripecia. La teoría del texto de Ricoeur es el lugar en el que éste inserta la crítica de las ideologías de origen francfortiano. Se plantea, por tanto, la cuestión de las relaciones entre la hermenéutica y la teoría crítica. Esto, a su vez, demanda el estudio previo de la evolución de la teoría crítica, que ha sido impuesta precisamente por la problemática de la fundamentación de su dimensión crítica. A esta cuestión se dedica el capítulo cuarto, que analiza la polémica que, sobre la cuestión de la fundamentación de la crítica, enzarza desde hace dos décadas a Apel y Habermas.

El último capítulo analiza el proceso de la incorporación de la teoría crítica en la obra más reciente de Ricoeur y el impacto que esto produce en su hermenéutica.

1. El parentesco reconocido por Habermas entre su obra y la de Ricoeur (prólogo a la traducción francesa de 1983a, b) muestra que nuestra elección no estaba desaminada.

Prólogo

Permítasenos terminar este prólogo adelantando brevemente los resultados a los que el presente estudio ha llegado.

Dado el enorme influjo de Heidegger en la filosofía actual, nos parecen especialmente relevantes las conclusiones del estudio de su pensamiento, que chocan frontalmente con algunas de las proposiciones consideradas «canónicas» por la «escolástica» heideggeriana.

La primera afirmación «canónica» que, si nuestro estudio es válido, hay que poner en cuarentena es la pretensión, considerada «esencial» por Heidegger, de haber enterrado definitivamente la «primacía de la percepción» husserliana en favor de la praxis como forma primigenia de acceso del hombre a la realidad. El presente trabajo no pone en duda que la praxis sea la forma primigenia de acceso a la realidad, pero sí que ese acceso sea tal que, como Heidegger afirma, condene a la actividad perceptiva a ser un derivado lejano —y esto significa para él: deficiente y degradado— de la praxis. Frente a esta pretensión, defendemos que la teoría, en el sentido concreto de percepción objetiva, es una condición indispensable de toda praxis y está, por tanto, exigida por esta última. Sea lo que sea lo que pretendo hacer, la condición indispensable de la eficacia de mi acción es que yo perciba adecuadamente —es decir, objetivamente— la realidad que me circunda². Creemos que se puede documentar que esto y nada más que esto es lo que Husserl pretendía salvar cuando establecía una teoría estratificada de los actos intencionales en la que el primer estrato estaba formado por los actos objetivantes o perceptivos y que, por tanto, esto y nada más que esto significa la llamada «primacía de la percepción». Heidegger sacrifica esta exigencia elemental de objetividad requerida por la praxis misma en aras del propósito general de *Ser y tiempo*: el supuesto hallazgo de un nuevo modo de acceso al Ser que desvelaría dimensiones de éste desconocidas para la totalidad de la filosofía occidental. Del éxito de esta operación da fe el fervor unánime con el que los seguidores de Heidegger ensalzan la sustitución por éste de la categoría de ser-a-la-vista (*Vorhandensein*) por la de ser-a-la-mano (*Zuhandensein*).

Es verdad que Tugendhat, primero, y la mayoría de los comentaristas tras él, han reconocido que esta preterición de la dimensión de objetividad es una deficiencia del planteamiento de *Ser y tiempo*. Pero ninguno de ellos se ha parado a pensar en las consecuencias que la corrección de esta deficiencia tendría en la economía general de la obra. En el presente trabajo tratamos de mostrar que esta corrección destruye

2. Con un ejemplo muy simple: es posible que el móvil primigenio de mi acción sea ayudar, perjudicar o utilizar a una persona concreta, pero la condición imprescindible para conseguirlo es que no la confunda con su vecino.

uno de los pilares en los que se asienta la conclusión fundamental de *Ser y tiempo*: que la temporalidad es constitutivamente finita.

Por otro lado, dado que se trata del camuflaje de un elemento central, conviene preguntarse, no sólo por el propósito del mismo, al que acabamos de aludir, sino también por los mecanismos usados en su ejecución así como por la posibilidad de que en *Ser y tiempo* ocurra lo que, con vocabulario freudiano, podríamos llamar «retorno de lo reprimido», es decir, que esta obra presuponga de hecho y utilice lo que explícitamente niega.

Con respecto a la primera de estas cuestiones, creemos poder mostrar que el instrumento que permite esta operación de camuflaje es un vocabulario aquejado de una constante fluctuación en su significado, indefinición que permite todos los deslizamientos semánticos necesarios para la operación requerida. Creemos poder documentar nuestra afirmación con un análisis de los términos «percepción» y «ser-a-la-vista» (*Vorhandensein*).

Finalmente, pensamos poder mostrar que en *Ser y tiempo* se da un auténtico «retorno de lo reprimido», es decir, que la obra presupone de hecho y utiliza esa dimensión perceptiva que explícitamente niega.

Otro pilar de *Ser y tiempo* que, si el trabajo que presentamos es concluyente, también se tambalea es la distinción entre los modos auténtico e inauténtico de existencia, distinción que resulta imprescindible para alcanzar la conclusión general de que el horizonte último intranscendible de toda comprensión es una temporalidad finita. Si extraemos lo fundamental del análisis de *Ser y tiempo*, encontramos que el camino que le permite llegar a esta conclusión es la distinción entre una auténtica temporalización —que se despliega en la historia— y una temporalización inauténtica, que coincide con la intratemporalidad y se despliega en la noción vulgar del tiempo. Entre estas dos formas de temporalización Heidegger establece la misma relación que la que anteriormente había propuesto para el ser-a-la-mano y el ser-a-la-vista: la atención a la segunda dimensión impediría al descubrimiento de la primera. Éste es precisamente, para Heidegger, el destino de toda la filosofía occidental: su atención exclusiva a la temporalidad inauténtica le ha impedido ver la dimensión de la temporalidad auténtica, es decir, su finitud o, como dirá más tarde, el carácter epocal o destinal del Ser.

La cuestión es si la experiencia fenomenológica respalda, en primer lugar, la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria —en particular su carácter finito— y, en segundo lugar, la derivación degradativa entre las diversas formas de temporalidad propuesta por Heidegger.

ger o si, como en el caso del ser-a-la-vista y el ser-a-la-mano, también aquí lo supuestamente originario incluye y se nutre de lo que se dice derivado.

En la primera cuestión topamos con dos problemas. El primero es la determinación exacta del papel de la inautenticidad en la arquitectura de *Ser y tiempo*. Por un lado, esta noción comienza distinguiéndose de la cotidianidad, para pasar enseguida a identificarse con ella. Por otro, la inautenticidad es inicialmente definida como la comprensión del ser-ahí desde el mundo y distinguida de lo que Heidegger en este momento llama caída: la autocomprensión del ser-ahí desde el hombre-masa. Pero también estas dos nociones terminan fusionándose. Esto permite a la inautenticidad o caída entrar a formar parte de la preocupación (*Sorge*), junto al encontrarse (*Befindlichkeit*) y a la comprensión (*Verstehen*), desplazando al decir (*Rede*), que hasta este momento había completado la tríada de la premanifestidad³ (*Erschlossenheit*). La finalidad de esta operación es evidente: los tres elementos de la preocupación deben ser tales que permitan su puesta en relación con los tres éxtasis de la temporalidad. El éxtasis de futuro es fácilmente relacionable con la comprensión, el de pasado con el encontrarse. Para desautorizar el presente y promocionar el futuro, conviene que el primero dependa de la caída. Pero el precio de esta operación es una seria desorganización de la estructura de *Ser y tiempo*, ya que ahora no se entiende cómo la existencia auténtica puede habérselas con los entes intramundanos ni se explica que Heidegger siga estudiando los modos inauténticos del comprender y del encontrarse.

Más importante es el segundo problema, que consiste en la determinación del contenido mismo de la autenticidad. Heidegger la entiende como resolutividad (*Entschlossenheit*) que camina anticipando la muerte, pero esto es una decisión que Heidegger no justifica en ningún momento. También la razón de esta decisión es evidente: la muerte es en *Ser y tiempo* la pieza esencial en la determinación de la finitud de la temporalidad, hasta el punto de que finitud de la temporalidad y ser-para-la-muerte se presentan en dicha obra como dos formulaciones equivalentes de un mismo fenómeno. Pero esto significa que la finitud de la temporalidad no recibe la menor justificación en *Ser y tiempo*. Por otro lado, cuán poca confianza tenía Heidegger en que la muerte pudiera asumir este papel, se manifiesta en el hecho de que en su obra dedicada a Kant, que es presentada como una metafísica de la finitud, la muerte no juega ningún papel.

3. Las traducciones de los términos heideggerianos que usamos aquí son justificadas en el cuerpo del trabajo.

Respecto a la segunda cuestión —la relación entre temporalidad originaria y temporalidades derivadas— creemos poder mostrar que la pretendida temporalidad originaria no es comprensible si no se tienen en cuenta sus dimensiones supuestamente derivadas. El más auténtico ser-para-la-muerte es saber mi propio fin y cuidar de aquellos o de aquello que me sobrevivirá. En la dirección inversa del tiempo, conocer que el mundo del Partenón ha desaparecido es saber de un tiempo que nos ha precedido. Ni lo uno ni lo otro son comprensibles sin la intra-temporalidad.

La conclusión final de este análisis es que no puede darse de ningún modo por justificada la afirmación de la finitud de la temporalidad en la que la hermenéutica, basándose unánimemente en Heidegger, apoya su rechazo del carácter sensato de una búsqueda de fundamentación última.

Desde el trasfondo de esta puesta en cuestión del punto básico de la filosofía de Heidegger, estudiaremos a continuación el pensamiento de Ricoeur a partir del momento en que éste efectúa un paso decidido en favor de la filosofía hermenéutica. El resultado de este estudio es incierto. Por un lado, Ricoeur resume su debate con la fenomenología en una fórmula sumamente ambigua: «Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. Una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia, tal es la experiencia fenomenológica.» Por otro lado, presionado por una crítica proveniente de un horizonte similar al aquí defendido, Ricoeur admite que la reflexión transcendental «alcanza algunas verdades evidentes» y que «éstas constituyen una red bastante extensa y no se limitan a la fórmula vacía $yo = yo$ ». Además, reconoce que «estas evidencias son suficientes para engendrar la idea de verdad unívoca como idea límite del discurso filosófico». Pero Ricoeur reduce el alcance de tales afirmaciones insistiendo en que estas evidencias «son de carácter formal y no pueden ser transferidas a ninguno de los contenidos de la reflexión concreta, que es un proceso abierto y conflictivo con un cierto carácter de apuesta» y en que, por tanto, «entre la evidencia apodíctica de la reflexión última y el proceso de interpretación no puede haber otra relación que la de una aproximación ilimitada».

La última fase del trabajo explora la relación entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Esto obliga a estudiar, en primer lugar, cómo Apel y Habermas justifican la dimensión crítica de su pensamiento. Ambos autores la apoyan en una ética discursiva que, a su vez, se fundamenta en las reglas constitutivas de los actos de habla. La dimensión

ilocucionaria de éstos es comprendida como el planteamiento de una pretensión de validez: significatividad, verdad, rectitud y sinceridad. Este planteamiento de una pretensión de validez incluye el compromiso por parte del locutor de respaldar o justificar (*einlösen*), en caso de necesidad, esta pretensión con razones que puedan hacerla aceptable para el destinatario. Los actos de habla llevan, por tanto, inscrita en su seno la posibilidad de un nivel de discurso argumentativo —teórico o práctico— que excluye, por principio, todo tipo de constreñimiento que no sea «el constreñimiento libre de constreñimientos del mejor argumento». En términos que han hecho fortuna, todo acto de habla presupone y anticipa contrafácticamente una situación ideal de comunicación.

Pero Apel y Habermas discrepan en la determinación del estatuto epistemológico de estas condiciones de posibilidad de la comunicación. Para Habermas, éstas no pueden aspirar al *status* de condiciones transcendentales en sentido estricto y, por tanto, no se les puede asignar el valor de fundamento último incommovible del pensamiento, por dos razones. En primer lugar, nada garantiza que nuestras prácticas comunicativas no puedan cambiar y, por tanto, nada nos autoriza a dar a sus condiciones de posibilidad un valor transhistórico. En segundo lugar, estas condiciones son resultado de una reconstrucción racional del saber implícito de todo hablante y, por tanto, no pueden traspasar el valor hipotético de toda reconstrucción. Y, por tratarse de hipótesis, deben ser constantemente contrastadas con las prácticas concretas de los hablantes.

Para Apel, y su argumentación nos parece totalmente concluyente, esta interpretación pasa por alto la diferencia de principio entre reglas lingüísticas convencionales y principios lógico-pragmáticos de la comunicación. Las primeras pueden ser absolutamente generales —como en la gramática universal postulada por Chomsky—, pero esta generalidad es meramente empírica y, por tanto, puede y debe ser contrastada empíricamente. Pero el estatuto de las reglas constitutivas de la comunicación es totalmente diferente. Estas reglas son la condición de posibilidad de toda contrastación empírica y, en consecuencia, no pueden ser sometidas a este tipo de contrastación. Pretenderlo es caer en la autocontradicción performativa de aceptar *en el acto de* contrastación lo que se pone en duda *en el objeto de* ese mismo acto. Ante reglas de este tipo lo único que cabe es reconocer que no necesitan ninguna fundamentación *exterior* a ellas mismas, ya que es imposible comprenderlas sin saber *ipso facto* que son verdaderas. Dicho de otro modo, se autofundamentan y son el fundamento último incommovible de toda argumentación.

Por otro lado, el planteamiento de Habermas obliga a éste a transfigurar el mundo de la vida, afirmando que «las intuiciones morales cotidianas no necesitan de la aclaración de la filosofía, que no puede hacer otra cosa que reconstruir estas últimas y, a lo sumo, corregir los errores que ella misma ha producido». Esto, además de ser incierto, equivale a aceptar una visión naturalista de la ética, en la que ésta pierde toda dimensión crítica.

Si, teniendo en cuenta el resultado de esta discusión entre Apel y Habermas, estudiamos la asunción por Ricoeur de la crítica de las ideologías, encontramos que, a lo largo de la década de los setenta, Ricoeur incluye la dimensión crítica en el interior de una hermenéutica en la que, aunque pretenda ser más acogedora que la de Gadamer, prevalecen de forma incuestionada los principios básicos de ésta: que todo saber surge desde un trasfondo de pertenencia sobre el cual es imposible una reflexión total, que presupone un saber absoluto de estilo hegeliano inaccesible al hombre.

Pero en la última obra de Ricoeur —*Temps et récit III* (1985a)— se observa un cambio de dirección que obliga a reconocer que Ricoeur se aproxima bastante a la aceptación de un fundamento filosófico último. Un primer indicio de esta aproximación es la aceptación de «categorías metahistóricas» a las que atribuye una «necesidad transcultural» y califica de «auténticos transcendentales». De forma más explícita, Ricoeur reconoce un «interés emancipatorio» y dice de él que «es un tribunal ahistórico cuya esquematización, en el sentido kantiano del término, sería la representación de una comunicación libre de estreñimientos, es decir, un situación caracterizada por un consenso salido del proceso mismo de argumentación» y que esta representación de una situación ideal de comunicación tiene el estatuto de una Idea reguladora. Ricoeur nos aclara el sentido de esta expresión diciéndonos que la renuncia al saber absoluto hegeliano nos devuelve a la Idea kantiana, divisada en el horizonte de las mediaciones históricas.

Por otro lado, en dicha obra Ricoeur se muestra más acogedor que anteriormente a las implicaciones éticas incluidas en los actos de habla. Así, nos dice que el acto de prometer reviste una significación ética y que, en esta dimensión ética, tanto la narración como la identidad narrativa encuentran su límite y su inserción en los componentes no narrativos de la subjetividad.

Estas afirmaciones no permiten concluir que Ricoeur admita ahora sin reservas un fundamento ético último inmovible en forma de imperativo categórico kantiano. Pues están acompañadas de otras difícilmente conciliables con esta interpretación. Así, ciertos trabajos recién-

tes de Ricoeur sugieren que su ética comporta un componente decisionista importante, mientras que en otros podemos leer afirmaciones que coinciden casi literalmente con el planteamiento de Habermas.

Este resultado final puede parecer pobre o insuficiente. Contra esa impresión, quisiéramos destacar la relevancia del hecho de que precisamente el pensador que ha querido explorar hasta el límite las posibilidades de la posición hermenéutica, tratando de mostrar que es una dimensión intrínsecamente hermenéutica —la narración— la que da unidad al tiempo y constituye nuestra identidad personal, termine reconociendo —justamente en la obra que se ha marcado esta meta— la existencia de una instancia metahistórica, no narrativa, como núcleo constituyente tanto de la subjetividad individual como de la historia.

CAPÍTULO PRIMERO

LA PROBLEMÁTICA DE LA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El objetivo de este capítulo es establecer un primer contacto con el debate contemporáneo acerca de la fundamentación última. Para ello, expondremos, en primer lugar, las principales corrientes que en la actualidad rechazan el carácter sensato de tal pretensión, presentándolas en la forma en que se comprenden a sí mismas, sin realizar ninguna evaluación de las mismas. A continuación, desarrollaremos la crítica que de ellas hace K.O. Apel, así como la forma positiva de fundamentación radical del saber filosófico que propone en su formulación inicial en los años setenta.

1. Negación del carácter sensato de una exigencia de fundamentación última

Entre las diversas corrientes filosóficas que en la actualidad critican el carácter sensato de un planteamiento fundacionalista del saber filosófico, nos detendremos en las tres que, en nuestra opinión, son decisivas. Con esta caracterización queremos sugerir que otras concepciones filosóficas, como el deconstruccionismo de Derrida o el arqueologismo de Foucault, se basan en definitiva en alguna de las anteriores, de las que sólo se diferencian por algunos caracteres secundarios —como una mayor radicalidad o una determinada preferencia de sus campos de análisis—, de modo que el estudio de las tres orientaciones propuestas cubre prácticamente el campo entero de la argumentación en contra de la posibilidad y sensatez de todo intento de fundamentación última.

1.1. *La remodelación de la fenomenología husserliana por Heidegger y Gadamer*

Aunque las relaciones entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger son una cuestión altamente controvertida a la que dedicaremos una atención detallada en el capítulo siguiente, adelantamos aquí la versión estándar como muestra de una de las corrientes de pensamiento en la que se pone en entredicho el carácter sensato de una fundamentación última del saber.

Como es sabido, la historia de la obra de Husserl es la de la búsqueda apasionada de un suelo inmovible sobre el que asentar nuestro saber y nuestro obrar¹. A ello se refería la máxima de su primera filosofía: «ir a las cosas mismas» (1901, 6). En (1913) esta máxima adquiere la forma del «Principio de todos los principios», según el cual «*toda intuición donatrix originaria es fuente de derecho para el conocimiento; todo lo que nos ofrece en la "intuición" de forma originaria (en persona, por así decirlo) debe ser simplemente aceptado tal como se da, pero sin sobrepasar los límites en los que se da*» (1913, 52)².

Esta búsqueda de la máxima radicalidad convertirá su trabajo en un camino interminable, con el destino, un tanto trágico, de condenar al inacabamiento todas sus obras. Ella será también la que en 1930 le llevará a un acercamiento metódico a Descartes, y la que, en su última obra, *Die Krisis* (1936), le hará descubrir como el último estrato sobre el que se asienta todo nuestro conocimiento el «mundo-de-la-vida» (*Lebenswelt*). Sea cual sea el significado de esta obra y el de su concepto central —el mundo-de-la-vida— es claro que, al menos en la mayor parte de su existencia filosófica, esa radicalidad es buscada por Husserl en la evidencia de la conciencia.

Y es justamente ahí donde empalma la crítica de Heidegger a su maestro. Para Heidegger, este enfoque convierte a Husserl en el último representante de la filosofía neokantiana (1969a, 84) y, por tanto, de la filosofía moderna de la subjetividad inaugurada por Descartes. Pues la afirmación de que la conciencia es la región del ser absoluto «no está sacada fenomenológicamente recurriendo a las cosas mismas» (1925, 147), sino que es un prejuicio de la filosofía moderna que se ha conservado en la fenomenología. La eliminación de este residuo nos lleva a preguntarnos por el ser mismo, que es algo anterior tanto a la subjetivi-

1. Cf. el artículo programático *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911); (1930, 139, 148, 151, 159-162); (1931a, 43, 52).

2. Mientras no se advierta lo contrario con la abreviatura c.n. (la cursiva es nuestra), las cursivas de las citas son obra del autor.

vidad como a las cosas que en ella se constituyen. Por tanto, el fundamento último no es la subjetividad sino el ser que la convoca, la interpela y con ello la constituye.

Lo expuesto puede llevarnos a pensar que Heidegger no recusa la idea de fundamentación última sino que sustituye un fundamento (la conciencia) por otro (el ser). Y así es en la época de *Sein und Zeit*, en la que Heidegger busca una «ontología fundamental» que sea la «metafísica de la metafísica»³.

Pero Heidegger encuentra que ese fundamento de la metafísica es el tiempo y que el ser es, por tanto, t \acute{e} m \acute{e} pico (*temporal*)⁴ e historial (*geschichtlich*)⁵. Esta historialidad del ser es expuesta por Heidegger a trav \acute{e} s de la idea de verdad como contraposición rec \acute{i} proca (*Gegenwendigkeit*) de desocultidad (*Unverborgenheit*) y ocultación (*Verbergung*) o como claro (*Lichtung*)⁶.

Y desde aqu $\acute{ı}$ se desvanece la idea de fundamentación última. Pues el fundamento (*Grund*) que debe fundamentar todo es \acute{e} l mismo infundamentado (*grundlos*), reposa en el sinfondo o abismo (*Abgrund*) y rechaza toda fundamentación (*Ungrund*). Es el ser como sino (*Schicksal*) y destino (*Geschick*)⁷, como acontecer (*Ereignis*), que simplemente «se da» (*es gibt*)⁸. Este ser concierne al hombre de tal modo, que «en el captar (*vernehmen*) y asumir (*übernehmen*) este concernimiento (*Angang*) encontramos lo espec \acute{i} fico del ser humano» (1969a, 23). Es decir, este ser lleva al hombre «a su propio ser (*in sein Eigenes bringt*) y, llevado as $\acute{ı}$ a su propio ser, el hombre pertenece al acontecer» (o.c. 24). De lo cual se deriva que «jam \acute{a} s podemos poner

3. (1929b, 208; 1949, 7). Cf. Pöggeler (1963, 169-173; 188-192).

4. Son conocidos los problemas que plantea la traducción de los t \acute{e} rminos heideggerianos. Un criterio posible para resolverlos es el adoptado por Gaos en la traducción castellana de *Sein und Zeit*: buscar la m \acute{a} xima literalidad. Heidegger mismo ha desautorizado este procedimiento al poner de relieve que la traducción de un pensamiento es imposible y que s \acute{o} lo cabe la par \acute{a} frasis (*Umschreibung*) (1966, 217). Hemos intentado seguir un camino intermedio, que es tambi \acute{e} n el seguido por F. Duque en su traducción de Pöggeler (1963). Hemos procurado atenernos a sus propuestas. Cuando \acute{e} stas nos han parecido inaceptables, damos la raz \acute{o} n de la nuestra propia.

En el caso de los latinismos *temporal* y *Temporalität* usados por Heidegger nos parece poco afortunada la traducción de Gaos (temporario, temporalidad), ya que estos t \acute{e} rminos tienen un sentido claramente definido en castellano. Hemos preferido acuñar los t \acute{e} rminos «t \acute{e} m \acute{e} pico» y «t \acute{e} m \acute{e} picidad».

5. De acuerdo con una pr \acute{a} ctica cada vez m \acute{a} s extendida, tanto en el mundo franc \acute{e} s como en el anglosaj \acute{o} n, traducimos *Historie*, por «historiograf \acute{i} a». De este modo nos queda el t \acute{e} rmino «historia» para *Geschichte*. Para *geschichtlich* proponemos con los autores franc \acute{e} s «historial». Y para *geschehen* sugerimos el neologismo «historializarse», paralelo a «temporalizarse» que traducir \acute{i} a *zeitigen*.

6. Duque traduce *Lichtung* por «despejamiento», inspir \acute{a} ndose en Heidegger (1969a, 72). Pero ah $\acute{ı}$ mismo Heidegger dice que el t \acute{e} rmino *Lichtung* expresa un contenido sem \acute{a} ntico tomado a pr \acute{e} stamo del franc \acute{e} s *clairi \acute{e} re*, cuyo significado coincide con el del sustantivo castellano «claro». Nos parece, por tanto, obvio mantener esta traducci \acute{o} n.

7. Nos parece que hay que invertir la traducci \acute{o} n de Duque. Heidegger usa *Schicksal* cuando se refiere al ser-ah $\acute{ı}$ y *Geschick* cuando habla de la comunidad o pueblo (1927a, 384). En castellano parece m \acute{a} s adecuado hablar de sino para tratar de individuos y de destino para tratar de grupos.

8. Cf. Heidegger (1969a, 16ss). Sobre las fases del pensamiento de Heidegger, cf. Pöggeler (1972, 156ss) y (1983b, 170-187).

el acontecer ante nosotros como algo que esté delante ni como algo abarcante. Por eso, el pensar representante-fundamentante no corresponde (*entspricht*) al acontecer» (ib.). Este pensamiento representante-fundamentante es el vicio secreto de la metafísica, que trata de dominar el ser en lugar de ponerse a su escucha. Este afán de dominación constitutivo del pensar metafísico, tras dos mil años de incubación⁹, alcanza su expresión explícita cuando Leibniz «descubre» el *principium reddendae rationis* (1957, 47).

A meditar este principio dedica Heidegger un curso en 1955, que resume en una conferencia en 1956¹⁰. En ambos textos Heidegger propone dos lecturas del *nihil est sine ratione* leibniziano. La primera, que Heidegger señala subrayando «*nada es sin fundamento*», coincide con la interpretación habitual, según la cual «toda representación responde a la exigencia de suministrar la razón suficiente para todo ente» (o.c. 88). El principio de razón suficiente quiere aquí decir: «Toda cosa vale como existente si y sólo si está asegurada (*sichergestellt*) para la representación como un objeto calculable» (o.c. 196). Este modo de pensar encuentra su realización última en la tecnociencia que lo invade todo, hasta el punto de que nuestra época es designada como «era atómica», lo que significa que «el hombre designa una época de su ser-ahí histórico desde la insistencia y la dominación de una energía de la naturaleza» (o.c. 199). Esto es lo constitutivo del «pensar calculante» (*be-rechnendes Denken*) de la metafísica.

Pero, más allá de esta lectura, Heidegger propone la suya propia, que señala subrayando «*nada es sin fundamento*», y comenta del modo siguiente: «el ser es fundamentante» (*Sein ist grundartig*) (o.c. 90), «ser quiere decir fundamento» (*Sein heißt Grund*) (o.c. 204). Esto aparece a un «pensar meditante» (*besinnliches Denken*) (ib.), que sólo se consigue mediante un salto que «saca al pensar del ámbito del principio del fundamento como un principio último sobre el ente para llevarlo a un decir que dice del ser en cuanto tal» (o.c. 107). Este pensar meditante deja, por tanto, atrás la obsesión de una búsqueda de fundamentación última del saber, para ponerse a la escucha del destino (*Geschick*) del ser.

En *Wahrheit und Methode* (1960), Gadamer aplica las sugerencias heideggerianas a todo comprender, concluyendo que «comprender no es, en verdad, comprender mejor, ni en el sentido de un conocer mejor la cosa por medio de conceptos más claros, ni en el de una superioridad de principio de lo consciente sobre lo inconsciente de la producción.

9. Cf. Heidegger (1957, 14-15).

10. Ambos en Heidegger (1957).

Basta con decir que uno, *cuando realmente comprende*, comprende *de otro modo*» (1960, 280). Este comprender «de otro modo» es obra del destino (*Geschick*) del ser, que se da cada vez de modo diferente y que se percibe mediante una disponibilidad adecuada: la escucha del ser que nos recomienda Heidegger.

Ni Heidegger ni Gadamer ofrecen criterio alguno que permita distinguir entre formas adecuadas e inadecuadas de escucha. Lo más que Heidegger ha propuesto al respecto es su conocida observación a propósito del «círculo hermenéutico», según la cual, la primera y última obligación de toda interpretación es «dejarse dar su posesión, visión y conceptualidad previas (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*), no mediante ocurrencias y conceptos vulgares, sino asegurándose en su elaboración de que el tema de estudio es sacado de las cosas mismas» (1927a, 153). Pero este texto pertenece todavía a la época en que Heidegger aún no se ha desembarazado del «querer fundamentar». Para su filosofía posterior, el pensamiento conductor (*Leitgedanke*) es: «Todo lo verdaderamente pensado por un pensador esencial es —por razones básicas— ambiguo. Esta ambigüedad no es un residuo que resulte de no haber alcanzado una universalidad que habría que tratar de conseguir, sino, más bien, el elemento en que el pensamiento debe moverse para llegar a ser riguroso»¹¹. Esto «impensado», «ambiguo», en todo pensamiento es resultado esencial de que toda desocultación se da desde el fondo de una ocultación, de una reserva (*Entzug*) que jamás puede ser eliminada definitivamente, ya que es constitutiva del claro (*Lichtung*) del ser. Por tanto, la idea de una fundamentación inconvencible del saber debe ser abandonada como una exigencia constitutiva de la metafísica de la edad moderna, que debe ser trascendida si se quiere alcanzar el verdadero rigor del pensamiento.

1.2. *El racionalismo crítico de Karl Popper*

En la tradición del empirismo lógico, la idea de fundamentación última ha recibido un severo ataque a partir de la teoría del conocimiento científico de Popper, expuesta en su obra *Logik der Forschung* (1935).

Todavía el empirismo lógico de Russell, el *Tractatus* y el primer Carnap creían poder fundamentar de forma definitiva el saber, al menos el saber científico, a través del carácter indubitable tanto de la lógica como de la observación inmediata. El único problema irresuelto era

11. Heidegger (1957, 123-124). La misma idea en (1954, 68).

el de la fundamentación definitiva del proceso inductivo, necesario para todo saber que aspire a formular enunciados universales a partir de observaciones particulares.

Popper no alberga ninguna esperanza de que la inducción pueda recibir algún tipo de justificación —por ejemplo, a partir de una teoría de probabilidades— y por eso prefiere aceptar los límites del conocimiento científico, integrándolos en una nueva concepción del mismo mediante una reformulación de las nociones de verdad, significatividad y teoría. La verdad de una teoría ya no es la afirmación apodíctica de su correspondencia con la realidad. Utilizando su conocido ejemplo: el valor de verdad del enunciado «todos los cisnes son blancos» no es otro que el de la afirmación de que hasta el momento ninguna experiencia ha desmentido —falsado— este aserto. El carácter sensato de un enunciado se medirá por su capacidad de ser confirmado/falsado. Finalmente, la construcción de una teoría científica se desarrolla en dos fases: la elaboración propiamente dicha de la teoría, que es obra del genio creador del investigador, y su contrastación o puesta a prueba. De estas dos fases, la verdaderamente científica es la segunda: el intento de falsación. Una teoría será tanto más válida cuanto más confirmada sea, es decir, cuanto más exitosamente haya resistido todos los intentos de falsación. Por tanto, una teoría no puede ser nunca definitivamente justificada, sino sólo confirmada en un mayor o menor grado. El desarrollo consecuente de estas ideas lleva a Popper en *The open society and its enemies* (1945) a negar radicalmente la posibilidad de una fundamentación última de carácter intuitivo¹², posición que es calificada de pseudorracionalista y a la que opone lo que desde 1960 será llamado «racionalismo crítico» (cf. 1963, 29).

Este planteamiento ha sido vigorosamente desarrollado en los últimos años por H. Albert, quien le ha dado una formulación que, por su plasticidad, se ha hecho justamente famosa. En efecto, Albert ha resumido las alternativas posibles en esta cuestión en lo que ha llamado el trilema de Münchhausen: «Si exigimos para todo una fundamentación, debemos exigirla también para aquellos conocimientos a los que hemos reconducido la proposición que tratábamos de fundamentar. Esto lleva a una situación con tres alternativas, que son igualmente inaceptables; por tanto, a un trilema que, por la analogía entre nuestro problema y el del famoso barón, propongo llamar el trilema de Münchhausen. Pues sólo podemos elegir entre tres alternativas:

»1) Un regreso infinito, que viene dado por la necesidad de ir cada

12. Cf. la crítica a Aristóteles en o.c., cap. 11, especialmente p. 9-21.

vez más atrás en la búsqueda de fundamentos, pero que no puede darse a cabo en la práctica, por lo que no nos proporciona ninguna base segura;

»2) un círculo lógico en la deducción, que surge cuando en el proceso de fundamentación se recurre a enunciados que previamente habían aparecido como necesitados de fundamentación, círculo que, al ser lógicamente incorrecto, no conduce a ningún fundamento seguro; y, finalmente,

»3) una interrupción del procedimiento en algún momento concreto, que es, ciertamente, realizable en principio, pero que lleva consigo la suspensión arbitraria del principio de fundamentación suficiente» (1968, 15).

Este texto deja claro que Albert, al igual que Popper y otros, rechaza como ilegítima la exigencia de una fundamentación última. Lo único de que disponemos es del principio de crítica, que, en virtud de sus propios postulados, no puede ser justificado, sino sólo asumido mediante una «decisión» en favor de la razón, que es «un acto de fe» y, en cuanto tal, «irracional»¹³.

1.3. *La filosofía del último Wittgenstein*

Una tercera línea de ataque a la idea de una fundamentación última de la filosofía proviene de la filosofía del último Wittgenstein.

En el *Tractatus*, Wittgenstein consideró que la certeza de las proposiciones científicas está garantizada por la forma lógica subyacente a todo lenguaje concreto y por las relaciones denotativas de los términos elementales que lo componen. Es verdad que, según la teoría figurativa de la proposición, todos los enunciados empíricos deben tener la posibilidad de ser verdaderos o falsos (*Tr.* 2.22) y, por tanto, han de ser contingentes. Pero, a diferencia de este estatuto epistemológico de los enunciados empíricos, «la característica particular de los enunciados lógicos es que a la sola luz de su símbolo se puede reconocer que son verdaderos» (6.113). Es decir, «se puede comprender siempre la lógica de modo que cada enunciado sea su propia demostración» (6.1265). Esto, en rigor, no se puede decir, sino sólo mostrar (4.1212). Pero esto sólo hace ver que «la lógica es transcendental» (6.13) y, por tanto, el fundamento último absolutamente indubitable, aunque indecible, de todo saber. Además, esta lógica «exhibe el armazón del mundo» (6.124).

13. Popper (1945b, 231)

El planteamiento de Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen* (1953) es radicalmente diferente. Ahora, lo que confiere significado a los lenguajes concretos es su uso en el seno de una forma de vida, en la que están indisolublemente entretejidos actividades sociales, comprensión del mundo y usos lingüísticos (o.c. 516-517). Estas formas de vida son múltiples e irreducibles a una forma de vida o juego de lenguaje último (o.c. § 69-77). Son «lo último dado, lo que hay que aceptar» (o.c. 516-517). Son algo que es imposible fundamentar en razones («que enseguida se acaban» [o.c. § 211, 217]), o en la intuición (que «es una excusa imaginaria» [o.c. § 213]), y cuyas reglas son seguidas «ciegamente» (o.c. § 219). Wittgenstein expresa con la máxima claridad este pensamiento pocos meses antes de su muerte: «La fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un punto final. Pero éste no consiste en que ciertos enunciados se nos manifiesten (*einleuchten*) inmediatamente como verdaderos, es decir, no consiste en nuestro ver, sino en nuestro actuar, que es lo que está en la base del juego del lenguaje» (1969, § 204).

Estas afirmaciones podrían todavía ser interpretadas en los años sesenta como manifestaciones de una argumentación de tipo trascendental. Pero, en los últimos años se ha afianzado entre los estudiosos de Wittgenstein una interpretación que las entiende como una forma de convencionalismo radical que insiste en la multiplicación de los juegos de lenguaje y constata el contrasentido de cualquier intento, tanto de fundamentación última como de construcción de una teoría sistemática del significado y del lenguaje¹⁴.

El núcleo de esta nueva concepción del lenguaje es recogido por sus defensores en la tesis de la autonomía o arbitrariedad de la gramática. Con ella no pretenden dejar el lenguaje al capricho del individuo o sugerir su carácter irrelevante, sino rechazar la tesis, que informaba el *Tractatus*, de la armonía entre el mundo y el lenguaje. Más concretamente, se quiere poner de relieve que las reglas de la gramática no son un reflejo de la estructura del mundo que, en ese caso, aportaría la justificación última de las reglas gramaticales, sino que, por el contrario, lo que los filósofos piensan que son formas constitutivas de la realidad no son sino un mero reflejo de las reglas de la gramática. Con un ejemplo: cuando decimos que «rojo» es un color, creemos estar enunciando algo sobre el mundo (sobre el rojo), pero en realidad sólo estamos ex-

14. Un ejemplo particularmente ilustrativo de este cambio en la interpretación son las profundas modificaciones que Hacker ha introducido en su obra *Insight and illusion* (1971) al preparar su segunda edición (1986). La «biblia» de esta nueva interpretación es el comentario a las *Philosophische Untersuchungen* de Backer y Hacker (1980ss).

plicando el significado de la palabra «rojo», es decir, enunciando la regla gramatical que rige su uso. Sentimos la tentación de replicar a esto que esta regla gramatical tiene la forma que tiene *porque* el mundo es como es y que, por tanto, la forma del mundo justifica la forma de las reglas de la gramática. Pero esta supuesta justificación es considerada ilusoria. Para saber por qué esto es así, usemos el mismo ejemplo que propone Hacker (1986, 187ss), ya que, por un lado, muestra de la forma más clara el convencionalismo que se atribuye a Wittgenstein y, por otro, deja ver el lugar en el que pueden incidir las críticas que se le hagan. Se trata de la regla gramatical que rige el uso de la expresión «color primario». Esta regla determina el sentido de esta expresión mediante una disyunción de cuatro términos. Y tendemos a pensar que esta regla es correcta *porque* en la realidad hay solamente cuatro colores primarios. Pero esta justificación sólo funcionaría si tuviera sentido al hablar de buscar un quinto color primario. Ahora bien, este modo de hablar no tiene sentido, pues para buscar ese supuesto quinto color primario necesitaríamos modificar nuestra regla actual, que sólo admite cuatro colores de este tipo. Y entonces no estaríamos justificando nuestra regla actual, sino que estaríamos sustituyéndola por otra. La vanidad de este intento es clarificada con la comparación siguiente: «Pretender justificar la gramática de los colores mediante hechos es lo mismo que pretender justificar la regla del ajedrez según la cual sólo se puede dar jaque al rey acudiendo a la esencia del rey» (o.c. 188)¹⁵. La gramática no puede ni concordar ni entrar en colisión con la realidad porque las reglas de la gramática no determinan lo que es verdadero sino sólo lo que tiene sentido decir.

Es verdad que estas reglas presuponen una serie de cosas en la realidad, por ejemplo la regularidad de los fenómenos naturales o la invariabilidad de la naturaleza humana, pero estos hechos no justifican el sentido de nuestro lenguaje, sino que son mero prerequisite para su ejercicio. Podrán también determinar su mayor o menor utilidad y sugerir la conveniencia de su cambio, pero no constituir su sentido.

Desde lo expuesto se puede fácilmente colegir por qué la filosofía de Wittgenstein no puede ser entendida como una forma de pensamiento transcendental. Es verdad que comparte con Kant la idea de que la tarea de la filosofía consiste en determinar los límites del sentido y el convencimiento de que las presuntas proposiciones de la metafísica

15. Otros casos que identifica Hacker: «una cosa no puede ser a la vez totalmente roja y totalmente verde» y «los solteros son varones adultos no casados» (o.c. 196). Nótese que los segundos términos de la comparación enuncian exclusivamente una convención lingüística. Cf. sobre esto *infra* capítulo cuarto, sección 4.2.

transgreden estos límites y, por tanto, son contrasentidos. Pero su método y sus conclusiones son sustancialmente diferentes. Pues Kant considera que la filosofía es capaz de establecer la validez de ciertas proposiciones sintéticas *a priori*. Estas proposiciones son verdaderas, es decir, describen el mundo (sintéticas) aunque sean independientes de la experiencia (*a priori*). Pueden describirlo porque el mundo fenomenal se pliega, con necesidad transcendental, a estas proposiciones. Pero para Wittgenstein, este tipo de proposiciones no describen el mundo y, por tanto, no son ni verdaderas ni falsas, sino que simplemente exponen nuestras normas de representación, las reglas que rigen el uso de los términos con los que describimos el mundo. Son estas últimas descripciones las que son verdaderas o falsas y no las proposiciones con las que fijamos nuestros instrumentos de descripción.

No cabe, por tanto, hablar de filosofía transcendental en Wittgenstein. Ésta sigue intentando probar la verdad de ciertas proposiciones sobre la realidad. En la filosofía, tal como la comprende el último Wittgenstein, no hay ningún lugar para ningún tipo de prueba. Lo único que cabe son aclaraciones sobre el funcionamiento de nuestros lenguajes, para alcanzar la visión global (*Übersicht*) a la que aspira Wittgenstein, en la que los supuestos problemas metafísicos se disipan como la niebla al salir el sol.

Está claro, por tanto, que se rechaza toda idea de fundamentación última y ello, no porque se trate de una pretensión inalcanzable, sino porque es ilegítima.

2. Defensa de una fundamentación última por K.O. Apel

Las corrientes expuestas hasta ahora dominan de un modo bastante claro el panorama filosófico contemporáneo. Sus elementos coincidentes han facilitado en los últimos años una aproximación entre filosofías que en décadas anteriores eran radicalmente extrañas entre sí, cuando no opuestas, como la filosofía analítica y la filosofía existencial. De este acercamiento ha surgido el llamado «giro pragmático-hermenéutico», que se halla en creciente expansión y que ha encontrado una expresión brillante, por ejemplo, en la obra de R. Rorty *Philosophy and the mirror of nature* (1980a).

Esto no significa que la vieja tradición que buscaba una fundamentación última del saber haya desaparecido totalmente del panorama del pensamiento actual¹⁶. Pero, de entre las distintas corrientes que ac-

16. Para una breve visión panorámica, cf. Gethmann (1980).

tualmente reclaman esta fundamentación, nos fijaremos de forma particular en el planteamiento de K.O. Apel, que es quien con más energía y precisión ha intentado defender la posibilidad y necesidad de una fundamentación última, tratando al mismo tiempo de actualizar su planteamiento y su solución, de modo que incorpore los logros recientes de la filosofía y, de este modo, sea inmune a las diversas objeciones que se le han planteado. Apel ha dedicado a esta tarea gran parte de su obra filosófica. Simultáneamente, ha dedicado numerosos trabajos a la crítica de las corrientes expuestas en la sección anterior, participando en numerosos debates¹⁷.

Inicialmente propugnó una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana, inspirada en la obra de Peirce. Esta transformación le llevó a una posición muy cercana a la defendida por Habermas en (1965) y (1968a)¹⁸, como puede verse en Apel (1968), donde aparece tanto la idea de los intereses cognoscitivos como la de una superación de la hermenéutica por medio de las ciencias sociales críticas, con referencia explícita a los trabajos de Habermas¹⁹. Pero, como expon-dremos más detenidamente en el capítulo cuarto, esta posición de la Escuela de Francfort en 1968 era inestable. Sobre todo, estaba oscura la naturaleza del interés emancipatorio constitutivo de las ciencias sociales críticas y se hacía necesaria una aclaración de la misma así como de su relación con la filosofía trascendental, en particular, con la ética kantiana. Habermas intenta esta aclaración mediante una asimilación crítica y un ulterior desarrollo de la lingüística de Chomsky y de la teoría de los actos de habla de Searle²⁰, que desemboca en su teoría de la competencia comunicativa (Habermas 1970b, 1971b). Apel saluda este desarrollo de Habermas como algo que «corresponde en muchos aspectos» con su concepción de «una “pragmática trascendental” en el marco de una transformación semiótica de la filosofía trascendental» (1973b, 305). Como estudiaremos igualmente más adelante, esta correspondencia era menor de lo que Apel estimaba, y esto justamente en el aspecto que a nosotros nos interesa. Pues mientras Apel desarrolla consecuentemente su pragmática trascendental en la forma de una

17. Algunos de ellos famosos, como el mantenido con Gadamer y publicado casi en su totalidad en Habermas, Henrich y Taubes (dirs.) (1971). Este debate se extiende a lo largo de una década y en él interviene, junto a Apel, Habermas. La cronología del mismo es la siguiente: Apel (1963); Gadamer (1965a); Habermas (1967); Gadamer (1967); Apel (1968); Habermas (1970a); Apel (1970a); Gadamer (1971); Habermas (1971a); Apel (1973a).

18. Estos trabajos deben, a su vez, mucho a la obra de Apel como el mismo Habermas reconoce repetidamente (cf. 1965, 155; 1967, 126; 1968a, 10).

19. Habermas, por su parte, reconoce este paralelismo en (1971a, 15, n. 13).

20. Habermas reconoce que «ha sido sobre todo el paradigma del lenguaje el que ha conducido a la transformación del planteamiento transcendental» (1973a, 411).

fundamentación última, de carácter ético, de todo saber, es decir, de una rigurosa filosofía trascendental, Habermas se conformará con una versión trascendental «débil», consistente en una «reconstrucción racional» de los presupuestos de toda acción comunicativa. Dejando para más adelante el estudio detallado de esta diferencia, nos concentraremos en este momento en tres trabajos, en los que Apel expone de la manera más sistemática su crítica a las tres corrientes expuestas en la sección anterior. Se trata de la *Einleitung* a su colección de artículos en dos volúmenes *Transformation der Philosophie* (1973a), que recoge «su debate con Gadamer»²¹; del artículo *Das Problem der Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des kritischen Rationalismus* (1975) que, como su título indica, es su discusión del racionalismo crítico en la versión de H. Albert y, finalmente, del artículo *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften* (1973b, 220-263), en cuya tercera parte Apel propone su *Aufhebung* de la filosofía del último Wittgenstein.

2.1. *Hermenéutica y fundamentación última*

Respecto a la filosofía hermenéutica, Apel reconoce a Heidegger el haber puesto de manifiesto la estructura anticipativa²² del comprender (1973a, 24-26), que permite superar la dicotomía cartesiana sujeto/objeto, así como la idea de un conocimiento meramente contemplativo y totalmente libre de intereses, que impregna todavía la totalidad de la filosofía de Husserl. Reconoce igualmente a Gadamer el mérito de haber aplicado estas ideas de Heidegger a la autocomprensión de las ciencias humanas (o.c. 27). Pero le reprocha que, para hacerlo, niegue que en la hermenéutica quepa distinguir entre una *quaestio iuris* y una *quaestio facti*²³, y se limite a «reconocer lo que sucede, en lugar de partir de lo que debiera o pudiera suceder»²⁴. Es decir, para Gadamer, la hermenéutica se constituye como un planteamiento ontológico sin ninguna relevancia normativa, en conexión directa con el pensamiento de Heidegger, más precisamente, con la concepción heidegge-

21. Cf. Apel (1986b, 80). Un posicionamiento muy reciente en (1988, 381ss).

22. Apel escribe *Vorstruktur*, pero se refiere, sin duda, a lo que Heidegger designa *Vor-struktur* (1927a, 151), señalando con el guión que el *vor-* no es un prefijo determinante, sino una aposición de complemento de objeto. Ésta es la razón de la traducción propuesta (en lugar de «estructura previa»).

23. O.c. 34, citando Gadamer (1965a, XV).

24. Apel, o.c. 34-35, citando Gadamer, o.c. 483.

riana de la verdad. Pero Apel considera que esta última no es aceptable. Su error consiste en que «ha desarrollado la problemática de la *constitución del sentido del mundo* incluida en la “estructura anticipativa” del comprender, pero ha atribuido la problemática de la *validez del sentido* a una filosofía transcendental perteneciente a la metafísica que debe ser dejada de lado» (o.c. 41). De este modo, ha construido una filosofía «que quiere encontrar su legitimación en el *kairos* del destino aconteciente del ser (*sich ereignendes Seinsgeschick*)» (ib.). Esto hace a Apel sospechar «que la autonomía que el hombre ha alcanzado mediante la Ilustración a través de la autonomía de la razón se pierde en favor de una nueva “alienación” (así J.P. Sartre sobre el último Heidegger) en una fe ciega en el destino» (ib.).

Más concretamente, Apel pone en duda «la necesidad interna de una separación de la problemática de la *constitución* del sentido respecto de la problemática de la *validez* del sentido» (ib.). Apoyándose en la obra de E. Tugendhat (1967), Apel cree que Heidegger «ha valorado falsamente su descubrimiento del surgimiento del sentido (*Sinneröffnung*) al identificarlo con la verdad, interpretando ésta en el sentido de la *aletheia* originaria, es decir, como desocultamiento»²⁵. De este modo, «no se ha dado cuenta de que el surgimiento del sentido, que a la vez es siempre ocultación del mismo, se diferencia esencialmente de la verdad de la proposición... en que esta última tiene su criterio en el en-sí del ente. En el caso de la verdad de la proposición hay una «diferencia» entre la instancia subjetiva y la objetiva que hace posible acreditar o justificar mediante la cosa lo asertado» (ib.). Por tanto, «no hay razón para seguir a Heidegger en su *Kebre* separando la problemática de la *constitución* de la problemática de la *justificación* en sentido kantiano» (o.c. 43). En otras palabras, «la filosofía transcendental en sentido kantiano difícilmente puede ser superada por una filosofía del destino del ser. Más bien, habrá de ser ampliada y profundizada mediante una hermenéutica transcendental» (ib.), es decir, «mediante una filosofía transcendental que tenga en cuenta la “estructura anticipativa” del comprender en todas las formas científicas y precientíficas del conocimiento» (o.c. 44).

Aplicando esto a la concepción gadameriana del comprender, Apel considera que «es imposible explicitar la pregunta por la posibilidad del comprender sin plantear a la vez la cuestión de su validez» (ib.). Es decir, «no se puede responder a la cuestión de la posibilidad del comprender señalando la estructura de un acontecer del ser (de la fu-

25. Apel (1973a, 42).

sión de horizontes o de la mediación del presente por el pasado), que se da tanto en un comprender inadecuado como en uno adecuado» (o.c. 44-45). Es necesario, además, «establecer un criterio para distinguir ambos» (o.c. 45). Y este criterio no puede ser otro que «un criterio de posible progreso» (ib.). Este criterio pone de manifiesto la ambigüedad de la obra de Gadamer que, por un lado, acepta implícitamente este criterio cuando reconoce la superioridad del concepto hegeliano de comprensión como «autopenetración del espíritu» (*Selbstdurchdringung des Geistes*) sobre la concepción de Schleiermacher o Dilthey de la comprensión como reafectación (*Nachvollzug*) de vivencias, pero lo rechaza cuando reduce el comprender a un «comprender de otro modo» (Gadamer 1960, 280).

Gadamer respondería probablemente que una vez que se renuncia al «saber absoluto» y se acepta la finitud e historicidad de todo intérprete, hay que reconocer al *interpretandum* una superioridad respecto del intérprete, según el principio hermenéutico de la «anticipación de perfección» (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Pero esto, para Apel, es sólo una verdad a medias: es verdad que hay que aceptar la posibilidad de ser enseñado por el *interpretandum*, pero deducir de ello una «inferioridad de principio del intérprete respecto del que habla y da a entender» (Gadamer, o.c. 301) es caer en el dogmatismo. Y es curioso que Gadamer, siempre que rompe la supuesta neutralidad del comprender, lo haga en la dirección conservadora, por ejemplo, en la rehabilitación de la autoridad. La suposición de la «virtual superioridad del *interpretandum*» debe ir acompañada de la «autopenetración reflexiva en el comprender» y deducir de ella una primacía de juicio del intérprete. Cuando esto no ocurre, el intérprete no se eleva al nivel de una hermenéutica filosófica sino que se queda en una hermenéutica al servicio de un dogma.

Por tanto, «tener en cuenta la finitud e historicidad del intérprete y la posible superioridad del *interpretandum* no obliga a abandonar la idea del idealismo alemán de que comprender es una autopenetración del espíritu, un autoconocimiento en el otro» (Apel, o.c. 49). Más aún, esta idea «no puede abandonarse si en la comprensión ha de salvarse el elemento de reflexión sobre la validez» (ib.). Lo que la insistencia de Heidegger y Gadamer en la finitud e historicidad del comprender impone es reducir el concepto hegeliano «a un principio regulativo en sentido kantiano» (ib.).

En este planteamiento se supone, como hemos dicho, que hay un progreso en la comprensión. Y esta suposición es rechazada por muchos, entre ellos Gadamer, como una aceptación camuflada del saber

absoluto o como una mera fe, que no sería otra cosa que cristianismo secularizado. Pero Apel piensa que la posibilidad y necesidad de un progreso en la comprensión puede ser derivada de la estructura anticipativa transcendental-hermenéutica del comprender a través de un postulado de «crítica transcendental del sentido». Con ello alude Apel a la «estructura anticipativa del comprender» consistente en que —dada la imposibilidad de un lenguaje privado mostrada por Wittgenstein— «estamos condenados *a priori* a la concertación (*Verständigung*)²⁶ intersubjetiva» (o.c. 59-60). Es decir: «Uno no puede alcanzar una conciencia cognoscitiva sobre algo *como* algo, o sobre *sí mismo* como persona... sin, con esta «operación intencional», participar a la vez en un proceso de concertación verbal interpersonal. Por tanto, la «evidencia» sólo puede *valer* como «verdad» en el marco de un consenso interpersonal» (o.c. 60)²⁷. La filosofía parte, por tanto, de «el *a priori* de una *comunidad real de comunicación*» (ib.), que, para nosotros, coincide con la humanidad. Y como cada individuo debe poder darse cuenta (*einsehen*) con «evidencia» de la necesidad de una concertación en la comunidad real de comunicación, debe «poder anticipar el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación* que debe ser establecida en la comunidad real» (ib.). Esto es la *aufgehobene* verdad de la tradición cristiana, del yo transcendental kantiano y de su culminación hegeliana en el saber que se sabe a sí mismo. Pero, a su vez, esto es válido solamente si lleva a la intelección (*Einsicht*) de que «cada individuo necesita para todo conocimiento particular experiencia empírica y concertación ilimitada (*unbegrenzt*) sobre el sentido y validez de verdad de la experiencia» (o.c. 61)

Según Apel, con esto hemos alcanzado mediante la reflexión transcendental sobre las *condiciones de posibilidad y validez de la comprensión* el punto cartesiano de la fundamentación última de la filosofía. Pues «el que participa en una argumentación filosófica ha reconocido ya implícitamente las condiciones expuestas como *a priori de la argumentación*» (o.c. 62).

Esto no equivale a restaurar la visión del *common sense*, según la cual el consenso fáctico es la única regla posible de comunicación, pues

26. Tanto en la filosofía de Gadamer como en las de Apel y Habermas son centrales los términos *Verständigung* y *Einverständnis*, así como el verbo *sich verständigen*. El primer sustantivo tiene en alemán una ambigüedad semántica que le hace cubrir, desde el significado mínimo de «entender el significado de un mensaje lingüístico», hasta «ponerse y estar de acuerdo con el interlocutor» (cf. Habermas 1976, 176-177). Tiene además un sentido procesual, frente al segundo sustantivo, que significa más bien un estado. Para recoger estos aspectos y, de paso, no sobrecargar aún más el campo semántico de «entendimiento» y «entender», traducimos ambos términos por «concertación» y «consenso» respectivamente. Para la expresión *sich verständigen*, esto nos da «concertarse».

27. Esta idea será ampliamente explicitada por Apel en los últimos años. Cf. *infra* capítulo cuarto, sección 3.2.

el consenso requerido aquí es un «consenso establecido con los medios de la argumentación filosófica» (o.c. 64). Esto significa que en el conocimiento, además del *interés objetivo-técnico* que impulsa a las ciencias y del *interés hermenéutico* orientado a la concertación interpersonal en la comunidad real, hay un tercer interés orientado al consenso libre de constreñimientos o *interés emancipatorio*, constitutivo de la comunidad ideal de comunicación (cf. o.c. 65-68).

2.2. *El juego de lenguaje transcendental*

En la argumentación anterior ocupa un lugar decisivo la tesis wittgensteiniana sobre la imposibilidad de los lenguajes privados. Esto puede parecer paradójico en nuestro contexto, ya que parece que se usa el pensamiento de Wittgenstein para defender una tesis antiwittgensteiniana como es la de fundamentación última del saber. Esto equivale a pensar «con Wittgenstein contra Wittgenstein». Y eso es, en efecto, lo que sucede, como el mismo Apel reconoce en diversas ocasiones²⁸.

Apel parte de la idea wittgensteiniana de que es el uso de los signos por el hombre el que les confiere su sentido. Para él, como para Wittgenstein, la pregunta básica es: ¿cómo conocemos que un hombre sigue de hecho una regla?²⁹ La respuesta de Wittgenstein, como es conocido, es que la única manera de saberlo es participar de su mismo juego de lenguaje (1953, § 198). Para Apel, esta concepción implica que «un enjuiciamiento de una determinada forma de vida... es por principio imposible. Simplemente, se dan distintos juegos de lenguaje o formas de vida y ellas son el último horizonte transcendental y el último criterio sobre las reglas y su contravención. Fuera de este horizonte no hay ningún criterio de verdad y falsedad o de bondad y maldad»³⁰. Como el mismo Wittgenstein dice, «la filosofía deja todo como está»³¹.

A esta forma de pensar replica Apel que «si, como sugiere Wittgenstein, los infinitos juegos de lenguaje o formas de vida diferentes, en cuanto (proto) hechos “dados”, fuera el último horizonte normativo cuasitranscendental de la comprensión del sentido, no se entendería cómo estos juegos de lenguaje pueden ser “dados” como juegos de lenguaje, es decir, identificados como algo. Cuando hablamos de los

28. Por ejemplo, (1973b, 72; 246-247; 255; 348).

29. Apel (1973b, 78-79; 250-251) y Wittgenstein (1953, § 185-243).

30. Apel, o.c. 253 y 87.

31. Wittgenstein (1953, § 124) citado en Apel (1973b, 90; 253).

juegos de lenguaje dados como de hechos cuasitrascendentales (en el sentido de un relativismo de los juegos de lenguaje) estamos excluyendo <de esos juegos de lenguaje dados>, por lo menos, *un* juego de lenguaje, presuponiéndolo como juego de lenguaje trascendental» (o.c. 255).⁴ Este lenguaje trascendental de la filosofía «debe ser capaz de participar comprensivamente en todos los juegos de lenguaje “dados”. Ya de aquí surge de forma necesaria la cuestión de una *unidad trascendental de los diferentes horizontes normativos*, unidad que no puede ser *dada*, pero que establece *a priori* un nexo comunicativo entre los juegos de lenguaje dados cuasiempíricamente» (o.c. 255-256). Pues, para Apel, «el filósofo o el estudioso de la sociedad debe, por un lado, participar en todos los juegos de lenguaje que le son “dados”, sin limitarse a flotar sobre ellos, observándolos, y, a la vez, debe poder adoptar una distancia crítica ante ellos, para poder compararlos» (ib.). Y esto sólo es posible «si el filósofo o el estudioso social puede remitirse a un juego de lenguaje que, por un lado, es presupuesto por los juegos de lenguaje dados y, por otro, puede ser considerado como un ideal (todavía) no realizado» (ib.). Esto significa para Apel que «por principio todo juego de lenguaje, en cuanto juego de *lenguaje* (y esto quiere decir, toda forma de vida *humana*), es capaz de trascenderse y ampliarse mediante *autorreflexión* en el sentido de la filosofía» (o.c. 259).

Así, Apel «con Wittgenstein» acepta los juegos de lenguaje como algo último, pero «contra Wittgenstein» considera que todos ellos presuponen un juego de lenguaje último a través del cual son mutuamente comunicables. Este lenguaje último es «la condición de posibilidad de la crítica wittgensteiniana del lenguaje y del sentido» (1973a, 331).

2.3. Justificación del falibilismo

Apel sigue una línea similar de argumentación en su análisis de la propuesta del racionalismo crítico. También aquí se pregunta por «las *condiciones de posibilidad* de una crítica *intersubjetivamente válida*, es decir, tanto del «examen crítico» (*kritische Prüfung*) de los conocimientos científicos como de las normas morales... Más exactamente: hay que investigar *si* —y en caso afirmativo, en qué sentido— *el principio de fundamentación o justificación puede ser substituido por el principio de crítica*, o *si* —y en caso afirmativo, en qué sentido— *más bien el principio de fundamentación o justificación está presupuesto*

por el principio de crítica válida intersubjetivamente» (1975, 57/255-256)³².

Apel comienza señalando algo que en principio es compartido por Albert, aunque éste no saque las consecuencias necesarias: que esta cuestión no es de carácter lógico sino pragmático (60/281). A continuación, Apel señala que la pragmática no puede reducirse a una disciplina empírica, como pretendieron Carnap y Hempel, sino que «la posibilidad y necesidad de un planteamiento pragmático-transcendental... se puede demostrar de un modo radical mediante reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez intersubjetivas de la sintaxis y semántica lógicas» (60/262). El elemento básico de esta demostración es el hecho de que todo signo es constitutivamente una relación triádica, lo que significa que en su comprensión intervienen, además del signo material y del objeto denotado, «una interpretación (pragmática) por una comunidad interpretante» (60/263). Esto «indica que la pragmática tiene que ser una disciplina filosófica que trate de las condiciones subjetivo-intersubjetivas de la concertación sobre el sentido y de la formación de consenso en la comunidad —idealmente ilimitada— de los científicos» (ib.). La función de esta pragmática transcendental es la de «una reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de las convenciones» (61/264) mediante las que son establecidos los signos del lenguaje. Si esto es así, «no es posible concebir el sentido de la fundamentación de una proposición como una deducción de proposiciones... a partir de proposiciones que, por principio, no puede interrumpirse» (62/265), como pretende Albert en su trilema. Esta concepción sólo es posible mediante lo que Apel llama «falacia abstractiva» (72/288), es decir, la eliminación de la dimensión pragmática transcendental del lenguaje. Cuando, por el contrario, se tiene en cuenta esta dimensión, el recurso a la evidencia no puede ser considerado como una «interrupción de la fundamentación, sino como una posibilidad perfectamente aceptable»³³.

Esto no significa que la evidencia «pueda ser considerada como base suficiente e infalible del conocimiento independientemente del lenguaje» (62/268), pues «las evidencias del conocimiento están siempre ya «entretejidas» (*von vornherein verwoben*) con usos lingüísticos y actividades de los sujetos» (ib.), como correctamente señaló Wittgenstein. Por su parte, este entretejimiento supone que hay «evidencias experien-

32. Citaremos en primer lugar la página del original y a continuación la de la traducción castellana, que nos permitiremos modificar cuando lo creamos conveniente.

33. También esta idea recibirá un desarrollo importante en los últimos años. Cf. *infra* capítulo cuarto, sección 3.2.

ciales paradigmáticas» (o.c. 63/269), pues, sin ellas, no es pensable un juego de lenguaje que funcione. Y «de este entretrejimiento de las evidencias cognoscitivas en un juego de lenguaje se sigue que la fundamentación de la validez del conocimiento no puede ser equiparada ni con la *deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones...* ni con el *recurso a evidencias intuitivas de conciencia independientes del lenguaje*» (ib.). Más bien, la fundamentación del conocimiento «tiene que apoyarse siempre a la vez en las posibles evidencias de conocimiento de los sujetos cognoscentes... y en las reglas intersubjetivas y *a priori* de un discurso argumentativo en cuyo contexto las evidencias de conocimiento, como testimonios subjetivos de validez objetiva, deben llegar a tener validez intersubjetiva» (ib.).

Contra esto, el racionalismo crítico opone el «principio del falibilismo», según el cual «es posible, por principio, dudar de todo»³⁴. Pero Apel recuerda que ya el fundador del principio del falibilismo, Peirce, pensaba que «toda duda razonable supone que no se dude de todo, sino que se parta de convicciones que se consideran ciertas y que se aceptan como criterio para lo que se debe dudar y para las evidencias que se consideran en principio posibles» (64/271). Asimismo Apel cree encontrar idéntica opinión en la obra póstuma de Wittgenstein³⁵.

Esto no quiere decir que el principio del falibilismo no tenga validez, siempre que sea entendido correctamente, es decir, de un modo compatible con las intelecciones (*Einsichten*) que acabamos de exponer. Esto es posible «distinguiendo entre el nivel de reflexión de los juegos de lenguaje precientíficos y científicos y el nivel de una reflexión pragmático-transcendental sobre la estructura de los juegos de lenguaje en general» (66/275). En el primer nivel vale la reserva falibilista, pues los juegos de lenguaje «valen o dejan de valer en función de sus *evidencias paradigmáticas*» (66/276). Pero, a la vez, según lo expuesto, esta duda «presupone como condición de posibilidad una fundamentación sobre evidencia fácticamente indubitante» (ib.). Esto exige una «mediación entre la filosofía epistemológica del origen de la edad mo-

34. Albert (1968, 14).

35. Apel se refiere a Wittgenstein (1969), especialmente los aforismos 105, 114 y 115. Permítasenos añadir que, en nuestra opinión esta idea está ya breve pero suficientemente explicitada en *Philosophische Untersuchungen*, § 242: «La concertación mediante el lenguaje incluye no sólo un consenso sobre las definiciones sino (por extraño que pueda parecer) también un consenso en los juicios... Una cosa es describir métodos de medida y otra descubrir y exponer resultados de mediciones. Pero lo que llamamos «medir» está también determinado por una cierta constancia en los resultados de las mediciones.» El contrasentido de la interpretación radicalmente convencionalista de Wittgenstein puede observarse en el comentario de Backer y Hacker a este texto de Wittgenstein. Después de aceptar y mostrar la pertinencia de lo expuesto por Wittgenstein, añaden, a guisa de aclaración, el siguiente párrafo que dice justamente lo contrario del texto que pretenden aclarar: «La gramática precede a la verdad o falsedad de los juicios empíricos del mismo modo que un método de medida precede a la comunicación de enunciados de longitud y, por tanto, al consenso en los resultados de las mediciones» (1985, 260).

terna y la filosofía analítica del lenguaje del siglo XX (ib.). Efectivamente, por un lado, contra la opinión de Descartes y Husserl, la evidencia de conciencia es insuficiente, en razón de «la función mediadora del lenguaje como condición de posibilidad trascendental de una *interpretación* del mundo intersubjetivamente válida», como consecuencia de la cual, «los juicios de percepción... están sujetos a una posible *crítica* en el sentido de una posible *reinterpretación* de las evidencias perceptivas» (ib.). Pero, por otro lado, «estas reinterpretaciones de nuestra experiencia primaria... tienen a su vez que recurrir a una *fundamentación suficiente mediante recurso a evidencias paradigmáticas* de juegos de lenguaje» (68/278). Esto último es posible, porque «hay algo así como un juego de lenguaje *filosófico*, en cuyo marco se puede hablar desde el principio con *pretensión de validez universal* sobre todos los juegos de lenguaje» (69/280). Wittgenstein opondría a esto su teoría de las «semejanzas de familia» y Russell, Carnap y Tarsky lo excluyen en virtud de la «teoría de los tipos», que impide la autorreferencialidad de todo signo. Pero Apel se complace en recordar que estas teorías no pueden enunciarse sin caer en la autocontradicción³⁶. Y al racionalismo crítico le recuerda que «sólo puede basar su *tesis de la sustitución del postulado de fundamentación suficiente por el principio de crítica* en la pretensión de validez universal de la argumentación filosófica» (69/283). Esto abre una problemática nueva de la fundamentación: «El propio *juego de lenguaje filosófico* debe poder recurrir a evidencias que en principio no se pueden equiparar a ninguno de los paradigmas de juegos de lenguaje revisables empíricamente» (70/283).

Es verdad que «nunca se sabe definitivamente qué pertenece al núcleo filosófico trascendental y qué —debido a los progresos de la matemática o de la metalógica— al conjunto revisable de sus resultados» (70/284)³⁷. Pero de esto no se sigue que el principio del falibilismo tenga la última palabra. Esto es imposible, pues «la autoaplicación del principio del falibilismo conduce obviamente a una paradoja semejante a la del mentiroso» (71/285). Por tanto, la cuestión decisiva es: «cuáles son las *condiciones de posibilidad no criticables de una crítica y auto-crítica filosóficas válidas intersubjetivamente*» (ib.).

Los mismos representantes del racionalismo crítico han tenido que reconocer a este respecto que algunas reglas de lógica están por principio excluidas de crítica, ya que están presupuestas en cualquier

36. O.c. 69/282-283. Cf. además, sobre la teoría de las semejanzas de familia (1973a, 273), y sobre la teoría de los tipos (1973b, 318).

37. También este punto será considerablemente ampliado en los últimos años. Cf. *infra* capítulo cuarto, sección 4.2.

crítica³⁸. Ésta es la razón por la que los partidarios del racionalismo crítico consideran que éste se basa, en definitiva, en una decisión última en favor de la razón, que como tal no es posible fundamentar sino que es un acto de fe en la razón³⁹. Para Apel, esto descansa en la «falacia abstractiva» de la que hemos hablado, es decir, en la eliminación de la dimensión pragmática del lenguaje. Cuando no se cae en esta abstracción, «la intelección (*Einsicht*) de que ciertas evidencias no pueden fundamentarse sin tener que presuponerlas no aparece como una demostración de imposibilidad radical de una fundamentación última, sino como una *intelección pragmático-transcendental y reflexiva de los fundamentos no criticables de la propia argumentación*: si hay algo que no puedo negar sin autocontradicción⁴⁰ ni fundamentar deductivamente sin *petitio principii* lógico-formal, eso pertenece a aquellas presuposiciones pragmático-transcendentales que uno tiene siempre ya que haber reconocido para que el juego del lenguaje de la argumentación conserve su *sentido*» (72/289). En resumen, «el “elemento vital” de los argumentos filosóficos es un *juego transcendental del lenguaje* en el que están presupuestas, además de algunas reglas de lógica, la existencia de un mundo real y las *reglas pragmático-transcendentales de la comunicación ideal*» (75/294). Las convenciones lingüísticas no son sino «realizaciones convencionales» de estas reglas últimas, «a las que no podemos renunciar sin renunciar a nosotros mismos en cuanto hombres» (75/295). Por eso, este juego transcendental del lenguaje «puede ser caracterizado como la metainstitución de todas las instituciones humanas posibles»⁴¹.

Tenemos con lo que acabamos de exponer las posiciones básicas entre las que se debate en la actualidad la cuestión de una fundamentación última del saber. Como hemos expuesto ya, trataremos de seguir este debate especialmente en uno de los foros en los que se desarrolla: el de la oposición entre la fenomenología de corte husserliano y la hermenéutica nacida al calor de la obra filosófica de Heidegger.

38. Entre otros, H. Lenk. Cf. (1973, 105ss).

39. O.c. 71/286-287. Cf. también (1973b, 326ss).

40. Más tarde Apel usará el término de «autocontradicción performativa», con el fin de señalar que no se trata de la contradicción lógica sino de la que surge entre el contenido asertado y lo que el acto de aserción presupone. Esta expresión ya había sido utilizada por Lewis (1946, 481) y es sugerida por Hintikka (1962, 12), aunque él prefiere hablar de «inconsistencia existencial» o de «enunciado autodestructivo».

41. O.c. 75/296 y (1973a, 333).

CAPÍTULO SEGUNDO

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA: MARTIN HEIDEGGER

Pudiera, a primera vista, parecer que las relaciones entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger son una cuestión meramente histórica que sólo tiene interés para la historia de las ideas del primer tercio del siglo XX. Pero en realidad son una cuestión estrictamente filosófica: se trata de ver cuáles son los motivos que llevan a Heidegger a pasar de la fenomenología trascendental a la fenomenología hermenéutica y, a través de ellos, de ver si la filosofía debe tener una u otra forma. Si, a la vez, recordamos que la fenomenología hermenéutica de Heidegger tiene a su lado otras corrientes surgidas de la evolución de la filosofía analítica y del pragmatismo, cuyo carácter común es una actitud relativista, y que lo que Husserl reprocha a sus antiguos discípulos Heidegger y Scheler es, justamente, haber abandonado la idea de filosofía como ciencia rigurosa para convertirla en cosmovisión¹, vemos que lo que está en juego en este debate es la forma misma de la filosofía.

Así lo ha visto también, entre otros, el mismo Heidegger, que expresó repetidamente en sus últimos años la «necesidad e importancia» de aclarar esta cuestión².

Pero a su esclarecimiento se oponen varias dificultades. La primera proviene de la naturaleza misma de la cuestión. Como en otros casos famosos (por ejemplo, el de Platón y Aristóteles o el más cercano de Kant y Fichte), las relaciones entre Husserl y Heidegger estuvieron teji-

1. Cf. (1930, 138) y (1931b).

2. Cf. Herrmann (1981, 48-49). Una confirmación de este interés de Heidegger puede encontrarse en el orden de publicación de la *Gesamtausgabe*, iniciada en vida de Heidegger y bajo su dirección: la selección de las cinco primeras obras inéditas publicadas: (1927b), (1925-1926), (1927-1928), (1928), (1925) sugiere que se ha dado preferencia en la publicación a los recursos más directamente relacionados con la problemática fenomenológica.

das de malentendidos e incomprendiones. Para su correcta comprensión no debemos olvidar, además de los datos objetivos³, el bello análisis de las dificultades inherentes a toda relación de asistencia (*Fürsorge*)⁴ —el magisterio es un caso particular de ésta— que Heidegger nos ofrece en *Sein und Zeit*⁵.

Pero en el caso que nos ocupa la situación se ha complicado definitivamente por dos hechos. En primer lugar, están los trágicos sucesos que ensombrecieron la vida alemana en esos años, colocando al maestro en situación de víctima y al discípulo del lado de los verdugos. Estos hechos no sólo rompieron definitivamente la relación humana entre ambos pensadores, sino que provocaron una gran simpatía hacia Husserl y una equivalente antipatía hacia Heidegger. Esto ha llevado a algunos a pensar que estos efectos influyeron favorablemente en la recepción y aceptación de la obra de Husserl y, por el contrario, impidieron la valoración adecuada de la obra de Heidegger⁶. Por nuestra parte, pensamos que estas apreciaciones, que pueden ser acertadas en algunos casos particulares, no tienen validez general. Basta, para convencerse de ello, recordar cómo el pensamiento de Heidegger fue tenido en cuenta en Francia en los años inmediatos al fin de la guerra.

Más importancia tiene el segundo hecho, que consiste en que la obra escrita de ambos autores en los años decisivos para una comparación de sus dos pensamientos no ha sido accesible hasta hace poco. El pensamiento de Husserl entre 1913 y 1930 empezó a conocerse en los años sesenta. En el caso de Heidegger, esto no sucede hasta finales de los años setenta, cuando por fin son editados sus *Cursos* de Marburgo y Friburgo.

Esto no significa que hasta este momento no se haya estudiado el problema. Dado que se trata de una cuestión fundamental, era inevitable que se intentara estudiarla a partir de los datos de que se disponía. Y hay una rica bibliografía sobre la cuestión⁷. Pero la aparición del nuevo material ha hecho pensar a algunos autores, como Volpi (1984, 51) o Herrmann (1981, 49-51), que con él quedan definitivamente obsoletos los trabajos anteriores. No compartimos esta opinión. Pues,

3. Sobre los hechos, destacamos de entre la infinita bibliografía: Heidegger (1966), Schuhmann (1978), Pöggeler (1985), Fariás (1987), Ott (1988).

4. Dado que no aceptamos la propuesta de Duque de traducir *Anwesen* por asistir, nos queda esta bella palabra para traducir *Fürsorge*.

5. Se trata del análisis de la *Fürsorge* en § 26, especialmente p. 122.

6. Cf. afirmaciones de este tipo en Pöggeler (1969, 376) y Apel (1973a, 38).

7. Sobre los trabajos aparecidos hasta 1984 da una bibliografía amplia Volpi (1984), aunque faltan estudios decisivos. Volpi afirma que el único autor que en estos años ha tenido conocimiento de los *Cursos* de Heidegger de los años veinte es Tugendhat. Olvida que también Pöggeler ha tenido acceso a material inédito (cf. 1963, 330 y 1983a, 360ss). Para trabajos posteriores a 1984, cf. la bibliografía de este trabajo.

aunque no se disponía del inmenso material de que disponemos hoy, sí había suficiente, tanto a través de lo publicado, como a través del conocimiento de que disponían quienes en su día fueron oyentes de ambos profesores. Más bien tendemos a creer que los *Cursos* de Marburgo no aportan nada *decisivamente nuevo* a lo que ya se conocía. Un primer indicio de esta hipótesis es que las distintas opciones que ya se tenían antes de 1975, reaparecen en los estudios posteriores que pretenden haber valorado el contenido de los cursos publicados en los últimos años. Pues se puede fácilmente observar cómo todos los autores que han escrito sobre esta cuestión pueden ser situados a lo largo de una línea cuyos extremos serían, en un caso, la afirmación de la básica coincidencia del pensamiento de Heidegger con el de Husserl y, en el otro, la afirmación de que con Heidegger aparece un pensamiento radicalmente nuevo respecto de todo pensamiento anterior, Husserl incluido⁸.

Al tratar la cuestión de las relaciones entre los pensamientos de Husserl y Heidegger, Pöggeler afirma que lo común es interpretar a Husserl desde Heidegger, permitiendo que «algunos, por razones extrafilosóficas, cuando piensan desde Heidegger, digan “Husserl” o “el último Husserl”» (1969, 376)⁹. También ha tenido partidarios el procedimiento inverso: reducir *Sein und Zeit* a una mera aplicación concreta de la filosofía trascendental husserliana. Ésa fue, al parecer, la opinión de Husserl mismo hasta 1929¹⁰, así como la del otro colaborador de Husserl, O. Becker¹¹.

La lectura de la literatura sobre el particular nos ha llevado a modificar un poco este esquema interpretativo. Pues el procedimiento habitualmente usado no nos parece ser el insinuado por Pöggeler y Volpi (leer a Husserl desde Heidegger) sino el de interpretar a ambos de tal modo que el resultado coincida con una posición que está tomada de antemano¹². Así, quienes están interesados en señalar la originalidad de Heidegger, normalmente fijan a Husserl en *Ideen* o, más exactamente, en una lectura marcadamente idealista de *Ideen*, ignorando todos los desarrollos ulteriores del pensamiento de Husserl¹³. A la vez, estos autores suelen interpretar *Sein und Zeit* desde el pensamiento ul-

8. La expresión más radical de esta posición se encuentra en Kisiel: «El cambio <de Husserl a Heidegger> es en definitiva lo que T.S. Kuhn ha llamado el cambio entre dos paradigmas inconmesurables» (1983, 199). Lo mismo en Beaufret (1974, 114-115).

9. Véase también Pöggeler (1980, 143) y Volpi (1984, 54).

10. Cf. Schuhmann (1978, 602).

11. Cf. Gadamer (1963, 172). Quince años más tarde, defenderá esta posición Merleau-Ponty (1945, I).

12. Puede ser considerado como una confesión implícita de esto Pöggeler (1983a, 360ss) donde reconoce que la exposición de Heidegger en Pöggeler (1963) ha sido orientada por éste último. Bernet (1987, 499-500) insinúa lo mismo que nosotros.

13. El primero que adopta esta actitud es Heidegger, como puede verse ya en (1963, 84) y se confirma en (1925).

terior de Heidegger. Los que, por el contrario, tratan de mostrar la continuidad entre ambos pensadores, suelen utilizar el procedimiento inverso: toman a Heidegger exclusivamente en la etapa de *Sein und Zeit* y, con respecto a Husserl, destacan lo «buscado en la obscuridad» (Granel 1970), los «conceptos operativos» (Fink 1957), lo pensado pero inadecuadamente formulado (Landgrebe 1961). Entre los primeros se encuentran, entre otros, Gadamer (1963), Pöggeler (1963), Herrmann (1974), Beaufret (1974) y Taminiaux (1977), mientras que, entre los segundos, hallamos a Landgrebe (1961), Granel (1970) o Mohanty (1978).

Es claro que para la comprensión de la hermenéutica como una forma de filosofía irreductible a la fenomenología, es decisiva la segunda de estas interpretaciones. Por eso, comenzaremos exponiendo la forma en que los heideggerianos más convencidos exponen la ruptura entre los pensamientos de Husserl y Heidegger. En una sección posterior exponremos nuestra propia opinión apoyándonos en el estudio de las últimas obras editadas de Heidegger.

1. La ruptura entre los pensamientos de Husserl y Heidegger

Hemos elegido para exponer esta ruptura la obra de F.W. Herrmann *Subjekt und Dasein* (1974) por dos razones. En primer lugar, su autor tiene un conocimiento particularmente próximo de la obra de Heidegger. En segundo lugar, se trata de una obra cuyo objetivo declarado es mostrar que el pensamiento de Heidegger significa una ruptura decisiva con respecto al de Husserl, consistente en que «se abandona la subjetividad del sujeto, la yoidad del yo y la autoconciencia (en el sentido estricto de su contenido conceptual moderno) en favor de un estado de cosas fundamental-ontológico más originario que Heidegger llama ser-ahí (*Dasein*) (o.c. 10). Más exactamente, se trata de «ver cómo en el ser-ahí se muestra algo distinto que el *ego-cogito*, una dimensión de ser más rica y más originaria que el sujeto y la conciencia» (o.c. 20) y «que el *cogito* y la autoconciencia se fundamentan en el ser-ahí» (ib.). Herrmann intenta mostrar este cambio mediante el análisis de dos conceptos heideggerianos —la premanifestidad (*Erschlossenheit*)¹⁴ y el mundo— y su contraposición con los conceptos equivalentes husserlianos.

14. El término *Erschlossenheit* y sus asociados son centrales en la primera filosofía de Heidegger. Por eso es conveniente disponer de una traducción que funcione como término técnico. Gaos traduce «estado de abierto» y Duque «apertura». Nosotros preferimos reservar el término abrir y sus derivados para el término alemán *offen* y los suyos. Heidegger usó (1925, 348) *Entdecktheit* para lo que más tarde llamará *Erschlossenheit* y expresó en una anotación

1.1. Premanifestidad frente a conciencia

Según Heidegger, desde *Ideen* Husserl se inserta definitivamente en la corriente moderna de la filosofía de la subjetividad. Pero el ser-ahí es una dimensión más originaria que la subjetividad «tanto en lo que respecta al ser-del-hombre como en lo que respecta a algo que está en conexión esencial con este ser-del-hombre pero que lo sobrepasa: el ser *simpliciter*»¹⁵. Esto último es lo que interesa a Heidegger que, si estudia la analítica del ser-ahí, es *porque* el sentido del ser está en una relación esencial con el ser-ahí. Es esta relación esencial lo que el término ser-ahí quiere expresar: su primer componente (*ser-ahí*) alude al ser-del-hombre (existencia) y el segundo (*ser-ahí*) a la premanifestidad del ser-del-hombre *en relación esencial* con la premanifestidad del ser *simpliciter*. Esta premanifestidad no es algo que se añada o sobrevenga al ser, sino que «en la premanifestidad Heidegger ve *lo esencial del ser simpliciter*» (o.c. 21). Lo decisivo es, por tanto, ver en el «-ahí», en la premanifestidad, no sólo el ser-del-hombre (existencia) sino la relación esencial entre el ser-del-hombre y el ser *simpliciter*. Por eso ser-ahí dice más que existencia. Ésta es la forma de ser-del-hombre, que consiste en que éste se comporta respecto a *su* ser. Pero puede hacerlo *porque* está premanifestado a sí mismo y porque en esta premanifestidad mantiene abierta la premanifestidad del ser *simpliciter*.

Si esto es así, el hombre como ser-ahí ya no es comprendido desde sí mismo, como en las filosofías del sujeto o de la conciencia. Los límites del yo son trascendidos en la premanifestación del ser *simpliciter*, el hombre es pensado desde su relación a él.

Sein und Zeit se plantea la cuestión del ser-del-hombre *porque* es el camino necesario para plantearse la cuestión crucial sobre el sentido del ser. La parte no escrita de *Sein und Zeit* debía desarrollar esta cuestión en la forma anunciada programáticamente y esbozada en la parte

de difícil interpretación la razón del cambio (cf. 1925, 444). En (1927a, 83-84) usa indistintamente *erschließen* y *vor-entdecken*. En (1927b) intenta en dos momentos fijar su terminología (101-102 y 307). En el segundo nos dice: «Al desvelar lo a-la-vista lo llamamos descubrir (*entdecken*). Al desvelar del ente que somos nosotros, del ser-ahí, no lo llamamos descubrir sino *erschließen*, *aufschließen*. La terminología es en cierta medida arbitraria. Pero la definición del ser verdadero como desvelar, revelar, no es arbitraria.» Heidegger utiliza los términos *enthüllen*, *offenbaren*, *entdecken* y *erschließen* (*aufschließen*). En castellano disponemos de los términos desvelar, revelar, descubrir y manifestar que nos parecen corresponder en el orden expuesto a los términos alemanes citados. Para darle el carácter de término técnico, sugerimos seguir el ejemplo de *Sein und Zeit* y añadir un prefijo, con lo que tendríamos el término «premanifestar».

Erschlossenheit es una sustantivación de un participio pasado. En castellano, tenemos tres posibilidades: traducir mediante la paráfrasis «estado de premanifestado», usar «premanifestación» (con lo que se pierde la noción de estado), o utilizar un sufijo que recoja esta noción. Nosotros nos hemos decidido por el sufijo —dad, que nos da «premanifestidad». Los traductores franceses han utilizado el mismo recurso, creando términos como *manifesteté*, *aperité*, *déterminité*, *perceptité*.

15. Mediante la expresión ser *simpliciter* traducimos *Sein überhaupt*, opuesto a *Sein des Seienden*.

publicada, comprendiendo el ser desde el tiempo de un modo diferente al de la tradición metafísica. Ésta se ha preguntado siempre por el ser-de-los-entes, y sus repuestas, infinitamente variadas a través de los siglos, han tenido siempre un elemento común aceptado como «consabido»¹⁶: comprender el ser como presencia permanente (*stete Anwesenheit*). Simultáneamente se ha comprendido el tiempo desde el presente, definiendo el pasado como lo ya-no-presente y el futuro como lo todavía-no-presente. Estos elementos «consabidos» son los que Heidegger quiere poner en cuestión, proponiendo una concepción más radical del tiempo, que de este modo coincide con la de ser.

Para alcanzar este sentido más radical del ser, es preciso comenzar preguntándose por el ser-del-hombre, ya que es él el que se plantea la cuestión del ser. Por eso, también la metafísica se pregunta por el ser del hombre, pero hace esta pregunta desde su sentido «consabido» del ser. Desde éste, el ser-del-ente es su estar-presente (*Anwesendsein*), estar-a-la-vista (*Vorhandensein*), determinación que se aplica tanto a los entes infrahumanos como al hombre mismo y a Dios.

Para una determinación no metafísica, como la que pretende Heidegger, el ser-del-hombre es la citada premanifestidad: la del propio ser y en ella la del sentido del ser *simpliciter*.

La relación esencial entre el sentido del ser *simpliciter* y el ser-del-hombre (existencia) significa que «el ser está vinculado a (*zu ihm gehört*) la comprensión del ser por el hombre» (o.c. 30). Esta comprensión no se da de forma originaria en la reflexión o captación conceptual sino en la efectuación (*Vollzug*) de la existencia. La premanifestidad se le da al hombre en su existencia y ésta existe desde la premanifestidad del ser *simpliciter*. Por ser dada en la existencia, la premanifestidad es eyectada-proyectante (*geworfen entwerfend*). Y sólo porque el ser *simpliciter* se manifiesta necesariamente en la efectuación eyectada-proyectante de la existencia, debe comenzar el planteamiento de la cuestión del ser por la analítica del ser-ahí. Y por eso ésta no es un análisis de la mera existencia (mera existencia = ser-del-hombre sin tener en cuenta la revelación del ser *simpliciter*).

Si no se tiene en cuenta lo expuesto, se reduce el pensamiento de Heidegger a una nueva forma de filosofía del sujeto y se pierde de vista que en ella se plantea una cuestión totalmente distinta a la de la autoconciencia. Pues «la premanifestidad no es comprensible desde la con-

16. Proponemos este término para traducir *selbsterständig*, que en Heidegger tiene habitualmente el sentido negativo de lo que, de forma injustificada, se asume colectivamente como evidente.

ciencia, sino que —inversamente— la conciencia y la autoconciencia derivan de la premanifestidad» (o.c. 33).

Lo decisivo, por tanto, para comprender que la analítica del ser-ahí va más allá que toda la filosofía del sujeto, es darse cuenta de que la premanifestidad no se determina desde el *ipse* (*Selbst*) del ser-ahí sino que el *ipse* se determina desde la premanifestidad. El ser del *ipse* es la premanifestidad, que no sólo incluye la manifestación de sí mismo sino la del ser *simpliciter*.

1.2. El concepto de mundo en Husserl y Heidegger

A continuación, Herrmann estudia en ambos pensadores el concepto de mundo, con el fin de ver su relación con la conciencia y el ser-ahí respectivamente.

1.2.1. El mundo-de-la-vida de Husserl

El mundo-de-la-vida es el mundo tal como se presenta en la percepción anteriormente a toda consideración científica. Esta anterioridad es triple: histórico-cultural, ya que la ciencia objetiva surge en un estadio tardío de la historia de la humanidad; biográfico-individual, ya que el individuo vive en él antes de ocuparse de consideraciones científicas; epistemológica, ya que el mundo-de-la-vida es presupuesto por la ciencia misma, tanto en cuanto meta de su explicación como en cuanto instrumento de su quehacer científico (el científico observa sus aparatos de medida en el mundo-de-la-vida).

En el mundo de la percepción encontramos cosas, animales, hombres y a uno mismo. Pero yo, además de ser un objeto del mundo-de-la-vida, soy sujeto para el mundo-de-la-vida, pues éste aparece en mis actos de percepción, valoración, decisión, etc., gracias a los cuales las cosas reciben su sentido de ser como cosa material, utensilio, objeto cultural, animal, etc. En la actitud natural consideramos todos estos objetos como siendo en-sí y no tomamos conciencia de que son lo que son en virtud de nuestros actos. Pero podemos adoptar la actitud de reflexión fenomenológica, cuyo elemento esencial es la reducción trascendental, mediante la cual aparece la correlación trascendental entre conciencia-de-mundo y mundo. En ella se nos muestran las múltiples formas-de-darse (*Gegebenheitsweisen*) del objeto, que están condicionadas subjetivamente, ya que dependen de nuestra manera de dirigirnos a él.

La experiencia de las cosas del mundo se da en la percepción y en sus modificaciones representificantes (*vergegenwärtigende*)¹⁷, como el recuerdo o la expectación, que corresponden a los diversos horizontes temporales (pasado y futuro). En esta diversidad de actos la percepción tiene el papel rector, ya que nos da el objeto «en persona». Las demás formas son variaciones a partir de esta forma originaria de darse el objeto.

Pasado y futuro no se nos dan originariamente en el recuerdo o la expectación, sino en la conciencia retencional y protencional: en la conciencia de «ahora» mantenemos todavía la conciencia de lo que acaba-de-ser (retención) y anticipamos la conciencia de lo que está-a-punto-de-ser (protención).

El mundo sensible, tal como se nos manifiesta en la percepción y sus modificaciones representificantes, es el estrato fundamental del mundo-de-la-vida, ya que todos los objetos comienzan constituyéndose como cuerpos espaciotemporales. Pero algunos reciben, por encima de este estrato, otras significaciones, que los convierten en utensilios, objetos científicos, objetos artísticos, animales, etc.

Por otra parte, la experiencia sensible depende íntimamente de la carne (*Leib*)¹⁸ del experienciante. Esta carne se presenta a la reflexión, no como un objeto más del mundo (perceptible desde fuera como cualquier otro cuerpo), sino como algo que yo hago (para ver, debo moverme de una determinada manera). Estos movimientos son tan esenciales a la percepción que ellos, y el sistema que forman, predelinean (*vorzeichnen*) la forma de aparición del objeto en cuestión (el ver la parte trasera del edificio es correlativo a dar la vuelta a su alrededor).

Por tanto, la percepción no es para Husserl un contemplar desinteresado, sino el acto de una conciencia inmersa en el mundo-de-la-vida, que toma conocimiento de las cosas en las acciones motivadas por intereses vitales, es decir, en el seno de una praxis¹⁹.

La conciencia de la cosa singular está inmersa en un horizonte interior y exterior. El horizonte exterior es el campo de cosas sobre el que se destaca la cosa directamente percibida (percibo la mesa dentro del despacho). Este campo está compuesto de cosas que son copercibidas,

17. *Gegenwärtigen* y *vergegenwärtigen* son términos técnicos imprescindibles en la fenomenología. Reservamos «presentar» para *darstellen*. Para *gegenwärtigen* usamos «representificar», lo que nos obliga a traducir *vergegenwärtigen* por «representificar».

18. Para reproducir en castellano la diferencia entre los dos términos alemanes *Leib* y *Körper*, seguimos la sugerencia de Ricoeur (1967, 207) de traducir *Leib* por «carne», *leiblich* por «carnal» y *Verleiblichung* por «encarnación». Esto permite traducir con facilidad los términos husserlianos *körperlicher Leib* (carne corporal) y *Leibkörper* (cuerpo carnal) (cf. Husserl 1931a, 145-146).

19. Utilizamos este término para traducir el *Umgang* de Heidegger. Encontramos su legitimación en que, por un lado, es un término aceptado por la Real Academia y, por otro, Heidegger alaba el original griego como expresión genuina de lo que él quiere expresar con *Umgang* (cf. 1927a, 68).

aunque no estén en el foco de atención. Este horizonte exterior está, a su vez, incluido en una serie de horizontes más amplios. Al final de esta serie, tenemos un horizonte universal, que es el *mundo* como totalidad indeterminada de las cosas existentes. Toda cosa que aparece en la percepción es esencialmente una cosa-del-mundo. Recíprocamente, el mundo es conocido sólo como horizonte universal de las cosas realmente conocidas. Por eso, el mundo no tiene el mismo modo de ser de las cosas: las cosas son singulares (elementos de una pluralidad), el mundo es único.

1.2.2. El mundo según Heidegger

Para Heidegger, el mundo no puede entenderse como la totalidad de las cosas reales conocida de un modo indeterminado, sino como la condición ontológica para que los entes intramundanos nos salgan-al-encuentro (*begegnen*). Esta salida-al-encuentro es correlativa de las diferentes formas de dirigirnos-a (*Zugang*). La forma de dirigirnos-a tiene el carácter existencial ontológico del ocuparse-de (*Besorgen*). La forma de ocuparse-de más originaria es la praxis (*Umgang*). Sólo posteriormente a ésta puede darse un dirigirse-a en forma de mero contemplar, que es otra forma de ocuparse-de. El ocuparse-de abarca, por tanto, la praxis como la mera contemplación, que es una forma derivada de la anterior.

En el ocuparse-de como praxis, el ente nos sale al encuentro como utensilio a-la-mano (*zuhandenes Zeug*); en el ocuparse-de como mera contemplación o conocimiento, el ente nos sale-al-encuentro como cosa a-la-vista (*vorhandenes Ding*). Este ocuparse-de es un existencial, es decir, un componente de la estructura ontológica del ser-ahí, que es ser-en-el-mundo.

¿Cómo enlaza el ocuparse-de con el mundo del ser-en-el-mundo? Heidegger responde a esta cuestión a través de un análisis del ser del utensilio (*Zeug*).

El ente como utensilio nos sale-al-encuentro en la praxis como lo servible (*dienlich*), utilizable (*verwendbar*), consumible (*verbrauchbar*), manejable (*handlich*), etc. Como tal, es algo para... (*um zu*). El ser del utensilio tiene el carácter del remitir-a (*verweisen*) a otro utensilio. El utensilio sale-al-encuentro desde esta estructura de remisión (por ejemplo, martillo remite a los clavos, y ambos a las maderas que hay que unir). Las diversas formas de ser-para... forman una totalidad-de-utensilios (*Zeugganzes*). Todo utensilio es lo que es desde esta totali-

dad-de-utensilios (no hay martillo sin clavos, ni éstos sin maderas que haya que unir). Esta totalidad-de-utensilios no es, por tanto, una mera suma de utensilios en sí independientes, sino una totalidad de remisiones, sólo dentro de la cual puede darse un utensilio. La estructura ontológica de la remisión del utensilio es analizada por Heidegger como funcionalidad (*Bewandtnis*)²⁰ (el martillo tiene la función de meter clavos, éstos tienen la función de...). La funcionalidad de cada utensilio forma parte de una totalidad-de-funcionalidades (*Bewandtnisganzheit*), desde la que es determinada cada funcionalidad concreta. La totalidad-de-utensilios descansa, por tanto, en la totalidad-de-funcionalidades. Desde ella nos sale al encuentro cada utensilio con su funcionalidad.

Hemos visto que el salir-al-encuentro por parte de los entes es correlativo de la forma de dirigirse-a propia del ocuparse-de (*besorgender Zugang*). El ocuparse-de tiene, por tanto, el carácter de dejar que el utensilio nos salga-al-encuentro con su funcionalidad desde la totalidad-de-funcionalidades. El ocuparse-de es un dejar-ser (*bewenden lassen*), un descubrir (*entdecken*), entendiendo descubrir como dejar libre al ente para que se muestre como es, es decir, en su funcionalidad. Y como cada funcionalidad es dada desde una totalidad-de-funcionalidades, el ser-ahí debe tener siempre-ya (*immer schon*) una precomprensión de esta totalidad-de-funcionalidades.

Esta totalidad-de-funcionalidades está constituida por las remisiones entrelazadas del qué y el para qué de la funcionalidad (*das womit und das wobei der Bewandtnis*). Este entrelazamiento consiste en que el para qué de una funcionalidad es el qué de la funcionalidad ulterior (el martillo es para meter clavos, el meter clavos es para unir maderas, el unir maderas es para hacer un tejado, el hacer un tejado es para proteger de la lluvia). Al final de esta cadena de funcionalidades encontramos necesariamente un para qué que no es qué de un ulterior para qué, sino un en-favor-de (*Umwillen*) (el proteger de la lluvia no es para... sino en favor de...). El ente en-favor-de quién se da un entrelazamiento de funcionalidades es siempre el ser-ahí, cuyo ser consiste en que le concierne su ser. Al proyectarse en una posibilidad de ser (verbi-gracia, el protegerse de la lluvia), el ser-ahí elige al mismo tiempo una totalidad-de-funcionalidades entrelazadas con este en-favor-de y las formas correlativas de ocuparse-del ente intramundano. Esta totalidad-de-funcionalidades es siempre precomprendida por el ser-ahí, por

20. El término *Bewandtnis* y sus asociados no es fácil de traducir a las lenguas romances. Seguimos una sugerencia de Maihoffer (*Recht und Sein*, Francfort 1954, 84) que lo equipara a *Funktionalität*. Nos parece mejor que las traducciones francesas (*finalité* o *tourmente*) o inglesas (*being destined*, Richardson).

cuanto al proyectarse respecto de un en-favor-de se le abre esta totalidad-de-funcionalidades en la premanifestidad, en la que y como la que el ser-ahí existe. La apertura de su en-favor-de, entrelazada esencialmente a la totalidad-de-funcionalidades, configura el espacio abierto (*das Offene*) en cuya apertura el ser-ahí deja ser (*gibt frei*) el utensilio en su funcionalidad. Esta totalidad-de-funcionalidades desde la que el ente se muestra como lo que es, es el *mundo*. El mundo es, pues, un entramado-ontológico-de-relaciones (*Bezugszusammenhang*): relación del en-favor-de a las relaciones qué/para qué funcionales y a las correlativas remisiones del utensilio. El mundo como este entramado de relaciones es aquello en lo que el ser-ahí se comprende previamente y desde donde (*woraufhin*) deja que le salga al encuentro el utensilio.

Desde aquí se entiende por qué la constitución ontológica del ser-ahí es ser-en-el-mundo. El ser-en del ser-en-el-mundo no es, por supuesto, «estar dentro de» como los zapatos dentro de la caja. Pero tampoco es «ser sujeto para el mundo». Pues el mundo no es el horizonte universal de los entes espacio-temporales reales sino la totalidad-de-funcionalidades entrelazada con el en-favor-de, el entramado-de-relaciones revelado en el ser del ser-ahí, y no tiene, por tanto, la forma de ser de un ente intramundano, sino de aquello que posibilita que este ente intramundano nos salga-al-encuentro (*begegnet*).

El carácter de remisión de estas relaciones mundanas (*Weltbezüge*) es llamado por Heidegger «significar» (*be-deuten*), dando a este término un sentido activo. Y la totalidad de estas relaciones entrelazadas entre sí es la significatividad (*Be-deutsamkeit*), que es la estructura ontológica del mundo, su mundanidad. En la medida en que la significatividad (el mundo) le es abierta al ser-ahí con su existencia, el mundo es un existencial, pero de un carácter especial, que no permite considerar el mundo como una realidad meramente subjetiva. El mundo es un existencial sólo en cuanto se abre en los existenciales de la eyectividad y el proyecto. Pero no coincide con ellos. Pues *aquello a lo que* el ser-ahí es eyectado y *que* el ser-ahí mantiene abierto en su proyectar no coincide con su ser eyectado y su ser proyectante. En realidad, la revelación de la significatividad no es ni subjetiva ni objetiva, pues la revelación del mundo es lo que mantiene de antemano unidos (*vorgängig zusammengeschlossen*) al ser-ahí y al ente intramundano.

1.2.3. Relación Husserl-Heidegger

De este doble análisis se desprende para Herrmann, como para Heidegger, que la conciencia-de-mundo-de-la-vida de Husserl —que es una conciencia perceptiva, que tiene como correlato el mundo sensible— se fundamenta en el ser-en-el-mundo, cuya actividad originaria es el ocuparse-de práxico (*umgehendes Besorgen*), y que tiene como correlato el utensilio-a-la-mano.

Es verdad que para Husserl la experiencia perceptiva precientífica no es un mero conocimiento teórico, sino que está guiada por intereses vitales. Con ello Husserl apunta al dirigirse-a propio de la praxis. Pero no es capaz de ver esta praxis y su forma específica de conocer «fuera de la reflexión fenomenológica y su marco conceptual» (o.c. 62). Su planteamiento es, visto desde Heidegger, secundario, porque prescinde del entramado de funcionalidades desde el que el ente nos sale-al-encuentro como utensilio-a-la-mano. La praxis con el ente no es ciega, tiene su propia forma de conocer, la praxivisión (*Umsicht*)²¹, en la que el ser-ahí se somete a las remisiones constitutivas del utensilio. La praxivisión es la forma originaria de «ver» el ente como utensilio. Sólo cuando prescindimos de las remisiones se nos presenta el ente como «a-la-vista» (*vorhanden*).

Esto no significa que en el ocuparse-de praxivisivo (*umsichtiges Besorgen*) no haya una dimensión perceptiva: cuando manejo el martillo, éste es visto, tocado, etc., pero estas percepciones están inmersas y dirigidas por la praxivisión. Precisamente porque están incluidas en ella, pueden independizarse y convertirse en forma de conocimiento teórico.

La concepción husserliana de la experiencia perceptiva dirigida por los intereses vitales sería válida si en ella la relación primera del sujeto a las cosas fuera el ocuparse-de praxivisivo y si los intereses vitales hubieran sido vistos como posibilidades del ser-en-el-mundo. Pero, para Husserl, la experiencia es un conocer no práxico. Por eso, el estrato básico de todo objeto es la materialidad, a la que, en ciertos casos, se añaden otras significaciones. Esta experiencia perceptiva no praxivisiva es una forma de experiencia que se da desde la premanifestidad en la que existe, eyectado-proyectante, el ser-ahí, pero que se cierra a las remisiones de la totalidad de funcionalidades.

21. Proponemos este neologismo para traducir *Umsicht*, porque está formado a partir de la expresión «visión práctica», que expresa en el lenguaje común justamente lo que Heidegger quiere decir con *Umsicht*, y sólo añade a esta expresión castellana la posibilidad de formar un adjetivo que resulta imprescindible (praxivisivo). Manifiesta además su relación con *praxis*, como ocurre con los términos alemanes equivalentes (*Umgang, Umsicht*). Las demás propuestas, tanto la de Gaos y Duque («ver entorno») como la de De Wahlens-Böhm («prevoyances») o la de Richardson («view of the world abouts») nos parecen insostenibles.

La aportación de los nuevos textos de Heidegger

Ciertamente, no se puede reprochar a Husserl el que comience con una conciencia acósmica (como N. Hartmann), ya que la intencionalidad remite la conciencia esencialmente a los entes. Pero si por mundo entendemos, no la totalidad de los entes conocida como horizonte, sino la premanifestidad de la totalidad-de-funcionalidades que posibilita ontológicamente que los entes intramundanos salgan-al-encuentro, entonces tampoco la conciencia husserliana tiene mundo.

2. La aportación de los nuevos textos de Heidegger

A partir de 1975 empieza a publicarse la «edición completa» (*Gesamtausgabe*) en la forma muy discutida²² de «edición de última mano» (*Ausgabe aus letzter Hand*).

No es, por tanto, de extrañar que en los últimos años hayan surgido multitud de trabajos destinados a esclarecer la relación entre los pensamientos de Husserl y Heidegger a la luz de estas publicaciones²³.

No sería difícil volver a distribuir estos estudios a lo largo de la línea que tiene como límites la afirmación de continuidad y la afirmación de ruptura entre ambos pensamientos. Y tampoco sería difícil descubrir que las posiciones siguen estando tomadas de antemano según el mecanismo que hemos descrito anteriormente²⁴.

22. La discusión se ha centrado especialmente en tres temas:

1) el alto grado de negligencia que se observa: gran número de erratas (cf. Pöggeler 1982, 50, 51, 54, 69, 70; 1985, 32, 57, 58), falta de orientaciones bibliográficas adecuadas etc.;

2) la falta de unidad de criterios en la edición: los editores se refieren a unas supuestas indicaciones dadas por Heidegger, pero como éstas no se han publicado, no es posible deducirlas de la praxis editorial, ya que los diversos volúmenes publicados siguen criterios muy diferentes; parece que lo único que coinciden es en la exclusión de índices de materias y autores;

3) la inaccesibilidad a los manuscritos, que impide comprobar si se han producido cambios en los textos y cuándo se han producido, cuáles provienen de Heidegger y cuáles del editor (por ejemplo, Pöggeler ha demostrado que el discutido párrafo político [Heidegger 1953, 152] ha sido efectivamente cambiado en las sucesivas ediciones respecto de la formulación original [cf. Pöggeler 1983a, 353-354; 1985, 57].

En conjunto, nos parece muy justo el juicio de D. Dahlstrom: «Parece que Heidegger trata de fijar la interpretación de sus escritos. Es como si, después de haber permanentemente combatido la arrogancia de la subjetividad humana y sus desmedidas pretensiones de superar su finitud, Heidegger hubiera finalmente sucumbido al humano, demasado humano, deseo de inmortalidad, pero no de inmortalidad del texto, sino de la opinión del autor» (1988, 615).

23. Para la cuestión que nos concierne, son especialmente importantes: Heidegger (1925, 13-181), (1925-1926, 31-125), (1927b, 26-33). De los estudios sobre la cuestión, nos hemos fijado de forma particular en Biemel (1978), Herrmann (1981), Pöggeler (1982, 1983b), Kiesel (1983), Volpi (1984), Kelkel (1988), Bernet (1988) y Held (1988), que se concentran en el estudio de estos *Cursos*.

24. Veamos algunos ejemplos. Pöggeler acepta sin ulterior análisis las críticas de Heidegger a la concepción husserliana de la conciencia (que se basa exclusivamente en *Ideen*) (1982, 63) y su reconducción a la tradición cartesiana (o.c. 66). Volpi acepta igualmente sin ulterior estudio la opinión de Heidegger sobre la reducción de Husserl (1984, 64-65), así como sobre la concepción husserliana del tiempo (o.c. 66). Bernet concluye su estudio diciendo que, para analizar la cuestión de las relaciones entre Husserl y Heidegger, «habría que llevar la investigación de la intencionalidad de Husserl mucho más allá de las *Logische Untersuchungen e Ideen* y, en particular, habría que analizar las modificaciones que una fenomenología del tiempo y de la historia introduce en la comprensión de la intencionalidad husserliana. Habría que escrutar esas nociones difíciles que se imponen a Husserl casi contra su voluntad: la intencionalidad no objetivamente de la conciencia absoluta y atemporal; la idea de un proceso intencional infinito,

Pero más interesante que estas consideraciones externas es estudiar lo que sobre la cuestión que nos ocupa dicen los textos mismos de Heidegger. En ellos trataremos de averiguar, en primer lugar, en qué medida están justificadas las acusaciones que, partiendo de ellos, se dirigen a la filosofía de Husserl, básicamente: su idealismo, su afirmación de la primacía de la subjetividad y de la teoría. En segundo lugar, intentaremos descubrir cómo justifica Heidegger su afirmación decisiva sobre la finitud del tiempo y, en consecuencia, del ser.

2.1. *El idealismo de Husserl*

Resulta hoy un tanto extraño tener que abordar de nuevo esta cuestión, cuando los estudios sobre Husserl han dejado bastante claro que su filosofía poco tiene que ver con el idealismo clásico. Pero este reproche, que Heidegger ya había dirigido anteriormente a su maestro (1963, 84 y 1973, 382) ha recibido nueva fuerza con la publicación en 1979 del *Curso* de 1925, en el que Heidegger no sólo lanza este reproche sino que pretende justificarlo, de modo que ahora podemos valorar mejor su alcance.

En dicho *Curso*, Heidegger, después de afirmar que la intencionalidad es el descubrimiento principal de la fenomenología, señala, basándose exclusivamente en el segundo capítulo de la segunda sección de *Ideen*, que la conciencia es para Husserl el único ser absoluto, en el doble sentido de que es «dada absolutamente» (o.c. 143) y de que «*nulla re indiget ad existendum*» (ib.). Una vez interpretada así la conciencia husserliana, le es fácil a Heidegger descubrir «un parentesco con Descartes» (o.c. 139) y afirmar que éste es «el lugar en el que el idealismo y el planteamiento idealista, más exactamente, el idealismo en el sentido neokantiano, irrumpe en la fenomenología» (o.c. 145). Para Heidegger, esto sucede porque «la idea básica que guía a Husserl es la *idea de una ciencia absoluta*²⁵. Esta idea: *la conciencia debe ser región de una ciencia absoluta*, no es descubierta (por Husserl), sino que es la idea que

idea de infinito a la que Husserl llama «idea en sentido kantiano»: el horizonte intencional en el que se realiza el preguntar regresivo a la historia» (1988, 210). Esto es lo que modestamente intentamos hacer en el resto de este capítulo.

De momento, nos limitamos a expresar nuestro asombro ante el hecho de que ninguno de los estudios citados se haya parado a reflexionar sobre la afirmación de Heidegger (1925, 129) de que «para Husserl no hay ninguna correlación especial <entre fenomenología de los actos y de los contenidos>, dado que ésta está dada e incluida en el *noema* y en la *noesis*». Parece sorprendente que se ventile de modo tan sumario la cuestión cuando Husserl ha dicho que «todo el trabajo de su vida ha estado subordinado a la tarea de elaborar sistemáticamente el *a priori* de correlación» (1936, 169 n.) (cf. igualmente Gadamer 1960, 230).

25. Este reproche resulta particularmente extraño: dos años más tarde, Heidegger reivindicará para la filosofía este carácter de ciencia absoluta (1927b, 4, 15).

ocupa a la filosofía moderna desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología no es sacada *fenomenológicamente mediante una vuelta a las cosas mismas*, sino mediante una vuelta a la idea tradicional de filosofía» (o.c. 147)²⁶.

La mayoría de los comentaristas acepta sin más estas afirmaciones de Heidegger²⁷. Pero hoy es difícil aceptarlas sin ulterior análisis, ya que los dos conceptos de la filosofía de Husserl decisivos para esta cuestión —la reducción y la constitución— han sido entretanto suficientemente aclarados por la investigación.

Respecto a la reducción²⁸, es verdad que, en *Ideen*, Husserl la caracteriza mediante expresiones como «residuo», «exclusión», «puesta entre paréntesis», «resto»²⁹, que parecen abogar por una interpretación idealista de la reducción. Por eso Husserl las rechazará más tarde (1923a, 126ss, 164, 313). Pero, incluso cuando Husserl habla de «residuo», nos dice que es «una región de ser por principio especial», «una región de ser que no ha sido mostrada nunca en su peculiaridad», «no una región parcial de la región total del ser o universo, sino más bien una región diferente de ella y de todas sus subregiones» (1913, 72); y, cuando compara la reducción con la duda cartesiana lo hace señalando las profundas diferencias entre ambas (o.c. 64, 65, 110) y recordando que se trata de un «último recurso metódico a falta de otro mejor» (o.c. 64). Pero, sobre todo, ya en sus primeras obras hay textos definitivos que hacen imposible atribuir a Husserl un idealismo de corte berkeleyano. Por ejemplo, el siguiente texto temprano: «Los objetos no son algo que están en el conocimiento como en un saco, como si el conocimiento fuera una forma idéntica, un saco vacío y siempre igual en el que unas veces se mete una cosa y otras otra. En lo dado vemos *que el objeto se constituye en el conocimiento*» (1907, 74-75). O el siguiente de *Ideen*: «Al efectuar la reducción fenomenológica, en realidad no hemos perdido nada, sino que hemos ganado el ser total, que —correctamente entendido— contiene en sí como correlato intencional de los actos... todas las transcendencias mundanas, las “constituye” dentro de sí» (1913, 119)³⁰.

Este sentido de la reducción es el que expone Fink en su artículo

26. Nótese cómo Heidegger ha formulado ya de forma definitiva su juicio sobre la fenomenología (cf. 1963, 84 y 1973, 382).

27. Cf. Biemel (1978, 173); Pöggeler (1980, 135-136); (1982, 63); Volpi (1984, 60-61).

28. Sobre la evolución de esta noción en Husserl, cf. Böhm (1968, 119-139).

29. «Residuo» en o.c. 69, 72, 114, etc.; «exclusión» en o.c. 65, 73, 137, etc.; «puesta entre paréntesis» en o.c. 73, 75; «resto» en o.c. 70.

30. En una nota de trabajo de Husserl posterior a 1923, incluida por W. Biemel en la edición de *Ideen en Husserliana III* (p.72), pero que no forma parte del texto publicado por Husserl, leemos: «Mediante la *epokhe* se abre la región absoluta del ser, la región de la subjetividad transcendental absoluta.»

de 1933, avalado por el propio Husserl: «La fenomenología descubre un *método de conocimiento* que lleva al origen mismo del mundo y lo convierte en objeto explícito de un saber posible. Este método es la reducción fenomenológica» (o.c. 341). En ella se efectúa un trascender del mundo que «en cuanto apertura (*Eröffnung*) de la subjetividad transcendental es, a la vez, la conservación del mundo en el universo liberado del ser absoluto... Lo transcendido no es, por tanto, el mundo simplemente, sino *sólo la limitación de la actitud natural*» (o.c. 342; c.n.). En otros términos: «La *epokhe* fenomenológica no es un método de limitación en el interior del mundo, sino de deslimitación (*Entschränkung*) más allá del mundo» (o.c. 359).

Los textos que acabamos de citar ponen de manifiesto que los conceptos de reducción y constitución son solidarios y se interdefinen. Por eso, lo que estamos apuntando necesita ser confirmado con el estudio de este último concepto³¹.

El concepto de constitución es ya en *Ideen* el concepto central de la fenomenología (1913, 213-214)³². Por eso, durante décadas se ha discutido acaloradamente sobre su sentido realista o idealista. Pero la cuestión es saber si la disyuntiva entre realismo e idealismo —o entre desvelación y construcción— es una alternativa última (de forma que no quepa más posibilidad que elegir entre uno de sus términos) o si, por el contrario, ambas posiciones —realismo e idealismo— tienen unos presupuestos comunes, no últimos, que habría que replantear. Dicho de otra manera: la fenomenología ¿es una posición dentro de la disyuntiva incuestionable realismo-idealismo, o es un intento de superación de ambos, mediante una reflexión sobre los presupuestos comunes en que ambos se apoyan?

Es verdad que Husserl no duda en calificar de idealismo su filosofía (por ejemplo 1931, 114ss). Pero subraya que no se trata del idealismo clásico, sino de una forma nueva del mismo. Por tanto, no se resuelve nada afirmando el idealismo de Husserl, mientras no se especifique de qué tipo de idealismo se trata. La investigación a partir de los años sesenta coincide mayoritariamente en interpretar a Husserl en el sentido sugerido de una superación de la alternativa entre realismo e idealismo. De Wahlens lo expresa de la forma más clara: «Sólo se descubre el secreto de las contradicciones de la fenomenología <es decir, de las aparentes aporías de la fenomenología, que habla a la vez de constitución y de intuición, de positivismo y de subjetivismo> cuando se la

31. Sobre la evolución de este concepto en Husserl, cf. Biemel (1959, 200ss).

32. Fink, en su artículo avalado por Husserl, confirma este juicio: la constitución «es el concepto central básico de la fenomenología. Sólo desde él es posible determinar el auténtico tema de la investigación fenomenológica» (1933, 370).

considera como una tentativa de superar *en su raíz* la alternativa entre el realismo y el idealismo clásicos. Mientras se sigan manteniendo estas categorías clásicas, poniendo al comienzo la oposición total del sujeto y del objeto, se termina describiendo como contradicciones los conflictos en tensión» (1959, 121)³³.

¿En qué consiste esta superación del nivel de comprensión común al idealismo y al realismo? Para exponerlo, utilizamos el texto de Nietzsche con el que Böhm intenta en repetidas ocasiones³⁴ aclarar el cambio de perspectiva realizado por Husserl: «Hemos suprimido el mundo verdadero. ¿Qué mundo nos queda? ¿El aparente, quizá?... ¡No! *Al suprimir el mundo verdadero, hemos suprimido también el aparente*»³⁵. Este texto nietzscheano nos parece revelar de forma clara el presupuesto fundamental de la antítesis realismo-idealismo. Se trata de la admisión por ambos de un mundo verdadero, de un universo de lo en-sí, que sería la medida común e indiscutible de todo conocer. La diferencia entre ambos consiste en que, mientras el realismo atribuye esa existencia en-sí al mundo material, que el conocimiento no haría sino desvelar, el idealismo lo limita a la conciencia, que es considerada lo único en-sí. Entonces, el mundo «extraconciencial» deja de ser en-sí para convertirse en mera apariencia (*Erscheinung*), en mundo aparente. Es claro que, como destaca Nietzsche, una apariencia sólo es tal si hay un en-sí de lo que la apariencia es apariencia. El idealismo suprime el en-sí de la realidad extraconciencial sin eliminar el en-sí como medida, lo que convierte al fenómeno en *mero* fenómeno, en mundo aparente. Si tomamos el idealismo en su forma más pura, por ejemplo en Berkeley o Fichte, encontramos como proposición fundamental: sólo existe la conciencia. El mundo es *en* la conciencia, contenido de la misma y posición de la misma. A Husserl, la definición de la conciencia como intencionalidad le hace imposible poner el mundo como representación en la conciencia. Ésta no tiene un interior en el que, además de ser transparente a sí misma, contendría o constituiría la representación del mundo. La conciencia es tensión-hacia, dirección-hacia lo que no es ella. Pero la realidad *puesta fuera de la conciencia* no tiene otro ser que el de su *aparecer* a la conciencia. En otros términos: la verdadera realidad autónoma no es ni el mundo (realismo) ni la conciencia

33. Cf. igualmente las afirmaciones de Gadamer, Tugendhat y Holenstein que se citan en las páginas siguientes. Adde Landgrebe (1961, 161), Held (1981, 288), Cobb-Stevens (1985, 372-374). Los testimonios se podrían multiplicar indefinidamente.

34. Cf. (1968, XIV, 222, 238, 242).

35. En (1889, 75). Un eco de este pensamiento nietzscheano puede percibirse en la autodefensa de Husserl ante los que le acusan de reducir el mundo a «apariencia subjetiva»: «al pleno ser del mundo se le quita tanto <con la reducción> como lo que se le quita al ser pleno del cuadrado cuando se niega que es redondo» (1913, 133-134).

(idealismo) sino una conciencia-en-el-mundo o, correlativamente, un mundo-para-la-conciencia. A esta realidad originaria, en la que se constituyen la conciencia y el mundo, Fink (y Husserl) la llamarán en (1933): «ser absoluto» (o.c. 342), «vida transcendental» (ib.), «lo absoluto» (o.c. 366), «espíritu absoluto» (o.c. 378) y el Husserl anterior: «subjetividad transcendental»³⁶.

La fenomenología consiste, por tanto, en este cambio de perspectiva que elimina el presupuesto último común a las posiciones clásicas del idealismo y el realismo. No hay ninguna realidad absoluta aparte del fenómeno. No hay más en-sí que lo que aparece y tal como aparece.

No es difícil mostrar que esta concepción se halla ya en *Ideen*, ya que está expresada con suficiente claridad en § 49, 50 y 55. Leemos ahí: «La realidad no es algo absoluto que se relacione secundariamente con otra cosa. La realidad en sentido absoluto no es absolutamente nada, no tiene ninguna esencia absoluta, sino que tiene la esencia de algo que, por principio, es *sólo* intencional, *sólo* sabido (es decir, representable), *sólo* realizable en apariciones (*Erscheinungen*) posibles» (o.c. 118). Esta tesis también la defiende el idealismo clásico, pero la fundamentación de éste y la de Husserl son distintas. El idealismo niega el ser absoluto de la realidad, porque tal ser absoluto es un ser *pensado* como absoluto: es decir, la negación del ser absoluto de la realidad proviene del ser absoluto de la conciencia. La argumentación de Husserl es muy distinta: el ser absoluto de la realidad es, en sí mismo, contradictorio³⁷, ya que la realidad transcendente es esencialmente relativa a la conciencia. La razón se nos da en § 43, titulado «Aclaración de un error de principio»³⁸. El error que Husserl combate aquí es la opinión de que «la percepción no alcanza la cosa misma, que ésta no nos es dada a nosotros en su en-sí. “Se supone” que forma parte de toda cosa la posibilidad de principio de ser intuida tal como es, y especialmente, de ser percibida mediante una percepción adecuada que da su ser mismo “en persona” (*leibhaftig*) *sin ninguna meditación a través de apariciones* (*Erscheinungen*). <Y se supone igualmente> que Dios... posee naturalmente esa percepción de la cosa en sí misma que a nosotros nos es imposible» (1913, 98). Pero esta opinión, que es inequívocamente la kantiana, «no tiene sentido. Pues implica que no hay ninguna *diferencia de esencia* entre lo transcendente y lo inmanente» (ib.). El ser conocido «sin ninguna mediación a través de apariciones»,

36. Sobre la diferencia entre ésta y el yo transcendental, cf. Holenstein (1972, 212).

37. Notemos que esta misma opinión es defendida hoy por Rorty (1980b, 41).

38. Este texto es para Böhm «uno de los más importantes de toda la obra. Él ofrece la verdadera llave de los problemas que están en el origen de *Ideen*» (1968, 161).

sin perfiles (*Abschattungen*), es lo específico del ser inmanente, de la conciencia. Admitir un tal conocimiento de lo trascendente en Dios equivale a admitir «que en la postulada intuición divina una cosa espacial sería un constituyente real (*reell*)³⁹, por tanto una vivencia, que formaría parte del flujo de conciencia y de vivencias divinas» (ib.). Es decir, admitir la existencia en-sí de lo real y suponer que nosotros sólo lo conocemos mediante perfiles o apariciones, tras las cuales quedaría una cosa en-sí, desconocida para nosotros a causa de la «forma contingente de nuestra constitución humana» (o.c. 97), pero accesible a un entendimiento infinito, equivale a negar la específica diferencia entre el ser inmanente de la conciencia y el ser real, equivale, por tanto, en último término a negar la existencia de lo real, reduciéndolo a un momento de la conciencia divina. Paradójicamente, por tanto, la afirmación de una realidad tras la «aparición» equivale a negar el ser mismo de la realidad. La conclusión es que «el mundo espaciotemporal es un ser puesto por la conciencia en sus experiencias, que por principio sólo es intuible y determinable como lo idéntico de una pluralidad de experiencias concordantemente motivadas, pero que *más allá de eso* no es nada o, más exactamente, respecto del cual la idea de un *más allá* es un pensamiento sin sentido (*widersinniger Gedanke*)» (o.c. 117)⁴⁰.

Según lo expuesto, parece claro que ya en *Ideen* la realidad no tiene otro ser que el que se manifiesta en su aparecer a la conciencia. Ser y aparecer coinciden. No hay un «mundo verdadero» tras la «aparición»⁴¹.

Esto es tan claro que, a pesar de su profunda cercanía a Heidegger, es reconocido por el mismísimo Gadamer. En su estudio (1963), dedicado a mostrar las diferencias entre el pensamiento de Husserl y Heidegger, comienza rechazando de la manera más enérgica la idea de que la filosofía de Husserl pueda ser tachada de idealismo (o.c. 161, 165, 178, 181). Esto sólo es posible desde una idea totalmente obsoleta de idealismo (o.c. 164), que identifica a éste con la filosofía de Berkeley (o.c. 178). Gadamer acepta que Husserl tiene razón «al afirmar que la investigación fenomenológica está más allá de la oposición sujeto-objeto» (o.c. 162) y afirma que «Husserl, con destacada radicalidad y universalidad, va más allá de la disolución kantiana de la oposición entre realismo e idealismo» (o.c. 164), ya que «ha desautorizado con toda

39. Husserl utiliza los términos *reell* y *real*, dando al primero el sentido de «real como opuesto de ideal» y al segundo el «físico», es decir «espacio-temporal».

40. Husserl repite la misma idea casi literalmente en (1923b, 482): «Un ser real o ideal que trascienda la subjetividad transcendental es un *sinsentido*», lo mismo en (1930, 151).

41. Notemos de paso que esto coincide plenamente con la noción que Heidegger nos da del fenómeno como «lo que se muestra en sí mismo» (1927a, 31), noción que posibilita el punto de arranque de su filosofía en el ser-en-el-mundo.

energía el planteamiento epistemológico (*erkenntnistheoretisch*)» que está en la base de estas distinciones «al afirmar que la reflexión transcendental presupone que la conciencia conserva la posesión del mundo (*Welthabe*)» (o.c. 165). Por eso, «la crítica de Heidegger a Husserl no tiene nada que ver con tales presuntas mitigaciones “realistas” de su supuesto idealismo sino que *presupone la realización consecuente del pensamiento transcendental de la fenomenología de Husserl* para, luego, hacerla objeto de una reflexión y crítica ontológicas dirigidas en un sentido muy diferente» (o.c. 165; c.n.).

Esta coincidencia es la que lleva a Tugendhat a afirmar que «con la *epokhe*, Husserl entra en la dimensión del ser-en-el-mundo de Heidegger. Heidegger ya no necesita la *epokhe* para llegar a la dimensión de los modos-de-darse (*Gegebenheitsweisen*), porque, una vez que Husserl ha abierto esta dimensión, Heidegger está instalado desde el principio en ella» (1967, 263).

2.2. *La primacía de la conciencia*

Se dirá que lo esencial de los reproches dirigidos por Heidegger a Husserl reside en su intento de romper la primacía de la conciencia, remitiendo ésta al ser. Tenemos, por tanto, que estudiar en qué medida la filosofía de Heidegger supone un mayor descentramiento del sujeto que la de Husserl. Y habrá que hacerlo dejándonos guiar por «la cosa misma» y no por la terminología usada por ambos autores.

Antes de proceder a ello, es necesario aclarar el significado del término «primacía» (*Vorrang*) aplicado a la conciencia. Pues ésta puede entenderse en el sentido fuerte de que la conciencia es la autora y dueña del sentido que aparece en ella. Pero puede también significar que el sentido tiene que aparecer necesariamente en la conciencia, aunque ésta no sea su autora⁴².

Si tenemos en cuenta esta distinción, hay que afirmar, en primer lugar, que la primacía en sentido fuerte no puede ser atribuida a Husserl. Pues, para éste, la conciencia tiene una dimensión de pasividad que ha ido reconociendo y analizando de forma creciente⁴³. Un elemento importante de este análisis es la superación del esquema contenido-aprehensión (*Inhalt-Auffassung*) realizada ya en 1909 y que apa-

42. Ricoeur utiliza repetidamente esta distinción (por ejemplo, 1954c, 82), para reprochar a Husserl no haber distinguido el «en mí» (*in mir*) del «desde mí» (*aus mir*) en (1931a). Sobre esta distinción en Husserl cf. Holenstein (1972, 220).

43. Cf. Holenstein (1972), especialmente cap. XI.

rece claramente en el texto de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* publicado por Heidegger⁴⁴. Es sorprendente que muchos comentaristas de Heidegger pasen totalmente por alto esta evolución temprana en Husserl. Por ejemplo, Pöggeler sigue escribiendo en (1982) que «Husserl acepta en el conocimiento elementos totalmente no intencionales como la sensación, que todavía no muestra la dirección de la intención hacia un *intentum*» (o.c. 62) y que con ello cae en la «mitología de un esquema materia-forma que fija en la subjetividad la conformación categorial de la materia» (o.c. 65)⁴⁵. Nos parece más ajustada a la realidad la afirmación de Holenstein de que «son la superación de la <idea de> conciencia-de-sensación (que no tendría ningún punto de referencia fuera de sí misma) y su sustitución por una conciencia que esencialmente remite fuera de sí, se ha abierto el camino a la fórmula posthusserliana de “ser-en-el-mundo”» (1972, 116).

De forma inversa, hay que reconocer que, en su sentido débil, también el pensamiento de Heidegger implica una primacía de la conciencia. Justamente en ella justifica Heidegger su planteamiento de la cuestión del ser desde la analítica del ser-ahí. Por eso, Heidegger habla incesantemente de la primacía (*Vorrang*) del ser-ahí⁴⁶ y rechaza que tal primacía «tenga algo que ver con una mala subjetivización de la totalidad de los entes» (o.c. 14). Esta primacía es expresada de forma aún más rotunda en (1927*b*): «Ser sólo se da cuando hay premanifestidad, es decir, cuando hay verdad. Y hay verdad solamente cuando existe un ente que premanifiesta (*erschließt*) de tal modo que el revelar forme parte del modo de ser de este ente. Un ente así somos nosotros. El ser-ahí existe él mismo en la verdad. Del ser-ahí forma parte esencialmente un mundo premanifestado y juntamente con él la premanifestidad de sí mismo» (o.c. 25)⁴⁷.

Es verdad que Heidegger no habla de conciencia sino de ser-ahí. Y hemos visto cómo Herrmann insistía en que tras este cambio termi-

44. Cf. Brough (1972, 91-93) y Holenstein (1972, 103-117).

45. Lo mismo en (1983*b*, 173).

46. Bast, R.A. y Delfosse, H.P. (1980) contabilizan 55 apaticiones del término *Vorrang* en *Sein und Zeit*. La inmensa mayoría de ellas se refiere a la primacía del ser-ahí como lugar de manifestación del ser.

47. Coincidimos con Herrmann (1974, 60-61) en que esto no significa una subjetivización del mundo. Pero afirmamos, contra lo que él da a entender, que esto es aplicable en la misma medida a Husserl que a Heidegger. El uso enfático del término «ontológico» no varía los datos del problema.

También Theunissen destaca esta primacía de la conciencia (o del ser-ahí) en el campo de la intersubjetividad, señalando que en Heidegger la primacía del yo sobre el otro es, incluso, más excluyente que en Husserl (1965, 162). Ricoeur reconoce implícitamente lo mismo al afirmar que su tesis de que el tiempo está mediado por la narración «transpone a un modo resuelto práctico y al plano dialógico de una historia común los análisis fenomenológicos <de Husserl y Heidegger> de los que hemos visto que están conducidos en el modo especulativo y en el plano monológico» (1985*a*, 367).

nológico se esconde el verdadero cambio de paradigma, ya que en el término ser-ahí se señala la referencia al ser, que es lo específico de la concepción heideggeriana y lo que escapa precisamente a Husserl. Por tanto, la cuestión acerca de la primacía de la conciencia nos lleva ella misma a la cuestión de si Husserl se planteó la cuestión del ser.

Pero antes de abordar esta cuestión, conviene estudiar otra que el mismo Heidegger ha presentado como un prolegómeno de la misma: la cuestión acerca de la primacía de la dimensión teórica o de la dimensión práctica tanto en el análisis de la subjetividad (o del ser-ahí) como del ser de la realidad.

2.3. *Praxis versus teoría*

Utilizando los términos consagrados por Heidegger la cuestión es: ¿Qué es lo que originariamente se manifiesta: la cosa en su ser-a-la-vista (*Vorhandenheit*) o el utensilio en su ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*)? Ya el joven Heidegger consideró «una adquisición esencial» el haber señalado el «carácter de utensilio» del «primer ente que nos sale al encuentro» (1927a, 352). Y sus comentaristas no han cesado de repetirlo⁴⁸. En qué consista esta adquisición esencial, nos lo aclara Heidegger en 1973: «El análisis de la mundanidad del mundo es una “adquisición esencial” en cuanto que aquí aparece por primera vez en la historia de la filosofía el ser-en-el-mundo como la forma primaria de encuentro con el ente; más exactamente: el ser-en-el-mundo es descubierto como el *factum* primario y no derivable, siempre ya dado, y por tanto “previo” a cualquier captación concienzuda (*Bewußtseinserfassung*)» (1973, 372).

Pero tampoco en esta cuestión se pueden aceptar sin ulterior examen los puntos de vista de Heidegger. Este examen, deberá, en primer lugar, esclarecer qué entiende Heidegger por ser-a-la-mano y por ser-a-la-vista.

El ser-a-la-mano es entendido habitualmente por Heidegger como el modo de ser (*Seinsart*) propio de la cosa-de-uso (*Gebrauchsding*), es decir, todo lo utilizado o utilizable para algo (1927a, 68ss)⁴⁹. En cuanto al ser-a-la-vista, de todas las afirmaciones al respecto en *Sein und Zeit* se desprende que por tal entiende Heidegger el mero ser ma-

48. Cf. Gadamer (1963, 182); Pöggeler (1963, 53ss); Herrmann (1974, 54).

49. Pero conviene señalar que Heidegger se fija particularmente en los objetos fabricados, hasta el punto de que en algunos momentos identifica *zuhanden* con lo fabricado (por ejemplo, 1927a, 128; 1927b, 414), pues quizá nos ayude a comprender por qué Heidegger habla en algunas ocasiones de «ocuparse de lo-a-la-vista», como enseguida vamos a ver.

terial, es decir, la cosa con sus determinaciones espaciotemporales y quizá también sensoriales, pero *excluyendo* cualquier otra determinación⁵⁰.

Ahora bien, es verdad que Husserl en sus análisis de la percepción se fija preferentemente en ciertos aspectos que tienen que ver con las dimensiones espaciotemporales de las cosas. Si se fuerza el lenguaje de Husserl se puede llegar a la afirmación de Heidegger: «En el contexto del pensamiento husserliano, un tintero sólo puede ser comprendido como otra cosa. En sentido estricto, el tintero sirve sólo como ejemplo de un objeto sensible» (1973, 374). Pero lo cierto es que Husserl está analizando un tintero, es decir, un objeto de uso (*Gebrauchsding*), un utensilio (*Zeug*)⁵¹. Por tanto, es necesario examinar con mayor detenimiento la distinción entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* propuesta en *Sein und Zeit*.

En esta obra, Heidegger afirma, no sólo que el conocer se fundamenta en el ocuparse-de praxivisivo (1927a, 61, 62, 202), sino que «para que sea posible el conocer en cuanto determinar contemplativamente (*betrachtendes Bestimmen*) lo-a-la-vista se necesita previamente una *deficiencia* de la praxis ocupada-de (*besorgendes Zu-tun-haben*)» (o.c. 61). Sobre esta deficiencia se nos dice que consiste en «una determinada desmundanización del mundo» (o.c. 65, 75, 112)⁵², en «una reducción (*Abblendung*) del mundo a la uniformidad de lo puramente a-la-vista» (o.c. 138).

La modificación por la que se pasa del ocuparse-de praxivisivo al descubrir teórico del ente a-la-vista es estudiada en § 69b (o.c. 356-364), donde se nos dice que esta modificación «no depende de que nos abstenamos de toda actividad manual y tampoco de que simplemen-

50. Derrida, basándose en (1927a, § 9), afirma que lo que caracteriza al ser-a-la-vista es «el hecho de ser indiferente a su propio ser» (1987, 38). Pero esto vale exactamente igual del utensilio. Por tanto, no puede ser considerado como lo característico de la *Vorhandenheit*. Una cierta justificación para esta afirmación de Derrida puede encontrarse en ciertos textos en los que Heidegger sorprendentemente se refiere a los entes que no son *Dasein* con la expresión «lo-a-la-vista en el sentido más amplio». Enseguida volveremos sobre estos textos.

51. Si aplicáramos a Heidegger la lógica implacable que él utiliza con Husserl en este texto, nos veríamos obligados a decir que, según Heidegger, es imposible hablar del utensilio. Pues nos dice que el enunciado (*Aussage*) surge a partir de la interpretación praxivisiva (*umsichtige Auslegung*) por medio de una modificación de su posesión, visión y conceptualidad previas (*Vorhabe, Vorsicht y Vorgriff*) mediante la cual lo-a-la-mano es reducido a algo-a-la-vista (cf. 1927a, 157-158).

Esto es, evidentemente, un disparate y, por eso, Heidegger matiza poco después su interpretación del enunciado diciendo que vale sólo «para el caso límite de los enunciados teóricos» (o.c. 158) y reconociendo que entre estos últimos y la interpretación praxivisiva «hay muchas formas intermedias» (ib.). Más tarde (o.c. 360) utilizará la expresión «enunciado < que expresa > la consideración praxivisiva» (*Aussage der umsichtigen Überlegung*), que es totalmente inconciliable con el texto anteriormente citado. Volveremos enseguida a esta cuestión. De momento, nos conformamos con subrayar que, para que lo dicho por Heidegger sobre los enunciados valga al menos para los enunciados teóricos, ha de presuponerse que la única teoría posible es la de un mecanicismo radical que sólo admita predicados espaciotemporales (que sólo acepte hablar de «objetos sensibles» y nunca de «tinteros»).

52. Ya Tugendhat (1967, 293) señala la insuficiencia de esta descripción.

te prescindamos (“*ab*”-*sehen*) del carácter de utensilio del ente, sino de que miremos (“*an*”-*sehen*) “de forma distinta” lo-a-la-mano que nos sale al encuentro: como a-la-vista” (o.c. 361)⁵³. Este planteamiento le lleva a Heidegger a decir cosas tan singulares como que «ninguna percepción, por aguda y detenida que sea, podrá jamás descubrir algo así como la avería de una herramienta» (o.c. 345)⁵⁴. Una afirmación así sólo es posible cuando se ha reducido la percepción a la percepción de la mera materialidad del objeto. Entonces hay que reducir los horizontes de Husserl a los horizontes espaciotemporales. Pero, si bien es verdad que Husserl habla preferentemente de ellos, de ningún modo se reduce a ellos.

Por otra parte, parece que lo fenomenológicamente más aceptable es reconocer que estos horizontes están incluidos en la praxivisión de la que habla Heidegger. Con un ejemplo del mismo Heidegger del que enseguida hablaremos: juntamente con el ser de silla, me percató de que se trata de una silla de madera y de que tiene un determinado tamaño⁵⁵. Así lo ve el mismo Heidegger unos años antes. En el *Curso* de 1925, ofrece un análisis de la percepción «entendida en un sentido amplio pero natural» (o.c. 51), en el que distingue cosa-del-mundo-circundante (*Umwelt Ding*), cosa-natural (*Natur Ding*) y coseidad (*Dinglichkeit*)⁵⁶ con sus caracteres propios. A continuación Heidegger afirma que «ciertas estructuras que *se dan* en la cosa-natural (y como tales pueden contemplarse de forma independiente) —dureza, peso— *se presentan inicialmente en (in)* ciertos caracteres-del-mundo-circundante. Dureza, resistencia material *están “en persona” (selbst)* en y sólo en el carácter de incomodidad y no son deducidos o derivados a partir de ésta» (o.c. 50; c.n.). En los tres casos se trata «del ente percibido tal como es en sí mismo, de lo que puede encontrar en él el contacto cognoscitivo» (o.c. 51) de la percepción. Expresándolo con la terminología posterior:

53. Nótese que en estas páginas Heidegger confunde constantemente el conocer perceptivo de la vida cotidiana con el conocimiento característico de la ciencia moderna. Sorprende que Heidegger no los distinga en una obra caracterizada por la minuciosidad de sus análisis, tanto más cuanto que, como a continuación veremos, Heidegger disponía en estos años de las distinciones pertinentes, y, además, esta cuestión es decisiva para todo el desarrollo de *Sein und Zeit*.

54. Lo mismo en o.c. 138, 147.

55. Sin que el darme cuenta de que es de madera entrañe ningún conocimiento de botánica como ciencia y sin que el apercebimiento de su tamaño implique un conocimiento geométrico en el sentido de la ciencia geométrica. La praxis más estricta puede requerir la aprehensión de ciertas relaciones geométricas, sin que esto suponga el desarrollo de una geometría en sentido estricto: el jugador de billar ve en su praxis misma la esfericidad de la bola y no mediante una modificación en la que la vería «de forma distinta».

56. (1925, 49-51). Ésta es la forma en que aparece en 1925 la posterior distinción entre *Zubandenes* y *Vorbandenes*. Pero aquí Heidegger distingue tres dimensiones, que explica mediante el ejemplo de la silla al que hemos aludido: la cosa-del-mundo-circundante es la silla como silla; la cosa-natural es la silla como madera; y la coseidad son los caracteres generales de toda realidad espaciotemporal. En *Sein und Zeit* la tres dimensiones han sido reducidas a dos. Nuestra hipótesis es que esta reducción es la que permite la identificación, constante en *Sein und Zeit*, de la percepción natural cotidiana con la «percepción» científica.

la *Vorhandenheit* es una dimensión de la *Zuhandenheit*. Esto coincide plenamente con la afirmación de Husserl de que la *Vorhandenheit* es un estrato *en* la *Zuhandenheit*.

Más aún, si leemos con atención *Sein und Zeit*, podemos descubrir que también este texto presupone esta descripción, aunque explícitamente la rechace. Veamos un momento en el que esto ocurre inequívocamente. Heidegger afirma que el ser-ahí tiene una precomprensión (*Vorverständnis*), una visión fenomenológica (*vorphänomenologischer Blick*), del fenómeno mundo y encuentra ésta en los modos deficientes de salir-al-encuentro del utensilio: cuando éste está averiado o es inapropiado para la tarea, nos llama la atención y en esta llamatividad (*Auffälligkeit*) «se anuncia *en el utensilio* su mero ser-a-la-vista» (o.c. 73); cuando echamos de menos un utensilio que necesitamos, su ausencia nos importuna y esta importunidad (*Aufdringlichkeit*) «descubre... *el utensilio en un cierto mero estar-a-la-vista*» (ib.); cuando un utensilio (no averiado y no ausente) se interpone en nuestro quehacer actual, nos incomoda con su rebeldía (*Aufsässigkeit*) y en ella «se anuncia de nuevo *el ser-a-la-vista del utensilio*» (o.c. 74). Llamatividad, importunidad y rebeldía «tienen la función de hacer vislumbrar (*zum Vorschein bringen*) *en el utensilio* el carácter de ser-a-la-vista...; este ser-a-la-vista está aún *ligado* (*gebunden*) al ser-a-la-mano del utensilio. Éste no se oculta aún <ofreciéndose> como mera cosa» (ib.; c.n.)⁵⁷. Más adelante, Heidegger nos dirá que el enunciado «busca algo-a-la-vista *en lo-a-la-mano* (*ein Vorhandenes an Zuhandenen*)» (o.c. 158; c.n.). Esta relación explica que «entre la interpretación totalmente incluida en el comprender praxivisivo y el caso extremo de un enunciado teórico sobre lo-a-la-vista haya múltiples formas intermedias» (ib.)⁵⁸.

El que esta dimensión del ser-a-la-vista sólo pueda manifestarse en los modos deficientes de salir-al-encuentro y no en los no deficientes es algo que no se comprende fácilmente, especialmente cuando en § 69b⁵⁹ leemos que «el demorarse suspendiendo la actividad manual puede tener el carácter de una praxivisión agudizada en forma de considerar (*nachsehen*), valorar lo conseguido, mirada global (*Überschau*) sobre la tarea aún pendiente» (o.c. 358). Pero, al margen de esta cues-

57. Lo mismo en p. 83.

58. Tugendhat lamenta que Heidegger no explicité más estas formas intermedias (1967, 294). Si lo que estamos sugiriendo aquí es correcto, entendemos fácilmente por qué Heidegger no lo ha hecho: su distinción tajante entre ser-a-la-vista y ser-a-la-mano se derrumbaría y esto hubiera conmovido uno de los pilares de *Sein und Zeit*.

59. Este párrafo es la repetición en la segunda sección de los análisis preparatorios de la primera. Sobre el sentido de la «repetición» en Heidegger, cf. (1927a, 304, 385-386) y (1929b, 185). El último texto citado dice que repetir algo es «sacar a la luz sus posibilidades originarias, hasta ahora ocultas, de modo que con esta elaboración es transformado y sólo de esta manera es conservado en su contenido».

ción, parece claro que las afirmaciones de Heidegger sobre la distinción tajante y excluyente entre el ser-a-la-mano y el ser-a-la-vista y sobre la desmundanización implicada en el paso del uno al otro no están sacadas del fenómeno mismo, ya que el mismo Heidegger presupone aquello que niega: la inclusión del ser-a-la-vista en el ser-a-la-mano. La razón de esta distinción está, de forma manifiesta, en la ley de composición que rige todo *Sein und Zeit*, que impone como coordenadas básicas la distinción originario/derivado, que se fusiona subrepticamente con la de auténtico/inauténtico. Esto explica que en diversas ocasiones Heidegger, en lugar de contraponer ser-a-la-mano y ser-a-la-vista, subsuma lo primero en lo segundo, como si esto último fuera un género del que lo primero fuera una especie o tipo particular⁶⁰. Así, Heidegger designa a los entes que no son *Dasein* «lo-a-la-vista en su sentido más amplio»⁶¹, habla de «lo-a-la-mano entre (*innerhalb*) lo-a-la-vista»⁶² o de «ocuparse de lo-a-la-vista y lo-a-la-mano»⁶³. En otras ocasiones, Heidegger no tiene inconveniente en decir que «en cierto respecto (*Hinsicht*) es lícito considerar <al ser-ahí> como a-la-vista» o que «también los otros ser-ahí están-a-la-vista, ellos también forman parte del mundo (*die Mitmenschen sind eben auch vorhanden, sie machen die Welt mit aus*)»⁶⁴.

Encontramos idéntica inclusión en las explicaciones embarazosas de aquellos comentaristas que se plantean el problema. Así, Herrmann dice que con la distinción por Heidegger entre praxivisión del utensilio y visión de la cosa «no se afirma que dentro del ocuparse-de praxivisivo no se den dimensiones (*Momente*) de experiencia sensible, como si el ocuparse-de praxivisivo se realizara al margen de toda percepción. En la praxis con el martillo, éste es también percibido, visto y tocado. Pero el ver y tocar como tales no descubren el utensilio-a-la-mano, sino sólo en la medida en que la visión (*Sicht*) que poseen está guiada por la praxivisión... El que Heidegger en un análisis del ocuparse-de praxivisivo no haya tematizado expresamente la dimensión de experiencia sensible, no significa que no la haya visto o que el ocuparse-de esté libre de sensibilidad. Justamente porque la praxivisión del ocuparse-de contiene dentro de sí (*impliziert*) la experiencia sensible... puede ésta independizarse cuando el ocuparse-de praxivisivo se ha transformado

60. En los textos citados a continuación, el contexto no deja lugar a duda de que se trata de afirmaciones del mismo Heidegger.

61. (1927a, 45, 403); (1927b, 429, 445).

62. (1927a, 412).

63. (1927a, 328, 422); (1927b, 439).

64. (1927b, 384 y 422). En contra (1927a) *passim*, por ejemplo, 43: el ser-ahí «no tiene jamás (*nicht und nie*) el modo de ser de lo meramente a-la-vista dentro del mundo».

en contemplación y conocimiento no praxivisivos» (1974, 62-63; c.n.). «Dimensión», «contenido en el interior de» y «guiado» no son sino formulaciones distintas de lo que Husserl llamaba estratos.

Pöggeler, por su parte, sigue insistiendo en la importancia de la superación de la actitud teórica de Husserl por Heidegger⁶⁵. Pero reconoce que «tras el rechazo por Heidegger de la problemática cartesiana del sujeto-objeto y de la reducción trascendental, sigue en pie la exigencia de no limitarse a insistir en la verdad como transcendencia existente (o, posteriormente, como acontecimiento) sino de comprenderla también como rectitud (*Richtigkeit*) y carácter concluyente (*Schlüssigkeit*) del representante teórico» (1980, 142)⁶⁶. Pöggeler se limita a reconocer esta exigencia, pero no da ningún paso para satisfacerla. Nuestra opinión es que esta satisfacción sólo es posible revisando la afirmación de Heidegger de que la «teoría» (entendida, no como forma científica de conocimiento sino como percepción cotidiana) es sólo un modo «deficiente» del «ser-en-el-mundo». Esta revisión es difícil para un heideggeriano convicto, porque puede tener consecuencias indeseadas para la arquitectura general de la filosofía de Heidegger, como veremos.

Se puede argüir que expresiones tales como «estrato» o «dimensión» no pasan de ser una metáfora y que es dudoso que por este camino se pueda resolver el problema de la articulación entre las dimensiones teórica y práctica⁶⁷. No negamos que esta solución propuesta por Heidegger —comprender la percepción como forma deficiente de la praxis— no es menos problemática. Hemos tenido una prueba en el hecho de que tanto Heidegger como sus comentaristas vuelven imperceptiblemente a la solución husserliana.

Si nuestras consideraciones son correctas, sólo una serie de equívocos puede presentar el planteamiento de Heidegger como algo radicalmente distinto e innovador respecto del pensamiento de Husserl. El primer equívoco consiste en no distinguir de manera adecuada entre el conocer perceptivo natural y el conocimiento metódico de las ciencias

65. Cf. Pöggeler (1980, 128); (1982, 60-63); (1983b, 161-162, 177); (1985, 49).

66. Lo mismo en (1972, 71); (1982, 60); (1983a, 177); 1985, 52).

67. Heidegger ha rechazado muy pronto esta forma de articular la teoría y la praxis mediante la distinción de diversos niveles o estratos (cf. 1919, 35). Este rechazo se concreta con respecto a nuestra cuestión en (1925-1926, 144ss), donde Heidegger introduce por vez primera la distinción entre el «como» (*als*) apofántico y el hermenéutico (que es, por eso, considerado por Pöggeler (1983b, 363) como un momento crucial en la evolución del pensamiento de Heidegger), y se reproduce en (1927a, 63, 68, 98ss). En respuesta a las objeciones que formula ahí Heidegger, señalaremos que hablar de estratos no significa que «primero» (*zuerst*) se dé un estrato al que «luego» se le «pegan» (*ankleben*), «adhieren» (*haften*) o «añaden» (*zusetzen*) «predicados de valor» (*Wertprädikate*). Este último término insinúa que Heidegger está pensando especialmente en los neokantianos. Pero nos parece que su crítica, válida para éstos (recuérdese el aserto que resume su filosofía: «Un hombre vale más que un elefante, pero ser tiene más un elefante»), no vale para Husserl.

naturales. El segundo consiste en dar a entender que para Husserl el ser es dado sólo en la percepción (entendida en el sentido muy estrecho expuesto) y que lo que Husserl llama actos de nivel superior (interés, valoración, etc.) sólo añaden perspectivas «subjetivas» a lo que, en sentido estricto, *es*⁶⁸. El tercer equívoco consiste en comprender lo posterior como menos valioso, deficiente: puesto que la percepción de la materialidad se da sólo en y a través de las dimensiones práxicas, lo que nos ofrece es secundario, deficiente, degradado⁶⁹.

Por nuestra parte, pensamos que la percepción de la que habla Husserl puede ser entendida como la visión (*Sicht*) incluida en la pre-manifestidad del ser-en del ser-en-el-mundo (en la praxivisión «*Umsicht*», en el respeto «*Rücksicht*», en la autotransparencia «*Durchsichtigkeit*»⁷⁰), de la que Heidegger no puede prescindir, para la que utiliza muy diversas expresiones (para la praxivisión: *sich umsehen*, *nachsehen*, *überprüfen*, *sichten*, etc.), y de la que no da otra aclaración que la de estudiar su carácter temporal.

Por eso será conveniente pasar al tercer tema de consideración: el ser y su relación con la temporalidad.

2.4. *Ser y tiempo: finitud, facticidad e historicidad*

La cuestión es aquí determinar en qué medida Husserl se planteó la cuestión del ser y de su relación con el tiempo y, consecuentemente, en qué medida este cuestionamiento es específico de Heidegger y en qué consiste esta especificidad. Heidegger ha respondido a esta cuestión afirmando que Husserl «rozó» la cuestión del ser con el tema de la intuición categorial (1973, 373), pero no desarrolló la cuestión acerca

68. Cf. nota anterior. Otros textos significativos al respecto son (1927a, 71 y 150). En el primero de ellos, el término criticado *Auffassungscharakter* muestra claramente que la crítica apunta a Husserl. Pero con ella Heidegger está alanceando muertos, ya que este término pertenece al esquema «contenido-aprehensión» que, como hemos visto, Husserl había abandonado quince años antes de *Sein und Zeit*.

69. Cf. (1927a, 334): «Todo originarse (*entspringen*) es, en el campo ontológico, degeneración.» Y antes: «La inautenticidad se basa en la autenticidad» (o.c. 259). Formulaciones similares en (o.c. 348) y en (1927b, 438).

Es indudable que esto constituye un pilar de *Sein und Zeit*, y también es indudable que lleva la obra a claras contradicciones. Todo el análisis de la temporalidad está orientado a la búsqueda de una temporalidad originaria que se basa en la forma auténtica del ser-para-la-muerte, de la que surgirán las formas derivadas y degradadas de temporalidad. Esto se contradice con las afirmaciones iniciales según las cuales la inautenticidad «no significa un ser "menos" o un grado de ser más bajo» (o.c. 43).

Holenstein ha escrito que «para la solución de problemas filosóficos enrevesados es frecuente hoy utilizar la estrategia, promovida por Heidegger y Wittgenstein, consistente en cortar el nudo gordiano y declarar que el problema es resultado de un cuestionamiento inadecuado» (1982, 332). Nosotros modificaríamos este juicio diciendo que se simplifica hasta la caricatura el planteamiento ajeno y a continuación se propone una alternativa que incluye de forma camuflada lo válido del pensamiento que se dice combatir.

70. Cf. (1927a, 132, 146).

de «qué quiere decir ser» (o.c. 378). Ahora bien, es conocido que todo el pensamiento de Heidegger gira en torno a la cuestión del ser: sus diversos sentidos y su posible reducción a un sentido *princeps*. Para ello, «hay que sacar a la luz y comprender genuinamente <el tiempo> como horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del ser». Y añade: «Necesitamos explicitar originariamente el tiempo como horizonte de la comprensión del ser desde la temporalidad como ser del ser-ahí que comprende el ser» (1927a, 17). Es decir, hay que comprender el ser desde el tiempo y éste desde la temporalidad del ser-ahí.

Husserl, por su parte, utiliza habitualmente el término ser en su sentido cotidiano de «existir» (real o idealmente) y no habla del sentido del ser. Pero si nos fijamos en los contenidos de ambas filosofías, volvemos a encontrar una relación mucho más estrecha que la que los respectivos vocabularios harían sospechar. Pues Husserl nos dice que todo ser y validez de ser (*Sein und Seinsgeltung*) se presentan y acreditan en la subjetividad trascendental, y que ésta se constituye en la autotemporalización. Podemos, por tanto, parafraseando la afirmación de Holenstein citada hace poco, decir que, con la constitución de la subjetividad trascendental en la autotemporalización, se ha abierto el camino a la problemática posthusserliana del ser como tiempo. Heidegger ha negado taxativamente esto, afirmando que la problemática del tiempo siempre ajena a las investigaciones de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo» (1969b, 13). Pero será conveniente también aquí examinar en qué medida esta afirmación es aceptable.

Heidegger debería haber tratado explícitamente la relación entre el ser y el tiempo en la tercera sección de *Sein und Zeit* (1927a, 39), que no fue escrita⁷¹. Pero dedicó la segunda sección de dicha obra al desarrollo de la temporalidad del ser-ahí como horizonte en el que debía tratarse la cuestión anterior.

El plan redaccional de esta sección sugiere que en la temporalidad se da un proceso bastante complicado de derivación con tres (e incluso cuatro) niveles sucesivos⁷². Tendríamos, en primer lugar, la temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*), que aparece cuando estudiamos lo que hace posible la forma completa y auténtica de la preocupación⁷³: la resolutidad que camina anticipando (*vorlaufende*

71. No entramos en las especulaciones acerca de si fue escrita y destruida (cf. sobre esto, la nota del editor de *Sein und Zeit* en GA 2,582, así como Pöggeler [1983b, 157]). Pero recordemos que Heidegger presenta su *Curso* de 1927 como una «nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*» (1927b, 1).

72. Cf. Pöggeler (1980, 144ss); Ricoeur (1983a, 97); (1985, 100ss); Bernet (1987, 510ss).

73. Una vez descartado el uso de este término castellano para traducir *besorgen*, podemos disponer de él para traducir el término central de *Sorge*. En sus primeros trabajos Heidegger utilizaba *Selbstbekümmern* para lo que, más tarde, llamaría *Sorge*.

Entschlossenheit) (cap. 3). De ella se «deduce», por un lado, la historialidad o temporalidad auténtica (cap. 5) y, por otro, la intratemporalidad o temporalidad inauténtica (cap. 6), que son, por tanto, equioriginarias (o.c. 377). De la última, a su vez, deriva la concepción vulgar del tiempo (§ 81)⁷⁴.

Pero, si del marco redaccional pasamos al contenido real del análisis, parece claro que en la exposición heideggeriana de la temporalidad hay dos niveles básicos: el de la temporalidad auténtica y el de la temporalidad inauténtica. Es verdad que Heidegger habla de «deducir»⁷⁵ la historialidad desde la temporalidad (o.c. 377). Pero nos parece que Heidegger expone mejor el contenido real de sus análisis cuando nos dice que «la proyección existencial de la historialidad no hace sino desvelar lo que está ya incluido en la temporalización de la temporalidad» (o.c. 376) o que «la interpretación de la historialidad es sólo una elaboración más concreta (*konkretere Ausarbeitung*) de la temporalidad» (o.c. 382). Por eso encontramos, tanto en la temporalidad como en la historialidad, dos formas: la auténtica y la inauténtica. Por otro lado, la historialidad inauténtica es identificada por Heidegger con la contidianidad (o.c. 376). Y lo específico de ésta es entender el tiempo desde la intratemporalidad (o.c. 405). De forma similar, nos parece que la supuesta derivación de la noción vulgar de tiempo desde la intratemporalidad es una «elaboración más concreta» de la intratemporalidad. Es verdad que también aquí Heidegger habla de una «génesis» del concepto vulgar de tiempo desde la intratemporalidad (o.c. 420)⁷⁶. Pero no es menos verdad que lo específico del concepto vulgar de tiempo —su comprensión como una sucesión de horas a-la-vista (o.c. 423)— aparece ya en el fenómeno de la intratemporalidad, a propósito del cual se nos dice que el tiempo «es encontrado como una multiplicidad de horas a-la-vista» (o.c. 417).

Esta interpretación encuentra una confirmación en el hecho de que en (1927*b*) Heidegger sólo habla de estas dos formas de temporalidad o, más precisamente, de temporalización de la temporalidad⁷⁷.

74. Ajustándose a este esquema, Ricoeur habla de su comentario de una «jerarquización de niveles de la temporalidad que exige denominaciones distintas: *temporalidad, historialidad, intratemporalidad*» (1985*a*, 101), y les consagra sendos apartados, a los que añade uno dedicado a la derivación de la noción vulgar del tiempo.

75. Comillas de Heidegger. Igualmente dice que «la temporalidad hace posible la historialidad» (o.c. 385), que «la finitud de la temporalidad es el fundamento de la historialidad» (o.c. 386) o que «la historialidad se enraiza en la temporalidad» (o.c. 392).

76. Heidegger caracteriza esta génesis como una nivelación (*Nivellierung*) que «encubre la databilidad (*Datierbarkeit*), mundanidad (*Weltlichkeit*), intervalaridad (*Gespanntheit*) y carácter público (*Öffentlichkeit*) del fenómeno pleno del ahora» (o.c. 424). Leemos el texto según la GA, que escribe *Öffentlichkeit* donde en las múltiples ediciones aparecidas a lo largo de cincuenta años (algunas «revisadas») se leía *Örtlichkeit*.

77. También Pöggeler habla sólo de dos niveles o formas de temporalización, a los que, contra el uso explícito de Heidegger, pero respondiendo a su espíritu, llama respectivamente historialidad e intratemporalidad (1980, 144ss).

Estos dos niveles aparecen ya en la exposición inicial de la temporalidad del § 65, en el que se nos ofrece la concepción básica de la temporalidad mediante la fórmula: «llamamos temporalidad al fenómeno unitario del advenio⁷⁸ en cuanto siendo-(lo)-sido/presentificante» (*das dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit*) (o.c. 326). A ella le siguen la advertencia de que «el uso de la expresión “temporalidad” debe apartar de sí todos los significados de “futuro”, “pasado” y “presente” que afluyen a ella desde el concepto vulgar de tiempo» (ib.) y la afirmación de que «en la medida en que el ser-ahí inicial y generalmente se comprende a sí mismo inauténticamente, podemos suponer que el “tiempo” de la concepción vulgar representa un fenómeno genuino (*echt*), pero derivado» (ib.). Tenemos, pues, desde el principio, un fenómeno originario, la temporalidad auténtica, y un fenómeno derivado, la concepción vulgar del tiempo. Y, como sucedía en el caso de la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*, también aquí la relación entre ambos es tal que la orientación habitual hacia la forma derivada nos impide ver la forma originaria (o.c. 420).

La existencia de estas dos formas de temporalización tiene a los ojos de Heidegger unas consecuencias decisivas, no sólo para la interpretación del ser-ahí, sino también para la de la totalidad del pensamiento occidental. Pues, en su opinión, este pensamiento, desde Aristóteles hasta Husserl incluido⁷⁹, se ha movido en el horizonte de la concepción vulgar del tiempo y desde ella ha comprendido el ser. El descubrimiento de una temporalidad más originaria descalifica, por tanto, definitivamente toda la metafísica anterior.

Examinar este planteamiento de Heidegger consistirá, por tanto, en estudiar las dos cuestiones siguientes, por otro lado, íntimamente relacionadas: *a*) ¿acreditan los datos fenomenológicos la concepción de la temporalidad originaria (o auténtica) que Heidegger propone?; *b*) ¿acreditan estos mismo datos la relación de derivación entre ambas formas de temporalidad que Heidegger sugiere o, como sucedió en el caso de la distinción *Vorhandenheit-Zuhandenheit*, sugieren más bien que se trata de dos niveles que constitutivamente se coimplican? Si ocurriera esto último, se plantearía la cuestión ulterior acerca de si la distinción propuesta por Heidegger tiene las consecuencias extremas para la

78. Intentamos recoger con esta traducción el sentido que Heidegger confiere a *Zukunft* cuando lo hace derivar de *auf sich zukommen*. La traducción menos inexacta de esta última expresión sería «ir-hacia-sí». Pero no resulta fácil extraer de ella los equivalentes castellanos para los derivados *Zukunft*, *zukünftig*, *Zukünftigkeit*. Consideramos inapropiados los términos «advenir» y «advenimiento», porque sugieren lo contrario de lo que pretende Heidegger: que algo viene hacia mí. La idea de Heidegger es justamente que yo voy hacia...

79. Sobre Aristóteles, cf. (1927a, 421, 428). Sobre Husserl, (1928a, 264).

interpretación del conjunto del pensamiento occidental que él le atribuye.

Empecemos por la primera cuestión. Ésta no es nada fácil de abordar, pues el tema de la temporalidad originaria presupone como elemento esencial la distinción entre las formas auténtica e inauténtica de existencia. Y esta distinción plantea dos problemas muy serios.

El primero de éstos consiste en la dificultad de determinar el papel preciso que desempeña en *Sein und Zeit* la distinción auténtico/inauténtico. Ya Theunissen observó que «la interpretación de la inauténticidad pertenece a lo más opaco de *Sein und Zeit*» (1965, 182) y señaló, al respecto, dos dificultades.

La primera se refiere a la relación entre inauténticidad y cotidianidad. Parece fuera de duda que, en el comienzo de *Sein und Zeit*, la forma cotidiana de existencia es un modo de ser indiferenciado respecto a las dos posibilidades de existencia auténtica e inauténtica⁸⁰. Pero muy pronto, este sentido es transformado imperceptiblemente⁸¹ para identificarlo con el de inauténticidad o caída, que es el sentido que recibe prácticamente en toda la obra⁸².

Más importante es la segunda dificultad, que se refiere a la interpretación misma de la inauténticidad. Heidegger comienza a tratar de ella en dos contextos diferentes para los que incluso utiliza términos distintos. Paulatinamente estos contextos se fusionan y los términos terminan identificándose, aunque no totalmente, como enseguida vamos a ver. La primera citación de la forma inauténtica de existencia está en § 9, en el contexto de la determinación del modo de ser específico del ser-ahí, que es la existencia, y se nos advierte que los términos autenticidad/inauténticidad «han sido elegidos en su sentido literal estricto» (o.c. 43). Al mismo tiempo se nos recuerda repetidamente que el ser-ahí «se comprende inicial y generalmente desde su mundo» (o.c.

80. La cotidianidad es equiparada a la promedialidad (*Durchschnittlichkeit*) y a la indiferenciación (*Indifferenz*) (o.c. 43); (lo que sigue explica nuestra traducción) y es contrapuesta a la «diferenciación de un determinado existir» (ib.). A continuación leemos que «también en ella <cotidianidad> e incluso en el modo de la inauténticidad se halla *a priori* la estructura de la existencialidad» (o.c. 44) y, por eso, su análisis «no nos da unas estructuras promedio en el sentido de una difusa indeterminidad. Lo que es ópticamente en la forma de la promedialidad puede ser captado ontológicamente en estructuras llenas de contenido (*prägnant*) que no se distinguen estructuralmente de las determinaciones ontológicas de, por ejemplo, un ser auténtico del ser-ahí» (ib.). En (o.c. 53) se sigue distinguiendo inauténticidad e indiferenciación.

81. Nos parece que uno de los instrumentos de este paso puede ser la polisemia de los términos *Indifferenz* e *indifferent*. En los textos antes citados, se trata de una posición neutral, todavía indiferenciada, entre la autenticidad y la inauténticidad. Conserva este mismo sentido en p. 53, 192, 232, 331. En p. 337 el término *indifferent* es incluso equiparado a «formal». Pero en el contexto de la *Fürsorge* (o.c. 121, 124) la *Indifferenz*, como falta de atención debida al otro, es decir, como indiferencia, se convierte en un modo deficiente de la *Fürsorge*. En p. 323, 389, la indiferenciación respecto al modo de ser de los entes nos lleva a comprenderlos como «a-la-vista», y se convierte, de este modo, en inauténticidad. Es significativo que, a medida que cotidianidad e indiferencia adquieren el sentido negativo de inauténticidad, desaparece el tercer término (promedialidad) que se presta menos a estos deslizamientos semánticos.

82. Cf., por ejemplo, p. 376.

15, 21, 113, 120). Y esta comprensión es llamada inauténtica (o.c. 146). Significativamente, en este momento, Heidegger añade a la distinción auténtico/inauténtico la de genuino/espurio (*echt/unecht*): «Tanto la autocomprensión auténtica como la inauténtica *pueden* a su vez ser genuinas o espurias.» Pensamos que esta última distinción, que no tiene ninguna continuidad en *Sein und Zeit*, permite vislumbrar qué relación había inicialmente entre la autenticidad/inautenticidad y el otro conjunto de fenómenos que inicialmente son conceptualizados por Heidegger bajo el término de caída (*Verfallen*), pero que terminarán fusionándose con los anteriores. Se trata de la autocomprensión del ser-ahí desde el hombre-masa (*das Man*) (o.c. 126ss). Heidegger trata de establecer las dimensiones (*Momente*) (o.c. 180) constitutivas de la premanifestidad (encontrarse-angustia, comprender-interpretar, habla) y la forma específica que estas dimensiones adquieren en la interpretación desde el hombre-masa (miedo, curiosidad-ambigüedad, charlatanería) (o.c. 133ss)⁸³. Pero al final ambos análisis confluyen bajo la primacía del primero: «Este término “caída”, que no expresa ninguna valoración negativa, debe significar: el ser-ahí inicial y generalmente es *entre* el “mundo” de la ocupación (*ist zunächst und zumeist “bei” der besorgten “Welt”*). Este estar absorbido entre... (*aufgehen bei...*) tiene en la mayoría de los casos (*meist*) el carácter de estar perdido en la opinión pública del hombre-masa» (o.c. 175)⁸⁴.

Esta identificación de la caída con «la caída en el “ente intramundano”» la permite a Heidegger una operación que va a tener grandes consecuencias para el resto de la obra: convertir la caída en uno de los elementos constitutivos de la preocupación (*Sorge*), al que se va a asignar la función muy precisa de explicar el ser-entre- (*Sein bei*) los entes intramundanos. En efecto, Heidegger resume los momentos integrantes de la preocupación en su famosa fórmula: «adelantándose-a-sí-ya-ser-en (el-mundo) como ser-entre (entes que salen al encuentro intramundantemente)» (*Sich-vorweg-schon-sein-in [der-Welt] als Sein-bei [innerweltlich begegnenden Seienden]*) (o.c. 192)⁸⁵, de la que se nos dice que recoge «la completud existencial *formal* del conjunto estructural ontológico del ser-ahí» (ib; c.n.). De donde resulta que todo ser-en-

83. Lo relevante para nuestro propósito actual es señalar que los distintos elementos de la caída analizados por Heidegger (miedo, charlatanería, curiosidad, ambigüedad, § 35-37) son vistos por él como formas caídas de los elementos constitutivos de la premanifestidad (encontrarse, comprender, hablar), como se desprende claramente de p. 133, 167, 180. La formulación usada intenta dejar traslucir la equivalencia entre las dos estructuras.

84. También Tugendhat se ha planteado el problema que estamos tratando, y lo resuelve de un plumazo afirmando que «el adónde de la caída no es el “mundo” en el sentido del ente intramundano, aunque Heidegger lo haya expresado así en repetidas ocasiones de forma desorientadora» (1967, 315).

85. Heidegger repite esta fórmula en p. 249-250 y 317, y establece los guiones en la forma que aquí reproducimos, que es más correcta que la usada en p. 193.

tre los entes intramundanos pertenece necesariamente a la existencia inauténtica. Esta peripecia de la caída produce una profunda incoherencia en el desarrollo de *Sein und Zeit*⁸⁶, que se refleja en que, mientras en p. 133, 161, 167, 180 los tres elementos constituyentes de la premanifestidad son la comprensión (*Verstehen*), el encontrarse (*Be-findlichkeit*) y el habla (*Rede*), a partir del § 41 (p. 191ss) el habla es, casi siempre, sustituida por la caída⁸⁷.

No es difícil adivinar la razón de esta operación. La segunda sección va a tratar de poner de relieve la temporalidad como el fundamento o condición de posibilidad de la preocupación. Para que esto sea posible, la preocupación ha de tener aquellas dimensiones que permiten encontrar en ella los tres éxtasis de futuro-pasado-presente. Comprender y encontrarse son fácilmente reconducibles a futuro y pasado. Pero se necesita una tercera dimensión en la preocupación que apunte al presente. Heidegger elige para ello la caída, que de este modo permite organizar la temporalidad desde el futuro.

Pero esto desorganiza gravemente todo el planteamiento de *Sein und Zeit*, en dos aspectos. Por un lado, es evidente que en la existencia auténtica, no menos que en la inauténtica, el ser-ahí sigue teniendo que habérselas con los entes intramundanos (los otros ser-ahí, los utensilios), decidir sobre ellos, etc. En los análisis primeros de la obra, esta dimensión era confiada a la comprensión (o.c. 147 ss). Pero, en la segunda sección, queda totalmente inexplicada para el modo auténtico de existencia: su temporalización del presente, la captación del momento oportuno (*Augenblick*), se refiere siempre a la situación y no a las cosas que forman parte de ella⁸⁸. Por otro lado, si la existencia inauténtica está representada en la preocupación por el elemento de la caída, no se entiende que Heidegger estudie al margen de ella los modos inauténticos del comprender (o.c. 336-339) y del encontrarse (o.c. 339-346).

86. Pöggeler habla de «contradicción» (1963, 226) y de «múltiple confusión (*vielfache Verwirrung*)» (1983b, 178). Biemel habla de «una cierta ruptura en la articulación de *Sein und Zeit*» (1973, 61).

87. Decimos «casi siempre» ya que algunas veces vuelve a citar la tríada inicial olvidando la caída (p. 295, 296) y otras veces añade esta última como un cuarto elemento (269, 270, 335ss). Además, como ha señalado Theunissen (1965, 183), ha acuñado la expresión híbrida y gramaticalmente incorrecta de *aufgeben bei...* (por ejemplo, p.175): fusión de *aufgeben in* (forma inauténtica) y del *Sein bei* (neutral respecto a las formas auténtica o inauténtica).

88. Cf. Theunissen (1965, 183-184). Tugendhat (1967, 316) sugiere que, para resolver este problema, Heidegger debería haber distinguido dos formas de caída, una auténtica y otra inauténtica, distinción a la que Heidegger se acerca cuando, contra toda la lógica de la obra, escribe: «la caída está temporalmente radicada de modo primario en el presente (presentificar <*gegenwärtigen*>, o captación del momento oportuno <*Augenblick*>» (o.c. 350).

Nos parece que lo expuesto en las últimas páginas contiene datos suficientes como para avanzar la hipótesis de que *Sein und Zeit* es una amalgama de análisis que no han sido suficientemente integrados. Podríamos considerar que no han sido de ellos la fluctuación de Heidegger en el uso de las comillas en el contexto que estamos estudiando (recuérdese que de acuerdo con *Sein und Zeit*, 65 «mundo» <con comillas> significa «la totalidad de los entes» <65>): el término mundo aparece sin comillas en 120, 146 y con comillas en 175; en 412 aparece una vez con comillas y otra sin ellas.

El segundo problema que plantea la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria es que ésta depende de una forma concreta, muy discutible, de entender la existencia auténtica como resolutidad que camina anticipando (*vorlaufende Entschlossenheit*)⁸⁹.

También aquí comprendemos sin dificultad la razón del proceder de Heidegger cuando tenemos en cuenta el papel que el ser-para-la-muerte desempeña en *Sein und Zeit*: fundamentar lo que, en nuestra opinión, constituye el elemento doctrinal realmente nuevo de esta obra: la constitutiva finitud de la temporalidad y con ello de todo horizonte de comprensión humana⁹⁰. Más exactamente, para *Sein und Zeit* ser-para-la-muerte y finitud sólo son dos formulaciones distintas de una única realidad: «El ser-para-la-muerte, *es decir*, la finitud de la temporalidad es el fundamento oculto de la historialidad del ser-ahí» (1927a, 386; c.n.). Y, por eso, es lógico que se afirme que la tesis de la infinitud del tiempo se basa en la «huida» *ante* la muerte, es decir <en> el apartar la vista (*wegsehen*) *del* final del ser-en-el-mundo... La temporalidad inauténtica del ser-ahí cayente-cotidiano debe en cuanto tal apartar la vista de la *finitud*, malconocer (*verkennen*) la ad-ventidad (*Zukünftigheit*) auténtica y con ello la temporalidad originaria» (o.c. 424)⁹¹.

Pero también aquí estas afirmaciones desequilibran el contenido de *Sein und Zeit*. Pöggeler lo reconoce cuando afirma que en *Sein und Zeit* el tiempo es comprendido unas veces como medio en el que se despliega o acontece toda investigación ontológica y otras como principio intemporal de distinción de las distintas formas de ser⁹². Según la primera concepción del tiempo, toda comprensión se desarrolla necesariamente en el tiempo, es decir, está limitada a una época y no puede superar sus límites. Según la segunda, una investigación ontológica que considera al tiempo como *principio* de distinción de los distintos modos de ser se situaría ella misma más allá de los límites del tiempo.

89. Tanto Ricoeur (1985a, 100ss) como Bernet (1987, 515) han vuelto a plantear recientemente esta cuestión. Pero Ricoeur afirma que esta elección de Heidegger no afecta al resto del análisis (o.c. 101). Esto realmente sorprende, por las razones que veremos enseguida.

90. Que estas dos cuestiones son las mismas es expuesto por Heidegger de la forma más inequívoca en (1929b, 213): «Hay que tener en cuenta que la elaboración... de la esencia más íntima de la finitud tiene que ser, por principio, finita y no puede jamás ser absoluta. De esto se sigue lo siguiente: el estudio de la finitud no puede consistir en un contraponer y equilibrar puntos de vista de modo que se alcance el conocimiento absoluto «verdadero en sí» de la finitud, que subrepticamente se está presuponiendo. Lo único posible es elaborar la problemática de la finitud, que revela su esencia auténtica cuando esta elaboración está dirigida por un planteamiento guiado por la pregunta básica de la metafísica, planteamiento que ciertamente no puede pretender *jamás* ser el *único* posible.»

91. En (1927b, 387) se nos dice más prudentemente que «la finitud del tiempo está en conexión con el difícil problema de la muerte». Esto hace pensar a Ricoeur que «el sentido del *Ganzsein* es menos solidario del ser-para-la-muerte en este *Curso* que en *Sein und Zeit*» (1985a, 130).

92. Cf. (1972, 86ss); (1980, 150); (1982, 68-69); (1983b, 181-182).

De la fenomenología a la hermenéutica: Heidegger

La primera sería la intención profunda de *Sein und Zeit*. Pero la forma que esta obra adopta es manifiestamente la segunda: a todo lo largo de la misma no se hace otra cosa que intentar elaborar unas estructuras apriórico-formales del ser-ahí (los existenciales, que son al ser-ahí lo que las categorías son para los entes inferiores) y cuyo carácter epocal, lejos de ser afirmado, es excluido constantemente con la insistencia en su carácter *a priori* y con el uso incesante del perfecto apriórico (siempre-ya). Este hecho pone a la empresa de *Sein und Zeit* en grave riesgo, ya que permite argüir contra ella que cae en la auténtica contradicción performativa de presuponer con sus propios actos de aserción lo que estos mismos niegan en su contenido. Por eso los heideggerianos puros se resisten a esta interpretación y prefieren admitir que se trata de restos metafísicos aún no superados en *Sein und Zeit*⁹³. Pero, aunque puedan apoyarse en algunos textos de *Sein und Zeit*⁹⁴, lo cierto es que, sin ella, la estructura general de la obra resulta incomprensible⁹⁵. Por otro lado, aun suponiendo que *Sein und Zeit* se halle de camino hacia la afirmación del carácter esencialmente finito del tiempo y de toda comprensión, lo cierto es que esta afirmación simplemente se hace, no se justifica de ningún modo. Heidegger ha intentado esta justificación en *Sein und Zeit* con su ser-para-la-muerte. Pero no le debió convencer demasiado, ya que, cuando Heidegger discute ampliamente en (1929b)⁹⁶ el problema de la finitud del ser-ahí, no alude a

93. Un ejemplo claro es Pöggeler, que no pierde oportunidad de estigmatizar una lectura «atemporal» de las estructuras existenciales descritas en *Sein und Zeit* como un malentendido (cf. 1980, 159; 1985, 38).

94. Por ejemplo, p. 176 y, de forma general, todos aquellos pasajes en los que la búsqueda de una «esencia» del hombre es condenada como una caída en la *Vorhandenheit*. Ésta es, a nuestro entender, una de las cuestiones más oscuras de *Sein und Zeit* y de toda la obra de Heidegger en general: por un lado, hay una búsqueda incesante de lo esencial, de la esencia verdadera (y esto a lo largo de toda su obra); por el otro, hay una crítica constante a las filosofías que buscan una esencia, que son ridiculizadas por detenerse en una contemplación platonizante de un *eidós* atemporal al que accidentalmente le sobreviene la existencia. El mismo Pöggeler reconoce que esta cuestión no ha sido clarificada por Heidegger: «¿Cómo hay que entender el cómo-ser (*Wie-Sein*) si en las estructuras del ser-en-el-mundo no se trata de un qué (*Was*), de un "aspecto" (*Eidós*) sino de un cómo y de sus caracteres, los existenciales?... Las *Investigaciones lógicas* de Heidegger, que hubieran aclarado estas distinciones, no existen» (1982, 67) (lo mismo en 1983b, 172). Esto no le impide a Pöggeler considerar que con este *Wie-Sein* Heidegger supera definitivamente el pensamiento de Husserl (cf. 1982, 64; 1983, 174-175).

Esta operación es un caso más de la (¿búsqueda?) imprecisión de muchos términos de *Sein und Zeit*. Añadimos uno más a los que nos han salido ya: la expresión «inicial y generalmente» (*zunächst und zumeist*), con la que es introducida la cotidianidad, permite pasar con toda naturalidad al «siempre-ya» (*immer schon*) que sella definitivamente la caída como momento constitutivo de la *Sorge* (o.c. 181).

Al colmo de esta imprecisión llegan algunos acreditados comentaristas de Heidegger cuando afirman que *Dasein* en *Sein und Zeit* puede ser el individuo, la comunidad, la generación (Pöggeler 1983, 180) o el pueblo, el arte o el lenguaje (Grondin 1988, 384).

95. Por ejemplo, la distinción constante entre constitución básica (*Grundverfassung*) y modo de ser (*Seinsmodus*, *Seinsart*) (o.c. 117, 167, y *passim*) o la búsqueda de una *Befindlichkeit* y de un *Verstehen* propios de la caída (o.c. 167, 336ss). En el campo de la temporalidad misma, ¿cómo entender la afirmación siguiente: «Las dos posibilidades básicas de la existencia, autenticidad e inautenticidad del ser-ahí, se basan (*gründen*) ontológicamente en posibles temporalizaciones de la temporalidad» (o.c. 304; c. n.)?

96. (1929b) se propone la tarea de «interpretar la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant como una fundamentación de la metafísica» (o.c. 13). Y «para el núcleo (*Kern*) de la fundamentación de la metafísica lo esencial es el carácter

ella. Y tampoco parece convencer demasiado a Pöggeler, ya que tampoco él acude a ella para fundamentar la finitud del ser. Por eso, creemos que este elemento sí es nuevo en *Sein und Zeit* con respecto a Husserl, pero no como una aserción filosófica que haya sido justificada de algún modo, sino como el «presupuesto» básico de esta filosofía, su punto de partida, para el que no aporta razón alguna⁹⁷.

Nos queda por examinar la segunda de las cuestiones que formulábamos al comienzo de este apartado: ¿acreditan los datos fenomenológicos la relación establecida por Heidegger entre la temporalidad originaria (o auténtica) y la inauténtica? Ya al formular esta cuestión señalábamos el paralelismo entre la misma y la anteriormente debatida acerca de las relaciones entre lo-a-la-vista y lo-a-la-mano. Este paralelismo no es externo o puramente formal sino profundamente enraizado en la estrategia de *Sein und Zeit*: del mismo modo que en la primera sección se trataba de encontrar, más allá de la contemplación objetiva de las cosas, la implicación del ser-ahí en ellas, se trata ahora de descubrir, por debajo de la aparición del tiempo objetivo, un tiempo más originario enraizado en el ser-ahí. Pero, tras el descubrimiento de que el ser-a-la-vista, lejos de ser una forma derivada y degradada del ser-a-la-mano, es una dimensión constitutiva de este último, nos parece imprescindible examinar si la supuesta temporalidad inauténtica no es, también, una dimensión imprescindible de la temporalidad originaria o auténtica.

Esto parece tan difícil de negar que, a diferencia de lo ocurrido en el caso de lo-a-la-vista/lo-a-la-mano (que «oficialmente» se excluyen en *Sein und Zeit*), en el caso de la temporalidad Heidegger no tiene más remedio que reconocer su relación: «La interpretación vulgar de la historia (*Geschichte*) es válida dentro de sus límites» (o.c. 377), dado que «todo historializarse sucede ‘en el tiempo’» (o.c. 404). Por eso, «la caracterización anterior de la temporalidad, no sólo es incompleta (*unvollständig*), por no haber tenido en cuenta todas las dimensiones del fenómeno, sino que es por principio defectuosa (*grundsätzlich lückenhaft*), ya que la temporalidad misma incluye algo así como tiempo-del-mundo (*Weltzeit*) en el sentido estricto del concepto existencial-temporal del mundo» (o.c. 405).

La mediación entre ambas dimensiones es establecida por Heidegger, como acabamos de ver, con el concepto de tiempo-del mun-

humano, es decir, finito de la razón» (o.c. 28). Por eso toda la obra gira en torno al tema de la finitud del ser humano. Pero la muerte sólo es citada una vez (o.c. 218).

97. Para valorar adecuadamente la originalidad de este filosofema, conviene recordar que ya Unamuno pone en boca de Pachico Zabalbide que algunas ideas «fueron verdaderas en un tiempo, verdaderas puesto que se produjeron, pero que hoy no son ya ni verdaderas ni falsas, por haber perdido toda sustancia y todo sentido» (1897, 137).

do⁹⁸, que es el tiempo que el ser-ahí tiene necesariamente que tener en cuenta, razón por la cual debe ocuparse-del tiempo (*Zeit besorgen*). Este tiempo-del-mundo o tiempo objeto-de-ocupación (*besorgte Zeit*) presenta los caracteres de significatividad (*Bedeutsamkeit*), databilidad (*Datierbarkeit*), intervalaridad (*Gespanntheit*) y carácter público (*Öffentlichkeit*). La significatividad recoge el hecho de que el tiempo se nos presenta inicialmente como «adecuado» o «inadecuado» para... (*geignet/ungeignet zu...*). La databilidad recoge el hecho de que todo momento es una hora que..., luego cuando..., antes cuando... Esta databilidad es anterior y condición de posibilidad de toda datación efectiva, cualquiera que sea la forma en que ésta sea efectuada⁹⁹. Con la intervalaridad alude Heidegger a que el tiempo se extiende (temporalmente) (*erstreckt sich*), de modo que entre el ahora y el luego siempre media un «entretanto» (*Inzwischen*), un «intervalo» (*Spanne*)¹⁰⁰. El carácter público le viene al tiempo de nuestra convivencia con otros (*Miteinandersein*): «En el expresar (*aussprechen*) del ahora datado e intervalado *en la convivencia* todos entienden a todos... El ahora es accesible a cualquiera y con ello no pertenece a nadie. Sobre la base de este carácter le es asignado al tiempo una objetividad peculiar. El ahora no pertenece a nadie: está de algún modo ahí, se da, está-a-la-vista, sin que podamos decir cómo ni dónde está» (o.c. 373).

Lo decisivo en estos caracteres es tener en cuenta que el tiempo-del-mundo es una dimensión del mundo mismo y por eso tiene los mismos caracteres que éste: la misma transcendencia, las mismas formas de «subjetividad» y «objetividad» (o.c. 419). Esta correlación se expresa en el paralelismo terminológico entre la intramundanidad (*Innerweltlich-*

98. En lo que sigue, nos orientamos preferentemente por la exposición de (1927*b*, 369ss), que es mucho más transparente que la de (1927*a*, 407ss). Ésta resulta bastante confusa por la intromisión de cuestiones accidentales (como el estudio de las diversas formas de medir el tiempo) y por la artificialidad de algunos análisis. Veamos algunos ejemplos de esto último.

La datación es remitida a la databilidad, pero la medida del tiempo es tratada en el contexto del carácter público, como si datación y medida del tiempo fueran fenómenos independientes. Sólo el carácter público es extraído del ser-con (*Mitsein*) (tanto en 1927*a* como en 1927*b*), como si fuera la única dimensión que tuviera que ver con el *Mitsein*. Esta artificialidad llega al extremo cuando Heidegger pretende ver una huella del ser-para-la-muerte en el hecho de que exista la expresión cotidiana «el tiempo pasa (*vergeht*)» sin que exista la paralela «el tiempo surge (*entsteht*)» pues «con respecto a una pura sucesión de ahora se pueden decir ambas cosas con idéntico derecho» (o.c. 425). Claro que estos artificios le permiten a Heidegger construir sonoras sentencias como «el ser-ahí conoce la fugacidad del tiempo desde el saber "huidizo" de su muerte» (o.c. 425). Recordemos el paralelismo de esta cuestión con lo expuesto en la nota 81.

99. Heidegger se recrea en la descripción de los medios utilizados: reloj «natural» (el sol y sus ritmos día/noche) (1927*a*, 413), reloj del aldeano (medir en pasos la propia sombra, o.c. 415), el viejo reloj de sol (ib.) o relojes modernos más o menos sofisticados y precisos.

100. En nuestra opinión, estas expresiones retorcidas intentan recoger el carácter de «flujo» del tiempo eludiendo este término, cuyo origen en Husserl sería innegable. Pero las explicaciones que Heidegger ofrece (o.c. 373), señalando que todos los momentos del tiempo tienen un carácter transicional» (*Übergangscharakter*) o que no pueden ser reducidos a un punto (*punktualisiert*), aclaran suficientemente su sentido y con ellos su origen.

keit) y la intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*) que caracterizan a todo ente que nos sale al encuentro.

De este tiempo objeto-de-ocupación surge el concepto vulgar de tiempo, mediante un proceso de nivelación que elimina los caracteres expuestos de databilidad, etc. Y deja sólo una serie de ahora que «es aprehendida (*aufgefaßt*) como algo-a-la-vista» (o.c. 423). Es imposible no ver en esta nivelación, que no es otra cosa que una desmundanización, el paralelo de aquella *Entweltlichung* mediante la que el utensilio se convertía en mera cosa. Y no podía ser de otro modo, ya que el procedimiento es el mismo en ambos casos: «Cuando *este* ocuparse-del-tiempo se vuelve al tiempo co-comprendido y lo “contempla”, ve los ahora, que de algún modo están ciertamente también “ahí”, en el horizonte de *aquella* comprensión del ser que guía constantemente este ocuparse-de» (o.c. 422-423).

Pero así como en este último caso la mera cosa *estaba en* el utensilio, nos parece que aquí también el tiempo derivado *está en* el originario. Antes de entrar a fondo en ello, hagamos la observación de que el concepto vulgar de tiempo del que habla Heidegger es una pura abstracción: sólo algunos físicos, extraviados en los sueños del túnel del tiempo, han entendido la serie de ahora como una mera serie *matemática*, que es la única de la que se puede decir que «no se ve por qué no puede funcionar en sentido inverso» (o.c. 426). El conocimiento de la fugacidad e irreversibilidad del tiempo plantea preguntas más serias que las que Heidegger formula, que podemos enunciar con sus propios términos: ¿conoce el ser-ahí la fugacidad del tiempo *desde* su saber «huidizo» de la muerte o, por el contrario, este saber de la muerte presupone el conocimiento del paso inexorable¹⁰¹ del tiempo?; ¿cómo conoce el ser-ahí que es ser-para-el-final? Indudablemente ese final es *su* final. Y porque es suyo y sólo suyo —no sólo en el sentido de la *Jemeynigkeit* heideggeriana, sino en el cotidiano, pero no menos originario, de que su muerte no entraña la muerte de los demás ni la desaparición del mundo—, puede proveer —y en su existencia auténtica provee de hecho— para que sus obras o aquellos que son objeto de su cuidado (*Fürsorge*) alcancen su destinación. El artista que, conocedor del valor de su obra, no se deja influir por las demandas del presente y trabaja «para generaciones futuras», ¿cae acaso en la inautenticidad del concep-

101. Permítasenos aprovechar este caso para llamar la atención sobre un procedimiento retórico muy frecuentemente usado por Heidegger que se ve aquí de forma particularmente clara. *Die flüchtige Zeit es das Vergehen der Zeit*, es decir, el tiempo que pasa sin que podamos detenerlo. En castellano solemos decir: el paso inexorable del tiempo. *Das flüchtige Wissen um den Tod* es el saber del que se aparta la vista (*wegsehen*). Expresada en los términos originales, sin el embrujo del uso metafórico del término *flüchten*, la sentencia de Heidegger pierde su fuerza evocadora y se convierte en un enunciado poco convincente.

to vulgar de tiempo o lo entiende auténticamente cuando cuenta con un tiempo en el que, tras su final personal, su obra podrá desplegar toda su verdad? En sentido inverso, ¿es posible sin la experiencia del tiempo-del-mundo darse cuenta de que el mundo de un determinado utensilio (verbigracia, el de un templo griego que contemplamos) ha desaparecido? (1927a, 380). Heidegger nos recuerda igualmente que la repetición (*Wiederholung*) como forma auténtica del éxtasis del pasado no es una mera restauración de éste («*wiederbringen des "Vergangenen"*», o.c. 385) y que la captación-del-momento-oportuno (*Augenblick*) como forma auténtica del presente incluye la recusación (*Wider-ruf*) de lo que en el hoy funciona como «pasado» (o.c. 386). ¿Son pensables estos aspectos de la temporalidad auténtica sin la experiencia del tiempo-del-mundo? Parece imposible negar la mutua inclusión de ambas temporalidades.

Ricoeur, a pesar del cúmulo de elogios que en (1985a) dedica a *Sein und Zeit*, reconoce lo que acabamos de exponer. Así, nos dice que la derivación de que habla Heidegger es una derivación innovadora, que tiene el valor, «no de una pérdida sino de un aumento de sentido» (o.c. 117, 123, 140). Y la razón de ello es que «de hecho la intratemporalidad está constantemente presupuesta por la historialidad; sin las nociones de databilidad, intervalaridad y carácter público no sería posible decir que la historialidad se despliega *entre* un comienzo y un final, se *extiende* en este entredós y se convierte en el cohistorializarse de un destino común... Y si pasamos de la historialidad a la temporalidad originaria, ¿cómo el carácter público del historializarse no iba a preceder a su manera a la temporalidad más profunda en la medida en que su interpretación depende del lenguaje que desde siempre ha precedido a las formas supuestamente intransferibles del ser-para-la-muerte? Más radicalmente aún, el «fuera-de-sí» —el *Außer-sich*— de la temporalidad originaria ¿no marca el efecto de rebote de las estructuras del tiempo-del-mundo sobre las de la temporalidad originaria por medio del estiramiento <*Erstreckung*> característico de la temporalidad?» (o.c. 141).

Lo expuesto constituye el núcleo central de nuestra evaluación del planteamiento heideggeriano acerca del carácter témpico del ser. Pero no será inútil ver desde él dos tesis específicas de Heidegger que normalmente son consideradas como otras tantas diferencias sustanciales con Husserl.

La primera —el carácter finito del tiempo— nos ha salido ya y hemos dicho lo que creemos debe decirse sobre ella. Pero Heidegger ha

concretado su posición tratando de mostrar que la concepción del tiempo como infinito surge de la temporalidad inauténtica (o.c. 331, 424). Hay algo de válido en este juicio en la medida en que el tiempo infinito sea entendido como el «en-sí flotante de un decurso de ahora a-la-vista» (o.c. 424), es decir, como una mera serie matemática «interminable “en las dos direcciones”» (ib.). Pero ya hemos visto que esta concepción del tiempo es una abstracción: es el tiempo de Newton amputado del acto creador que lo inicia. La infinitud del tiempo puede y fenomenológicamente debe entenderse de otro modo: como horizonte último inabarcable. Sólo el juego verbal que del ser-para-el-final pasa, por un lado, al ser-para-la-muerte y, por otro, a la finitud puede hacer coincidir estos dos últimos y decir «ser-para-la-muerte, *es decir*, la finitud de la temporalidad» (o.c. 386).

La otra tesis que habitualmente es considerada una aportación nueva de Heidegger es el anclaje de la temporalidad en el futuro, frente a su anclaje en el presente, que sería lo constitutivo de toda la tradición filosófica, Husserl incluido¹⁰². Es innegable que hay en ambos autores una clara diferencia de énfasis. Husserl estudia profundamente la dimensión pasada y su peso en el presente. El horizonte de retenciones y las síntesis pasivas que en él se elaboran son bellos análisis de lo que Heidegger, con su vocabulario ontológico, llama «sidad» (*Gewesenheit*) «en el sentido de “soy-lo-sido”» (o.c. 328)¹⁰³. Podemos decir que Husserl ha comprendido que mi presente *es* mi pasado. Por el contrario, respecto del horizonte futuro Husserl se ha limitado a indicar de un modo formal y esquemático que su funcionamiento debe ser similar al del pasado. Pero no debe olvidarse que ya en el sencillo ejem-

102. Últimamente ha tratado esta cuestión D. Carr (1987). Según este autor, Husserl afirma la primacía del presente y, con ello, contradice su mayor descubrimiento: el campo protencional-retencional. Esto es debido a que sigue planteándose cuestiones metafísicas de carácter ontológico y epistemológico que la fenomenología debería haber superado. Heidegger y Dilthey nos han librado de ellas y con ello de la primacía del presente. Tras armonizar las opiniones de estos últimos leemos con asombro: «El presente sigue siendo la “situación” inalienable de nuestra temporalidad. Pero su papel no es el de tener la primacía sino el de la posición que nos da acceso al campo del tiempo» (o.c. 210). ¿No es ésta justamente la «primacía» que Husserl atribuye al presente? ¿Puede el mismísimo Heidegger negar que es ahora cuando anticipamos nuestra muerte en la resolutidad que camina anticipando?

103. Aunque el término no es nada eufórico, nos parece imprescindible si queremos expresar en castellano la diferencia entre *Gewesenheit* y *Vergangenheit*, que son sustantivaciones de *ist gewesen* e *ist vergangen*. Parece que la única traducción posible del primero es «ha sido», que permite recoger el subrayado «*bin gewesen*», absolutamente esencial en Heidegger, en la fórmula «soy-lo-sido», aceptablemente expresiva en castellano. Si se admite esto, la única sustantivación posible es «sidad».

Que Husserl y Heidegger están muy próximos aquí queda atestiguado por el hecho de que, varios años antes de que Heidegger diera el *Curso* sobre Kant del que saldría (1929b), Husserl encontraba un antecedente de su estudio de las síntesis pasivas en la imaginación de Kant (cf. Husserl 1920, 275ss y Hohlenstein 1972, 195ss).

Bernet (1987) se queja de que en su *Curso* de 1925 Heidegger silencie sistemáticamente todos aquellos aspectos de la filosofía de Husserl que más se aproximan a sus propias posiciones. No sólo nos parece justificada esta queja, sino que añadiríamos que en esos años la desfiguración del pensamiento de Husserl por parte de Heidegger es creciente y culmina en la afirmación, rayana en lo grotesco, de que la intencionalidad es una «relación óptica» (1928, 170).

plo —la audición de una melodía— habitualmente usado por Husserl para explicar el flujo temporal, el presente está constitutivamente abierto a los horizontes de futuro que son los que determinarán el sentido de la melodía. Heidegger ha concentrado sus esfuerzos en el desarrollo de esta dimensión y le ha dado una auténtica primacía en la arquitectura de la temporalidad (o.c. 329). El problema es que esta primacía del futuro es consecuencia de la distinción entre la temporalidad auténtica y la inauténtica y de la asignación del presente a esta última. Hemos visto que esta distinción es más que problemática y esta problematicidad se extiende inevitablemente a lo que de ella deriva. Ricoeur lo reconoce igualmente: «Si estos <éxtasis del tiempo> son equioriginarios, el futuro no tiene necesariamente la primacía que el análisis existencial de la preocupación le confiere» (1985a, 141).

Hemos completado nuestra tarea de estudiar las relaciones entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger. Entre la literatura secundaria más relevante, ha empezado a oírse de forma creciente la voz de Ricoeur. Era natural, teniendo en cuenta que nos hemos propuesto estudiar la problemática de la fundamentación última de un diálogo con la filosofía de este autor. Ha llegado el momento de estudiar la peripecia de su paso de la fenomenología a la hermenéutica heideggeriana, y a través de ella, la problemática de la fundamentación última de la filosofía.

CAPÍTULO TERCERO

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA: PAUL RICOEUR

Como hemos expuesto anteriormente, la tarea de este capítulo es elaborar la problemática de la fundamentación última en la obra de Ricoeur, a partir del momento en que éste pasa de la fenomenología a la hermenéutica.

A primera vista, este paso significa simplemente una negación de la posibilidad de una fundamentación última de la filosofía. Pero la situación es, de hecho, más compleja, ya que Ricoeur pretende no limitarse a repetir la filosofía hermenéutica de Heidegger y Gadamer sino introducir en ella una dimensión crítica, que se articula en lo que él llama «teoría del texto» en la que cree poder incluir la «teoría crítica» de origen francfortiano.

El presente capítulo estudia la primera vertiente de esta problemática: el sentido preciso de su paso de la fenomenología a la hermenéutica y de la «teoría del texto» por él elaborada, dejando para un capítulo posterior su forma de asumir la «teoría crítica».

1. De camino hacia la hermenéutica

Para comprender este paso, conviene comenzar exponiendo brevemente el itinerario que ha llevado a Ricoeur a la hermenéutica¹. Esto nos obliga a detenernos un momento en el proyecto inicial de Ricoeur de una filosofía de la voluntad. Es verdad que este proyecto ha quedado pospuesto y que Ricoeur alude poco a él². Pero nos parece que se

1. Ricoeur nos ha ofrecido dos luminosas autointerpretaciones de su itinerario filosófico en (1981a) y (1983b).

2. Pero la última alusión es reveladora del marco general de toda su obra, razón por la cual la citamos *in extenso*: «La problemática que une mi obra reciente sobre la metáfora con mi trabajo actual sobre la narración se me aparece

puede encontrar en él una especie de «célula melódica» (1983a, 56) de todo su pensamiento, como tratamos de mostrar a continuación.

En 1950 Ricoeur publica su primer gran libro *Le volontaire et l'involontaire*, que es presentado como la primera parte de un proyecto total que tiene como título *Philosophie de la volonté*. El tratado completo debía tener tres partes: en primer lugar, una fenomenología de la voluntad, que es ofrecida en (1950); a ella debía seguir una empírica de voluntad sierva, que sería un análisis de la culpabilidad humana; finalmente, vendría una poética de la voluntad reconciliada por el don de la transcendencia. Ricoeur nos advierte que la empírica y la poética son las que «han suscitado la descripción como sus propios prolegómenos» (o.c. 36), de modo que las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario ofrecidas en (1950) «no recibirán su significación definitiva hasta que la abstracción que ha permitido su elaboración haya sido suprimida» (o.c. 7).

Ricoeur confiesa que en su concepción de la voluntad se da «una superación de la inmanencia desde el interior y en cierta manera por exceso» (o.c. 33). La comprensión íntegra de la voluntad debe reposar en la Transcendencia. Una comprensión de la voluntad como inmanencia absoluta niega la realidad última de la misma: «Nos haríamos una idea absolutamente falsa del *cogito* concibiéndolo como la posición del hombre por sí mismo: el *ipse* como autonomía radical, no sólo moral sino ontológica, es precisamente la falta... La astucia de la falta consiste en sugerir la creencia de que la participación de la voluntad en un ser más fundamental sería una alienación» (o.c. 32). Pero la experiencia de la Transcendencia es dada al hombre en la experiencia de la falta: «La Transcendencia es lo que libera de la falta. Así es como los hombres la viven: como purificación y liberación de su libertad, como salvación. Cualquier otro acceso que pueda parecer un camino más corto es, en realidad, extraño a la experiencia concreta de la Transcendencia» (o.c. 31).

Por tanto, el desarrollo de la poética de la libertad recuperada exige el estudio de la culpa en el hombre, del siervo arbitrio. Y este estudio no puede adoptar la forma de una descripción eidética sino empírica. Pues la falta no es una estructura esencial del hombre, no se identifica

ahora como uno de los temas principales de mi obra anterior. El análisis de la ideología... y de la utopía entra dentro del marco de una teoría del imaginario social; el psicoanálisis... puede ser considerado como una contribución a ella. De forma más general, todo simbolismo... constituye una vasta expresión del imaginario en el nivel cultural. Retrocediendo aún más en mis trabajos; veo que la imaginación era ya situada, en el período de *L'homme fallible*, en el punto frágil en el que se articulan voluntario e involuntario y en el que la falibilidad se insinúa en el interior de la estructura ontológica del hombre. En definitiva, el proyecto constantemente postpuesto de mi "poética de la voluntad" es el proyecto de una imaginación creadora, considerada sucesivamente en el nivel de la invención semántica y de la representación práctica tanto en el plano individual como en el cultural y social. La cuestión es si es posible... concebir una antropología filosófica que alcance la profundidad de una ontología de la finitud» (1981a, 39).

con ninguno de los aspectos involuntarios del mismo, sino que es «irrupción, accidente, caída» (o.c. 26). Su descripción tiene, por tanto, que ser empírica.

Esta descripción tiene una doble dimensión. Por un lado, deberá consistir en un análisis empírico que nos manifieste el hecho irracional de la falta. Pero, por otra parte, la falta sólo es comprensible desde la inocencia: «La falta se comprende como inocencia perdida, como paraíso perdido» (o.c. 28). Y la inocencia no es accesible a ningún tipo de descripción, ni eidética ni empírica, sino sólo a una mítica. Este estudio de la inocencia y de su paso a la culpa nos obligará a introducirnos en el mundo de los mitos, de la historia de las regiones y de la hermenéutica.

Desde lo expuesto se comprende fácilmente que empírica y poética son difícilmente aislables, razón por la cual «se interfieren constantemente» (o.c. 28). Pero ambas presuponen la comprensión previa de las estructuras voluntarias del hombre, anteriores (no en el tiempo sino en la estructura) al hecho irracional de la falta y de la liberación. Por eso, el objetivo —empírica y poética— ha suscitado la descripción eidética de las estructuras voluntarias e involuntarias del hombre, que son el trasfondo invariable en el que acontecen la inocencia y la esclavitud del pecado. Sólo desde ellas se puede comprender la posibilidad de la falta y su forma concreta.

En este planteamiento se manifiesta ya un elemento que puede considerarse como una de las células melódicas del itinerario intelectual de Ricoeur, que más tarde va a tener una amplificación importante. Se trata de la idea de que la subjetividad está constitutivamente «desconcentrada», es algo que sólo puede entenderse desde fuera de sí misma. A pesar del constante reconocimiento por Ricoeur de que su pensamiento se desarrolla en el seno de la tradición reflexiva³ e incluso de su afirmación de que «en sus primeras obras, el rodeo a través de los signos no había puesto en duda la primacía del sujeto» (1981a, 34) le vemos afirmar ya en su primera obra que el *cogito* no puede concebirse como la posición del sujeto por sí mismo, y que esto sólo puede entenderse desde la Transcendencia.

Esta Transcendencia sólo se manifiesta a través de una mítica, cuyo despliegue obliga a una reflexión sobre los símbolos. Pero este trabajo de elucidación no es algo externo al pensamiento sino su suelo mismo. Ricoeur lo expresa con su afortunado adagio: «El símbolo hace pensar»⁴.

3. Cf., por ejemplo (1983b, 25).

4. Cf. (1960a, 12); (1960b, 323ss).

Tras la publicación de *L'homme faillible* (1960a) —que es «una antropología filosófica... centrada sobre el tema de la falibilidad, es decir, de la flaqueza constitucional que hace posible el mal» (o.c. 11)—, Ricoeur escribe *La symbolique du mal* (1960b), que es un intento de hermenéutica de los mitos de la inocencia y de la culpa en las grandes culturas de las que somos herederos.

En este momento, Ricoeur entiende el símbolo como una expresión de doble sentido en la que, a través de un primer sentido, se manifiesta un segundo que sólo es alcanzable a través del primero. Lo característico del símbolo es, por tanto, encerrar en sí un sentido «*más rico y espiritual*» (1981a, 34), que debe ser sacado a la luz por el trabajo hermenéutico. De forma correlativa, la hermenéutica es entendida como un trabajo desvelador de ese sentido positivo o, como Ricoeur dice, como una «hermenéutica de la recolección del sentido» (1965, 36), sin especial preocupación de carácter crítico. ✕

Este planteamiento inicial iba a ser muy pronto puesto en cuestión por el movimiento cultural que, iniciado en Francia a mediados de los años cincuenta, iba a ocupar el primer plano de la actualidad filosófica bajo la denominación general de estructuralismo. Una de las ramas de este movimiento, representada particularmente por la obra de J. Lacan, iba a promover el pensamiento de Freud y, con él, la problemática de una interpretación de los símbolos que aparecen en los sueños, síntomas, etc., en la que estos símbolos se desvelan como formas ocultas de manifestación del deseo. La obra de Freud iba, a su vez, a convocar las voces de Marx y Nietzsche, para formar lo que Ricoeur llamará, con una expresión que hará fortuna, «la escuela de la sospecha» (1965, 40). El rasgo común que une a estos autores es haber puesto en duda la certeza inmediata de la conciencia y haber desarrollado una hermenéutica que reduce las ideologías, la moral y la cultura en general a una expresión de la alienación económica, de la voluntad de poder o de la economía pulsional. La respuesta inicial de Ricoeur a este desafío se limita a Freud: en su obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) intenta completar la arqueología del sujeto desarrollada por Freud mediante una teleología del mismo inspirada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Pero enseguida se hace evidente que el desafío planteado por la hermenéutica freudiana es sólo una de las dimensiones de un desafío más general, que no sólo abarca la problemática de la interpretación sino las bases mismas de la filosofía reflexiva. El arma básica de este desafío reside en lo que constituye el corazón del pensamiento estruc-

turalista en sus diversas manifestaciones: la dimensión semiológica de la experiencia humana. El paradigma del movimiento estructuralista era la distinción saussuriana entre lengua y habla y la primacía de la primera sobre la segunda. Esto significa que toda actividad del sujeto, de la que el habla es a su vez el paradigma, se enraíza en una estructura presubjetiva y preindividual de signos, de modo que, más que hablar —es decir, tener la iniciativa y disposición de sí mismo— el sujeto es hablado, es decir, dirigido por las múltiples estructuras de todo tipo depositadas en su lenguaje.

En el contexto de búsqueda de una respuesta a este desafío general, Ricoeur «descubre» (1981a, 35) la hermenéutica elaborada en la década anterior por H.G. Gadamer a partir del pensamiento de Heidegger. El resultado de este encuentro va a ser doble. Por un lado, Ricoeur va a convertir la hermenéutica postheideggeriana en el marco básico de su trabajo filosófico. Por otro, va a elaborar una teoría del texto (1970), con la que espera superar las limitaciones que cree descubrir en la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, estableciendo una mediación entre la explicación y la comprensión. De este modo, la teoría del texto se convertirá para Ricoeur en el modelo general para el estudio de la acción humana (1971c) Dedicaremos los dos siguientes apartados a estudiar estas consecuencias.

2. La tarea de la hermenéutica

En 1973, Ricoeur publica dos artículos —uno con el título que hemos elegido para esta sección (1973a), y otro con el de *Herméneutique et critique des idéologies* (1973c)⁵— en los que nos expone su concepción de la hermenéutica. Pero nos advierte que en ellos no pretende hacer una historia de la hermenéutica «neutra» o «carente de presupuestos» (1973a, 76), sino orientada a mostrar que la historia de la hermenéutica converge en «una aporía, que es la que ha puesto en marcha mi propia investigación» (ib.).

Desde esta intención, Ricoeur distingue en la historia reciente de la hermenéutica dos etapas. La primera, cubierta por las obras de Schleiermacher y Dilthey, «tiende a ampliar progresivamente el campo de la hermenéutica de forma que todas las hermenéuticas *regionales*

5. Ambos artículos son básicamente un resumen de la segunda parte del curso sobre hermenéutica dado por Ricoeur en Lovaina en 1971 (1971a). Esta interpretación de la historia de la hermenéutica y de su problemática sigue siendo válida para Ricoeur en la década siguiente (cf. 1983a, 122).

queden incluidas en una hermenéutica *general* (ib.). En esta etapa, la hermenéutica tiene una preocupación fundamentalmente epistemológica: trata de «constituirse en un saber de auténtico rango científico» (ib.). Esta primera etapa de «generalización» da paso a una segunda etapa de «radicalización», en la que «comprender deja de ser un modo de conocer para convertirse en una *manera de ser* y de comportarse respecto de los entes y del ser» (ib.), es decir, pasa de la epistemología a la ontología.

2.1. *De las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general: Schleiermacher y Dilthey*

La primera etapa comienza con la obra de Schleiermacher. Antes, ha habido diversas formas de interpretación de los textos religiosos, clásicos y jurídicos. Pero estas hermenéuticas tenían una doble limitación. En primer lugar, cada una de ellas se desarrollaba de forma independiente de las demás. En segundo lugar, cada una de ellas consistía en un conjunto heterogéneo de reglas sacadas de la práctica, sin ningún tipo de sistematización. La obra de Schleiermacher tratará de superar esta doble deficiencia mediante un estudio sistemático de las condiciones del comprender anteriores o independientes de los contextos concretos a los que éste se aplique. Pues sólo de esta forma puede la hermenéutica aspirar a ser una *Kunstlehre*, una doctrina del arte o preceptiva.

Este intento de sistematización y autonomización de la hermenéutica respecto de su campo concreto de aplicación sitúa al proyecto de Schleiermacher en la cercanía del kantismo, que de este modo «constituye el horizonte próximo de la hermenéutica» (o.c. 78). Pero, a la vez, la hermenéutica de Schleiermacher es contemporánea del romanticismo, del que recibe «su convicción más fundamental, a saber, que el espíritu es el inconsciente creador que opera en los individuos de genio» (o.c. 79). Con ello el programa de Schleiermacher «llevaba la doble marca romántica y crítica: romántica por su búsqueda de una relación viva con el proceso creador, crítica por su voluntad de elaborar reglas de comprensión válidas universalmente» (ib.). Ambas marcas se expresan en los dos famosos adagios de la hermenéutica: «comprender a un autor mejor que lo que él se comprendió a sí mismo» y «hay hermenéutica donde hay malcomprensión».

A estos dos impulsos responden las dos formas de interpretación propuestas por Schleiermacher: la gramatical y la técnica o psicológica.

La interpretación gramatical «se apoya en los caracteres del discurso que son comunes a una cultura» (o.c. 80). Es *objetiva*, pues «trata de los caracteres lingüísticos independientes del autor» y *negativa*, pues «se limita a señalar los límites de la comprensión; su valor crítico se aplica sólo a los errores que se refieren a la comprensión de las palabras» (ib.). Por el contrario, la interpretación técnica o psicológica «se dirige a la individualidad o incluso genialidad del escritor» y «trata de alcanzar su subjetividad» (ib.). Es, por tanto, *positiva*, «ya que alcanza el acto de pensamiento que produce el discurso» (ib.).

Ambas formas de interpretación se excluyen mutuamente: «considerar la lengua común es olvidar al escritor, comprender a un autor singular es olvidar su lengua, que es mero vehículo» (ib.). Además, «requieren talentos distintos, como lo revelan los excesos de ambas: el exceso de la primera termina en la pedantería, y el de la segunda en la nebulosidad» (ib.). En las primeras obras de Schleiermacher ambas formas tenían igual rango, pero en sus últimos escritos, la segunda toma la primacía sobre la primera y «su carácter *adivinatorio* subraya su carácter psicológico» (ib.). Pero aun así, contiene motivos críticos, ya que «una individualidad sólo puede ser captada por *comparación* y *contraste*» (o.c. 80-81).

De este modo, «la dificultad de distinguir ambas hermenéuticas se complica con la superposición al primer par de opuestos (gramatical-técnico) del segundo par (adivinación-comparación)» (o.c. 81).

Dilthey hereda esta problemática y la desarrolla en el marco de una nueva situación cultural marcada por dos hechos. El primero es la aparición de las grandes obras históricas de Ranke, Droyseen, etc., que pueden ser consideradas como el acta de nacimiento de la ciencia histórica. El segundo es el ascenso del positivismo y la entronización de las ciencias naturales como modelo único de todo saber científico. El primer hecho lleva a Dilthey a sacar la hermenéutica del contexto limitado de la interpretación de los textos escritos y abrirla al ámbito completo de la comprensión histórica. La conexión interna (*Zusammenhang*) de un texto es un caso particular del problema general de la conexión de la historia, que es el gran documento del hombre. Por eso, el primer problema de la comprensión es el de la comprensión de la historia. El segundo hecho le obliga a buscar para la comprensión histórica un estatuto científico comparable al de las ciencias naturales. Ambos problemas le llevan a establecer que la cuestión fundamental es «cómo es posible el conocimiento histórico» (o.c. 82). Y ésta le lleva a establecer la oposición entre *explicación* de la naturaleza y *comprensión* del espíritu.

Lo que, de este modo, las ciencias del espíritu tratan de comprender es el espíritu humano, es decir, «el individuo, considerado ciertamente en sus relaciones sociales, pero fundamentalmente singular» (ib.). Y, por eso, «las ciencias del espíritu requieren como ciencia fundamental la psicología, ciencia del individuo actuante en la sociedad y en la historia. En definitiva, las relaciones mutuas, los símbolos culturales, la filosofía, el arte y la religión se edifican sobre esta base» (ib.). Esta vida individual se puede conocer porque «la vida produce formas, se exterioriza en configuraciones estables» (o.c. 84), es decir, porque tiene una estructura o «*conexión interna*» (ib.). A partir de 1900, Dilthey apoya esta noción, fundamental para su pensamiento, sobre el concepto de significación elaborado por Husserl en (1901) como polo objetivo de la intencionalidad.

Para Ricoeur, el resultado de este planteamiento es doble. Por un lado, la hermenéutica, en el sentido estricto de interpretación de signos externos, completa la psicología. Pues se reconoce que «no es posible captar la vida psíquica de otro de un modo inmediato, sino que hay que reconstruirla (*nachbilden*) mediante la interpretación de los signos en que se objetiva» (o.c. 85). Pero, por otro lado, la psicología sigue siendo la justificación última de la hermenéutica y esto hace que la cuestión de la objetividad sea, para Dilthey, un problema «inevitable y, a la vez, insoluble» (ib.). Pues la subordinación de la hermenéutica a la psicología «le conduce a buscar la fuente de toda objetivación fuera del campo propio de la interpretación <el texto>» (ib.).

El resultado es, para Ricoeur, que «la obra de Dilthey pone de manifiesto, más aún que la de Schleiermacher, la aporía central de una hermenéutica que coloca la comprensión del texto bajo la ley de la comprensión de un otro que se expresa en él. La empresa sigue siendo básicamente psicológica, dado que se asigna como meta última de la interpretación, no *lo que* dice un texto, sino *aquel* que se expresa en él. Con ello el objeto de la hermenéutica es constantemente desplazado del texto —de su sentido y referencia— hacia la vivencia que se expresa en él» (o.c. 86).

Ricoeur concluye esta exposición de Dilthey con una página difícil de interpretar por sí misma (o.c. 87), pero que se aclara cuando se tiene delante el texto anterior que resume y en parte modifica (1971a, 95-98). Esta modificación se debe a que, entre 1971 y 1973, la valoración del pensamiento de Dilthey y, consecuentemente, la valoración de la crítica que Gadamer hace a Dilthey (1960, 218-228) ha sufrido una variación, que es interesante porque refleja la evolución de Ricoeur en

estos años, precisamente en una cuestión que afecta muy directamente a nuestro problema. Por eso vamos a detenernos en ella.

En ambos textos, Ricoeur nos dice que «Gadamer ha expresado acertadamente el conflicto, latente en la obra de Dilthey, entre una filosofía de la vida, con su profundo irracionalismo, y una filosofía del sentido que tiene las mismas ambiciones que la filosofía hegeliana del espíritu objetivo»⁶. Pues la respuesta de Dilthey a este conflicto es que «la vida comporta ella misma el poder de superarse en significaciones»⁷. Pero «¿cómo <se puede> comprender que las formas en que la vida se expresa completamente, objetivándose de forma plena, sean el arte, la religión y la filosofía? ¿No es porque en ellas el espíritu está cabe sí?». Hay, por tanto, que preguntarse «si, para pensar las objetivaciones de la vida y tratarlas como algo dado, no ha sido necesario introducir todo el idealismo especulativo en la raíz misma de la vida, es decir, pensar en definitiva la vida como espíritu (*Geist*)»⁸. En cualquier caso, Ricoeur afirma que «Dilthey ha entrevisto un modo de *superación* (*dépassement*) de la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto, que es precisamente la interpretación»⁹.

Es respecto a esta valoración de la solución diltheyana donde el juicio de Ricoeur ha variado. En (1971a) dice que esta solución «es más consistente de lo que Gadamer cree», pues «Dilthey alcanza lo que él llama estructura —es decir, las unidades de sentido edificadas desde el centro de ellas mismas— interpretando significaciones y no construyendo especulativamente el concepto. Jamás sobrevuelo, sino siempre una interpretación lateral, de ser histórico a ser histórico, gracias al doble poder: *a*) del evento, de superarse (*se dépasser*) en un sentido, y *b*) del intérprete, de trasladarse a una existencia distinta de la suya» (o.c. 97). Gadamer infravalora esta solución «porque ve en el texto por descifrar... un recurso oculto al espíritu cartesiano del sentido objetivo y al espíritu de la ilustración que son radicalmente extraños a la idea de experiencia histórica». Y por eso piensa «que Dilthey sólo ha resuelto la contradicción entre idealismo y comprensión histórica introduciendo la contradicción, más mortal aún, entre, por un lado, método cartesiano e Ilustración y, por otro, filosofía de la vida y experiencia histórica» (o.c. 98). Pero esta alternativa «sólo es ruinoso cuando no se toman en serio las nociones de objetivación y de texto, tal como las ha entendido

6. (1971a, 95); (1973a, 87) refiriendo Gadamer (1960, 205ss).

7. (1971a, 96); (1973a, 87).

8. (1971a, 96) y (1973a, 87) resumiendo Gadamer (1960, 214-215).

9. (1971a, 97); (1973a, 87); c.n. Unas páginas más adelante. Ricoeur escribe: «La estructura del ser-ahí excluye que el conocimiento disponga del privilegio de sobrevuelo (la palabra sobrevuelo es de Merleau-Ponty, pero me parece muy adecuada aquí). Siempre vemos desde un punto concreto» (o.c. 108).

Dilthey» (ib.) Ricoeur, por su parte, piensa que, «la evolución de la vida a texto es la condición de posibilidad de la comprensión como interpretación... Esto no es magnificar el texto a expensas de la experiencia histórica, sino captar esta experiencia histórica como sentido». Pero «la oposición entre verdad y método introducida por Gadamer le ha impedido hacer justicia a la empresa de Dilthey y a su lucha contra el psicologismo en el seno de una teoría hermenéutica fundada en la psicología» (ib.). En definitiva, por tanto, en Dilthey «el historicismo *es vencido* por sí mismo, sin coincidencia triunfante del espíritu con el ser, sino reflexión de la historia sobre sí misma» (ib.; c.n.).

En (1973a), este último párrafo es substituido por el siguiente: «Con ello <su solución>, <Dilthey> indica la dirección en la que el historicismo *podría ser vencido* por sí mismo sin invocar ninguna coincidencia triunfante del espíritu con ningún tipo de saber absoluto. Pero, para desarrollar este hallazgo, habrá que renunciar a ligar la suerte de la hermenéutica a la noción puramente psicológica de transferencia a una vida psíquica extraña y desplegar el texto, no ya hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente y hacia el tipo de mundo que abre y descubre» (ib.; c.n.).

En el nuevo texto, «es vencido» es substituido por un «podría ser vencido» y la efectuación de esta posibilidad tiene como condición el paso de la psicología a la ontología. Estos cambios muestran, a nuestro entender, que en 1971 el influjo de Heidegger y Gadamer sobre Ricoeur no es aún tan determinante de Dilthey, que Ricoeur caracteriza como «victoria del historicismo por sí mismo» y «superación de la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto». Por el contrario, en 1973 Ricoeur afirma taxativamente: «Entre finitud y saber absoluto, hay que elegir» (1973c, 347). Destacamos la posición de Ricoeur en 1971 porque señala la meta a la que nos encaminamos en el presente trabajo.

Ricoeur, por el contrario, caminará por la senda marcada por su oposición posterior, como vamos a ver a continuación.

2.2. De la epistemología a la ontología: Heidegger y Gadamer

∫ El paso dado por Heidegger y Gadamer consiste en un cambio de perspectiva mediante el que la hermenéutica deja de ser lo que aún es en Dilthey: «una variante de la teoría del conocimiento» (o.c. 88). Por eso, la obra de estos autores no puede considerarse como «una prolongación de la empresa de Dilthey», sino más bien como «el intento de excavar debajo de la empresa epistemológica para sacar a la luz sus con-

diciones propiamente ontológicas», es decir, para «resituar las cuestiones de métodos bajo el control de una ontología previa» (ib.). Así «emerge una cuestión nueva: en lugar de preguntarnos “cómo sabemos”, nos preguntamos “cuál es el modo de ser del ente que sólo existe comprendiendo”» (ib.).

Ricoeur explicita este cambio del modo siguiente: «La teoría del conocimiento es desde el principio subvertida (*renversée*) por un cuestionamiento que la precede y que trata sobre la forma en que un ser encuentra el ser antes de oponérselo como un objeto que está enfrente de un sujeto» (o.c. 89). Pues «el *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto sino un ser en el ser. *Dasein* designa el lugar donde surge la cuestión del ser, el lugar de la manifestación; la centralidad del *Dasein* es sólo la de un ser que comprende el ser... Por eso, exhibir esta constitución del *Dasein* no es “fundamentar por derivación”, como en la metodología de las ciencias humanas, sino “extraer el fundamento por exhibición”» (o.c. 89)¹⁰.

Esta distinción le permite a Ricoeur establecer una oposición entre «fundación ontológica» y «fundamento epistemológico», que aclara mediante los análisis del § 3 de *Sein und Zeit*. Las diversas ciencias positivas presuponen en su trabajo diario unos conceptos de base (*Grundbegriffe*) que son los que rigen sus campos respectivos. Estos conceptos son los «fundamentos epistemológicos» de las ciencias. La crisis de éstas consisten precisamente en la puesta en cuestión de estos conceptos de base. Y, por eso, estas crisis son «una cuestión epistemológica». Pero la fundación que busca la filosofía hermenéutica que «determinan la comprensión previa de la región que suministra la base de los objetos temáticos de una ciencia y que de este modo orientan toda investigación positiva» (oc. 89)¹¹. En términos menos crípticos: la fundación filosófica trata de esclarecer aquello que hace posible la discusión de los conceptos básicos de las ciencias. Y esto es «la explicitación del ente con respecto a su constitución de ser» (ib. citando *Sein und Zeit*, 10).

Por consiguiente, «la hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu sino una explicitación del suelo ontológico sobre

10. Con los términos entrecuadrados Ricoeur traduce *ableitende Begründung* y *aufweisende Grundfreilegung*, que figuran en *Sein und Zeit*, 8. Señalemos que en el texto de Heidegger *ableitend* significa inequívocamente «por deducción lógica».

11. La cita en el interior de la cita reproduce *Sein und Zeit*, 10 tal como lo reproduce la traducción francesa de De Wahlens-Böhm, que no corresponde al original. En su forma original, este texto no serviría para el propósito actual de Ricoeur, ya que trata de caracterizar los *Grundbegriffe* o lo que Heidegger llama también «ontología en su sentido más amplio» (o.c. 11) (que no es otra cosa que las ontologías regionales de Husserl), que en el contexto de Ricoeur serían los «fundamentos epistemológicos». Por eso Heidegger añade a continuación que este cuestionario ontológico «sigue siendo ingenuo y opaco si sus investigaciones sobre el ser del ente dejan sin esclarecer el sentido del ser en general» (ib.).

el que estas ciencias pueden edificarse» (o.c. 90). De ahí deriva lo que Ricoeur llama «afirmación clave»: «En la hermenéutica así comprendida se enraza lo que sólo en sentido derivado se puede llamar “hermenéutica”: la metodología de las ciencias históricas del espíritu» (ib. citando *Sein und Zeit*, 38 y 152).

Este cambio radical (*renversement*) exige un segundo cambio, que es deslizar el problema de la comprensión del de la comprensión del otro. Heidegger realiza también este cambio, como se muestra en el hecho de que estudia la comprensión, no en el contexto del ser-con, sino en el del ser-en. Lo que Heidegger estudia, «no <es> ser-con un otro, que duplicaría mi subjetividad, sino ser-en-el-mundo». En otros términos, «la cuestión *mundo* ocupa el lugar de la cuestión *otro*. Al mundanizar el comprender, Heidegger lo despsicologiza» (o.c. 91).

Para Ricoeur, «este desplazamiento del lugar de la filosofía es tan importante como el paso del problema del método al problema del ser». Dado que esta cuestión es vital para nuestra empresa, expondre-mos, en primer lugar, las ideas fundamentales de Heidegger sobre la cuestión y, después, señalaremos los aspectos que Ricoeur considera decisivos.

Heidegger resume su análisis del ser-en del ser-en-el mundo, que es la constitución del ser-ahí, en las fórmulas siguientes: «El ser-ahí es su premanifestidad» (1927a, 133); «la expresión “ahí” expresa esta esencial premanifestidad» (o.c. 132). Ésta se da en «las dos formas equioriginarias del ser del ahí», que son el «sentimiento de la situación (*Befindlichkeit*)»¹² y el «comprender (*Verstehen*)» (o.c. 133), estando ambas formas «equioriginariamente determinadas por el *habla (Rede)*» (ib.).

En el sentimiento-de-la-situación «el ser-ahí es premanifestado a sí mismo como *ese* ente al que en su ser se le ha entregado el ser-ahí como aquel ser que él, existiendo, tiene-que-ser (*zu sein hat*)» (ib.). Por eso, el sentimiento-de-la-situación «premanifiesta mucho más que el conocer» (o.c. 134), ya que es «un modo básico existencial de la *pre-manifestidad equioriginaria* de mundo, *alter*¹³ (*Mitdasein*) y existencia» (o.c. 137), hasta el punto de que «debemos por principio confiar *ontológicamente* el descubrimiento primario del mundo al “mero estado-de-ánimo” (*bloÙe Stimmung*). Una pura intuición, aunque penetrara en las más íntimas arterias del ser de un ente-a-la-vista (*vorhan-*

12. *Befindlichkeit* aparece en Heidegger junto a *Stimmung*, *Gestimmtheit*, *Gefühl*. Traducimos el primer término por «sentimiento-de-la-situación» y los restantes por «estado-de-ánimo».

13. No pudiendo, por razones de eufonía, decidimos a traducir *Mitdasein* por ser-con-ahí o co-ser-ahí, hemos recurrido al latín.

den) jamás podría descubrir algo así como el carácter amenazante de una cosa» (o.c. 138).

La segunda dimensión del ahí del ser-ahí es el comprender, cuya equioriginariedad con el sentimiento de la situación es expresada con las fórmulas: «el sentimiento-de-la-situación tiene su propia forma de comprensión», y «el comprender está siempre en un estado-de-ánimo (*gestimmt*)» (o.c. 142).

Al ser-ahí «le está premanifestado el ser-en-el-mundo y esta premanifestidad es lo que llamamos comprender» (o.c. 143). Y como el ser del ser-ahí es poder-ser, «el comprender es el ser de este poder-ser» (o.c. 144). Como tal comprender, «el ser-ahí “sabe” *qué hacer* consigo mismo (*woran es ist mit ihm selbst*), es decir, con su poder-ser» (ib.). Por tanto, comprender es «el ser existencial del propio poder-ser del ser-ahí, de tal modo que este ser en sí mismo premanifiesta *qué hacer*» (ib.). Este comprender como premanifestar «conciérne a la totalidad de la constitución básica del ser-en-el-mundo» (ib.). Por tanto, «no sólo premanifiesta el mundo como posible significatividad (*Bedeutsamkeit*)», sino que «deja libres (*gibt frei*) a los entes intramundanos para que desplieguen sus posibilidades»: el comprender y su premanifestar «descubren el utensilio en su utilidad, utilizabilidad o nocividad» (ib.). Este comprender penetra en las posibilidades «porque tiene la estructura existencial que llamamos proyección (*Entwurf*)» (o.c. 145). Y en este carácter de proyección, «el comprender constituye lo que podemos llamar la “visión” (*Sicht*) del ser-ahí» (o.c. 146). Esta «visión» «corresponde a la iluminación (*Gelichtetheit*) con la que hemos caracterizado a la “premanifestidad” (o.c. 147). Este análisis permite a Heidegger criticar la fenomenología de un modo que interesa a Ricoeur: «La mostración de que toda “visión” se fundamenta en el comprender... elimina la primacía del puro intuir que corresponde noéticamente a la primacía ontológica tradicional del ser-a-la-vista. “Intuición” y “pensamiento” son derivados lejanos del comprender. También la “intuición de esencias” de la fenomenología se fundamenta en el comprender existencial» (o.c. 147).

Dado que el comprender es constitutivamente proyección, es decir, ser de posibilidades, tiene que «desplegarse (*sich ausbilden*)» (o.c. 148). Este despliegue es la interpretación (*Auslegung*) en la que el comprender «se apropia, hace suyo (*eignet sich an*) lo comprendido» (ib.). En la interpretación, el comprender «llega a su propio ser» (ib.). Por tanto, «no es que la comprensión surja de la interpretación, sino que la interpretación se fundamenta en el comprender» (ib.). La interpretación es «la elaboración de las posibilidades proyectadas en el com-

prender» (ib.). En la interpretación de la comprensión, lo comprendido «tiene la estructura de *algo como (als) algo*» (o.c. 149). Este «como» «constituye la estructura del carácter explícito de lo comprendido, constituye la interpretación» (ib.).

Esta explicitación es antepredicativa, anterior a todo enunciado (*Aussage*): el «como» no «aparece por primera vez con el enunciado sino que en él es expresado verbalmente (*ausgesprochen*), lo cual sólo es posible porque está ya presente como expresable» (ib.).

Este «como» constitutivo de la interpretación no es un manto de sentido o de valor que se añadiría al desnudo ser-a-la-vista, sino algo originario: las cosas nos aparecen originariamente *como* silla, *como* mesa, etc. Pues «las cosas aparecen siempre-ya desde una totalidad de funcionalidades» (o.c. 150), que «es fundamento esencial de la interpretación cotidiana, praxivisiva» (ib.). Ésta «se basa en una posesión previa (*Vorhabe*) de esta totalidad de funcionalidades». Además, la interpretación descubre lo comprendido «guiada por una orientación que fija la dirección que ha de seguir la interpretación», es decir, la interpretación se realiza desde una visión previa (*Vorsicht*). Finalmente, la interpretación se apropia lo comprendido desde una conceptualidad previa (*Vorgriff*) (ib.). El comprender tiene, por tanto, una triple «estructura de anticipación» (*Vor-struktur*) que se corresponde con la «estructura de como» (*Als-struktur*) de la interpretación. Ambas están contenidas en la noción de *sentido (Sinn)*, que es «el hacia-dónde (*Wor-aufhin*) de la proyección, estructurado mediante posesión, visión y conceptualidad previas, desde el cual algo es comprensible como algo» (o.c. 151).

Ricoeur comenta este análisis del modo siguiente:

La introducción del sentimiento-de-la-situación «trata esencialmente de arruinar la pretensión del sujeto cognoscente de erigirse en medida de la objetividad. Frente a esta pretensión del sujeto hay que reconquistar la condición de *habitante* de este mundo, a partir de la cual hay situación-comprensión-interpretación» (1973a, 91). Pues «hay un lazo con lo real más fundamental que la relación sujeto-objeto; en el conocimiento ponemos los objetos frente a nosotros; el sentimiento-de-la-situación precede a este frente-a-frente ordenándonos a un mundo» (ib.).

La comprensión «debe ser descrita, no en términos de discurso, sino de poder-ser» (ib.). Su primera función es «orientarnos en una situación» y, por tanto, «no se dirige a captar un hecho, sino a aprehender una posibilidad de ser». En otros términos, la comprensión «es esencial-

mente un *proyectar*, o de forma más dialéctica y paradójica, un *proyectar* desde un *estar eyectado* previo» (o.c. 91-92).

Finalmente, la interpretación, «antes que una exégesis de textos es una exégesis de cosas», ya que «es, en primer lugar, una explicitación, un *despliegue* de la comprensión, que “no la transforma en otra cosa sino que la hace ser ella misma”. Con esto se excluye toda vuelta a la teoría del conocimiento; lo que es explicitado es el *como* (*als*) que se adhiere a las articulaciones de la experiencia; pero “la enunciación <*sic*> no hace aparecer el *como*, sino que se limita a expresarlo”», (oc. 92, citando *Sein und Zeit*, 148 y 149).

Esta constitución del ser-ahí permite «dar un sentido a lo que en el plano epistemológico puede parecer un fracaso...: el círculo hermenéutico» (ib.). Pues éste «no es sino la consecuencia en el plano metodológico de la estructura de anticipación del comprender» (o.c. 93), según la cual «la explicitación de algo como algo está fundada esencialmente en una posesión, visión y conceptualización previas» (ib.). Y, por eso, «el elemento decisivo no es salir del círculo sino entrar en él correctamente» (ib.).

Ricoeur termina recordando cómo para el Heidegger de esta época el discurso es algo derivado, cuya función «no es la comunicación a otro ni la atribución de un predicado a un sujeto, sino el *hacer ver*, la mostración, la *manifestación*» (ib.).

En su fervor heideggeriano, Ricoeur acentúa a continuación la distinción entre decir (*Reden*) y hablar (*Sprechen*) hasta hacer decir Heidegger que «la primera determinación del *decir* no es el *hablar*, sino el par *escuchar-callar*» (o.c. 94)¹⁴. Esto le permite sacar unas consecuencias metodológicas discutibles: «la lingüística, la semiología, la filosofía del lenguaje se quedan ineluctablemente en el nivel del hablar y no alcanzan el del decir. En este sentido, la filosofía fundamental no perfecciona la lingüística... Mientras que el hablar remite al hablante, el decir remite a las cosas dichas» (ib.)¹⁵.

Hasta aquí, la asunción por Ricoeur de la analítica del ser-ahí de Heidegger. A continuación, estudia sus insuficiencias. Ricoeur se pregunta si con la subordinación de la epistemología a la ontología «ha sido eliminada la aporía diltheyana de una teoría del comprender con-

14. En *Sein und Zeit*, 153 Heidegger dice que al hablar dicente (*redendes Sprechen*) «le pertenece como posibilidad el *oír y callar*» (o.c. 163).

15. Recordemos que este texto es contemporáneo de la polémica entre Searle y Chomsky sobre la estructura básica —formal o comunicativa— del lenguaje, así como de los primeros intentos de Habermas para distinguir competencia lingüística y competencia comunicativa o pragmática. Cf. Searle (1972), Chomsky (1975, 55-77) y Habermas (1971b), donde estas cuestiones reciben un tratamiento más elaborado.

denada a la vez a oponerse a la explicación naturalista y a competir con ella en objetividad y cientificidad» (ib.). Su respuesta es que «la aporía no ha sido resuelta sino trasladada y con ello incluso agravada» (ib.). Pues con la filosofía de Heidegger «uno no cesa de practicar el ascenso a los fundamentos, pero se hace incapaz de proceder al movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, nos devolvería a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu» (ib.). Y sólo en este camino de retorno «recibe su verdad la pretensión de considerar las cuestiones de exégesis y, en general, de crítica histórica como cuestiones *derivadas*. Mientras no se haya realizado efectivamente esta derivación, la superación (*dépassement*) misma hacia las cuestiones de fundación resulta problemática» (o.c. 95), pues «nada es fundamental mientras no se haya derivado de ello alguna otra cosa» (1973c, 342).

Ricoeur cree «la hermenéutica ontológica parece incapaz, *por razones estructurales*, de desarrollar esta problemática del retorno» (1973a, 95; c.n.). Por eso, Heidegger «abandona la cuestión nada más plantearla». Señala, es verdad, que «la interpretación tiene como tarea constante el no dejarse imponer *su posesión, visión y conceptualización previas* por ocurrencias y conceptos populares, sino asegurarse su tema científico elaborándolas desde las cosas mismas» (*Sein und Zeit*, 153). Pero «¿cómo ir más allá cuando se declara, a continuación, que “los presupuestos ontológicos de todo conocimiento historiográfico trascienden esencialmente la idea de rigor propia de las ciencias exactas” y se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas?» (Ricoeur, o.c. 95). En definitiva, concluye Ricoeur, «el deseo de enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide *repetir la cuestión epistemológica después de la ontología*» (ib.). De este modo, Heidegger deja sin resolver la cuestión de «*cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental*» (ib.)¹⁶.

Esto no significa que en Heidegger no haya ningún análisis que corresponda al elemento crítico de la epistemología. Pero «todo el esfuerzo crítico es consagrado al trabajo de la *deconstrucción de la metafísica*» (Ricoeur 1973c, 364), pues, «desde que la hermenéutica se convierte en hermenéutica del ser, la estructura de anticipación correspondiente al sentido del ser es dada por la historia de la metafísica, que ocupa justamente el lugar del prejuicio» (ib.). Dicho de otro modo, «la única crítica que puede concebirse como parte integrante de la empresa de

16. Estas afirmaciones se repiten en (1973c, 362ss).

desocultación es la deconstrucción de la metafísica; y una crítica propiamente epistemológica sólo puede ser reasumida indirectamente, en la medida en que en las ciencias pretendidamente positivas o empíricas pueden encontrarse restos metafísicos. Pero esta crítica de los prejuicios de origen metafísico no puede sustituir a una verdadera confrontación con las ciencias humanas, con su metodología y sus presupuestos metodológicos... El deseo lancinante de radicalidad impide el movimiento de retorno» (ib.).

Antes de seguir adelante, conviene hacer dos puntualizaciones a lo expuesto por Ricoeur hasta el momento.

La primera se refiere al cambio terminológico introducido por Ricoeur, que va a ser decisivo en el futuro. En el apartado anterior, hemos visto cómo Ricoeur valoraba el proyecto de Dilthey de mantener la hermenéutica en el seno de la psicología. Ahora, esta hermenéutica es caracterizada como una variante de teoría del conocimiento, que Ricoeur especifica como un preguntar «cómo sabemos» (o.c. 88). Parece, por tanto, que el término «teoría del conocimiento» es entendido aquí en el sentido estricto de una teoría sobre los métodos, procedimientos y validez del conocimiento. Unas páginas más adelante, algo (¿una teoría del conocimiento? o ¿el conocimiento mismo?) es caracterizado como «la pretensión del sujeto cognoscente de erigirse en medida de la objetividad» (o.c. 91). Finalmente, leemos que los términos de la teoría del conocimiento son «las categorías de sujeto y de objeto» (o.c. 92).

Nos parece que esta serie de deslizamientos semánticos es difícilmente justificable. Es posible que alguna teoría del conocimiento merezca el reproche de «pretender erigirse en medida de la objetividad», pero esto no se puede generalizar a toda teoría del conocimiento. No se debe olvidar que *Sein und Zeit* es también una teoría del conocimiento, o si se prefiere, incluye una teoría del conocimiento. Y si la «pretensión de erigirse en medida de la objetividad» no le viene a la teoría por ser del conocimiento sino simplemente por ser teoría, hay que recordar nuevamente que *Sein und Zeit* como empresa intelectual es tan teoría como cualquier otra.

Se puede igualmente decir que ciertas teorías del conocimiento olvidan el enraizamiento del mismo en una situación previa al conocer o en un entramado de intereses, o que supervaloran la capacidad de autorreflexión del conocimiento, etc., y que necesitan, por tanto, reforma, modificación o complemento. Pero hablar en términos de subversión (*ren-versement*) pertenece más a la retórica que al análisis filosófico.

Finalmente, cargar la relación sujeto-objeto con todos los males de la filosofía es olvidar que, con un nombre u otro, de esa relación no se libra ni el mismísimo Heidegger, como hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior. Muy pronto, veremos a Ricoeur introducir el par pertenencia-distanciación para exponer la forma en que él comprende la hermenéutica. Pues bien, en este par sigue incluida la distinción sujeto-objeto, si bien rechazando que el sujeto sea algo «autónomo» frente a un objeto que pueda ser caracterizado de «adverso». Pero no vemos por qué las categorías de sujeto y objeto deban *necesariamente* ser entendidas de este modo. Más bien, vemos en esta interpretación, además del influjo de la obra de Heidegger, un residuo de la primera interpretación de la filosofía de Husserl que Ricoeur ofreció en los años cincuenta, en la que consideraba a la fenomenología como una forma indiscutible de idealismo.

Ricoeur, consciente de las limitaciones del planteamiento heideggeriano, postula, como hemos visto, repetir la cuestión epistemológica después de la ontología. Nuestros análisis nos llevan a pensar, más bien, que la cuestión es *simultáneamente* ontológica y epistemológica.

La segunda observación se refiere al segundo cambio que Ricoeur atribuye a Heidegger, según el cual la cuestión *mundo* ocupa el lugar de la cuestión *otro*. Nos parece que esto, en lugar de ser una tesis clara en *Sein und Zeit*, es, más bien, una de las muchas cuestiones oscuras de esta obra. Pues es verdad que Heidegger, como señala Ricoeur, estudia la comprensión en el contexto del ser-en (capítulo quinto) y no en el del ser-con (capítulo cuarto). Se puede incluso pretender que la tesis en cuestión se halla en el § 26 de *Sein und Zeit*¹⁷. Pero nos parece que esto es forzar el texto, atribuyéndole un sentido que da pie a una doble acusación a Heidegger: en primer lugar, la acusación de que en su filosofía el otro aparece desde el utensilio, y en segundo lugar, la de que esta filosofía deja al otro en una dependencia de la subjetividad del yo aún mayor que en la quinta *Meditación* de Husserl. Pensamos, más bien, que, aunque Heidegger no emplee con respecto al *Mitsein* los términos «originario» y «equioriginario», por lo demás tan profusamente utilizados, la dimensión de la intersubjetividad es, de hecho, pensada como originaria en *Sein und Zeit*. Pues nos dice que «el ser-ahí es esencialmente ser-con» (o.c. 120), que «el ser-en-el-

17. El texto dice: «El mundo del ser-ahí deja libre (*gibt frei*) a un ente que, no sólo es totalmente distinto de utensilios y cosas, sino que, de acuerdo con su modo de ser como *ser-ahí*, está "en" el mundo de acuerdo con su modo de ser-en-el-mundo... Este ente no es ni a-la-mano ni a-la-vista sino *del mismo tipo* que el ser-ahí que lo *deja libre*: es también y con ahí (*ist auch und mit da*)» (o.c. 118; c.n.) y «el ser-ahí como ser-con *deja* salir al encuentro en su mundo al ser-ahí de los otros» (o.c. 121; c.n.).

mundo del ser-ahí está esencialmente constituido mediante el ser-con» (ib.), y que, por tanto, «el mundo del ser-ahí es co-mundo (*Mitwelt*)» (o.c. 118). Correspondientemente, más adelante habla de «co-sentimiento de la situación (*Mitbefindlichkeit*)» y de «co-comprensión (*Mitverstehen*)» (oc. 162). Es claro que estas afirmaciones no son fáciles de conciliar con la tesis sugerida por Ricoeur¹⁸.

Esto último arroja una luz nueva sobre otra tesis atribuida por Ricoeur a Heidegger: que el discurso no tiene como fin primario la comunicación. En esta cuestión hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, la relación entre decir es (*Rede*) y hablar (*Sprache*) en *Sein und Zeit*. Es verdad que se dice que «la exteriorización lingüística se fundamenta en el decir» (o.c. 163). Pero esta fundamentación es explicada con la eyectividad del ser-ahí: «el decir es existencialmente habla *porque* el ente cuya premanifestidad es articulada en forma de significaciones por el decir tiene el modo de ser del ser-en-el-mundo eyectado, necesitado de “mundo”» (o.c. 161, c.n.). En segundo lugar, hay que tener en cuenta la relación entre el decir y la comprensión. También aquí es verdad que Heidegger analiza el decir (§ 34) después de la interpretación (§ 32) y del enunciado (§ 33), pero no es menos verdad que afirma que «el decir es la articulación de la comprensibilidad. Por eso *está ya en la base* de la interpretación y del enunciado» (o.c. 161; c.n.). Por otro lado, nos dice que «el decir (*Reden*) es el articular “significante” de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo, del que forma parte el ser-con y que se halla en cada caso en una forma concreta de la convivencia ocupada de (*besorgendes Miteinandersein*)» (o.c. 161). O que «el ser-con es *compartido* “explícitamente” en el decir, es decir, *es* ya, aunque no compartido por no captado conceptualmente y asimilado» (ib.). Nos parece, por tanto, que no se puede decir, sin más, que para Heidegger el lenguaje no tiene como función la comunicación. Más bien, creemos que hay que decir que el papel del lenguaje de *Sein und Zeit* está descrito de forma tan ambigua, que no puede fijar con precisión su cometido.

2.3. De Gadamer a Ricoeur

Aunque Ricoeur trata la hermenéutica de Gadamer dentro de la etapa de la ontologización de la hermenéutica, le dedicamos un apartado especial debido a que Ricoeur va a desarrollar la limitación encontrada en Heidegger dentro del marco de una confrontación con Gadamer.

18. Sobre esto cf. Theunissen (1965), sobre todo p. 164-168.

Esto sucede tanto en el texto que estamos analizando (1973a, 96-100) como en el contemporáneo (1973c, 335-351), del que el anterior es un resumen. Por eso nos guiaremos preferentemente por este último.

Ricoeur toma como punto de partida de su reflexión la filosofía de Gadamer porque, frente al soberano desdén que Heidegger —desde su planteamiento ontológico— muestra por los problemas metodológicos y epistemológicos, Gadamer «se propone expresamente reabrir el debate de las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana» (1973a, 96), y con ello «marca, respecto a Heidegger, el inicio del movimiento de retorno desde la ontología hacia los problemas epistemológicos» (ib.).

En efecto, «la experiencia central» desde la que Gadamer elabora su hermenéutica es «la del escándalo constituido por la *distanciación alienante* (*Verfremdung*), que es la presuposición ontológica que sustenta la conducta objetiva de las ciencias humanas» (1973c, 335). Esta distanciación «presupone la destrucción de la relación primordial de pertenencia (*Zugehörigkeit*) sin la que no existiría relación a lo histórico como tal» (ib.). Gadamer estudia esta distanciación alienante en la conciencia estética, en la conciencia historiográfica¹⁹ y en el campo de la experiencia verbal, que engloba las anteriores y marca la universalidad del campo hermenéutico. Pero esta universalidad no es «abstracta», sino «centrada para cada investigador en una problemática dominante, en una experiencia privilegiada» (o.c. 336). En el caso de Gadamer, la experiencia privilegiada es «la conciencia historiográfica y las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu» (o.c. 337).

Para aclarar esta cuestión, Gadamer estudia en la segunda parte de *Wahrheit und Methode* la lucha del romanticismo —con su nostalgia del pasado— contra la Ilustración y su crítica de los prejuicios. Y reprocha vivamente al primero «haber hecho sólo una inversión del por al contra o, mejor, del contra al por, sin haber conseguido desplazar la problemática misma y cambiar el terreno del debate» (o.c. 338). Pues «el prejuicio es una categoría de la Ilustración, la categoría por exce-

19. Tanto los textos de Gadamer como los de Ricoeur que estamos estudiando pierden claridad a causa de una fluctuación en el significado del término *historisches Bewußtsein* y de su equivalente francés. En *Wahrheit und Methode* este término comienza significando la actitud —característica de la Escuela histórica— de comprender cada época desde sí misma «eliminando los prejuicios del presente» (o.c. 218). Pero *Wahrheit und Methode* trata precisamente de mostrar que «un *wahrhaft historisches Bewußtsein* co-ve (*sieht mit*) el propio presente» (o.c. 289), es decir, es lo que Gadamer va a llamar *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. El término *historisches Bewußtsein* tiene, por tanto, dos sentidos: el inicial característico de la Escuela histórica y el gadameriano de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. En (1965c), Gadamer fija su terminología contraponiendo ambos términos. Ricoeur traduce el primer término «conciencia histórica» y el segundo «conciencia expuesta a los efectos de la historia» y usará el primero con los dos significados que tiene en *Wahrheit und Methode*. Más tarde, Ricoeur introducirá la distinción «historiográfico/histórico» para traducir la distinción *historisch/geschichtlich*. Utilizamos esta distinción y sugerimos las expresiones «conciencia historiográfica» y «conciencia histórica».

lencia» de la misma (ib.). De este modo, «el romanticismo lleva a cabo su combate en el terreno definido por el adversario, a saber, el papel de la tradición y la autoridad en la interpretación; es en este terreno donde se magnifica el *Mythos* en lugar de celebrar el *Logos*, se defiende de lo antiguo a expensas de lo nuevo» (o.c. 339). En esta cuestión, la obra de Dilthey no aporta nada nuevo. Al contrario, «a él debemos la ilusión de que hay dos científicidades..., la de las ciencias de la naturaleza y la de las ciencias del espíritu» (o.c. 339-340). Y esto, porque «no ha sabido librarse de la epistemología tradicional» (o.c. 340, citando Gadamer 1960, 261). Sólo la subordinación de la epistemología a la ontología llevada a cabo por Heidegger «hace aparecer el sentido auténtico de la estructura de anticipación del comprender, que hace posible la rehabilitación del prejuicio» (o.c. 341).

La aportación propia de Gadamer a esta problemática se inscribe en este triple fondo —romántico, diltheyano y heideggeriano— y es triple:

- a) establece un lazo entre prejuicio, autoridad y tradición;
- b) interpreta ontológicamente esta secuencia a partir del concepto de conciencia historial (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*);
- c) saca las consecuencias epistemológicas de este estado de cosas (cf. o.c. 342-343). Veámoslas sucesivamente.

Respecto de a) Gadamer muestra que el prejuicio «no es el polo opuesto a una razón libre de presupuestos» sino «un componente del comprender, ligado al carácter históricamente finito del ser humano» (o.c. 343). Pero para verlo hay que librarse del «prejuicio contra el prejuicio» característico de la Ilustración, que consiste en creer que «sólo hay prejuicios infundados». Este prejuicio proviene, a su vez, «del prejuicio más profundo contra la autoridad, a la que se identifica precipitadamente con la dominación y la violencia», porque se considera que «la autoridad tiene como contrapartida necesaria la obediencia ciega» (ib.). Pero la autoridad de una persona «no se funda en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de aceptación y reconocimiento por el que conocemos y reconocemos que el otro nos es superior en juicio y apreciación... Por tanto, la autoridad reposa en un acto de la razón» (o.c. 343-344, citando Gadamer 1960, 264). Ricoeur considera que, según esto, la autoridad «implica un cierto elemento crítico» (ib.) y que «hay que agradecer a Gadamer el que, en lugar de oponerlas, haya establecido una relación entre autoridad y razón. La autoridad de un juicio libre» (o.c. 345). Pero esta rehabilitación de la autoridad tiene para Gadamer una función decisiva: «Hay una forma de autoridad que el romanticismo ha defendido con especial

ardor: la tradición; todo lo que es consagrado por la tradición y la costumbre posee una autoridad anónima y nuestro ser históricamente finito es determinado por esta autoridad de las cosas heredadas que ejercen una influencia poderosa sobre nuestra forma de actuar» (o.c. 344, citando Gadamer, o.c. 265).

Respecto de *b*) Gadamer interpreta ontológicamente estas relaciones entre prejuicio, autoridad y tradición a través de su concepto de «conciencia historial», que pertenece, no a la metodología sino a la «conciencia reflexiva de esta metodología» (o.c. 346, citando Gadamer 1960, 284). Después de citar parcialmente el párrafo donde Gadamer ha dado la más clara interpretación de este concepto (1965c, 158), Ricoeur lo analiza encontrando en él la confluencia de los cuatro temas siguientes:

α) El concepto de conciencia historial debe entenderse en relación dialéctica con el de distancia historial, pues el «influjo historial (*Wirkungsgeschichte*) se ejerce bajo la condición de la distancia historial. Es la proximidad de lo lejano» (o.c. 346-347).

β) De esta proximidad de lo lejano se deriva que «no hay sobrevuelo que permita dominar con la mirada el conjunto de estos efectos; entre finitud y saber absoluto hay que elegir; el concepto de influjo historial sólo funciona en una ontología de la finitud... El ser historial es lo que no se convierte jamás en saber-de-sí. Si hay un concepto hegeliano que le corresponda, no es el de saber (*Wissen*), sino el de substancia, que Hegel usa siempre que se trata de expresar el fondo no dominable que accede al discurso mediante la dialéctica» (o.c. 347).

γ) Pero, si no hay sobrevuelo, «tampoco hay una situación que nos encierre absolutamente. Donde hay situación, hay *horizonte*, que puede estrecharse o ampliarse» (ib.). La conciencia historiográfica ha creído poder dar cuenta de este problema del horizonte trasladándose al horizonte del otro, y ha pensado que de este modo daba a la historiografía una objetividad comparable a la de las ciencias naturales. Pero «nada hay más engañoso que esta asimilación falaz», pues «esta puesta a distancia objetiva... suspende, a la vez, los puntos de vista <de la situación original y del intérprete> y la pretensión de la tradición de transmitir una palabra verdadera sobre lo que es» (ib.).

δ) Esta situación real se recoge en el concepto de *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), que «procede de un doble rechazo: el del objetivismo, según el cual la objetivación de lo otro se hace olvidando lo propio, y el del saber absoluto, para el que la historia universal puede articularse en un horizonte único» (ib.) Tal horizonte no existe, porque «la tensión entre lo otro y lo propio es intrascendible (ib.). Gadamer

está más cerca de Hegel que del pluralismo radical de Nietzsche, pero «su posición es sólo tangente a la de Hegel, porque su ontología heideggeriana de la finitud le prohíbe hacer de este horizonte único un saber» (ib.). Este concepto de fusión de horizontes da su verdadero valor al concepto de prejuicio: «el prejuicio es el horizonte del presente, la finitud de lo próximo en su apertura a lo lejano» (ib.).

Respecto de *c*) la consecuencia epistemológica de lo expuesto es que «la historiografía no escapa a la conciencia historial de los que viven y hacen la historia... por eso, el proyecto de una ciencia libre de presupuestos es imposible. La historiografía plantea al pasado cuestiones significativas, realiza una investigación significativa y alcanza resultados significativos a partir de una tradición que la interpela... Entre la acción de la tradición y la investigación historiográfica se da un pacto que ninguna crítica puede romper, so pena de dejar sin sentido la investigación» (ib.).

De este modo, la hermenéutica se convierte en «crítica de la crítica o metacrítica», y su tarea es «restaurar el suelo ontológico que ha erosionado la crítica» (o.c. 350). Para ello, «debe asumir una tesis que parece muy sospechosa a los ojos de la crítica: que hay ya un *consenso* que funda la posibilidad de la relación estética, de la relación historiográfica y de la relación verbal» (ib.). Ricoeur considera que esta idea de consenso sustentador (*tragendes Einverständnis*) es «absolutamente fundamental», el «tema metacrítico por excelencia» (ib.). Pues «el elemento que permite desregionalizar la hermenéutica es el lenguaje. El consenso que nos sustenta es el entendimiento mutuo en el diálogo; no necesariamente el cara a cara pacífico, sino la relación cuestión-respuesta en su radicalidad» (o.c. 351). Por eso, «la hermenéutica culmina en el concepto de *Sprachlichkeit*²⁰ o “verbalidad”, dejando bien claro que por lenguaje hay que entender aquí, no el sistema de las lenguas, sino el conjunto de las cosas dichas, el resumen de los mensajes más significativos» (ib.).

Ricoeur asegura en repetidas ocasiones sentirse muy próximo de esta filosofía de Gadamer. Pero esto no excluye que contenga elementos problemáticos, que Ricoeur considera que hay que «rectificar» (o.c. 366).

Lo que a Ricoeur le parece especialmente problemático en ella es «haber tomado como eje de reflexión la conciencia historiográfica y la

20. Para traducir *Sprachlichkeit*, así como los asociados *versprachlichen*, *Versprachlichung*, etc., proponemos «verbalidad», que enlaza con el verbo «verbalizar», que está sólidamente afincado en el vocabulario de la psicología y nos parece el más adecuado para traducir *versprachlichen*.

cuestión de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu» (o.c. 336). Con ello, Gadamer «orientaba inevitablemente la filosofía hermenéutica hacia la rehabilitación del prejuicio y la apología de la autoridad y la tradición y la situaba en una posición de conflicto con la crítica» (o.c. 337), ya que las ciencias del espíritu «inclinan por naturaleza a luchar contra la distanciamiento alienante de las conciencias estéticas, historiográfica y verbal» (o.c. 356), y, de este modo, «disuaden de seguir las vías del reconocimiento de toda instancia crítica» (o.c. 365). Además, el conflicto entre tradición y crítica era «reconocido a su formulación más antigua, contemporánea de la lucha entre el espíritu del romanticismo y el de la Ilustración y debía tomar la forma de una repetición de esta última» (ib.). En otros términos, Ricoeur duda de que «la hermenéutica de Gadamer haya trascendido verdaderamente el punto de partida romántico de la hermenéutica» (o.c. 339). Y esto a causa de su punto de partida, que es el de Dilthey, de modo «que podemos preguntarnos... si la fidelidad a Dilthey no es más profunda que la crítica a él dirigida» (o.c. 340).

Ricoeur se pregunta si «no convendrá desplazar el lugar inicial de la cuestión hermenéutica, reformular su cuestión de base, de modo que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y la distanciamiento alienante se convierta en el motor mismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica» (o.c. 365). Y nos confiesa que la idea de este desplazamiento le ha sido sugerida por la historia misma de hermenéutica, que constantemente ha puesto el acento en la exégesis, es decir, en la interpretación de los textos fijados por la escritura.

La contribución específica de Ricoeur al planteamiento hermenéutico va a consistir, por consiguiente, en la elaboración de una teoría del texto que cumpla la finalidad que acaba de asignarle. Nuestra tarea inmediata consiste en seguir a Ricoeur en esta empresa.

3. La teoría del texto

En 1970 Ricoeur publica el artículo *Qu'est-ce qu'un texte*, que es la formulación primera de lo que después llamará «teoría del texto». En (1971c) intenta convertir la noción de texto, mediante una generalización que la libere de su terreno de origen (los textos escritos), en paradigma del estudio de la acción humana. Finalmente, en (1973b) utiliza esta noción para conciliar por medio de ella la oposición entre explicar e interpretar. Ricoeur considera que esta «teoría del texto» es su aportación específica a la filosofía hermenéutica posttheideggeriana.

na²¹ y la establece con la intención de que sirva para mediar entre las dos posibilidades mutuamente excluyentes de interpretar-explicar, que en estos casos revestía la forma de una oposición entre los métodos del análisis estructural y la forma de comprensión hermenéutica²².

En nuestra exposición, nos fijaremos especialmente en el último estudio citado, que es el más elaborado y en el que Ricoeur elimina algunas unilateralidades de los textos anteriores²³.

El propósito de (1973b) es expuesto por Ricoeur en términos gadamerianos: superar la alternativa entre la distanciaci3n alienante y la pertenencia. La expresi3n «distanciaci3n alienante» es, como hemos visto, la *Verfremdung* de Gadamer, que sería la actitud objetivista de las ciencias. «Pertenencia» es la traducci3n de la *Zugehörigkeit* que, segun Gadamer, constituye nuestra forma de inmersi3n en el mundo. Para superar esta alternativa, Ricoeur propone la noci3n de texto, que «es mucho más que un caso particular de comunicaci3n humana, es el paradigma de la distanciaci3n en la comunicaci3n» (o.c. 102). Ricoeur trata de desarrollar esta noci3n de texto en torno a cinco temas que se encadenan entre sí para formar una elaboraci3n progresiva de la noci3n de distanciaci3n. Veámoslos sucesivamente.

1) El discurso oral contiene ya «un rasgo absolutamente primitivo de distanciaci3n, que es la condici3n de posibilidad de todos los que consideraremos ulteriormente» (o.c. 103). Pues en el discurso oral se da ya una dialéctica entre el polo-evento y el polo-significaci3n, es decir, entre «el decir» y «lo dicho» (o.c. 105). Lo último es explicado por Ricoeur a partir de Austin (1962) y Searle (1969): lo dicho es el acto ilocucionario, el acto locucionario e incluso el acto perlocucionario²⁴.

2) Esta distanciaci3n primitiva, constitutiva de todo mensaje hablado, se amplifica ya por el hecho de que, normalmente, el discurso oral no consta de una simple oraci3n o acto de habla sino de una secuencia de ellas que est3n internamente organizadas, de modo que el discurso es siempre, de hecho, una obra. Lo característico de toda obra es presentar los tres rasgos de «composici3n, pertenencia a un género y estilo individual» (o.c. 107). Este carácter de obra del discurso hace que «la noci3n de significaci3n reciba una especificaci3n nueva» (o.c.

21. Cf. (1973a, 75); (1973c, 365ss); (1981a, 36); (1983b, 32).

22. Ricoeur reconoce repetidamente que este intento de mediaci3n es lo que ha impulsado su pensamiento. Cf. (1973a, 76 y 94), donde se justifica esta necesidad afirmando que «una filosofía que rompe el di3logo con las ciencias ya sólo se dirige a sí misma».

23. Para un estudio detallado de las diferencias entre estos tres textos, cf. Bengoa (1990, 273-283).

24. Dejamos de lado la cuesti3n de si puede afirmarse que el acto perlocucionario es dicho, ya que su respuesta depende de cómo se entienda la distinción ilocucionario/perlocucionario, y Ricoeur no ha prestado una atenci3n especial a esta cuesti3n, probablemente porque considera que esto «es un problema menos urgente en el discurso escrito» (1971a, 20). Cf. Bengoa (1987) y bibliografía allí citada.

108). Y por eso «hay un problema de interpretación de las obras que es irreductible a la mera intelección de las frases unas tras otras» (ib.).

En efecto, la dialéctica, expuesta anteriormente, entre evento y significación recibe en la obra una «mediación notable», ya que «la noción de estilo acumula en sí los dos caracteres de evento y de sentido» (ib.). Pues el estilo es el carácter individual de la obra y, como tal, «recoge el momento irracional de la decisión», pero «su inscripción en el material del lenguaje le da la forma de una idea sensible, de un universal concreto» (ib.). De este modo, «un estilo es la promoción de una decisión en una obra que, por su singularidad, ilustra y exalta el carácter evenemencial del discurso, pero este evento no debe ser buscado en otra parte que en la forma misma de la obra» (ib.).

La noción de obra transforma también la de locutor, que se convierte en autor. Con ello, «la categoría de autor es una categoría de la interpretación, en el sentido de que es contemporánea de la significación de la obra como totalidad... El hombre se individualiza produciendo obras individuales» (o.c. 110).

Pero, sobre todo, la entrada de la noción de obra introduce en el discurso una idea de composición, organización y estructura «que permite extender al discurso los métodos estructurales aplicados anteriormente con éxito en las entidades lingüísticas inferiores a la oración» (ib.). El resultado es que, «en adelante, la explicación es el camino obligado de la comprensión» (ib.). Esto no significa que la explicación pueda eliminar la comprensión, pues «la objetivación del discurso en la obra estructurada no suprime el rasgo fundamental y primario del discurso, a saber, que éste está constituido por un conjunto de oraciones en las que alguien dice a alguien algo acerca de algo. La hermenéutica sigue siendo el acto de discernir el discurso en la obra. Pero esto discurso no es dado en otra parte que en y a través de las estructuras de la obra. Resulta de ello que la interpretación es la réplica de esta distanciación fundamental constituida por la objetivación del hombre en sus obras de discurso, comparables a su objetivación en los productos de su trabajo y su arte» (ib.).

3) A las distanciaciones expuestas se añade la producida por la escritura. Ésta, en primer lugar, «convierte al texto en algo autónomo respecto de la intención del autor. Lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor ha querido decir. Significación verbal —es decir, textual— y significación mental —es decir, psicológica— tienen en adelante destinos diferentes» (o.c. 111)²⁵. Esta liberación de las condi-

25. Ricoeur identifica la significación verbal (que puede ser oral) con la textual. Por eso, el único término de comparación que le queda es una significación psicológica, que no parece mediada por el lenguaje. Esto no tiene suficien-

ciones psicológicas se hace extensiva a las condiciones sociológicas, de modo que la obra literaria «transciende sus propias condiciones psico-sociológicas de producción y se abre a una serie ilimitada de lecturas situadas, a su vez, en contextos socioculturales diferentes» (ib.).

Esta liberación producida por la escritura respecto del autor tiene su paralelo en el destinatario del texto. Éste ya no es el interlocutor de la situación dialogal: «el discurso escrito se crea un público que virtualmente se extiende a todo el que sabe leer» (o.c. 111-112). En consecuencia, la relación escritura-lectura no puede ser reducida a un caso particular de la relación hablar-escuchar.

4) Pero, sobre todo, la escritura²⁶ libera el discurso de la referencia inmediata a un mundo común presupuesto en el diálogo y lo abre a un mundo propio, el mundo de la obra, que constituye la «problemática decisiva» (o.c. 102) de la hermenéutica. Pues en el discurso oral «el problema se resuelve en definitiva en la función ostensiva del discurso; dicho de otro modo, la referencia se resuelve en el poder de mostrar la realidad común a los interlocutores; y si no se puede mostrar la cosa de la que se habla, al menos se la puede situar con respecto a una red espaciotemporal única a la que pertenecen también los interlocutores; en definitiva, el “aquí” y el “ahora” determinados por la situación del discurso suministran la referencia última de todo discurso» (o.c. 113). Con la escritura, «ya no hay una situación común al escritor y al lector; con ello dejan de existir las condiciones concretas del acto de mostrar» (ib.). De esta «abolición» (o.c. 114) de la referencia nace la literatura, cuya menor parte²⁷ tiene el «papel» de «destruir el mundo» (ib.).

Pero esta abolición de una «referencia de primer orden» (ib.), que es «la que alcanza el discurso descriptivo, constativo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario», es «la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia de segundo orden que alcanza el mundo, no en el nivel de los objetos manipulables sino de lo que... Heidegger llama ser-en-el-mundo» (ib.).

Esta dimensión referencial de las obras de ficción y poesía es «la que plantea el problema hermenéutico más fundamental» (ib.). La solución

temente en cuenta las diferencias entre *speaker's-meaning* o *utterance-meaning* (que no deja de ser una significación verbal) y *sentence-meaning*, profusamente estudiadas en los años setenta. Cf. Searle (1979), cap. 2,4 y 5; Recanati (1981), cap. 3 y 4 y Levinson (1983), cap. 5.

26. En esta cuarta forma de distanciación se nota una cierta vacilación en Ricoeur. En (1970) y (1971c), la suspensión de la referencia inmediata al mundo era obra de la escritura. Aquí Ricoeur la introduce en el contexto de la escritura, pero escribe: «La escritura, en primer lugar, pero, sobre todo, la estructura de la obra alteran la referencia hasta el punto de hacerla totalmente problemática» (o.c. 113; c.n.).

27. Ricoeur está aludiendo a las obras de «ficción (cuento, relato, novela, teatro)» y de «poesía» (ib.).

de Ricoeur a este problema es que «interpretar es explicitar la forma de ser-en-el-mundo desplegado *ante* el texto» (ib.). Dicho de otro modo, «lo que hay que interpretar en el texto es la *propuesta de un mundo* que es tal que yo pueda habitarlo para proyectar en él una de mis posibilidades más propicias». Pues «mediante la ficción y la poesía se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo; ficción y poesía se dirigen al ser, no en su modalidad de ser-dado, sino en la de poder-ser. De este modo, la realidad cotidiana es metamorfoseada por medio de lo que podríamos llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real» (ib.).

Con lo expuesto ha alcanzado Ricoeur los elementos básicos de su teoría del texto. Ésta será incorporada, en primer lugar, al «estudio VII» de *La métaphore vive* (1975a, 277ss), donde será confirmada en uno de los puntos que nos interesan a la vez que recibirá una pequeña remodelación que la hace más aceptable.

La confirmación reside en que el mundo de la obra sigue siendo contra-puesto, no al lenguaje ordinario en la totalidad de sus funciones (descriptivas, imperativas, conmisivas, etc.), sino al «discurso descriptivo» (o.c. 279). Esto queda aún más afianzado mediante la asimilación de la teoría de los modelos de Max Black y de Mary Hesse²⁸, de la que Ricoeur extrae la noción de «redescripción» que va a pasar definitivamente a su obra (o.c. 302). Pues ambos autores estudian el problema de modelos y metáforas en el contexto de una lógica del descubrimiento científico y, por tanto, los enunciados de los que tratan son los descriptivos de la ciencia.

Pero, por otro lado, la noción de mundo del texto recibe una precisión que se halla ya implícita en el término de redescripción. Pues re-describir es añadir, corregir o sustituir una descripción anterior. Esta idea no estaba en los textos anteriores y es incorporada ahora. Ricoeur la formula de la forma siguiente: «Por su estructura propia, la obra literaria no despliega un mundo más que bajo la condición de que sea suspendida la referencia del discurso descriptivo. Dicho de otro modo: en la obra literaria el discurso despliega su denotación como una denotación de segundo nivel por medio de la suspensión de la denotación de primer nivel del discurso» (o.c. 278-279).

Con esta precisión, la teoría del texto pasará a formar parte de la última obra de Ricoeur *Temps et récit I* (1983a, 117-123), para finalmente ser puesta en cuestión en *Temps et récit III* (1985a, 228ss).

28. Ricoeur considera este esfuerzo de asimilación «la etapa decisiva» del «estudio VII», que es precisamente dedicado al problema de la referencia en la metáfora.

4. La hermenéutica frente a la fenomenología

Llegamos así al momento en que Ricoeur hace el balance de su confrontación con la fenomenología en su artículo *Phénoménologie et herméneutique* (1974a). En él se pregunta «por el destino de la fenomenología hoy» (o.c. 39), tomando como «piedra de toque» (ib.) la hermenéutica, con el fin de debatir «sobre el núcleo de ambas maneras de filosofar» (ib.).

El artículo, de carácter marcadamente didáctico, tiene un esquema muy simple, constituido por dos tesis.

Tesis primera: La hermenéutica no ha arruinado la fenomenología, sino sólo su versión idealista, es decir, husserliana. Por eso Ricoeur nos advierte que en lo sucesivo distinguiría entre fenomenología e «idealismo husserliano» (o.c. 39).

Tesis segunda: Fenomenología y hermenéutica tienen una relación de pertenencia o inclusión mutua (*Zugehörigkeit*) que se explicita en las dos subtesis siguientes:

1) La fenomenología sigue siendo la base imprescindible de la hermenéutica.

2) La fenomenología puede ser esa base porque es constitutivamente hermenéutica.

4.1. El idealismo husserliano

Ricoeur dirigía este reproche a Husserl ya en los años cincuenta²⁹. Pero en los años setenta se observa un cambio decisivo en la acentuación. En el artículo volvemos a encontrar el viejo reproche a Husserl de un idealismo de carácter berkeleyano y solipsista en el que «yo pongo mi existencia como única» (o.c. 69), las reticencias contra la distinción entre psicología intencional y fenomenología (o.c. 43), la acusación de que Husserl pasa del «para mí» (*für mich*) al «por medio de mí» (*aus mir*) (o.c. 68) y la afirmación de que en Husserl se combaten las dos exigencias contrapuestas de descripción y constitución (o.c. 68-71). Le vemos corregir la concepción de la intencionalidad de Husserl con la de Sartre, según la cual, la conciencia «estalla» (*éclate*) hacia su objeto (o.c. 57)³⁰. Pero, el reproche fundamental que ahora Ricoeur dirige

29. Sobre la interpretación de Husserl por Ricoeur en esta época, cf. Bengoa (1990), cap. 2.

30. Esto es sorprendente. Como enseguida veremos, Ricoeur reprocha a Husserl haber entendido la intencionalidad como la posición de un «sujeto presuntamente autónomo» frente a un «objeto presuntamente adverso». Pues bien, si a alguien se le puede reprochar esto, es a Sartre. Recuérdese, por otro lado, el juicio de Heidegger sobre Sartre (1947, 72-73).

a Husserl es haber defendido una especie de hegelianismo, «no ya de carácter especulativo sino intuitivo» (o.c. 49).

Ricoeur encuentra la exposición más acabada de este idealismo en (Husserl 1930) y (Husserl 1931)³¹. De estas obras, Ricoeur entresaca las cinco tesis siguientes, que formarían el núcleo de este idealismo.

a) La fenomenología defiende un ideal de cientificidad que se concreta en la exigencia de alcanzar un fundamento último. Con palabras de Husserl: «Su sentido como filosofía implica ser radical en su fundamentación, carecer absolutamente de presupuestos, poseer un método básico mediante el cual el filósofo incipiente se garantice un suelo absoluto como presupuesto de todos los presupuestos “obvios” en el sentido habitual» (1930, 160-161). Ricoeur reconoce que esta tarea de fundamentación transcendental de la fenomenología es diferente tanto del «trabajo interno de cada ciencia de elaborar sus propios fundamentos» como del «modelo de una *mathesis universalis*» (Ricoeur 1974a, 45).

b) La forma de esta fundamentación radical es la intuición. Mediante «un cambio de actitud que, como método de acceso a la esfera fenomenológico-transcendental, se llama “reducción fenomenológica”» (Husserl 1930, 148), se alcanza la subjetividad transcendental, que es «un reino autónomo de *experiencia directa*» (o.c. 141; c.n.). Es verdad que este reino de experiencia directa es sometido a la reducción eidética, utilizado como «pura posibilidad» y equiparado a las «puras posibilidades intuitivas» sacadas por variación libre, para extraer «la estructura esencial de la subjetividad transcendental». Pero esta estructura esencial es «extraída y no construida, sacada y descrita a partir de la intuición de esencias verdaderamente general» (o.c. 142; c.n.). Por eso Ricoeur considera que, «por mucho que se acentúen el carácter *a priori*, la reducción al *eidós*, el papel de las variaciones imaginativas e incluso la noción de posibilidad» (1974a, 42), para Husserl «fundamentar es ver» (ib.). Ricoeur habla incluso de un «aspecto hiperempírico de la fenomenología» (o.c. 70)³².

c) El lugar de esta intuición es la subjetividad. La razón es que toda transcendencia es dudosa, ya que se da siempre a través de «perfiles» (*Abschattungen*), cuya concordancia es siempre presuntiva, mientras que lo dado en la inmanencia, «al no darse por perfiles, no tiene nada de

31. Muchos estudiosos de Husserl rechazarían esta selección y la interpretación que de ella extrae Ricoeur. Cf. además de lo expuesto en el capítulo anterior, Aguirre (1982, 49-85).

32. Ricoeur recuerda en este contexto la afirmación de Husserl: «Nunca se insistirá suficientemente en que la experiencia fenomenológica no hace otra cosa que explicitar el sentido que el mundo tiene para todos nosotros con anterioridad a toda filosofía...; este sentido puede ser desvelado por la filosofía, pero jamás modificado...» (1931a, 177).

presuntivo», sino que más bien es lo «único que permite la coincidencia de la reflexión con lo que “acaba de ser” vivido» (ib.).

d) Esta subjetividad no es la conciencia empírica, objeto de la psicología, sino la conciencia trascendental, que se revela en la anterior al pasar por la reducción. En su comentario a esta tesis, Ricoeur recuerda el paralelismo existente entre la fenomenología y la psicología intencional, que «sólo la reducción distingue y separa» (o.c. 43), y las dificultades que esta distinción suscita. Pues la diferencia «no reside en los rasgos descriptivos sino en el índice ontológico, en su “validez de ser”»; hay que perder la validez *como real*, es decir, arruinar el realismo psicológico. Pero esto resulta difícil, si no se debe entender que hay que perder el mundo, el cuerpo, la naturaleza, lo que haría de la fenomenología un *acosmismo*» (ib.). Esta dificultad manifiesta que «la fenomenología corre constantemente el riesgo de reducirse a un subjetivismo trascendental» (o.c. 53).

e) La toma de conciencia que sirve de base a la reflexión contiene en sí una exigencia ética básica. En otros términos, el matiz ético contenido en la expresión *aus letzter Verantwortung* «no es el complemento práctico de una tarea que, en sí, sería puramente epistemológica: la inversión mediante la que la reflexión se aparta de la actitud natural es simultáneamente epistemológica y ética» (o.c. 44).

Según lo expuesto, parece que el idealismo de Husserl consiste en la concepción de la fenomenología como un intento de fundamentación última, es decir, absolutamente libre de presupuestos, de carácter intuitivo, encontrada en la subjetividad trascendental. Para Ricoeur, esto constituye una «hipóstasis de la subjetividad» (o.c. 53), a la que se da la «primacía» (o.c. 52, 54) y se presenta como «soberana» (o.c. 46, 54), con la pretensión de ser el «fundamento último» (o.c. 45) y «el origen radical» (o.c. 53), con un «dominio soberano del sentido al que se dirige» (o.c. 57), o «convertida en tribunal supremo del sentido» (o.c. 67). En definitiva, como una especie de saber absoluto hegeliano, si bien «no de carácter especulativo sino intuitivo». Esta pretensión es calificada por Ricoeur de «desmesura» e «*hybris*» (o.c. 45).

4.2. Crítica hermenéutica al idealismo husserliano

Lo que la hermenéutica rechaza es precisamente esta *hybris*, esta desmesura del idealismo husserliano: «Las tesis de la hermenéutica significan la abolición de la primacía de la subjetividad» (o.c. 54)³³.

33. Lo mismo en (1973a, 91); (1973b, 117) y (1979a, XIX).

Este planteamiento general es desarrollado en cinco tesis que se encadenan orgánicamente entre sí formando una exposición progresiva.

a) Frente a la primera tesis de Husserl (exigencia de científicidad concebida como fundamentación última), la hermenéutica propone «radicalizar la tesis husserliana de la discontinuidad entre fundamentación trascendental y fundamento epistemológico» (o.c. 45). La hermenéutica reprocha a Husserl «haber inscrito su descubrimiento inmenso e impercedero de la intencionalidad en una conceptualidad que limita su alcance: la relación sujeto-objeto», en la que «un sujeto presuntamente autónomo» se enfrenta a «un objeto presuntamente adverso» (o.c. 45). «Esta conceptualidad es la que impone la exigencia de buscar lo que constituye la unidad de sentido del objeto y la de fundar esta unidad en una subjetividad constituyente» (ib.). Por tanto, «la cuestión de la fundamentación última sigue perteneciendo a la esfera del pensamiento objetivamente» (ib.). Frente a este planteamiento, «la primera declaración de la hermenéutica es decir que la problemática de la objetividad presupone una relación de inclusión que engloba al sujeto presuntamente autónomo y al objeto presuntamente adverso» (ib.). Esta relación englobante es la «pertenencia, *que es la experiencia hermenéutica misma*» (o.c. 45). Por tanto, la «radicalización» de la cuestión llevada a cabo por la hermenéutica «nos hace pasar de la idea de científicidad a la condición ontológica de la pertenencia <Zugehörigkeit>, por la que el que interroga participa de aquello por lo que interroga» (ib.).

La noción de pertenencia de Gadamer es «equivalente» (o.c. 46) a la de ser-en-el-mundo de Heidegger. Esta última «expresa mejor la primacía de la preocupación <Sorge> sobre la mera contemplación y el carácter de horizonte de aquello a lo que estamos ligados» (ib.). El ser-en-el-mundo «precede a la reflexión» y con ello «se afirma la prioridad de la categoría ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica de sujeto que se “pone”» (ib.). Pero, a pesar de estas ventajas, Ricoeur prefiere el concepto gadameriano de pertenencia, porque «plantea directamente el conflicto con la relación sujeto-objeto y prepara la introducción del concepto de distanciamiento que le es dialécticamente solidario» (ib.).

b) La segunda tesis de la hermenéutica plantea, frente a la intuición husserliana, la necesidad de que toda comprensión sea mediada por una interpretación. Ricoeur remite a los análisis de Heidegger que hemos expuesto en el apartado anterior, de los que concluye que toda comprensión es interpretación y está guiada por la estructura de anticipación. Según Ricoeur, esto se opone a la concepción husserliana de

una fundamentación última por intuición, por cuanto toda la interpretación sitúa al intérprete en medio de la realidad que pretende interpretar: «La *interpretación* precede siempre a la reflexión y se adelanta a toda constitución del objeto por un sujeto soberano. Toda interpretación coloca al intérprete *in medias res* y jamás al principio o al fin. Por así decirlo, llegamos siempre a la mitad de una conversación que ha comenzado anteriormente y en la que tratamos de orientarnos para poder aportar nuestra contribución» (o.c. 48-49).

En consecuencia, al idealismo husserliano se le reprocha no poder «mantener su pretensión de fundamentación última si no es asumiendo la reivindicación hegeliana del saber absoluto, aunque sea de manera intuitiva y no especulativa» (o.c. 49) o la posibilidad de la «reflexión total» (o.c. 59).

Podemos comprender fácilmente que esta tesis no es sino la explicación, desde la comprensión, de lo incluido en la anterior. Porque inicialmente somos pertenencia, es decir, estamos incluidos en un horizonte más vasto que la subjetividad, la claridad de nuestro ser no es la claridad total de una subjetividad que pueda intuirse a sí misma, sino que está precedida por ese horizonte que la sustenta y que ella no puede dominar. Por eso afirma Ricoeur que «el concepto de interpretación tiene la misma extensión... que el de pertenencia» (o.c. 46).

En el texto que estamos comentando, Ricoeur inserta en este momento de la comprensión elaborada a través de la interpretación lo que él considera que es su aportación propia al planteamiento hermenéutico: la interpretación se realiza originariamente, no en la relación dialogal, «que es una relación demasiado limitada para abarcar todo el campo de la interpretación» (o.c. 47), sino en el seno de una tradición histórica que la engloba. El medio para la interpretación de esta tradición histórica es la consideración del texto y de todos los documentos y monumentos que comparten con el texto escrito el rasgo fundamental de que «el sentido incluido en ellos se ha hecho autónomo respecto de la intención del autor, de la situación inicial del discurso y de su destinatario original» (o.c. 48).

c) A la tercera tesis de Husserl, según la cual la intuición indubitable se alcanza en la subjetividad trascendental, Ricoeur opone el § 23 de *Sein und Zeit*³⁴. En él, después de conceder que «el modo de darse del yo, la pura percepción reflexiva, formal (*das schlichte, formale, reflektive Ichvernehmen*)... abre el acceso a una problemática feno-

34. Todos los comentaristas coinciden en que este texto es una crítica frontal a Husserl. Cf. De Wahlens y Böhm (en sus notas a la traducción francesa de *Sein und Zeit*), Theunissen (1965, 157), Taminioux (1977, 159ss).

menológica autónoma, que como “fenomenología formal de la conciencia” tiene una importancia básica (*grundsätzliche*)» (o.c. 115), Heidegger niega que esta forma-de-darse descubra el ser-ahí en su cotidianidad y acumula razones que justifican esta negación: «Quizá este modo-de-darse del ser-ahí <la reflexión autoperceptiva del yo> sea un engaño para la analítica existencial, engaño que se fundamenta en el ser del ser-ahí; quizá el ser-ahí tanto más fuerte “yo” cuanto menos “yo” es; quizá la constitución del ser-ahí fundamente que el yo inicial y generalmente *no sea él mismo*;... quizá el horizonte ontológico de esta afirmación formal esté totalmente indeterminado» (o.c. 115-116).

Permítansenos dos observaciones a este texto. En primer lugar, Heidegger plantea estos interrogantes en el marco de un intento de describir el quién del ser-ahí *en* la cotidianidad. Y vimos que este concepto es muy poco claro en *Sein und Zeit*. En segundo lugar, de todas las alusiones de *Sein und Zeit* se desprende que la acusación básica que Heidegger dirige a Husserl es haber interpretado el ser de la subjetividad desde la *Vorhandenheit* y esta afirmación es muy discutible³⁵.

Al margen de estas cuestiones, lo importante es entender el objetivo que se asigna Ricoeur con esta crítica a Husserl: se trata de «completar la crítica del objeto mediante una crítica del sujeto» (o.c. 50).

Para Husserl, la subjetividad es el lugar de la intuición porque en ella se da una coincidencia entre la reflexión y lo vivenciado, a diferencia de lo que ocurre en la percepción externa, que se da siempre por perfiles y es, por tanto, siempre revisable. Ricoeur no se satisface con esta explicación ya que considera que la conciencia de sí puede ser presuntiva «por otras razones» (o.c. 50), como «la intrusión de estructuras de dominación en la conciencia». Por tanto, «el conocimiento de sí, en cuanto comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto» (ib.).

En años anteriores, cuando Ricoeur no ponía aún en duda la evidencia apodíctica del *cogito* pero intentaba, no obstante, introducir dentro de ella la posibilidad de una crítica de las falsas evidencias del mismo, utilizaba para ello la distinción husserliana entre evidencia apodíctica y adecuada³⁶. Ahora esta vía es sustituida por Ricoeur por el marco hermenéutico.

a) La cuarta tesis de Husserl (primacía de la subjetividad trascendental) es puesta en cuestión «de forma radical» por la hermenéutica

35. Cf. Theunissen (1965, 157-158). En el mismo sentido se expresa Granel (1970). Recordemos que es la misma acusación que la que dirige a Sartre, con cuya ayuda quiere Ricoeur salvar a Husserl del idealismo.

36. Cf. Husserl (1931a, 62). Ricoeur la introduce en (1967, 368ss).

Presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica

mediante la propuesta de la teoría del texto «como eje hermenéutico» (o.c. 52). Ricoeur resume aquí lo expuesto en los artículos que hemos estudiado anteriormente. Y considera que este centrarse en el texto pone en evidencia que «la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, a saber, que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma... y así ha llegado a la hipóstasis de la subjetividad» (o.c. 53). Pero el precio a pagar por esta hipóstasis son las dificultades anteriormente señaladas producidas por el paralelismo entre fenomenología y psicología fenomenológica. De ellas nos libra definitivamente la teoría del texto.

e) A la tesis idealista de la última responsabilidad del sujeto, la hermenéutica opone la invitación «a hacer de la subjetividad la última y no la primera categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad debe ser perdida como origen para poder ser recuperada en un papel más modesto que el de origen radical» (o.c. 53).

5. Hermenéutica y fundamentación última

Después de rechazar lo que considera el idealismo husserliano, Ricoeur afirma que «*la fenomenología sigue siendo la presuposición insoslayable de la hermenéutica*» (o.c. 40, 55), si bien afirmando a continuación que «*la fenomenología sólo puede ejecutar su programa de constitución constituyéndose en interpretación de la vida del ego*» (o.c. 55).

5.1. Presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica

Ricoeur encuentra en la hermenéutica tres grandes presupuestos fenomenológicos:

a) La presuposición fundamental de la hermenéutica es que «*cualquier cuestión sobre un ente es una cuestión sobre el sentido de ese ente*» (o.c. 55). Ya con esto «se presupone la elección en favor de la actitud fenomenológica sobre la actitud naturalista-objetivista» (ib.). Y esta presuposición en favor del sentido es tal que «la cuestión ontológica es hermenéutica sólo en la medida en que este sentido está disimulado, no ciertamente en sí mismo, sino por todo aquello que impide el acceso a él» (o.c. 55).

Ricoeur confirma que la fenomenología «precede» a la hermenéutica en «el orden de la fundación» (o.c. 56), recordando que «la herme-

néutica sólo se convierte en una filosofía de la interpretación si, remontando a las condiciones de posibilidad de la exégesis y la filología —más allá incluso de una teoría del texto en general—, se dirige a la “verbalidad”, a la *Sprachlichkeit* de toda experiencia» (ib.)³⁷. Esta verbalidad «tiene su presuposición en una teoría general del sentido», pues «la experiencia puede ser dicha, reclama ser dicha. Verbalizarla no es convertirla en otra cosa, sino, articulándola y desplegándola, hacerla ser ella misma» (ib.). Ricoeur reconoce que «es difícil formular esta presuposición en un lenguaje no idealista» (ib.), pues «la distinción entre la actitud fenomenológica y la actitud naturalista, o, como se ha dicho anteriormente, la elección en favor del sentido, parece identificarse sin más con la elección en favor de la conciencia “en” la que el sentido emerge» (ib.). Pero tal identificación no es válida «ni de hecho ni de derecho» (o.c. 57). No lo es de hecho, puesto que Husserl, en las *Logische Untersuchungen*, elaboró la noción de intencionalidad «sin introducir la “reducción” en su sentido idealista» (ib.). Y no lo es de derecho, «porque la subordinación de la noción lógica de significado a la noción universal de sentido³⁸ no implica de ningún modo que una subjetividad transcendental tenga el dominio soberano de ese sentido al que se dirige» (ib.).

b) El segundo elemento fenomenológico presupuesto por la hermenéutica es «su recurso a la *distanciación* en el seno mismo de la experiencia de pertenencia» (ib.). Pues «la fenomenología comienza cuando, no contentándonos con “vivir” o “revivir”, interrumpimos lo vivido para significarlo» (o.c. 58) y, de este modo, «a toda conciencia de sentido pertenece un momento de *distanciación*, de puesta a distancia de lo “vivido” en cuanto simplemente estamos adheridos a él» (ib.).

Ricoeur ilustra esta función de la *epokhe* con el lenguaje. En él, «el signo lingüístico sólo puede *valer por* una cosa si *no es esa cosa*» (o.c. 58), de modo que «todo sucede como si, para que el uso de los signos pueda comenzar, el sujeto hablante debe disponer de una “casilla vacía”». La *epokhe* es «la reasunción explícita de este acontecimiento virtual, al que eleva a la dignidad de acto filosófico. Convierte en tema lo que sólo era operatorio» (ib.).

Es justamente esta *distanciación* o *epokhe* lo que la hermenéutica practica en su ámbito propio. De modo que Ricoeur puede decirnos que, así como la fenomenología interrumpe mediante la *epokhe* la

37. Ricoeur remite a los análisis de Gadamer (1960. 367ss).

38. Esta subordinación es, según Ricoeur, «el hallazgo principal de las *Logische Untersuchungen*» (ib.).

adherencia a lo vivido, la hermenéutica interrumpe mediante la distanciaci3n la pertenencia, que «no es otra cosa que la adherencia a la vivencia hist3rica, a lo que Hegel llamaba la “substancia” de las costumbres» (ib.).

c) La tercera y para Ricoeur «m3s importante» (o.c. 60) presuposici3n fenomenol3gica de la hermenéutica es su concepci3n del «*car3cter derivado de las significaciones de orden lingüístico*» (o.c. 59). Por eso, «la filosofa hermenéutica no debe empezar por la *verbalidad*. Debe empezar diciendo lo que viene al lenguaje». Ricoeur piensa que eso es lo que hace Gadamer, tanto en su estudio del juego, como en el del entramado hist3rico, que «viene al lenguaje y no es una producci3n del lenguaje» (o.c. 60). Y que lo mismo hizo Heidegger al subordinar el plano de los enunciados, es decir, del lenguaje, a un decir equioriginario del sentimiento-de-la-situaci3n y del comprender. En definitiva, ambos han seguido la senda iniciada por Husserl al hacer que «el an3lisis noem3tico preceda al an3lisis lingüístico» (ib.). De este modo, la hermenéutica «continúa, en el plano de las ciencias humanas, el movimiento iniciado por Husserl en el plano de la experiencia perceptiva» (o.c. 61).

Que la hermenéutica tiene estos presupuestos fenomenol3gicos se confirma, para Ricoeur, en el hecho de que el mismo Husserl se vio llevado por su propio m3todo a «desplegar la fenomenologfa de la percepci3n en direcci3n de una hermenéutica de la experiencia hist3rica» (o.c. 61). De este modo, «la vuelta, desde la naturaleza objetivada y matematizada por la ciencia de Galileo y Newton, al mundo de la vida (*Lebenswelt*) es el principio mismo de la vuelta que la hermenéutica realiza en las ciencias humanas cuando intenta remontar de las objetivaciones y explicaciones de las ciencias hist3ricas y sociol3gicas a la experiencia art3stica, hist3rica y verbal» (o.c. 61-62).

Permítasenos, a modo de comentario, hacer dos observaciones. En primer lugar, nos preguntamos en qu3 se diferencia la distanciaci3n aqu3 expuesta por Ricoeur de la *epokhe* husserliana. Por supuesto, en nuestra pregunta suponemos la noci3n de *epokhe* que hemos expuesto en el cap3tulo anterior, que no conlleva ningun planteamiento idealista, ni en el sentido cl3sico ni en el de que incluir «el dominio absoluto del sentido». Antes, Ricoeur ha utilizado el concepto hegeliano de «substancia» para expresar el fondo no dominable del ser hist3rico, lo que no puede convertirse jam3s en saber-de-s3. Ahora se nos dice que la distanciaci3n «interrumpe, para significarlo, lo vivido», es decir, «lo que Hegel llamaba la “substancia” 3tica de las costumbres». Parece, por tanto, que hay una posibilidad de reflexi3n que no nos deja sumidos en la relatividad de nuestra situaci3n.

En segundo lugar, Ricoeur considera su afirmación acerca del carácter derivado de las significaciones de orden lingüístico conciliable con su insistencia anterior en la verbalidad y en el texto. La mayoría de los hermenéuticos, empezando por el segundo Heidegger, lo rechazarían ya que la insoslayable estructuración verbal de la experiencia es justamente el apoyo más firme de la posición hermenéutica.

Antes de emitir un juicio definitivo, es preciso seguir la última peripecia de Ricoeur, consistente en señalar el carácter hermenéutico de la fenomenología.

5.2. *Presupuestos hermenéuticos de la fenomenología*

Para Ricoeur, la fenomenología tiene una «presuposición hermenéutica», que consiste en «la necesidad, para la fenomenología, de concebir su método como una *Auslegung*, exégesis, explicitación o interpretación» (o.c. 62).

Ricoeur se aproxima a esta dimensión hermenéutica de la fenomenología estudiando el papel de la *Auslegung* en las *Logische Untersuchungen* y en las *Cartesianische Meditationen*. De la primera obra, Ricoeur extrae una serie de textos en los que Husserl reconoce que las expresiones «en principio unívocas» no manifiestan directamente esta univocidad, siendo necesario «someterlas a un trabajo de elucidación (*Aufklärung*)» (o.c. 63), basado en un «recurso a la intuición» (o.c. 64, citando Husserl 1901, 71). Además, Husserl reconoce que tanto el objeto externo como la expresión deben ser objeto de una aprehensión (*Auffassung*) y que ésta «es, en un cierto sentido, un acto de comprender o interpretar (*deuten*)» (o.c. 65, citando Husserl 1901, 74). Lo mismo ocurre en la captación de lo genérico o universal: «captación de lo genérico y captación de lo universal parten de un núcleo común que es la sensación interpretada» (o.c. 65). Estos casos muestran que «poco a poco se inicia una inversión de la teoría de la intuición en una teoría de la interpretación» (o.c. 67).

Según Ricoeur, estos inicios se desarrollan plenamente en las *Cartesianische Meditationen*. En esta obra, «el concepto de *Auslegung* interviene de forma decisiva en el momento en que la problemática alcanza su punto crítico, aquel en el que se erige a la egología en tribunal supremo del sentido» (ib.), como se ve en el siguiente texto de Husserl citado por Ricoeur: «Puesto que el *ego* monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real y potencial, es claro que el *problema de la explicitación (Auslegung) fenomenológica de este ego moná-*

dico (el problema de su constitución para sí mismo) *debe abarcar todos los problemas constitutivos* en general. En fin de cuentas, la fenomenología de esta constitución de sí para sí mismo coincide con la *fenomenología en general*» (o.c. 68, citando Husserl 1931a, 102-103). Ricoeur se pregunta «qué entiende Husserl por *Auslegung*» (o.c. 68). Y tras recordar el enigma al que se enfrenta Husserl (constituir «en mí» y «a partir de mí» un otro que yo), afirma que «el recurso de la *Auslegung* permite atisbar la solución» (o.c. 70). Pues «el “estilo” de la interpretación está caracterizado por el *trabajo infinito* que el despliegue de los horizontes de las experiencias actuales conlleva. La fenomenología es una meditación *proseguida indefinidamente*, porque la reflexión es desbordada por las significaciones *potenciales* de las vivencias» (ib.). Consiguientemente, «la *Auslegung* no hace sino desplegar el *plus* de sentido que, en mi experiencia, designa en vacío el lugar del otro» (o.c. 71). Por eso, «la *Auslegung* está funcionando ya en la reducción a la esfera de pertenencia. Pues ésta no es algo dado, a partir de lo cual yo podría avanzar hacia algo distinto también dado, que sería el otro» (ib.). La esfera de pertenencia «no es una experiencia salvaje preservada en el seno de mi experiencia de cultura, sino un anterior jamás dado. Por eso, a pesar de su núcleo intuitivo, esta experiencia sigue siendo una interpretación» (ib.). Desde esta perspectiva, «la paradoja de una constitución que sería a la vez constitución “en mí” y constitución de “un otro” recibe una significación totalmente nueva: el otro está incluido, no en mi existencia en cuanto dada, sino en cuanto ésta comporta un “horizonte abierto e infinito”, un potencial de sentido que yo no puedo dominar con la mirada. Puedo decir, entonces, que la experiencia del otro no hace sino “desplegar” mi ser propio idéntico, pero lo que ella despliega es más que yo mismo, en cuanto que lo que yo llamo aquí mi ser propio idéntico es un potencial de sentido que desborda la mirada de la reflexión. La posibilidad de la transgresión de mí hacia el otro está inscrita en esta estructura de horizonte que exige una “explicitación”» (o.c. 72). Ricoeur concluye: «Lo que Husserl ha entrevisto, sin sacar todas las consecuencias, es la coincidencia de la intuición y de la explicitación. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. Una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia, tal es la experiencia fenomenológica. En este sentido, la fenomenología sólo puede efectuarse como hermenéutica» (ib.).

Este resultado final nos deja sumidos en la incertidumbre sobre la opinión de Ricoeur acerca de la posibilidad de una intuición auténtica que pueda cumplir el papel de fundamentación última de la filosofía, que se alimenta de tres motivos.

En primer lugar, en la espléndida ambigüedad de la afirmación final de Ricoeur, que acabamos de citar.

En segundo lugar, resulta dudoso que «el recurso a la interpretación» propuesto por Ricoeur pueda cumplir el papel que éste le asigna: la constitución de la intersubjetividad. Pues, si la hemos entendido bien, esta interpretación no es sino la aplicación al otro de la «conciencia horizontal» que Husserl elaboró en el marco de la percepción de los objetos del mundo³⁹. Y es dudoso que por este camino se pueda explicar la especificidad del otro⁴⁰.

Pero, sobre todo, como ha señalado acertadamente Aguirre (1982, 77-82), hay que distinguir distintos niveles de interpretación. En la constitución de los objetos del mundo, tenemos un primer nivel consistente en la aprehensión inmediata del objeto, que se presenta siempre dentro de un cortejo de horizontes entre los que están las anticipaciones de otras posibles percepciones de la misma. Por eso, este primer nivel de aprehensión «crea la posibilidad de la explicitación» (o.c. 79). Ésta constituye el segundo nivel, que «se aleja de la anticipación horizontal, ya que trata precisamente de eliminar su carácter de anticipación vacía» (ib.). Ambos niveles pertenecen aún a la vida natural, «que no tiene conciencia de que tanto anticipación como explicitación son operaciones constituyentes» (ib.). Para que esta conciencia emerja, se precisa pasar a un tercer nivel, consistente en la efectuación expresa de la reducción fenomenológica. En ésta, «puesto que es puesta fuera de servicio la intencionalidad horizontal, es también puesta fuera de servicio la conciencia hermenéutica natural. *La fenomenología, en cuanto autointerpretación transcendental del ego en una contemplación desinteresada, es una ciencia no hermenéutica*» (o.c. 80). En otros términos, la actividad del filósofo que descubre el carácter hermenéutico de la subjetividad, no puede ser ella misma hermenéutica.

Nos parece, finalmente, que estas incertidumbres no son sólo nuestras sino también del mismo Ricoeur y que son ellas las que explican la señalada ambigüedad del final de su artículo. Pues, para responder a la crítica que R. Zaner le dirige en (1979) —que coincide con la objeción que hemos planteado en el párrafo anterior⁴¹— Ricoeur recurre de nuevo a la distinción, anteriormente usada por él, entre evidencia

39. Ricoeur mismo parece autorizar esta interpretación, al utilizar en este contexto afirmaciones de Husserl que tratan de la constitución del mundo. Cf. o.c. 72.

40. Husserl siempre distinguió la forma de darse de las cosas y del otro. Frente a la primera, que es siempre presentiva, la segunda es una «unidad que se anuncia absolutamente» (*Einheit absoluter Bekundung*) (cf. Aguirre 1982, 34-38).

41. Zaner resume así su crítica: «Los enunciados sobre la tarea hermenéutica y la práctica hermenéutica no están en el mismo nivel» (o.c. 44).

apodíctica y adecuada: «La hermenéutica no niega la autoevidencia del *cogito*. Sólo afirma que éste tiene un carácter formal. Es evidente que la conciencia es intencional; pero ¿a qué intiendo concretamente? Es evidente que estoy en una situación histórica; pero ¿cuál? Es evidente que puedo siempre reflexionar, pero ¿cuáles son los obstáculos reales de la reflexión? En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl sugiere, a partir del § 9 que la apodicticidad de la evidencia no implica que ésta sea adecuada» (1979, XIX).

Ricoeur concluye aclarando esta distinción en un párrafo que, por su importancia para la cuestión que nos ocupa, citamos *in extenso*: «La reflexión transcendental no puede ir más allá que ciertas verdades evidentes como: la conciencia es intencional, la percepción es presuntiva, la autocomprensión es un proceso de interpretación, etc... Estas verdades evidentes constituyen ciertamente una red bastante extensa y no se limitan a la fórmula vacía: yo = yo. Más aún, estas verdades esenciales dependen, tal como exige Zaner, de la evidencia fenomenológica. Pero esta evidencia fenomenológica misma descubre que ella es puramente formal y exige que la reflexión pura sea llevada a cabo (*carried out*), se haga real en el auténtico trabajo de interpretación, que se encuentra siempre a sí mismo inmerso en una situación histórica y en una determinada configuración simbólica. No debemos limitarnos a pasar de la comprensión hermenéutica a una reflexión que reflexiona sobre esta comprensión hermenéutica. Podríamos conformarnos con ello si la reflexión tratara sobre objetos de los que ella pudiera no formar parte. Pero aquello sobre lo que la reflexión reflexiona es también reflexión: es, en particular, la comprensión del *ipse* a través de símbolos y textos, y esta comprensión hermenéutica es lo que la reflexión pura necesita para hacerse real. En otras palabras, la reflexión sobre la que el *ego meditans* reflexiona, y de la que se distingue mediante una reflexión secundaria, es también lo que puede hacer real a esta última. Hay, pues, una doble relación entre reflexión concreta y reflexión abstracta: una relación regresiva en la que la segunda duplica a la primera y se distancia de ella, y una relación progresiva en la que la primera hace efectiva o lleva a cabo la segunda. Esta relación compleja entre los dos niveles de reflexión tiene el carácter paradójico de una distancia establecida abstractamente y abolida concretamente. Esta paradoja tiene como consecuencia un estatuto igualmente paradójico de la verdad. La evidencia del *ego cogito cogitatum*, producida por el acto último de reflexión, es suficiente para engendrar la *Idea* de verdad unívoca como idea límite del discurso filosófico, que es, por tanto, válida también para la reflexión hermenéutica. Pero esta evidencia no puede ser trans-

ferida a ninguno de los contenidos de la reflexión concreta, que sigue siendo un proceso abierto y conflictivo que depende de una cierta apuesta... Por tanto, entre la evidencia apodíctica de la reflexión última y el proceso de interpretación no puede haber otra relación que la de una *aproximación* ilimitada. Además, esta relación de aproximación nunca puede ser conocida con un conocimiento absoluto. Éste sólo puede ser presumido y asertado en la fórmula modesta e incierta que tomo prestada de G. Marcel: "*Espero estar en la verdad*". La verdad, no meramente formal y abstracta sino actual y concreta, deja de ser asertada en un acto prometeico de posicionamiento del *ipse* sobre sí mismo y de adecuación del *ipse* a sí mismo. La verdad es, más bien, el lugar iluminado en el que es posible continuar viviendo y pensando. Y seguir pensando también *con* nuestros oponentes, sin permitir que la totalidad que nos contiene llegue a ser alguna vez un conocimiento, sobre cuya posibilidad podemos sobrestimarnos y hacernos arrogantes» (o.c. XX-XXI).

Nos limitamos de momento a señalar la posible convergencia entre lo que este párrafo enuncia y la posición de Apel que apareció ya expuesta en el primer capítulo y será explicitada más adelante. Su confirmación dependerá del resultado de la encuesta que llevaremos a cabo en próximos capítulos.

CAPÍTULO CUARTO

DE LA HERMENÉUTICA A LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS: HABERMAS Y APEL

Si la fenomenología hermenéutica de Heidegger puede, en cierto sentido, considerarse heredera de la crítica a Hegel efectuada por Kierkegaard, la teoría crítica recoge por su parte la herencia de la crítica a Hegel realizada por K. Marx. No es, por tanto, de extrañar que en ella aparezca de nuevo el problema que hemos encontrado en Heidegger: la articulación entre teoría y praxis.

El punto central de esta crítica a Hegel es lo que el mismo Marx llamó la «puesta sobre sus pies» de la filosofía de Hegel: no es la idea la que rige la historia concreta sino ésta la que produce la idea. Esta historia concreta es la historia del trabajo de los hombres en su lucha con la naturaleza con el fin de asegurar su supervivencia. Esta lucha tiene sus propias leyes inmanentes de la historia, de modo que la razón humana puede predecir el curso de esta última. El trabajo de Marx se dedicará en consecuencia a escudriñar estas leyes y las etapas de la evolución de la historia humana que ellas determinan.

Una consecuencia inmediata de este vuelco de la filosofía hegeliana es una transformación radical de las relaciones entre teoría y praxis, que es expuesta por Marx de forma inequívoca en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845, 67): «La cuestión acerca de si al pensamiento humano le compete verdad objetiva no es una cuestión teórica sino *práctica*. El hombre debe demostrar en la praxis la verdad, es decir, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y el poder, la mundanidad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad efectivas de un pensamiento que se aísla de la praxis es una cuestión puramente *escolástica*» (tesis segunda); «Feuerbach, descontento con el *pensamiento abstracto*, busca la *intuición*, pero no aprehende la sensibilidad como una actividad humana sensible, *práctica*» (tesis quinta); «los filósofos se han limitado a

interpretar el mundo de diversos modos, pero lo que importa es *transformarlo*» (tesis undécima).

1. Los orígenes de la teoría crítica

El pensamiento de Marx obliga a preguntarse si el curso de la historia previsto en él puede y debe ser impulsado y guiado por la acción humana o si el determinismo histórico actúa de forma necesaria y automática al margen de toda decisión libre. Las dos respuestas posibles a esta cuestión han marcado las dos interpretaciones generales que se han dado del pensamiento de Marx. El estructuralismo se fijaba en los escritos de madurez de Marx, los interpretaba desde la óptica de las relaciones estructurales entre las distintas instancias intervinientes y descartaba como residuos de un pensamiento trasnochado toda referencia al influjo de la acción voluntaria del individuo en el devenir histórico. Por el contrario, otras corrientes se fijaban en las dimensiones humanistas contenidas, sobre todo, en los escritos de juventud de Marx y no sólo no excluían de su pensamiento la consideración de la acción libre del hombre sino que la postulaban, encargando a la filosofía precisamente el papel de fomentarla mediante el esclarecimiento de las condiciones de funcionamiento de la sociedad. La teoría crítica apuesta por la segunda de estas interpretaciones: para ella, la necesidad de las leyes económicas pertenece a la prehistoria de la sociedad; en la verdadera historia, que comienza con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y de la alienación de los individuos que ella produce, los hombres dirigirán conscientemente su propio destino. La teoría crítica pretende precisamente contribuir a la aceleración de este proceso comprendiéndose como una teoría de la praxis y para la praxis, es decir, como una teoría que entiende la actividad sociopolítica, no como una consecuencia de sus análisis teóricos sino como un elemento integral de sí misma. La justificación de esta unidad entre teoría y praxis es que «los hechos que nos transmiten los sentidos tienen una constitución doblemente social a causa del carácter histórico tanto del objeto percibido como del órgano receptor; ninguno de ellos es natural sino formado por la actividad humana» (Horkheimer 1937, 149).

En el transcurso de su desarrollo, la teoría crítica tuvo que incorporar a su reflexión dos hechos suficientemente establecidos en los años treinta y crecientemente confirmados en las décadas siguientes. En primer lugar, en contra de lo previsto por Marx, el capitalismo ha sobrevivido y no se ve ningún indicio de que su fin esté próximo. Por el con-

trario, no sólo se ha mostrado capaz de resolver los problemas planteados en sus sucesivas crisis sino que ha logrado incorporar a su sistema a la clase social que en la teoría de Marx tenía el encargo histórico de enterrarlo. En segundo lugar, la experiencia de los regímenes del socialismo real ha mostrado que la supresión revolucionaria del régimen de producción capitalista no trae consigo de forma necesaria la emancipación de los individuos.

A estos hechos se añadió muy pronto un tercero: la creciente colaboración y posterior integración tanto de la oligarquía capitalista como de las masas trabajadoras en el estado nacionalsocialista. La teoría crítica ve en este desarrollo, no un acontecimiento contingente sino la consecuencia del proceso de racionalización desencadenado por la Ilustración, que de forma necesaria lleva a la administración total de la sociedad en forma de un estado autoritario. De este modo la teoría crítica se convierte en una crítica total de la razón ilustrada, que de la defensa de los derechos y libertades del individuo pasa a la imposición de unas estructuras de dominación tecnológica que convierte a los hombres en meras ruedas del engranaje social: «Con el progreso de la sociedad industrial, que pretendía haber eliminado la ley de pauperización producida por ella misma, se convierte en escarnio el concepto que lo justificaba todo: el hombre como persona, como portador de razón. La dialéctica de la Ilustración se convierte objetivamente en locura»¹.

Pero este planteamiento de una crítica total de la razón equivale a cortar la rama en la que se asienta la teoría: si la razón lleva por sí misma a la barbarie, ya no hay ninguna instancia desde la que se pueda ejercer la crítica y se pueda contribuir a la emancipación de los hombres. Por eso, la teoría crítica de Horkheimer y Adorno termina en la resignación: en *Dialéctica de la Ilustración* reconocen que han perdido toda esperanza de una posible transformación de la sociedad. Lo único que les queda es descubrir en el seno mismo de las figuras del horror el vislumbre de una naturaleza inocente que jamás podrá ser enunciada positivamente. Con ello, la teoría crítica pierde su relación a la praxis, que era justamente lo que había motivado su nacimiento y le había dado su razón de ser.

2. La teoría crítica de Habermas

El pensamiento de Habermas surge con la vocación de sacar a la teoría crítica de este atolladero, buscando una fundamentación del

1. Horkheimer y Adorno (1947, 183).

status epistemológico de una teoría orientada por y a la praxis. En los años sesenta, esta cuestión de la fundamentación forma más bien el horizonte de sus preocupaciones que, de modo inmediato, se dirigen a establecer de forma satisfactoria la conexión entre teoría y praxis.

En la filosofía tradicional, esta conexión quedaba asegurada por el principio último divino de la realidad, que era principio, no sólo del ser sino también del obrar humano. Cuando en la época de la Ilustración este principio trascendente se desvanece, se sigue considerando que la razón tiene una función eminentemente práctica: es ella la que permite superar dogmatismos y prejuicios y asegurar una conducta racional del individuo y de la sociedad en su conjunto. Para cumplir este cometido, el pensamiento político de la Ilustración introduce como una forma de «racionalización del poder político» la esfera pública (*Öffentlichkeit*), en la que los ciudadanos discuten libres de todo constrañimiento sobre los fines de sus acciones colectivas.

Para Habermas, la implantación del modelo científico-natural de pensamiento ha arruinado esta pretensión de la filosofía de ofrecer unos fundamentos últimos que aseguren la conexión entre teoría y praxis. Por un lado, la autocomprensión positivista de la ciencia convierte el conocimiento en un saber que se limita a garantizar la conexión entre los medios y los fines pero no puede decir nada acerca de estos últimos, que quedan, por tanto, a merced de un decisionismo irracional. Por otro lado, la tecnificación y burocratización crecientes de la sociedad, fruto de la racionalización moderna, llevan a la descomposición de las instituciones de configuración de voluntades (*Willensbildung*): las grandes organizaciones sociales «buscan compromisos políticos entre sí y con el Estado al margen de la opinión pública», y la publicidad fomenta una tendencia al consumo que es utilizado por el poder para manipular a los individuos. De este modo, la función verdaderamente crítica de la opinión pública queda parcial o totalmente eliminada y no se ve de qué modo puede articularse la relación entre teoría y praxis.

Con el fin de crear el marco teórico que permite tratar adecuadamente esta cuestión, Habermas elabora su teoría de los intereses cognoscitivos, que expone de forma programática en su lección inaugural *Erkenntnis und Interesse* (1965) y de forma histórica en el libro que lleva el mismo título (1968). Mediante ella, Habermas pretende mostrar el enraizamiento del conocimiento en la vida, en la praxis.

Para Habermas, el conocimiento es, ante todo, un componente de la apropiación de la naturaleza por el trabajo que el hombre necesita llevar a cabo para asegurar su supervivencia. Por tanto, el conocimiento

está regido, en primer lugar, por un interés de dominio de la naturaleza mediante la predicción y control de sus procesos, que Habermas denomina *interés técnico*. El trabajo es, por otra parte, una actividad que el hombre desarrolla necesariamente de una forma social, en la que son indispensables la comprensión y entendimiento mutuo entre los hombres. Por tanto, en el conocimiento, en cuanto actividad social, actúa un segundo interés por la concertación y formación de consenso entre los individuos, que Habermas denomina *interés práctico*.

El interés técnico es el interés rector en las ciencias naturales y de las ciencias sociales en la medida en que éstas, asimilándose a las primeras, buscan la predicción y control de las actividades humanas. El interés práctico dirige las ciencias hermenéuticas que comprenden las humanidades, la historia y las ciencias sociales en la medida en que buscan la comprensión de los diversos universos simbólicos en los que se efectúa la concertación humana.

Pero la comprensión del sentido que ofrecen estas últimas es insuficiente ya que sobre el consenso intersubjetivo logrado por ellas pesa la sospecha de ser un consenso logrado por la fuerza. Pues las relaciones de poder dentro de las cuales se efectúa la concertación entre los hombres imponen constreñimientos que, muchas veces, impiden directamente el libre diálogo entre ellos y, siempre, terminan formando mediante la interiorización de las represiones impuestas por ellas una especie de naturaleza interna que aliena a los individuos tanto o más que la naturaleza exterior. Esta naturaleza interna o reificación de relaciones de poder sólo puede ser disuelta por una ciencia crítica de las ideologías a la que anima el interés por la liberación de estos poderes hipostasiados o *interés emancipatorio*. Estos tres intereses «forman los puntos de vista específicos bajo los que podemos aprehender la realidad como tal» (1965, 160), es decir, «determinan el aspecto bajo el que puede objetivarse la realidad y, por tanto, el aspecto bajo el que la realidad puede resultar accesible a la experiencia» (1971a, 16). Por consiguiente, «constituyen para los sujetos capaces de lenguaje y de acción condiciones necesarias de la posibilidad de toda experiencia que pueda pretender ser objetiva» (ib.).

Esta teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas suscita una serie de interrogantes que la crítica señaló inmediatamente de forma bastante unánime². De entre ellos, señalaremos aquellos que, en

2. Para una exposición de conjunto tanto de la teoría crítica en este momento como de las críticas dirigidas a ella cf. McCarthy (1978a, 81-82 y 115ss) y Gripp (1984, 27-36).

nuestra opinión, son centrales para la cuestión que estamos estudiando, y que, por otra parte, están íntimamente relacionados entre sí.

El primer problema es la forma lapidaria y esquemática con la que Habermas introduce y justifica lo que es la piedra angular de todo su edificio teórico: el interés emancipatorio. Habermas se limita a escribir: «los criterios de la autorreflexión... son teóricamente ciertos. El interés por la autonomía (*Mündigkeit*) no es algo que se limite a flotar ante nosotros, sino algo que puede ser inteligido (*eingesehen*) *a priori*. Pues lo que nos eleva sobre la naturaleza es el único estado de cosas que podemos conocer en su propia naturaleza: *el lenguaje*. Con su estructura es puesta (*gesetzt*) *para nosotros* la autonomía. Con la primera oración es ya inequívocamente expresada la intención de un consenso universal no impuesto. Autonomía es la única idea que poseemos en el sentido de la tradición filosófica» (1965, 163). La perentoriedad de esta formulación le da el aire de una aseveración dogmática que se compagina mal con el papel fundamental que el interés emancipatorio desempeña en la teoría y requiere, por tanto, urgentemente un desarrollo que la justifique.

El contexto en que estas afirmaciones aparecen sugiere que el interés emancipatorio tiene la forma de una condición transcendental del lenguaje y, por tanto, de la subjetividad misma. Pero esto nos lleva directamente al segundo problema que plantea el pensamiento de Habermas en este momento. Éste intenta combinar un planteamiento transcendental, imprescindible cuando se pretende que la teoría tenga un valor normativo, es decir, sea una teoría *crítica* de la sociedad real, con un planteamiento evolucionista, según el cual el hombre es parte y resultado de la historia natural, que resulta igualmente imprescindible para poder presentarse en la filiación del pensamiento de Marx.

Habermas intenta justificar este planteamiento mediante una interpretación de la historia de la filosofía postkantiana, marcada, primero, por la crítica de Hegel a Kant y, después, por la crítica de Marx a Hegel.

Para Habermas, Hegel «radicaliza el planteamiento de la crítica del conocimiento <Kant> sometiendo a autocrítica sus presupuestos. Con ello destruye la base segura de la conciencia transcendental, desde la cual parecía clara la delimitación *a priori*; entre determinaciones transcendentales y empíricas, entre validez y génesis. La experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión en la que también los determinantes transcendentales se van formando. En ella no hay ningún punto fijo; lo único que puede explicitarse es la experiencia de la reflexión, bajo el título de proceso de formación. Las etapas de la reflexión

a través de las cuales la conciencia crítica... se eleva hasta sí misma se pueden reconstruir mediante una repetición sistemática de las experiencias constitutivas de la historia de la especie. La fenomenología intenta esta reconstrucción en tres pasos: a través del proceso de socialización del individuo, a través de la historia universal de la humanidad y a través de la autorreflexión de la historia de la humanidad en las figuras del espíritu absoluto: religión, arte y ciencia» (1968a, 29). Habermas sabe que su interpretación de la obra de Hegel no coincide con la autocomprensión de este mismo, para el que «la experiencia fenomenológica se realiza desde siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu y por eso culmina necesariamente en el saber absoluto» (o.c. 30). Pero, para Habermas, esta culminación no es justificada por Hegel sino que proviene de sus «presupuestos de una filosofía de la identidad» (o.c. 31).

La crítica de Marx a Hegel consiste precisamente en eliminar estos residuos metafísicos, poniendo a Hegel sobre sus pies. La consecuencia de esta inversión es que «las condiciones bajo las que se forma un nuevo marco transcendental para la aparición de los objetos posibles pueden ser producidas por el sujeto mismo bajo condiciones contingentes, por ejemplo, mediante un progreso de las fuerzas productivas, como supone Marx» (o.c. 31). Dicho de otra manera, la síntesis del objeto «no es la operación de una conciencia transcendental <Kant>, ni la posición de un yo absoluto <Fichte>, ni el movimiento del espíritu absoluto <Hegel>, sino la operación *a la vez* empírica y transcendental de un sujeto-especie que se genera históricamente» (o.c. 43). Marx caminaba en esta dirección y había elaborado todos los elementos necesarios para construir una teoría de la evolución de la especie de este tipo. Pero, desgraciadamente, malinterpretó su propia obra, ya que, aunque «en los análisis concretos conceptualiza la historia de la especie bajo las categorías de la actividad natural y de la supresión crítica de las ideologías, de la acción instrumental y de la praxis revolucionaria, del trabajo y de la reflexión», en su propia autocomprensión «interpreta lo que hace con el concepto más limitado de una autoconstitución de la especie exclusivamente a través del trabajo» (o.c. 59). De este modo, «la idea de una ciencia del hombre es oscurecida a causa de su identificación con la ciencia natural» (o.c. 85).

Esta ciencia a la que apunta Marx es la que Habermas quiere alcanzar con su teoría de los intereses cognoscitivos. Pero su planteamiento le obliga a dar a estos intereses un estatuto epistemológico extraño, para el que Habermas acuña el término de «cuasitranscendental» (1968a, 240). Con él quiere señalar que, por un lado, los intereses cog-

noscitivos son condición de posibilidad de la experiencia objetiva, pero, por otro, son resultado de la historia natural de la especie humana.

La cuestión es si este camino intermedio que Habermas propone es practicable, si no son más consecuentes tanto Kant y Hegel al defender un trascendentalismo pleno como Marx con su naturalismo total³. En otros términos, se trata, por un lado, de saber si la insistencia de Habermas en el carácter contingente e histórico de las condiciones transcendentales de la experiencia no sigue siendo un tributo a ese naturalismo que él mismo reprocha a Marx y si ese tributo no descalifica la pretensión normativa de la teoría. Y de forma inversa, hay que preguntarse, por otro lado, si la insistencia en el poder emancipatorio de la reflexión no es una vuelta camuflada al punto fijo kantiano-hegeliano que antes ha rechazado.

El problema planteado por un marco transcendental que es resultado de unas condiciones empíricas enlaza, a su vez, con el tercer problema, que reside en la articulación entre teoría y praxis que Habermas propone durante esos años. La formulación de esta articulación es tan ambigua que se presta fácilmente a la acusación —formulada, entre otros, por Apel— de que en ella se da una «identificación pura y simple entre conocimiento e interés, entre reflexión y compromiso práctico» (1970c, 152). Tal identificación no satisface ni las exigencias del concepto de teoría, que implica una mínima distancia y neutralidad respecto de los compromisos concretos, ni las del concepto de praxis, que implica un compromiso real irreductible al mero análisis teórico.

A pesar de la ambigüedad de sus formulaciones, Habermas no tendría excesiva dificultad en mostrar que nunca ha confundido reflexión teórica y compromiso político concreto. Pero la objeción que plantean tanto Apel como otros se refiere, en realidad, a la diferencia entre la reflexión crítica de la que habla Habermas, en el sentido de crítica de situaciones concretas de dominio, y la reflexión transcendental universal, en el sentido de la praxis tradicional de la filosofía. Y sobre esta distinción, hay que reconocer que (1965) y (1968a) son absolutamente opacos.

Habermas va tomando conciencia de estos problemas y trata de buscar una solución en sus trabajos de los años siguientes.

La dirección de esta evolución se podía vislumbrar ya en los escritos anteriores del autor. Pues ya hemos visto cómo en la «lección inaugu-

3. Habermas tiene plena conciencia de esta aporía, que formula de forma contundente: «El dilema surge de la simultánea inevitabilidad e impracticabilidad de la reflexión transcendental» (1973a, 378).

ral» el interés emancipatorio está inscrito en la misma facultad del lenguaje. Por eso, en el informe *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, después de reprochar a la fenomenología que «todavía no ha comprendido plenamente que el lenguaje es la telaraña de cuyos hilos cuelgan los sujetos y en los cuales llegan a formarse como sujetos» (1967, 124), nos dice que hoy, «en los lugares donde tradicionalmente aparecía la problemática del lenguaje; la crítica trascendental del lenguaje sustituye a la de la conciencia» (ib.).

Estos vislumbres se articulan en la elaboración de la teoría de la competencia comunicativa (cuyas primeras formulaciones aparecen en 1970b y 1971b⁴), que se completa con su distinción entre acción comunicativa y discurso (1971b; 1973a; 1973b) y su teoría consensual de la verdad y de la ética (1971b; 1973b⁵).

3. Evolución de la teoría crítica

El intento inicial de Habermas de resolver los problemas que aquejaban a su primera formulación de la teoría crítica, parte de la noción de competencia lingüística de Chomsky, cuyas posibilidades y limitaciones estudia Habermas en (1970b). Para él, el proyecto de Chomsky descansa en tres presupuestos difícilmente asumibles: monologismo, apriorismo y elementalismo (cf. o.c. 133). Esta dificultad lleva a Habermas a concluir que «una semántica general no puede desarrollarse adecuadamente sobre la base estrecha de la competencia lingüística monológica propuesta por Chomsky» (o.c. 137-138). Pues «no basta comprender la comunicación lingüística como una aplicación —limitada por condiciones empíricas— de la competencia lingüística. Producir una situación de comunicación potencial en el lenguaje ordinario pertenece por sí mismo a la competencia general del locutor ideal. Pues la situación en la que se hace posible el habla, es decir, la aplicación de la competencia lingüística, depende de una estructura de intersubjetividad que, a su vez, es lingüística... Para participar en el discurso normal, el locutor debe tener a su disposición, además de una compe-

4. El lugar de inserción de estos textos en el conjunto de la evolución de Habermas es expuesta por éste en la *Einleitung* a la segunda edición de *Theorie und Praxis* (1971a).

5. Esta orientación de la evolución de Habermas nos permite prescindir del estudio de la pretensión de Habermas en los años sesenta de que el psicoanálisis es el modelo metodológico de las ciencias críticas. Como justificación de esta exclusión baste la siguiente afirmación de Habermas: «Las ciencias "críticas" como el psicoanálisis y la teoría de la sociedad dependen de reconstrucciones válidas de competencias generales. Así, una pragmática universal, que capte las condiciones de posibilidad de la concertación verbal, es la base teórica de la explicación de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas <ideología> y de los procesos de socialización desviados <trastorno psíquico>» (1973a, 414).

tencia lingüística, unas calificaciones básicas de habla e interacción simbólica que podemos llamar competencia comunicativa» (o.c. 138). Habermas distingue estos dos niveles asignándoles respectivamente el estudio de la proposición (*proposition*) y el de la preferencia (*utterance*)⁶ y aclara estos términos con los de «contenido proposicional» y «fuerza ilocucionaria» (o.c. 138-139)⁷. En otros términos, la *competencia lingüística* analizada por Chomsky presupone una *competencia comunicativa*.

Habermas comienza a explorar la naturaleza de esta última en (1971*b*), proponiendo una teoría de la competencia comunicativa o pragmática universal, cuyo objeto es «la reconstrucción del sistema de reglas mediante las que el locutor puede establecer situaciones de concertación en general» (o.c. 104 n).

Para este trabajo Habermas asume las ideas fundamentales de Austin en su formulación por Searle (1969). Por un lado, acepta que «la unidad básica de comunicación lingüística no es, como se supone generalmente, el símbolo, la palabra o la oración, ni tampoco una instancia (*token*) de símbolo, palabra u oración, sino la producción o emisión (*issuance*) del símbolo, palabra u oración en la realización (*performance*) de un acto de habla»⁸. Por otro, asume que, «cuando emito “te prometo venir mañana”, no me limito a expresar una promesa sino que *hago* una promesa. Esta emisión *es* la promesa, que la proposición a la vez exhibe» (o.c. 103). Por tanto, «las preferencias performativas tienen a la vez un sentido lingüístico y uno institucional⁹: lingüístico, en cuanto que son partes del habla; institucional, en cuanto posibilitan el situamiento (*Situierung*) de expresiones verbales, es decir, fijan su sentido de uso pragmático. Con ayuda de los actos de habla generamos las condiciones generales del situamiento de oraciones, es decir, las estructuras de la situación de habla; pero, a la vez, estas estructuras están representadas en el habla, mediante las expresiones verbales que llamamos universales pragmáticos» (o.c. 103). Resumiendo, una teoría de la competencia comunicativa «debe aclararnos las operaciones (*Leistungen*) que locutor y oyente realizan mediante universales pragmáticos cuando transforman oraciones en preferencias» (ib.).

6. Tanto el término inglés *utterance* como los equivalentes alemán *Äußerung* y francés *énonciation* son utilizados para expresar, unas veces, el mero acto de emisión de palabras (el acto fático, según Austin 1962, 92) y, otras, esta emisión con su significado total contextualmente determinado (el acto ilocucionario o de habla, según Searle 1969, 24). Para evitar confusiones, usamos para el primer sentido el término «emisión» y para el segundo el de «preferencia».

7. Esta asignación es un *lapsus*, explicable quizá por tratarse de un primer paso. En (1971*b*) Habermas les asociará, de forma más correcta, la producción de oraciones (*Satz*) y preferencias (*Äußerung*), respectivamente.

8. Searle (1969, 16), citado por Habermas, o.c. 102.

9. Habermas usa el término «institución» en el sentido que le da Searle (1969, 50-53) cuando integra el lenguaje en el marco de los «hechos institucionales». Sobre las insuficiencias de este planteamiento cf. Apel (1976*a*, 94 nota 20).

En esos años, Habermas llama a este tipo de análisis, cuyo modelo es la teoría lingüística de Chomsky, «reconstrucción racional». Apel no percibe en el uso de esta terminología, que él mismo utiliza (por ejemplo, Apel 1973c, 411ss), ninguna diferencia con respecto a su propia concepción, tanto menos cuanto que Habermas celebra el ensayo que corona el itinerario de Apel hasta el momento (1973c) como «un tratado fascinante en el que Apel resume su ambicioso intento de reconstrucción» y «despliega la asunción fundamental de la ética comunicativa» (Habermas 1973c, 152). De aquí surge el espejismo inicial de creer que el pensamiento de ambos tenía la misma dirección. Pero enseguida empezarán a aparecer de forma clara las diferencias entre ambos autores. Para ponerles mejor de relieve, vamos a estudiarlos a continuación de forma independiente.

3.1. *Habermas: el transcendentalismo débil de las ciencias reconstructivas*

Habermas manifiesta por primera vez una discrepancia clara con Apel en (1973a), donde expone nítidamente que lo que él llama reconstrucción no coincide con la tradicional reflexión transcendental. La reconstrucción es «una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto cognoscente, hablante y actuante» (o.c. 411). Esta reflexión «recibió en Kant y sus sucesores la forma de una *fundamentación última*». Pero más tarde «ha recibido la forma de reconstrucción racional de las reglas generativas y esquemas cognoscitivos. En particular, el paradigma del lenguaje... ha llevado a una transformación tal de la figura del pensamiento transcendental que al sistema de condiciones, categorías o reglas ya no hay que añadirle un sujeto transcendental» (o.c. 411-412).

Esta diferencia entre ambos tipos de reflexión es analizada con más detenimiento en (1976). Habermas comienza distinguiendo entre realidad perceptible y realidad simbólicamente preestructurada. A ambas formas de realidad corresponden por parte del sujeto los actos de observación y comprensión. Éstos, a su vez, permiten o requieren actos de «descripción» y «explicitación»: una oración puede describir la realidad observada o explicitar el significado de una preferencia (cf. o.c. 185). La explicitación, por su parte, puede ser de dos tipos. Cuando una preferencia descriptiva requiere que se explique el funcionamiento de la realidad descrita, la explicitación tomará la forma de una explicación por medio de una hipótesis causal. Pero cuando la preferencia misma

resulta incomprensible, la explicitación deberá tomar la forma de una explicitación del significado. Esta última, a su vez, puede darse en un doble nivel. En el primero, la explicitación se refiere al «contenido semántico de la cadena de símbolos» (o.c. 187), aclarándolo mediante paráfrasis o traducción. Cuando este procedimiento no es suficiente, el intérprete puede «dirigirse a las estructuras que generan las expresiones mismas» (ib.) con la intención de «aclarar el significado de la cadena simbólica a través de las reglas mediante las que el autor ha tenido que producirla» (ib.). En el primer caso, «el intérprete se limita a aplicar el saber que él comparte con los locutores competentes de esa lengua» (ib.). En el segundo, el intérprete «intenta, no sólo *aplicar* el saber intuitivo del locutor, sino *reconstruirlo*» (o.c. 188), es decir, «descubrir las reglas mediante las cuales es producido» (ib.). Estas reglas son un «saber preteórico» o, con los términos de Ryle, un *know how*, que la reconstrucción trata de convertir en un *know that*. En este proceso reconstructivo Habermas tiene interés en destacar un aspecto que considera que no ha sido suficientemente puesto de relieve: que «las propuestas de reconstrucción se dirigen a ámbitos de un *saber* preteórico, es decir, no a *cualquier* opinión implícita sino a un presaber intuitivo *confirmado (bewährt)*» (o.c. 190) y, por tanto, «a un *poder universal* y no a competencias particulares de grupos concretos» (ib.). Se trata, pues, de «la reconstrucción de competencias de la especie humana» (ib.).

Tras estudiar la relación entre las ciencias reconstructivas y las empíricoanalíticas (cf. o.c. 191-198), Habermas se plantea directamente la cuestión que nos interesa: «¿Qué relación hay entre una reconstrucción pragmática universal de presuposiciones generales e insoslayables de los procesos de concertación posibles y el tipo de investigación que desde Kant llamamos análisis transcendental?» (o.c. 198).

En su respuesta a esta cuestión, Habermas se inclina abiertamente hacia la posición defendida por la filosofía analítica, consistente en una «interpretación minimalista» o «débil» (o.c. 199) del significado de «transcendental». Esta interpretación «renuncia a la pretensión que Kant quería justificar (*einlösen*) con una deducción transcendental: la demostración de la validez objetiva de nuestros conceptos acerca de los objetos de cualquier experiencia posible», es decir, renuncia al «*apriorismo* fuerte» de Kant, que pretende una «demostración *a priori*» independiente de la experiencia (ib.). El motivo de esta renuncia es que la investigación transcendental «debe empezar confiando en la competencia de los sujetos cognoscentes, que juzgan qué experiencias pueden considerarse «coherentes» para, luego, analizar el material, buscando

las presuposiciones categoriales universales y necesarias» (ib.). Por tanto, toda reconstrucción «debe ser contemplada como una propuesta hipotética que debe ser contrastada a la luz de nuevas experiencias» (ib.). El resultado es que «llamamos “transcendental” a la estructura conceptual que se repite en todas las expresiones coherentes, en tanto la aserción de su necesidad y universalidad no sea refutada» (ib.).

Esta renuncia al «apriorismo fuerte» no implica, según Habermas, renunciar a investigar «la constitución de la experiencia», ni «entregar los problemas de validez a otros ámbitos de investigación, por ejemplo a la teoría de la ciencia o de la verdad» (o.c. 201). Pero «la demostración *a priori* es sustituida por la investigación transcendental de las condiciones de justificación (*Einlösung*) argumentativa de las pretensiones de validez, que remiten, al menos implícitamente, a una justificación discursiva» (ib.).

Desde estos presupuestos, Habermas aduce dos razones para rechazar los términos «hermenéutica transcendental» y «pragmática transcendental» usados por Apel. En primer lugar, las «estructuras del habla deben empezar a estudiarse bajo el aspecto de la concertación y no bajo el de la experiencia», que es «secundario» (o.c. 202). Cuando se reconoce esto, «el paralelismo con la filosofía transcendental pasa a segundo plano» (ib.) pues «las experiencias son constituidas y las preferencias son a lo sumo generadas» (o.c. 203). En segundo lugar, «la adopción del término “transcendental” podría ocultar la ruptura con el apriorismo» (ib.). Pues, mientras «Kant debe separar tajantemente análisis transcendental y análisis empírico» (ib.), en la reconstrucción del saber preteórico del hablante «los procedimientos usados para la construcción y contrastación de hipótesis, la evaluación de las propuestas rivales, la adquisición y selección de datos, se asemejan en muchos aspectos a los procedimientos habituales en las ciencias nomológicas» (ib.). Esto es así porque, aunque la conciencia de reglas del locutor competente es «un saber *a priori* para él», la reconstrucción de este saber «exige indagaciones que hay que llevar a cabo con locutores empíricos» y, por tanto, «el lingüista adquiere un saber *a posteriori*» (ib.). Esto vale de forma especial «para teorías de la ontogénesis que, como la psicología evolutiva del conocimiento de Piaget, combinan la descripción estructural de competencias (así como la de modelos reconstruidos de desarrollo de estas competencias) con asunciones sobre mecanismos causales» (o.c. 204). De estos hechos concluye Habermas que «los paradigmas introducidos por Chomsky y Piaget han impulsado un tipo de investigación que se caracteriza más por una combinación de análisis lógico y empírico que por su clásica separación. Y por eso la expresión «transcenden-

tal», con la que asociamos una oposición a la ciencia empírica, no es apropiada para caracterizar inequívocamente una forma de investigación como la de la pragmática universal» (ib.).

La posición que hemos desarrollado hasta ahora será incorporada a *Theorie des kommunikativen Handelns*¹⁰ sin ninguna discusión. Ésta surgirá de nuevo entre Apel y Habermas con ocasión del trabajo preparado por este último como contribución al volumen de homenaje dedicado al primero: *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm* (1983a)¹¹. En este estudio, Habermas propone como principio moral «único» (o.c. 103) de la ética discursiva el «principio de universalización», según el cual «toda norma moral válida debe satisfacer la condición de que todos los afectados puedan libremente aceptar las consecuencias directas e indirectas (*Folgen und Nebenfolgen*) que un seguimiento *universal* de esta norma pueda presumiblemente tener para la satisfacción de los intereses de cada individuo (y preferirlas a las consecuencias de las posibles regulaciones alternativas)» (o.c. 75-76).

Su tarea inmediata consiste en fundamentar este principio de forma que resista las diversas objeciones del escéptico moral, en particular, la acusación de «etnocentrismo» cultural. Habermas lleva a cabo esta tarea por medio de la argumentación de Apel, pero aclarándonos que la modificará «de forma que pueda abandonar la pretensión de “fundamentación última” sin perjuicio alguno» (o.c. 88).

Esto sucede mostrando: 1) que este tipo de argumentación no puede alcanzar realmente una fundamentación última; 2) que la ausencia de una fundamentación última es irrelevante, y 3) que Apel mantiene esta pretensión porque, a pesar de sus trabajos decisivos por superar la filosofía de la conciencia, no ha conseguido librarse de ella.

En el primer punto, Habermas da dos tipos de razones. La primera es que «este tipo de argumentos sólo vale para demostrar la *irrechazabilidad* (*Nichtverwerfbarkeit*) de ciertas condiciones o reglas; con ellos sólo se puede mostrar al oponente que él utiliza performativamente lo que pretende rechazar» (o.c. 105). En otros términos, con ellos «se prueba la *ausencia de alternativas* para estas reglas en la praxis argumentativa, pero esta última no es *fundamentada*» (ib.). Habermas aclara esta última idea aplicando a Apel la crítica que Schönrich dirige

10. Cf. (1981a, 196ss); (1981b, 587ss).

11. Las piezas más importantes de esta discusión son, además del artículo del Habermas citado, Apel (1986a); (1986b); Habermas (1986); Apel (1987a); (1987b).

a Strawson, según la cual, con su método «no es posible justificar *a priori* un sistema conceptual ya que, por principio, debe quedar abierta la cuestión acerca de si los sujetos cognoscentes cambiarán un día su manera de pensar sobre el mundo», y, por tanto, tal tipo de argumentación «no puede pretender más que una validez cuasiempírica»¹².

La segunda razón son dos limitaciones inherentes a este proceso de argumentación, a saber, *a*) que «la descripción que pretende convertir un *know how* en *know that* es una reconstrucción hipotética, que sólo puede reproducir las intuiciones <del argumentante> de forma aproximadamente correcta, y por eso precisa de una confirmación mayéutica», y *b*) que «la aserción de que no hay alternativa a una supuesta presuposición y que ésta pertenece al estrato de las presuposiciones insoslayables, es decir, universales y necesarias, tiene el *status* de una asunción (*Annahme*), que debe como cualquier otra hipótesis de ley, ser contrastada con los casos concretos. Ciertamente, el saber intuitivo de las reglas que usan los sujetos para participar en una argumentación es en cierto sentido infalible, pero no nuestra reconstrucción de este saber preteórico» (o.c. 107).

Esta imposibilidad de una fundamentación última no significa para Habermas ninguna pérdida para la ética. Pues «las intuiciones *morales* cotidianas no necesitan la aclaración del filósofo» (o.c. 108), ya que se trata de un *know how*, de un saber preteórico, similar al de otras competencias del hombre y, por tanto, a disposición de éste antes de toda reflexión. Por eso Habermas recomienda «excepcionalmente» (ib.) a la filosofía que, en este caso, se limite a la función terapéutica wittgensteiniana de «aclarar los embrollos (*Verwirrungen*) que ella misma ha creado en la conciencia de las personas cultas» (ib.), que son el escepticismo acerca de los valores y el positivismo jurídico.

Más aún, Habermas cree encontrar en esta renuncia al fundamentalismo el aspecto positivo de «nuevas posibilidades de contrastación» (ib.), pues la ética, entendida como él la propone, puede ser utilizada para la descripción de las concepciones morales y jurídicas que encontremos empíricamente y para la construcción de teorías de la evolución moral y jurídica individual y social. De este modo, esta ética es susceptible de una «contrastación indirecta» (ib.).

Finalmente, para Habermas, la insistencia de Apel en la posibilidad y necesidad de una fundamentación última se debe a «una vuelta incoherente a formas de pensar que él mismo ha arrumbado con el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje que él ha defendido vigorosamente» (o.c. 106).

12. Schönrich (1981, 196 y 200), citado en Habermas, o.c. 106.

De la hermenéutica a la crítica de las ideologías

Esta crítica del fundamentalismo adopta en (1986) un tono marcadamente wittgensteiniano¹³. Para Habermas, lo que está en juego en la disputa acerca de la fundamentación última *versus* falibilismo es «sólo una sencilla cuestión gramatical»: la de comprender el significado de la expresión «fundamentar». La comprendemos cuando «conocemos las reglas del juego argumentativo dentro del cual pueden justificarse pretensiones de validez. Ciertamente, podemos convertir estas reglas en objeto de una teoría de la argumentación o de la verdad... Pero la fundamentación de estas teorías, como la de cualquier teoría, debe someterse de nuevo al marco de un juego argumentativo. No hay ningún metadiscurso, en el sentido de que un discurso superior pudiera prescribir sus reglas a los demás discursos a él subordinados» (o.c. 350). Por tanto, «forma parte del papel de la expresión “fundamentar” el que no podamos establecer definitivamente una jerarquía de fundamentos, en cuya cúspide se hallarían los fundamentos “últimos”. En la medida en que nos atenemos a la gramática de la palabra “fundamentar”, tales fundamentos últimos no tendrían ningún significado claro respecto a su superioridad como última instancia. Pues no podemos congelar (*einfrieren*) el contexto en el que consideramos un determinado tipo de fundamentos como el mejor, o excluir *a priori* que en otros contextos otros tipos de fundamentos valdrían como los mejores» (o.c. 350-351).

Esto no quita a nuestras pretensiones de validez «ni un ápice de su carácter incondicionado» (o.c. 351), pues «el carácter definitivo de una pretensión <de verdad> pertenece al papel gramatical de la expresión “verdadero”, del mismo modo que pertenece a él la conciencia de que los fundamentos que hoy nos convencen suficientemente *pueden* ser mañana rechazados por la crítica» (ib.).

Habermas termina su exposición sugiriendo que quizá la auténtica diferencia entre el pensamiento de Apel y el suyo no esté aquí sino en la teoría de la verdad. Corrigiendo expresamente sus propias formulaciones en (1971*b*) y (1973*b*), Habermas nos advierte que ésta no debe entenderse como una teoría que «proponga el consenso como criterio de verdad» sino como una que, «por medio de la justificación discursiva de las pretensiones de validez, explique el carácter de incondicionalidad que intuitivamente asociamos al concepto de verdad» (o.c. 352).

13. En el sentido de la interpretación convencionalista de Wittgenstein que hemos expuesto en el capítulo primero.

3.2. *Apel: defensa de la fundamentación última*

En su respuesta a Habermas en (1976a), Apel comienza reformulando la distinción de Searle entre reglas y convenciones de modo que salga a la luz una «*diferencia pragmática*» entre las reglas empíricas (convenciones) que rigen el uso de una lengua y los «universales de la facultad del lenguaje que, aunque necesitan por principio una realización e institucionalización mediante las lenguas, se afirman frente a ellas con una diferencia de principio... y deben ser tematizadas en esta *diferencia pragmática*» (o.c. 87-88). Para Apel, el planteamiento de Habermas «no tiene en cuenta esta distinción entre la *programación lingüística innata*¹⁴, tematizable en una teoría *explicativa empírica*, y el *a priori transcendental* de una competencia comunicativo-semiótica que *ha de postularse necesariamente*» (o.c. 94). Por eso, es necesario completar los análisis de Habermas (1976a) mediante una reflexión «sobre las *condiciones de posibilidad comunicativas verbales de la unidad de la interpretación del mundo mediada por signos* (y esto significa: <de las condiciones de posibilidad> de la concertación sobre el significado y de la formación de consenso) que han de presuponerse, además de las condiciones de unidad de la conciencia del objeto postuladas por Kant, para que sea posible un conocimiento objetivo como argumentativamente legítimo y, en esa medida, intersubjetivamente válido» (o.c. 96). Esto vale también para las ciencias sociales y, por tanto, para las ciencias del lenguaje y la comunicación. Por consiguiente, también en ellas «la distinción kantiana entre experiencia empírica y condiciones logicotranscendentales de posibilidad sigue siendo válida en el principio, es decir, en el nivel de reflexión de la teoría pragmatocotranscendental del conocimiento y de la ciencia (y esto quiere decir: con anterioridad a la fundamentación de las “ciencias reconstructivas”)» (ib.).

Esto no excluye la utilización de los resultados fenomenológicos de Searle y Habermas. Pero «debe quedar claro que especialmente el intento de mostrar la posibilidad de fundamentación de las normas éticas con ayuda de la teoría de los actos de habla y de la competencia comunicativa sólo es viable si es posible descubrir en las *reglas pragmáticas universales de la comunicación* un núcleo no empírico, *normativo transcendental*. De otro modo, estamos obligados a derivar normas de

14. El texto dice «*a priori* instintual» y remite el análisis realizado en la página anterior, donde utiliza el término que nos hemos permitido poner en su lugar para evitar las confusiones que puede ocasionar el término *a priori*, pues, por lo demás, por Apel entre comillas para mostrar que su significado no es el habitual en filosofía.

hechos empíricos, lo cual es imposible también en el caso de los “hechos institucionales”» (o.c. 97).

A las objeciones más recientes de Habermas en (1983a) y (1986) responde Apel en (1986a), (1986b), (1987a) y (1987b).

En el primero de estos artículos, Apel desarrolla dos temas que nos interesan para la discusión ulterior. El primero trata de recoger lo que hay de válido en la insistencia habermasiana de que las reconstrucciones de un saber preteórico son revisables, de donde concluye que son hipotéticas. El segundo precisa el carácter formal y deontológico de la ética discursiva.

En la primera cuestión, Apel está dispuesto a «conceder que, respecto a las posibles formulaciones del principio ético necesariamente reconocido en la argumentación, se puede hablar de *explicitaciones de sentido hipotéticas*», siempre y cuando estas explicitaciones «tengan un *status* totalmente distinto del de las hipótesis empíricas» (o.c. 10). Pues «no tienen su correctivo en evidencias externas empíricas sino en *evidencias performativas* de nuestro saber de acción¹⁵ argumentativo, que *son inteligibles mediante una reflexión estricta sobre el acto argumentativo* y, por tanto, *no son discutibles sin autocontradicción performativa*... En resumen: sólo son corregibles en cuanto explicitaciones más o menos adecuadas o completas de evidencias indiscutibles y, por tanto, sus correcciones tienen el *status* de *autocorrecciones*: se corrigen a sí mismas mediante reflexión estricta sobre las *evidencias performativas siempre ya presupuestas*» (o.c. 10-11).

En la segunda cuestión, Apel no tiene inconveniente en aceptar que la ética discursiva es *formal*, siempre y cuando se tenga en cuenta que, «a diferencia de la ética kantiana de la *forma de la buena voluntad*..., el principio *procedimental-formal* de la ética discursiva, al delegar la fundamentación de las normas materiales referidas a la situación en los *discursos prácticos* de los interesados (exigibles por principio), fundamenta también el *mecanismo* de mediación entre el principio *formal* y las *normas materiales*» (o.c. 5).

Respecto al carácter deontológico de la ética discursiva, Apel acepta que ésta «antepone la cuestión de lo obligatorio (*Gesollte*) para todos a la cuestión platónico-aristotélica y utilitarista por el “*telos*” de la *vida buena*, por ejemplo por la *felicidad* del individuo o de la comunidad» (ib.). Lo hace, no porque «menosprecie el problema de la *vida buena* o *lograda* o del *bienestar* de la comunidad, o porque no lo reco-

15. Apel expresa con este término lo que Habermas llama «saber intuitivo», «saber preteórico» o *know how*.

nozca como problema de la ética» (ib.), sino por las tres razones siguientes: *a*) «en cuanto ética universalista crítica, no puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el “telos”-felicidad del individuo o la comunidad» (ib.), al estilo de Platón, de las utopías clásicas o de la filosofía de la historia (Hegel y Marx); *b*) «en cuanto ética crítica universalista, no puede ni quiere aceptar una pluralidad de “morales” en el sentido de que haya principios de justicia diferentes» (o.c. 5-6), como los diversos relativismos pasados o presentes; *c*) finalmente, al igual que Kant, la ética discursiva «no puede ni quiere garantizar a los hombres ninguna compatibilidad entre justicia y felicidad» (o.c. 6). Pero rechaza el calificativo de «deontológica» en la medida en que este término «sugiere una ética formal de la buena voluntad en el sentido kantiano, que abstraiga completamente de la cuestión acerca de las metas o consecuencias directas (e indirectas) de la acción» (ib.). Utilizando la terminología de M. Weber, Apel considera que una ética no puede limitarse a ser una ética de actitudes (*Gesinnungsethik*), sino que debe incluir una ética de la responsabilidad de las consecuencias de la acción (*Verantwortungsethik*).

Algunos kantianos modernos así como los neoaristotélicos delegan esta función de evaluación de las consecuencias en la imaginación (*Einkbildungskraft*) o en la *phronesis*, que se encargarían de la aplicación de los principios éticos generales a las situaciones concretas. Pero estos procedimientos son manifiestamente insuficientes en aquellos casos que no se limitan a aplicar una regla en un contexto previamente configurado por la aceptación general de dicha regla. Por ejemplo, en los problemas actuales de macroética suscitados por la crisis ecológica, «es simplemente falso suponer que el “hombre corriente”, sin ayuda de la ciencia, pueda saber siempre ya qué debe hacer» (ib.).

Un principio para la solución de este problema está contenido en la remisión del principio ético básico «a la participación en discursos reales, en los que se puede alcanzar la mejor concertación posible sobre las consecuencias directas e indirectas del seguimiento de normas» (o.c. 18). Pero esto no resuelve todavía el problema básico de la ética de responsabilidad puesto de relieve por M. Weber. Éste consiste en que «los responsables de la conservación de sistemas (individuos, familias, grupos, Estados, etc.) no viven (aún) en un mundo en el que puedan (¡les sea permitido!) contar con que todos siguen el imperativo categórico transformado discursivamente» (o.c. 21). Por ejemplo, no pueden contar con que el adversario use de forma exclusivamente comunicativa —y no estratégica— una información suministrada en virtud de la norma ética. En casos como éste, el seguimiento de la norma puede poner

en peligro la existencia del sistema que estas personas tienen la obligación de proteger.

Para resolver este problema básico de la ética de la responsabilidad, Apel propone una explicitación del principio ético básico, consistente en «eliminar la *abstracción* que subyace a su formulación: la abstracción de la estructura de anticipación (*Vorstruktur*)¹⁶ propia de la situación actual del argumentante» (o.c. 22). Entonces éste, no sólo debe anticipar contrafácticamente las condiciones de una situación ideal de habla, sino que debe, también, tener en cuenta las condiciones históricas reales de la misma y, por tanto, «presuponer la *diferencia*» (ib.). Por otro lado, al aceptar las condiciones ideales como éticamente vinculantes, «ha aceptado necesariamente el deber moral de contribuir a la superación (paulatina y aproximativa) de la diferencia mediante la transformación de las condiciones reales. Dicho de otro modo: el que argumenta seriamente, ha aceptado ya también un *postulado de la razón práctica*, es decir, una *idea regulativa*, en el sentido del paso desde una moral-interna-al-grupo (*Binnenmoral*) convencional... a una moral racional postconvencional y a sus condiciones de aplicación ideales postuladas en la ética discursiva» (o.c. 22-23).

Apel propone recoger esta idea regulativa en «un principio de acción, aún formal, deóntico, *complementario* del principio de fundamentación de normas» (o.c. 23). El problema de este principio complementario es que «tiene que tener el carácter de una *estrategia moral*», es decir, que «se trata de un principio regulativo para la *acción estratégica del individuo*, que debe guiar a éste... en aquellas situaciones en las que no puede (no le está permitido) seguir el imperativo de la ética discursiva..., porque pondría en peligro la seguridad del sistema a él confiado» (o.c. 27). Esto significa que «el *principio complementario* debe sobreasumir¹⁷ (*aufheben*) la separación entre racionalidad *ética-discursiva* y racionalidad *estratégica*, así como la separación entre ética *deontológica* y ética *teleológica* (ib.), mediando entre ellas. Pero el *telos* que aquí se presupone «no resulta de una concepción *substancial* de la vida buena (o de una filosofía de historia o utopía equivalente), sino que es coestablecido (*mitgesetzt*) a través del reconocimiento (contrafácticamente anticipado) del principio discursivo de la ética» (o.c. 28). Por eso, «este complemento *teleológico* del principio procedimental *deontológico* de la ética discursiva es *susceptible de consenso* en el

16. Este término ha de entenderse en el sentido heideggeriano expuesto en el capítulo primero.

17. Nos permitimos sugerir este término para traducir *aufheben*, inspirándonos en *sursumer*, usado por J.P. Labarrière y G. Jarczyk en la traducción francesa de la *Lógica* de Hegel.

sentido de la fundamentación última pragmático-transcendental» (o.c. 28-29), es decir, su validez no se asienta en la racionalidad estratégica sino en la discursiva. Además, del carácter de complementariedad del principio teleológico se deduce que «se debe evitar todo aquello que ponga en peligro las condiciones naturales y culturales de aplicación del principio ético básico ya realizadas» (o.c. 29).

En (1986*b*), Apel estudia el problema desde una perspectiva más general, preguntándose si debemos considerar superada «la pretensión husserliana de fundamentar la filosofía como ciencia rigurosa y carente de presupuestos que recurre a la evidencia apodíctica de una visión categorial o de una intuición de esencias» (o.c. 81).

Apel parte del hecho de que las corrientes de pensamiento más influyentes en la actualidad rechazan esta pretensión de la fenomenología y de que este rechazo «está condicionado por dos *leitmotiv* de la filosofía contemporánea, que están, por así decirlo, mezclados entre sí en el “giro hermenéutico-pragmático”» (o.c. 81).

El primer *leitmotiv*, proveniente de la filosofía analítica, es la «orientación de la filosofía hacia la forma lógica del lenguaje» (o.c. 82), desde la cual los filósofos analíticos, «lejos de reconocer, con Husserl, en la evidencia de la conciencia el último criterio de verdad, el criterio que permite que los *fenómenos se den ellos mismos*, no ven en ella sino un simple sentimiento subjetivo: un sentimiento que no debe jugar ningún papel en la fundamentación de argumentos científicos» (o.c. 82-83).

El segundo *leitmotiv*, proveniente de la hermenéutica, es la conciencia de «una contextualidad de la precomprensión de los fenómenos, condicionada entre otras cosas por el lenguaje», de la que se deriva «una facticidad y contingencia que afectan al trasfondo históricamente condicionado de los mundos vividos» y que «la conciencia husserliana de la evidencia transcendental no puede de ninguna manera dominar» (o.c. 81).

En su estudio personal de la cuestión, Apel comienza mostrando que estos planteamientos producen problemas tan graves como los que pretenden evitar¹⁸, ya que la exclusión de la evidencia produce ya en el *Tractatus* de Wittgenstein dos aporías que se transmiten a sus sucesores Carnap, Tarsky, Popper o Quine.

La primera de estas aporías aparece «en cuanto se toma en serio el principio de la lógica del lenguaje, según el cual los enunciados sólo

18. Más exactamente, del planteamiento de la lógica del lenguaje. Respecto de la hermenéutica, Apel considera que su réplica a Gadamer está sustancialmente contenida en (1973*a*) (cf. o.c. 80).

pueden ser fundamentados por enunciados y no por una evidencia fenoménica» (o.c. 84). Pues ello lleva a la destrucción de uno de los pilares del empirismo lógico (la experiencia empírica) y a tener que defender una teoría de la verdad-coherencia, como el mismo Neurath tuvo que reconocer. Pero en este caso, «la ciencia empírica y experimental perdería todo su sentido y las teorías empíricas que se pueden afirmar del mundo real se convertirían en indiscernibles de las teorías coherentes de un mundo simplemente posible» (ib.). Popper intenta evitar esta consecuencia acudiendo a una teoría de la verdad-correspondencia en la que la evidencia es sustituida por «enunciados de base» que se fundamentan en una «decisión», en la cual la evidencia fenomenal no ejerce el papel de fundamento epistemológico sino de «causa psicológica»¹⁹. Pero, si los enunciados sólo pueden fundamentarse en enunciados, «¿cómo puede Popper seguir diciendo que las teorías son falsificadas por la realidad?» (ib.). Popper oculta este problema mediante una interpretación realista de la teoría de la verdad de Tarsky. Pero esta maniobra está condenada al fracaso «por el mero hecho de que una fundamentación logicosemántica de la verdad pierde su pertinencia cuando se trata de encontrar en ella criterios empíricos de verdad. Pues <tal fundamentación> abstrae desde el principio de la dimensión *pragmática* del uso del lenguaje y con ello escapa necesariamente a la problemática de la verificación» (o.c. 85).

La segunda aporía aparece en el *Tractatus* en aquellas dimensiones de la experiencia que «se muestran» pero «no se pueden decir», es decir, aquellas que se refieren a las condiciones transcendentales del lenguaje y la filosofía. En el positivismo lógico, esta aporía surge igualmente en su tesis principal de que sólo son admisibles enunciados empíricos y lógicos, quedando por tanto rechazada la posibilidad de enunciados sintéticos *a priori*. Pues esta tesis «no es, evidentemente, ni un enunciado empírico ni uno lógico, y tiene todo el aire de ser un juicio sintético *a priori*» (o.c. 86). Y hay que decir lo mismo del holismo de Quine y del principio fabulista del racionalismo crítico. En resumen, «todos los intentos de la filosofía encaminados a negar la evidencia transcendental y reflexiva propia del conocimiento filosófico ponen a la filosofía en contradicción performativa consigo misma» (o.c. 86-87).

De este análisis se deducen dos cosas. En primer lugar, con respecto a la evidencia empírica, hay que decir que ésta, «comprendida como lo que *se da a sí mismo en la intuición* de los fenómenos..., no se reduce a un mero sentimiento subjetivo de evidencia»; que la evidencia

19. Popper (1935, 95ss) citado por Apel, o.c. 85.

empírica puede usarse «para fundamentar una afirmación de hechos en un discurso argumentativo» (por ejemplo, se puede mostrar a los participantes en una discusión un cisne negro para fundamentar la falsación de la hipótesis de que todos los cisnes son blancos) y que, en este caso, esta evidencia «no funciona sólo como *motivación causal eficaz* para los interlocutores que han de reconocer una proposición protocolar tomando la *decisión* de hacerlo» (o.c. 88-89) sino como auténtico fundamento epistemológico.

En segundo lugar, con respecto a la evidencia reflexiva, se puede «hacer reconocer <a los participantes en una discusión> que unen necesariamente a sus aserciones una pretensión de sentido y de verdad capaz de recibir un consenso intersubjetivo. Si el participante reconoce esta exigencia de la reflexión, puede alcanzar la intuición de una evidencia apodíctica: la que le hace ver que todo el que argumenta una a sus actos de argumentación la *certeza performativa* que tiene de su pretensión de validez así como de las expectativas que deben justificar esta pretensión de validez» (o.c. 89).

Esto no significa «rehabilitar la teoría fenomenológica de la verdad-evidencia y, a través de ella, de la verdad como certeza» (ib.), como piensan tanto Albert como Habermas²⁰. Pues «Husserl no ha considerado el contexto verbal de la interpretación de la evidencia de los fenómenos como *a priori*, es decir, como algo más allá de lo cual no se puede trascender... El recurso a la evidencia de los fenómenos que Husserl efectúa tiene el carácter de una intuición de esencias no mediada por el lenguaje y, por tanto, prehermenéutica» (o.c. 91-92). Ahí se apoya la crítica que la lógica del lenguaje y la hermenéutica dirigen a la fenomenología. Pero lo válido de esta crítica «no proviene de que se pueda reducir la evidencia a un mero sentimiento de evidencia, ni de que se le pueda quitar toda función de *fundamentación* como criterio de verdad», sino de «que la *evidencia para mí...* representa ciertamente un criterio de verdad necesario pero no suficiente. Y no es suficiente por la sencilla razón de que la evidencia de los fenómenos está, en cuanto evidencia cognitiva, siempre-ya verbalmente interpretada por nosotros. Por tanto, la *evidencia fenomenológica* en el sentido de Husserl no es aún *verdad*, ya que el concepto de verdad incluye siempre-ya, además, el postulado de la validez intersubjetiva de una interpretación verbal del mundo y de uno mismo» (o.c. 92).

Esto impone la necesidad de «forjar una teoría filosófica en cuyo marco se tendrían en cuenta, a la vez, la imposibilidad de renunciar

20. Apel se refiere al texto de (1983a) citado *supra*.

a la exigencia de una teoría de la verdad fenomenológica y a la crítica justificada, de inspiración lingüística y hermenéutica, a la teoría de la evidencia prelingüística» (o.c. 95). En otros términos, se trata de efectuar «una mediación entre la *fenomenología de la evidencia* y la *filosofía analítica del lenguaje*» (o.c. 103). Esta mediación deberá efectuarse tanto en lo que respecta a la evidencia fenomenal empírica como a lo que tiene que ver con la evidencia apodíctica de la reflexión filosófica. Apel trata de efectuar esta mediación apoyándose en los trabajos de Peirce, en particular, «en su concepción de las tres categorías de primeridad, segundidad y terceridad» (ib.)²¹.

Por lo que respecta a la evidencia fenomenal empírica, Apel expone esta mediación mediante una discusión de la teoría de los nombres propios de Kripke, según la cual un nombre es un designador rígido (Kripke 1972, 36), cuya conexión primera con el referente es establecida por un hablante determinado mediante un «‘bautismo’ inicial» (o.c. 84) y transmitida luego a los usuarios ulteriores mediante una cadena causal que enlaza su uso con aquel «bautismo» inaugural. Apel se pregunta «qué debe ocurrir para que podamos hacer del bautismo el punto de partida de un proceso de comunicación» (Apel, o.c. 107). Su respuesta es que «el acto de bautismo... debe implicar el uso de signos en el sentido de recurrir a los tres tipos o funciones de signo siguientes:

»1) en el sentido de la categoría de *primeridad*: al uso *icónico* del signo, para la captación protocolar del *ser-de-tal-modo* (*Sosein*) en el curso del bautismo de un fenómeno dado;

»2) en el sentido de la categoría de *segundidad*: al uso del signo como *indicador*, para identificar en relación a la situación el objeto que existe y afecta la sensibilidad;

»3) en el sentido de la categoría de *terceridad*: al uso *simbólico* del lenguaje, para mediar primeridad y segundidad: en particular *para determinar la significación extensional* del nombre dado (que se ha comenzado a determinar durante la definición mediante el indicador) y ponerla en relación con la determinación *intensional* del concepto correspondiente (determinación todavía en espera, pero en principio posible)» (ib.).

Analizando con detención el proceso de nominación, «aparece que el uso de indicadores comprende siempre-ya las dos funciones <indicadora y simbólica>, dado que los indicadores de una lengua... inclu-

21. Traducimos así, al igual que Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía* 1979), los términos *firstness*, *secondness* y *thirdness* de Peirce.

yen ya la segundidad de la función de indicación en la terceridad de la función simbólica» (ib.)²². Pero para la cuestión que nos ocupa es aún más importante el hecho de que el acto de bautismo «debe igualmente implicar un uso *icónico del signo*» (o.c. 108). Pues una definición que se limitara a decir de una cierta materia (que queremos bautizar, por ejemplo, con el nombre «babú» que «es “babú” todo aquello que en su esencia real *es igual* que eso-ahí» sería insuficiente, ya que «la función del indicador “eso-ahí” no puede bastar por sí sola para orientar la atención del oyente ausente o del lector hacia los *fenómenos* dados, cuyo *ser-de-tal-modo* debe determinar de forma esencial la extensión posible de concepto ligado potencialmente al nombre “babú”. Para que esto sea posible, hay que completar el protocolo de uso del indicador “eso-ahí” con algo así como una muestra, dibujo, fotografía o lista de las propiedades percibidas en la materia llamada “babú”» (o.c. 108). Ésta sería, por tanto, la forma en que «la evidencia empírica fenomenal puede ser integrada, en el nivel de las ciencias naturales, *en la verdad intersubjetivamente válida de la interpretación conceptual y verbal*» (o.c. 109).

Una tarea similar de integración debe ser efectuada «con lo que Husserl llama las *evidencias apodícticas* de la autorreflexión filosófica» (o.c. 111). También de éstas hay que «afirmar la subordinación de principio de la teoría fenomenológica de la verdad a una teoría transcendental y semiótica del consenso que rige *la interpretación de signos*» (o.c. 112). Esto significa que «las certezas de la reflexión están expuestas a una crítica y corrección que son en principio posibles» (ib.). Pero de ahí no se puede sacar la consecuencia de que «pierden su carácter de *evidencias apodícticas* y la certeza infalible que se deriva de ellas», ya que «se puede mostrar *a priori* que esta tentativa <de crítica y corrección> presupone las presuposiciones puestas en cuestión y que, a lo sumo, puede desembocar en una *autocorrección de la explicitación*» (ib.). Por tanto, tenemos en estas presuposiciones «*una coincidencia transcendental y pragmática entre la evidencia fenoménica de la reflexión y la formación de un consenso posible acerca de la interpretación de los signos*» (o.c. 113).

Desde esta perspectiva inspirada en Peirce, Apel en (1987a) pasa revista a diversas teorías de la verdad, entre las cuales nos interesa de modo particular la de Habermas.

22. Apel nota de paso que esto vale también para los indicadores «aquí» o «ahora», contra el análisis que de ellos hace Hegel en *Phänomenologie des Geistes*.

El mérito de esta teoría reside, según Apel, «sobre todo en el hecho de que —yendo mucho más allá de la suposición de Peirce de un *moral self-surrender*— ha sacado a la luz las condiciones-reglas éticamente relevantes para una formación de consenso no distorsionado, puramente argumentativo, en el sentido de una “situación de habla ideal”» (o.c. 151-152). Y la novedad decisiva de su planteamiento consiste en «introducir una distinción analítica radical entre el juego de lenguaje que se refiere a *las condiciones de la experiencia objetiva* y el que se refiere a la discusión de *los fundamentos de las pretensiones de validez de los argumentos*» (o.c. 152). Pero, para distinguir estos dos planos, Habermas integra en la distinción —específicamente suya— entre acción comunicativa y discurso otra distinción —sacada de Strawson— entre, por un lado, objetos y eventos, que pertenecen a la experiencia espacio-temporal, y, por otro, estados de cosas y hechos²³, que son entidades del ámbito lógico.

Strawson propone esta distinción para desenmascarar como un pseudoproblema la supuesta relación de correspondencia (entre un enunciado y la realidad) presupuesta por la teoría de la verdad-correspondencia. A Apel esto le parece totalmente correcto, ya que «el hecho de que..., que es asertable y discutible en el discurso, no es algo en el mundo de la experiencia; este hecho no es localizable ni datable, sino que pertenece al ámbito lógico» (o.c. 155). Y por eso, «hablar de correspondencia entre enunciado y hecho es algo criteriológicamente vacío, ya que los hechos son definidos *a priori* como lo que corresponde a enunciados verdaderos» (o.c. 156). Para Apel, «aquí reside la aporía de cualquier renovación semántico-formal de la teoría de la verdad-correspondencia, tanto si parte del *Tractatus* como si lo hace desde Tarsky» (ib.).

Pero esta distinción lleva a Strawson y a Habermas a afirmar que, dado que un hecho (por ejemplo, el hecho asertado mediante la oración «el gato está en la alfombra») no coincide con el evento espacio-temporal (el real estar del gato sobre la alfombra), la pretensión de verdad de una aserción «no se puede contrastar *inmediatamente* en el mundo de la experiencia; inmediatamente sólo puede discutirse... y justificarse mediante buenas razones (*gute Gründe*); mediante razones que, ciertamente, pueden apoyarse también en la experiencia»²⁴.

23. En los párrafos siguientes, el término castellano «evento» traduce *Ereignis* (Apel) y *event* (Strawson) y el término «hecho» *Tatsache* (Apel) y *fact* (Strawson).

24. O.c. 154, remitiendo a Habermas (1973b, 218 y 224). En p. 218 Habermas afirma que «las experiencias apoyan la pretensión de verdad», pero que «una pretensión fundada (*fundiert*) no es en modo alguno una pretensión fundamentada (*begründet*)». En p. 224 dice que las pretensiones de verdad son «fundadas sólo mediatamente» en la experiencia. En (1973a, 389) Habermas está a punto de acabar con su propia distinción para los enunciados elemen-

Apel piensa que, entendida así, la teoría discursiva de la verdad «difícilmente puede distinguirse de la teoría de la verdad-coherencia» (o.c. 162), que no satisface las exigencias de la investigación científica real. Pues en ésta, cuando se discute la verdad de un enunciado (por ejemplo, que todos los cisnes son blancos), el científico busca «*evidencia experiencial...* a través de experimentos o, al menos, de observaciones guiadas por la teoría» (o.c. 156-157). Y para ello «es posible y necesario *por principio* incluir en el discurso argumentativo *juicios perceptivos...* en los que se constata la evidencia fenoménica, por ejemplo, en forma del enunciado (que no es posible formular sin usar expresiones indexicales) “allí hay un cisne negro”» (o.c. 157). Este juicio perceptivo no es ni «un mero protocolo fenoménico carente de interpretación» ni un «enunciado proposicional abstracto cuya verdad sólo puede ser asertada», sino «un enunciado que, por un lado, en cuanto enunciado pertenece aún al discurso argumentativo, pero, por otro, no sólo *aserta un hecho...* sino que *muestra un fenómeno dado como tal <fenómeno dado> y lo interpreta en el sentido de un hecho proposicionalmente asertable*» (ib.). De este modo, «el juicio *perceptivo* establece la mediación... entre la aserción de un hecho... en un enunciado proposicional y la pura evidencia fenoménica» y, «al interpretar esta evidencia *en el sentido de un hecho asertable proposicionalmente*, suministra *evidencia para la correspondencia* entre el enunciado proposicional abstracto y el fenómeno dado en la percepción» (ib.). Dicho de otra manera: «sin la *primeridad* del *ser-de-tal-modo* (*Sosein*) dada en el encuentro (segundidad)... no sería pensable la mediación interpretativa a través de la generalidad conceptual (*terceridad*) que se lleva a cabo en el *juicio perceptivo*» (o.c. 158).

Apel aclara lo expuesto con el ejemplo siguiente²⁵: «El que no podamos representarnos un color sin una superficie correspondiente depende siempre-ya también del significado lingüístico convencional de los signos conceptuales “color” y “superficie” (esto es lo que no tiene en cuenta Husserl), pero esta circunstancia es irrelevante para la “intelección categorial” de la inseparabilidad de ambos fenómenos, ya que esta intelección... descansa en la *primeridad* del ser-de-tal-mundo de los fenómenos, a diferencia de la intelección trivial de que los solteros tienen que ser varones adultos no casados que, de forma evidente, descansa sólo en el significado convencional de las palabras» (o.c. 159).

tales de observación al reconocer que en ellos «hay un parentesco estrecho entre la objetividad de la experiencia y la verdad de la proposición que es expresada en la aserción correspondiente», de modo «quizá se pueda decir que... en la experiencia objetiva... “se muestra” el hecho».

25. Repárese que esta exposición es la respuesta, desde esta filosofía, a la concepción convencionalista surgida en el entorno de Wittgenstein (cf. *supra*, capítulo primero).

Ciertamente, el fenómeno en el sentido de primeridad es particular, ya que es dado en una percepción particular concreta (segundidad), y sólo de este modo es el correlato evidencial de un juicio perceptivo. Pero «sólo por medio de su mediación a través de la interpretación verbal (terceridad) —que está necesariamente ligada a la abducción implicada en el juicio perceptivo— puede éste aparecer como juicio *cognoscitivo* con pretensión de *validex* (sentido y verdad) *intersubjetiva*. Sólo entonces la generalidad significativa de la primeridad fenomenal recibe el *status* de una *propiedad en el marco de un contenido conceptual* (intensión) que, a su vez, determina el abarque conceptual (extensión) y en esta medida puede ser sometido a confirmación... mediante su contrastación inductiva con fenómenos objetivamente existentes y sometidos en forma de ensayo a la subsunción» (o.c. 159-160).

Esta interpretación verbal del fenómeno puede fundamentar la pretensión de verdad de un enunciado sólo en la medida en que dicha interpretación entra en la pretensión de sentido y de verdad del enunciado. Cuando estas pretensiones son justificadas en el discurso, «la fuerza de las buenas razones (el “constreñimiento libre de constreñimientos del argumento”) descansa en este caso en la circunstancia de que la interpretación de los fenómenos es a la vez capaz de interpretar *lo dado* <en la percepción> en el sentido de la aserción del hecho; es decir, la fuerza de la fundamentación de la pretensión de verdad descansa en la mostración (por supuesto, verbalmente mediada) de la *evidencia para la correspondencia* entre el enunciado asertado y el fenómeno dado en el mundo y percibido. Por tanto, la *interpretación* del fenómeno es la que... llena el vacío aparente entre la *experiencia* y la *aserción del hecho*» (o.c. 160).

La conclusión de todo esto es que «una teoría de la *evidencia para la correspondencia* es congruente con una teoría *consensual de la verdad* si (a diferencia de la teoría de la evidencia... de Husserl) hace valer la operación de interpretación verbal como *constitutiva* para la aprehensión (*Auffassung*) de los fenómenos *como algo* y, con ello, como mediación entre *experiencia* y *discurso argumentativo*. Lo que obliga a pasar de la teoría de la verdad-evidencia a la teoría consensual de la verdad no es la diferencia categorial entre objetos, eventos, etc., y entidades abstractas del campo lógico, sino la *necesidad de interpretación de los fenómenos* mismos» (o.c. 161).

Tras esta inclusión de la evidencia fenoménica en la teoría consensual de la verdad²⁶, Apel examina la tesis de Habermas acerca del ca-

26. Al igual que hemos hecho en el estudio de (1986b), pasamos aquí por alto la extensión que Apel realiza de este análisis a las ciencias sociales, ya que lo fundamental aparece en lo que vamos a ver a continuación.

rácter hipotético de las ciencias reconstructivas. Para él, esta propuesta «no tiene sentido, simplemente porque uno no puede comprender el sentido de conceptos tales como *contrastación empírica*, *confirmación*, *falsación*, etc., sin presuponer ya lo que se quiere contrastar (la presuposición de las cuatro pretensiones de validez y de su, por principio, posible justificación» (o.c. 180).

La propuesta de Habermas descansa para Apel en una confusión de los dos sentidos que pueden tener las anomalías lingüísticas. Éstas pueden ser, o bien «indicios de una desviación del uso lingüístico *convencional*», o bien «indicios de la transgresión de principios *lógicos* o *pragmáticos universales*» (o.c. 181). En el primer caso, «el método decisivo de contrastación está naturalmente representado por la consulta más amplia posible a los locutores competentes como procedimiento de verificación *empírica*» (ib.). En el segundo caso, «la constatación de la anomalía por los locutores competentes de una lengua dada sólo puede tener una *función sintomática heurística*, pero no puede servir como criterio de validez», que sólo puede ser dado por el «*principio pragmático transcendental que exige evitar la autocontradicción performativa*» (ib.). En otros términos, hay que distinguir tajantemente «entre *universales filosóficos* (presuposiciones necesarias, particularmente del discurso acerca de la cuestión de los universales) y *reglas fácticas meramente empíricas*, quizá *generalizables*» (o.c. 183).

Con lo expuesto «hemos conseguido dos criterios para caracterizar enunciados (principios) filosóficamente universales y probablemente fundamentales de forma última:

»1) el criterio de la *diferencia transcendental* entre los enunciados empíricamente contrastables de la ciencia y aquellos enunciados (principios) que están ya implicados en el concepto de contrastación empírica como presuposiciones de su comprensibilidad y, por tanto, no pueden ser convertidos en objeto de una contrastación empírica;

»2) el criterio de *evitación de la autocontradicción performativa* en la argumentación, que es el único que puede funcionar como criterio para caracterizar las presuposiciones transcendentalmente necesarias y, por tanto, universales de la argumentación» (o.c. 184-185).

Mientras el primero de estos criterios suministra una «refutación indirecta» del falibilismo irrestricto, el segundo nos da una refutación «directa», ya que caracteriza a ciertos enunciados como «enunciados que no necesitan ninguna *fundamentación exterior a ellos*, ya que *uno no puede comprenderlos sin saber que son verdaderos*» (o.c. 185)²⁷.

27. Con esta formulación Apel alude intencionadamente a lo que Wittgenstein afirma en el *Tractatus* sobre los enunciados lógicos (Tr. 6.113).

Esta afirmación del carácter evidente de los enunciados filosóficos parece excluir la necesidad de una teoría consensual de la verdad, pues, si tenemos una evidencia directa e infalible, parece superfluo postular ningún tipo de consenso. Ésta es, sin duda, la razón que lleva a Habermas a reprochar a Apel haber caído en una forma de pensamiento anterior al «giro lingüístico»²⁸. Pero la evidencia no excluye el consenso, ya que «en la medida en que en las intelecciones pragmáticas transcendentales se trata de proposiciones que no se pueden *comprender* sin saber que son verdaderas, se puede decir de las intelecciones transcendentales *suficientemente explicitadas* que, en cuanto enunciados *evidentes*, son simultáneamente *a priori susceptibles de consenso*... El campo de posible *disenso explicitativo*, que queda, por principio, abierto con la *impregnación por el lenguaje*, se reduce en el caso límite... del saber reflexivo prácticamente a cero» (o.c. 193)²⁹.

El rechazo por Habermas de esta dimensión de fundamentación última de sus propios análisis le hace caer en la incoherencia lógica, pues «el recurso al mundo-de-la-vida social (que no puede funcionar sin el reconocimiento de normas) para aclarar la *fundamentabilidad racional de estas normas* tiene que aparecer como una *petitio principii* o como una *falacia naturalista*» (1987a, 205). Una consecuencia de esto es que la teoría de Habermas pierde toda la capacidad de fundamentar una teoría crítica. Por eso Apel suscribe las críticas de McCarthy y Schnädelbach³⁰.

Habermas esquivo esta consecuencia, poco halagüeña para él, mediante una «transfiguración del mundo-de-la-vida» que le lleva «al borde de la pérdida de toda motivación crítica» (o.c. 205)³¹. Pues termi-

28. Cf. *supra*.

29. Apel resume con especial claridad el núcleo de su pensamiento en el texto siguiente: «El argumento clave <de Peirce> descansa en la distinción entre el juicio perceptivo y cualquier aserción de hechos independientes de una situación. Ciertamente, incluso la posibilidad de interpretación conceptual del juicio perceptivo descansa en la posibilidad de la aserción de hechos independientes de una situación (la "verdad del lenguaje" de Hegel)...; pero la posibilidad del juicio verdadero en el sentido de aserción de hechos apoyada en la evidencia descansa —inversamente— en la posibilidad del juicio perceptivo ligado a la situación. Esta intelección cuasifenomenológica... vale también para los juicios perceptivos no sensibles... por ejemplo, para los juicios en el sentido del saber de acción performativo de los actos de habla o en el sentido de la evidencia reflexiva de la coincidencia entre el yo pienso y yo existo» (o.c. 203).

Nos parece digna de señalarse la simetría entre este intento de Apel de conjugar las teorías consensual y adecuacional de la verdad y el similar de Rescher en (1985).

30. McCarthy (1978b, 136), citado en Apel, o.c. 207-208, y Schnädelbach (1982, 34), citado en Apel, o.c. 204. Dado que este texto resume de forma muy acertada el pensamiento de Apel (y el nuestro), permítasenos citarlo *in extenso*: «Quizá sea cierto que en la acción comunicativa se plantean pretensiones <de validez> incondicionadas. Pero esto no cualifica aún a estas pretensiones para fundamentar la teoría crítica. Para ello deberían ellas mismas ser juzgables críticamente. Es decir, el teórico debe indefectiblemente aportar los criterios incondicionados de la crítica y jamás podrá extraerlos de su objeto mediante una reconstrucción hipotética de reglas. El que K.O. Apel mantenga de forma tan tenaz su programa pragmático-transcendental, no es, por tanto, mera casualidad. Habermas se ha propuesto como meta <alcanzar> una incondicionalidad crítica sin fundamentalismo, pero se puede dudar de que lo haya conseguido.»

31. Apel alude a la afirmación de Habermas ya citada de que «las intuiciones morales cotidianas no necesitan de la aclaración del filósofo».

na afirmando que «en el nivel de la praxis de comunicación e interacción del mundo-de-la-vida, la concertación y coordinación social de la acción se produce *normalmente* sobre la base de la “fuerza vinculante” social de *pretensiones de validez aceptadas*, es decir, a la luz de criterios de validez (por ejemplo, normas jurídicas o morales) universalmente reconocidos» (1987b, 78). Habermas justifica esta afirmación mostrando que las acciones encubiertamente estratégicas son «*parasitariamente dependientes*» de las acciones comunicativas. Y muestra esto último señalando el hecho de que una acción encubiertamente estratégica (verbigracia, un intento de persuadir) debe necesariamente presentarse públicamente como una acción comunicativa (como un intento de convencer)³².

Pero esta afirmación de Habermas es «sencillamente falsa» (1987b, 78). Pues en la vida real, la coordinación de la acción «se produce, como mínimo, tan a menudo y en la misma medida sobre la base de *negociaciones abiertamente estratégicas* o de *sugestiones encubiertamente estratégicas*» (o.c. 78-79). Y el argumento de Habermas sólo muestra que el que actúa de forma encubiertamente estratégica «reconoce implícitamente la primacía normativa del uso verbal comunicativo» (o.c. 80), pero no que este uso sea el «*sácticamente normal*». Y el que actúa de forma *abiertamente* estratégica, ni siquiera reconoce su primacía normativa. A Apel le parece increíble que Habermas haya pasado por alto esto, ya que «contradice todo lo que Habermas ha escrito» (o.c. 83). Por eso «habría aquí que defender a Habermas de Habermas» (ib.).

Esta defensa no puede consistir en otra cosa que en mostrar el carácter transcendental autofundamentado de las normas de comunicación, tal como lo hemos expuesto anteriormente, y en mostrar que también Habermas, «contra su propia autocomprensión metodológica» (1987a, 208), da ese valor a sus propios análisis. Apel «no ha dudado nunca» (1987b, 76) de que esto sea así, ya que sólo con esa condición tiene sentido el que Habermas «haga valer el tipo ideal de comunicación orientada a la concertación contra el de comunicación estratégica y muestre que esta última es “parasitariamente dependiente” de la primera» y «evite toda referencia a las prácticas discursivas (Foucault) que se desvían del tipo ideal y están condicionadas por convenciones o por actos de fuerza» (1987a, 208). Igualmente, sólo desde una con-

32. Intentamos reproducir mediante los términos *convencer* y *persuadir* la diferencia entre los términos alemanes *überzeugen* y *überreden*, el primero de los cuales incluye en su contenido semántico la idea de que las razones empleadas para persuadir son consideradas por el locutor como válidas.

De la hermenéutica a la crítica de las ideologías

cepción trascendental tiene sentido que Habermas «recurra a la *distinción* entre cuestiones *filosóficas* y *sociológicas*, en particular entre el concepto *pragmático-filosófico* y el sociológico de “mundo-de-la-vida”» (1987*b*, 76). Es decir, Habermas «tiene de hecho que argumentar como si la teoría de la acción comunicativa pudiera presuponer también en él una *fundamentación pragmático-transcendental*» (ib.).

CAPÍTULO QUINTO

DE LA HERMENÉUTICA A LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS: PAUL RICOEUR

El capítulo anterior nos ha permitido ver que, tanto para Habermas como para Apel, una teoría de la sociedad que pretenda ser crítica, presupone como su fundamento una ética básica, es decir, un punto de vista normativo que pueda servir de «punto de Arquímedes» en el que poder apoyar toda valoración. Hemos visto también que es en el seno de esta temática donde se enciende la controversia acerca de la fundamentación última. Por tanto, los posibles puntos de contacto de Ricoeur con esta problemática deberán ser buscados tanto en los textos en los que trata directamente de la crítica de las ideologías como en los que expone su concepción ética. Aunque ambas cuestiones se interpretan y, por tanto, su separación tajante es imposible, las examinaremos por separado.

1. Hermenéutica y crítica de las ideologías

Como adelantábamos en la Introducción, Ricoeur ha confrontado periódicamente su pensamiento con el de la Escuela de Francfort. La primera confrontación tuvo lugar a través de dos artículos próximos en el tiempo (1973*c* y 1974*b*), que forman una cierta unidad¹. Las posiciones alcanzadas en estos dos estudios son mantenidas en los trabajos de los años siguientes (1977*c* y 1981*b*). Pero en *Temps et récit III* (1985*a*) aparece un cierto cambio de perspectiva. Estudiaremos estos textos en dos subsecciones diferentes.

1. Hasta el punto de que Ricoeur los fusionó en (1977*a*).

De la hermenéutica a la crítica de las ideologías

1.1. *En los primeros textos de Ricoeur*

Ricoeur comienza (1973c) afirmando que el propósito de su estudio consiste en «rechazar la alternativa» (o.c. 333) en la que se ha situado el debate entre Gadamer y Habermas. Este propósito, por otra parte, no implica «ningún desecho de anexión» (o.c. 335), es decir, no pretende «devolver la crítica de las ideologías al regazo de la hermenéutica» (o.c. 370)², sino «que se confirme la afirmación de Gadamer de que las dos “universalidades” se interpenetran» (o.c. 370-371), dado que «cada una de las teorías habla desde un lugar diferente, pero cada una de ellas puede reconocer la pretensión de universalidad de la otra de un modo tal que el lugar de la una sea inscrito en la otra» (ib.).

El primer paso consiste en encontrar en el seno de la hermenéutica el lugar de inserción de una instancia crítica. Como podemos suponer tras lo expuesto en el capítulo tercero, esto sucede mediante el recurso a la teoría del texto, que «hace que aparezcan rasgos de universalidad que, sin contradecir realmente la hermenéutica de Gadamer, la rectifican en un sentido decisivo para la cuestión misma del debate con la crítica de las ideologías» (o.c. 366).

Ricoeur se dedica seguidamente a la operación «simétrica» (o.c. 370) de encontrar los elementos hermenéuticos incluidos en la teoría crítica. Esta última es expuesta por Ricoeur en torno a cuatro temas, que son contrapuestos a otros tantos de Gadamer:

«1) Donde Gadamer toma del romanticismo filosófico su concepto de *prejuicio*, reinterpretado por medio de la noción heideggeriana de precomprensión, Habermas desarrolla un concepto de *interés*, surgido del marxismo reinterpretado a su vez por Lukács y la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Apel, etc.).

«2) Donde Gadamer se apoya en las *ciencias del espíritu*, comprendidas como reinterpretación de la tradición cultural en el presente histórico, Habermas recurre a las *ciencias sociales críticas* directamente dirigidas contra las reificaciones institucionales.

«3) Donde Gadamer introduce la *malcomprensión* como obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia.

«4) Finalmente, donde Gadamer fundamenta la tarea hermenéutica en una ontología del “diálogo que somos”, Habermas invoca el *ideal regulador* de una comunicación sin límites ni constreñimien-

2. Enseguida veremos que este propósito se cumple muy a medias en estos estudios.

tos que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro» (o.c. 351-352).

A continuación, Ricoeur estudia cada uno de estos elementos de la teoría de Habermas, para encontrar en ellos su dimensión hermenéutica.

Ricoeur comienza preguntando cómo se justifica la teoría de los intereses cognoscitivos (su existencia, su carácter triple, su origen en la historia natural de la especie humana, etc.) y, tras comprobar que no se trata de una mera descripción empírica ni tampoco de una teoría en el sentido de conjunto de hipótesis explicativas, concluye que «hay que reconocer que forma parte de una antropología filosófica, emparentada con la analítica del ser-ahí de Heidegger, más exactamente, con la hermenéutica de la “preocupación”» (o.c. 371), y que, por tanto, «su análisis pertenece a una hermenéutica, en la medida en que los intereses son “lo más cercano” y “lo más oculto”, y que hay que desocultarlos para reconocerlos» (o.c. 371-372). Ricoeur no tiene inconveniente en aceptar la designación habermasiana de «metahermenéutica» si se insiste en reducir la hermenéutica a la superación de las dificultades de comprensión que provienen *sólo* del discurso. Pero «una metahermenéutica sigue siendo hermenéutica» (o.c. 373) y ambas «se encuentran mutuamente en un lugar común: la hermenéutica de la finitud, que asegura *a priori* la correlación entre el concepto de prejuicio y el de ideología» (o.c. 372).

La segunda observación de Ricoeur se dirige a la distinción, «afirmada de forma bastante dogmática» (o.c. 372), entre interés comunicativo e interés emancipatorio. Esta distinción no le parece aceptable, ya que ambos intereses operan en el campo de la competencia comunicativa y que el segundo «no tiene otro contenido que el del ideal de una comunicación sin límites ni constreñimientos» (o.c. 373). Por tanto, la crítica de las distorsiones «no puede ser nunca ni primera ni última; no se pueden criticar distorsiones sino en el nombre de un *consenso* que no podemos anticipar simplemente en vacío, en forma de una idea reguladora, si esta idea no es ejemplificada; uno de los lugares de la ejemplificación del ideal de comunicación es precisamente nuestra capacidad de vencer la distancia cultural en la interpretación de las obras recibidas del pasado. Quien no es capaz de reinterpretar el pasado tampoco es, quizá, capaz de proyectar concretamente su interés por la emancipación» (o.c. 373).

De acuerdo con el marco expositivo que se ha trazado, la siguiente observación se refiere a la distinción por Habermas entre la simple malcomprensión, que es la tarea de la hermenéutica, y la distorsión de la

comunicación que se revela en las ideologías, que es obra de las estructuras del trabajo y la dominación. Ricoeur cree encontrar en los análisis de Habermas sobre el papel ideológico de la ciencia y la técnica en la sociedad contemporánea un elemento que «resitúa imperiosamente la teoría de las ideologías en el campo hermenéutico» (o.c. 374).

Recordemos que para Habermas el Estado moderno ya no tiene la función de proteger los intereses de un determinado grupo social, sino la de defender y estimular la productividad del entramado industrial. En consecuencia, la ideología no tiene ya la función de representar los intereses de una clase dominante, sino la de defender el crecimiento del sistema. Esta tarea es hoy efectuada por la ciencia y la técnica, que de este modo se convierten en las ideologías de la sociedad contemporánea. Una consecuencia de esto es la colonización del campo de la acción comunicativa por los intereses técnico-instrumentales. En consecuencia, la tarea de una crítica de las ideologías consiste en salvar la especificidad del campo de la acción comunicativa. Ante esta situación, reconocida por el propio crítico de las ideologías, Ricoeur pregunta a éste: «¿Qué hay que hacer para que el interés emancipatorio no se quede en un deseo piadoso, si no es encarnarlo en una reavivación de la acción comunicativa misma? ¿En qué apoyará usted concretamente esta reavivación si no es en la reasunción creadora de las herencias culturales?» (o.c. 375).

La última observación de Ricoeur se dirige a lo que a su entender es «quizá la divergencia más profunda» (o.c. 360) entre la conciencia hermenéutica (Gadamer) y la conciencia crítica (Habermas), que consiste en que «la primera está vuelta hacia un acuerdo mutuo, un consenso que nos precede y en este sentido es³, la segunda anticipa el futuro de una liberación cuya idea reguladora no es un ser sino un ideal, el de la comunicación sin límites ni constreñimientos» (ib.). Para Ricoeur, con esta oposición «llegamos al momento más álgido del debate, pero quizá también al más vano» (ib.). Y es vano porque el crítico, al apelar a la reflexión, habla justamente «desde el lugar, denunciado por él mismo como inexistente, del sujeto transcendental» y, por tanto, «desde el fondo de una tradición» (ib.). Aunque ésta sea la de la Ilustración y, por tanto, distinta de la tradición romántica de la hermenéutica, sigue siendo una tradición, que, además, «se sumerge en una tradición más impresionante, la de las acciones liberadoras, la del Éxodo y la de la Resurrección. Quizá desaparecería el interés por la

3. Ricoeur alude a la opinión de Gadamer de que «la conciencia histórica es de forma intranscendible más ser que conciencia» (Gadamer 1967, 78).

emancipación y no habría anticipación de la liberación si se borrara del género humano el recuerdo del Éxodo y la Resurrección...» (ib.).

Por tanto, «nada hay más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del consenso previo y una escatología de la liberación» (ib.). Esto no significa abolir la diferencia entre ambas: «En la medida en que ambas necesitan regionalizarse para garantizar el carácter concreto de su reivindicación de universalidad, sus diferencias deben ser preservadas contra todo confusionismo.» Pero «la tarea de la reflexión filosófica es proteger de las oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de los legados culturales heredados del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Cuando estos dos intereses se separan radicalmente, hermenéutica y crítica de las ideologías no pasan de ser ellas mismas... ideologías» (ib.).

El balance de estas reflexiones de Ricoeur para nuestra cuestión no es fácil de establecer. Si nos atenemos a sus formulaciones explícitas, parece que Ricoeur acepta las críticas a la hermenéutica efectuadas por Habermas, así como su planteamiento crítico. Parece, además que entiende este último en un sentido transcendental estricto. No parece que se opongan a esto las observaciones que Ricoeur hace sobre la dimensión hermenéutica de la crítica, pues todas ellas se limitan a recalcar que toda crítica se hace desde una tradición, sin que esto signifique que esta tradición opere necesariamente a nuestras espaldas y no pueda ser nunca suficientemente objetivada. Por nuestra parte, pensamos que ni siquiera la finitud del ser humano, a la que alude Ricoeur en un momento de su trabajo, es óbice a una adecuada reflexión sobre las condiciones de posibilidad de nuestra razón, como el mismo Ricoeur ha admitido en un momento anterior de su pensamiento⁴. Pero sabemos que, en el vocabulario de la hermenéutica, la expresión «finitud» es sinónima de condiciones no objetivables del conocimiento. Por eso, es preciso estudiar más de cerca esta cuestión.

Ricoeur la trata ampliamente en (1974*b*), en el marco de un intento de aclarar las relaciones entre ciencia e ideología. Con esta finalidad, estudia el fenómeno ideológico de forma tal que aparezca que «la ideología es un fenómeno intrascendible de la existencia social, en la medida en que la realidad social tiene desde siempre una constitución simbólica y conlleva una interpretación del lazo social mediante imágenes y representaciones» (o.c. 314). Con esta finalidad, Ricoeur distin-

4. Cf. *supra* capítulo tercero, sección 2.1.

gue en el fenómeno de la ideología tres niveles, a los que corresponden tres conceptos distintos.

El primer nivel es el de la *ideología como integración o mediación social*. En efecto, todo grupo tiene la necesidad de «darse una imagen de sí mismo, de representarse en el sentido teatral de la palabra» (o.c. 306). La distancia que media entre el grupo y su momento inaugural exige «perpetuar la energía inicial más allá del período de efervescencia» (o.c. 307). Desde esta perspectiva, la ideología tiene el papel de «motivación social; es respecto de la *praxis* social lo que el motivo es respecto a un proyecto individual: algo que arrastra y justifica» (ib.). Para cumplir este papel, la ideología precisa de unos rasgos que paulatinamente hacen emerger los aspectos negativos que habitualmente se le atribuyen. Pues, en primer lugar, la ideología tiene que ser siempre «simplificadora y esquemática» (ib.), que «es el precio que hay que pagar por la eficacia social de las ideas» (o.c. 308). Además, es «operatoria y no temática... Pensamos desde ella, en lugar de pensar sobre ella» (o.c. 309). Este rasgo se agrava con el de inercia, de retraso, que afecta a toda ideología: «lo nuevo sólo puede ser asumido a partir de lo típico, salido de la sedimentación de la experiencia social», con lo que la ideología es «simultáneamente interpretación de lo real y obturación de lo posible» (ib.).

Con los últimos rasgos expuestos llegamos al segundo nivel: la *ideología como disimulación* de las relaciones de autoridad. Este nivel «está profundamente imbricado en el anterior en la medida en que el fenómeno de autoridad es coextensivo con la constitución de un grupo» (o.c. 310-311). Pero «en la medida en que la integración de un grupo no se reduce jamás a los fenómenos de autoridad y dominación, los rasgos de la ideología que hemos relacionado con su papel mediador no se reducen a la función de disimulación a la que con excesiva frecuencia es reducida la ideología» (o.c. 311).

Los dos conceptos de ideología anteriores nos llevan al umbral del tercero, que es el propiamente marxista: la *ideología como distorsión* «que nos hace tomar la imagen por lo real, el reflejo por el original» (o.c. 312). Este concepto marxista «es una *especificación* del concepto de ideología, que supone los otros dos conceptos analizados anteriormente. Pues ¿cómo ilusiones, fantasías, fantasmagorías podrían tener la menor eficacia histórica si la ideología no tuviera un papel mediador incorporado al vínculo social más elemental, como su constitución simbólica?... Tampoco se comprendería que una representación invertida de la realidad pudiera servir a los intereses de la clase dominante si la relación entre dominación e ideología no fuera más primitiva que el

análisis en clases sociales y susceptible eventualmente de sobrevivir a este último» (ib.).

A continuación, Ricoeur estudia la noción de ciencia para ver si es posible una «ciencia definida por su estatuto no ideológico» (o.c. 314). Para él, el único sentido de ciencia que podría aspirar a este estatuto es la positivista, ya que «sería el único que permitiría dar a la oposición ciencia-ideología un sentido claro y taxativo» (o.c. 314), es decir, «instituir entre ciencia e ideología un verdadero corte epistemológico» (o.c. 318). Ricoeur define este modelo de ciencia como «aquellos resultados intelectuales que *a la vez* permiten una explicación satisfactoria de fenómenos anteriormente ininteligibles... y resisten con éxito los intentos de falsación emprendidos sistemática y rigurosamente (verificación en sentido popperiano de no falsación» (o.c. 315). Pero las ciencias sociales no satisfacen estos criterios de científicidad, ya que cuando son verificables no son explicativas (como en la demografía) y cuando son explicativas no son verificables. Para las ciencias sociales tiene más interés acudir a un concepto no positivista de ciencia, es decir, concebirla como crítica. Pero tampoco la ciencia concebida como crítica puede pretender acceder a un estatuto no ideológico, por tres razones.

La primera es que, cuando se da a la crítica el estatuto de «ciencia combatiente» o «partisana» (o.c. 318)⁵, no se puede «evitar entregarla a los fenómenos cuasipatológicos denunciados en el adversario» (ib.). Como lo demuestra la evolución de los países socialistas, la oficialización de la doctrina por el partido produce «ceguera ante lo real» y, sobre todo, convierte la doctrina en «sistema de justificación del poder del partido» (o.c. 319).

La segunda razón concierne a la dificultad de dar «una explicación en términos no ideológicos de la formación de las ideologías» (o.c. 319-320). La noción de ideología de Marx presupone la idea hegeliana de que la filosofía es un comentario de la religión y la feuerbachiana de que la religión es una inversión de las relaciones entre el cielo y la tierra. Pero Marx es incapaz de «pensar esta relación de un modo que no sea metafórico» (o.c. 320). Este fracaso se explica desde la primera noción de ideología: «Si el vínculo social es ya simbólico, es totalmente inútil tratar de derivar las imágenes a partir de algo anterior, que sería

5. Tanto este argumento como el que le sigue, dejan claro que, cuando Ricoeur habla de crítica de las ideologías, se refiere preferentemente a la «interpretación leninista del marxismo, reivindicada vigorosamente por Althusser (1969)» (o.c. 318). Conviene, además, notar que el estudio de Habermas por Ricoeur se ha concentrado en estos años en la «lección inaugural» (1965), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968b), *Erkenntnis und Interesse* (1968a) y *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970a). Parece que no tiene noticia de (1971a), (1970b) y (1971b). Esto es una pena, ya que por esos mismos años Ricoeur hace un estudio intensivo de la misma obra que es también crucial en la evolución de Habermas: *Speech acts* de J.R. Searle.

lo real, la actividad real, los procesos de vida reales, de los que habría secundariamente reflejos y ecos. Un discurso no ideológico sobre la ideología tropieza con la imposibilidad de alcanzar algo real social anterior a la simbolización» (o.c. 321).

Pero la razón «fundamental» que impide a la crítica de las ideologías ser ciencia es «la imposibilidad de ejercer una crítica absolutamente radical. Pues una conciencia radicalmente crítica debería en efecto ser resultado de una *reflexión total*» (ib.). Ésta equivale, para Ricoeur, a «la posición soberana de un sujeto capaz de poner a distancia <objetivar> la totalidad de sus condicionamientos» (o.c. 327-328). Y esto es imposible porque «todo saber objetivamente... está precedido por una relación de *pertenencia* que jamás podremos reflexionar completamente» (o.c. 328). Para Ricoeur, esta reflexión requeriría el conocimiento de la totalidad de la realidad. Por tanto, una reflexión total equivale a un saber total o absoluto.

La imposibilidad de esta reflexión o saber totales lleva a Ricoeur a preguntarse si no hay que renunciar lisa y llanamente a la distinción entre ciencia e ideología. Su respuesta es: «Reconozco que frecuentemente he estado muy cerca de aceptarlo al pensar en este rompecabezas» (o.c. 323). Ricoeur aprecia en toda su gravedad las implicaciones relativistas de esta posición y, por eso, trata de salvar la distinción entre ciencia e ideología a través de la «relativa autonomía» (ib.) que el saber puede alcanzar en virtud del factor de distanciación incluido en la conciencia historial. Esta distanciación «es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera ni en contra, sino en el seno de la hermenéutica» (o.c. 329). Pero, como la distanciación sólo se da en el interior de la pertenencia, este saber crítico «está condenado a ser parcial, fragmentario, insular» (o.c. 330).

En el artículo que estamos estudiando hay un último elemento importante para nuestra cuestión. Ricoeur toma de K. Mannheim (1929) la idea de que ideología y utopía tienen una estructura común —la no congruencia con lo real— y sólo se distinguen por rasgos secundarios (defensa por clases dominantes/emergentes; orientación al pasado/futuro; actitud de aceptación/rechazo de la realidad)⁶. Esto le permite concluir: «Asumo la tesis de Habermas de que todo saber está sostenido por un interés y de que también la teoría crítica está sostenida por un interés, el interés por la emancipación, es decir, por la comunica-

6. Esta idea básica será desarrollada en (1976a), (1976b) y (1976c), donde Ricoeur encontrará tres niveles de funcionamiento de la utopía (crítica del mundo real, crítica de la dominación real, huida delirante de lo real) correlativos a los tres niveles ideológicos (integración, legitimación, distorsión) expuestos. Además, ambos funcionamientos, ideológico y utópico, se implican mutuamente y, en su conjunto, expresan el imaginario social.

ción sin límites ni constreñimientos. Pero hay que tener en cuenta que este interés funciona como una ideología o como una utopía. Y no sabemos según cuál de las dos formas funciona, ya que sólo la historia ulterior distinguirá entre las discordancias estériles y las creadoras» (o.c. 330)⁷.

La aceptación del ideal de comunicación sin límites ni constreñimientos es, pues, reconducida finalmente a una teoría del imaginario social. El filósofo no puede decir más, ya que el juicio último queda reservado a la historia. La hermenéutica ha triunfado definitivamente sobre todo intento de crítica filosófica.

Las posiciones expuestas en estos dos artículos se mantienen invariables hasta 1985, como puede verse en (1977*b*), cuyo análisis aplazamos al apartado siguiente, por las razones que allí aparecerán, y en «*Logique herméneutique*»? (1981*b*), que pasamos a estudiar a continuación.

Este trabajo⁸ es importante para nosotros ya que en él Ricoeur trata precisamente de estudiar el esfuerzo de la hermenéutica por «reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de su propio discurso» (o.c. 179).

Ricoeur comienza exponiendo su concepción de la evolución de la hermenéutica desde Schleiermacher hasta Gadamer y de la crítica que Apel y Habermas dirigen a su pretensión de universalidad. A continuación, expone la respuesta que Gadamer y los pensadores cercanos a él ofrecen a esta crítica. Esta respuesta se desarrolla en tres niveles. En el primero se trata de defender la universalidad de la hermenéutica mostrando que puede accederse a ella desde campos diferentes a los tratados explícitamente por Gadamer, como la retórica, la crítica literaria o la política. En el segundo nivel, se responde directamente a las acusaciones de la crítica de las ideologías de dos formas: una «polémica», que se inspira fundamentalmente en Gadamer (1971), y otra «constructiva», en la que Ricoeur expone su teoría de la distanciación incluida en la dimensión de pertenencia.

Lo nuevo de este artículo es la discusión de un posible tercer nivel de respuesta, sugerido por Bubner (1973), que consistiría en atribuir a la hermenéutica «el tipo de cientificidad que, desde el idealismo alemán, está vinculado a los argumentos transcendentales» (o.c. 209). Ri-

7. Recuérdese cuán problemático es el intento de convertir a la historia en juez de verdad y legitimidad. Según él, si, por ejemplo, Hitler hubiera ganado la guerra, sus discordancias serían creadoras (?).

8. La bibliografía de Apel y Habermas que Ricoeur maneja en este texto no pasa de 1971, en contraste con la de otros autores, que llega a 1976-1977. En particular, Ricoeur no parece tener conocimiento de Habermas (1976*a*) y Apel (1976*a*).

coeur considera que este acercamiento de hermenéutica y filosofía trascendental es «totalmente desorientador si se pierde de vista la diferencia profunda entre la pretensión, inherente al trascendentalismo, de conferir al sujeto epistemológico la transparencia de sí mismo y el sistema de las condiciones de posibilidad de todos los saberes, incluido el saber de sí mismo, y la confesión, esencial a la hermenéutica, de la radical falta de dominio y transparencia respecto de sus condiciones de posibilidad. La historicidad de estas condiciones consiste precisamente en la imposibilidad de la reflexión total» (o.c. 210). En otros términos, la hermenéutica «lucha, en el seno de su conciencia de finitud, por explicitar sus presuposiciones implícitas... y sabe que una explicación total es imposible. Esta finitud... es la que <le> impide asimilarse a la filosofía trascendental» (o.c. 212).

De estas afirmaciones se deduce claramente que Ricoeur sigue equiparando reflexión trascendental con reflexión total y saber absoluto, y que, por esta razón, considera que la primera es incompatible con la hermenéutica.

1.2. En «*Temps et récit III*»

Esta posición se hace más flexible en *Temps et récit III*. Aunque sea vano intentar resumir la ingente masa de información que Ricoeur elabora en dicha obra, trataremos de exponer al menos su guión argumental, con el fin de enmarcar los elementos que consideraremos con mayor detención.

En la primera parte de la obra, Ricoeur arranca de la dificultad que, según Agustín de Hipona, experimenta el hombre para pensar el tiempo, ya que en éste «la *discordancia* <de su distensión entre futuro, pasado y presente> condena inexorablemente al fracaso la búsqueda de *concordancia* constitutiva del *animus*» (1983a, 18). Por el contrario, la teoría de la tragedia de Aristóteles «establece la preponderancia de la concordancia sobre la discordancia en la configuración de la intriga» (ib.). Estas experiencias opuestas extraídas del pensamiento del tiempo y de la configuración del relato sugieren a Ricoeur la hipótesis de base de toda la obra: «la operación narrativa ofrece una “solución”, no especulativa sino *poética*, a las aporías que nos han parecido inseparables del análisis agustiniano del tiempo» (1985a, 10), y, por tanto, «entre la actividad narrativa y el carácter temporal de la experiencia humana hay una correlación... que presenta una forma de necesidad transcultural» (1983a, 85).

Esta mediación entre tiempo y relato se efectúa en la Mimesis (que Ricoeur traduce: puesta en representación), que está constituida por tres momentos, designados Mimesis I, II, III. Mimesis II es la operación configurativa de la narración. Ésta sólo es posible como configuración de la estructura prenarrativa inherente a la acción humana misma (Mimesis I). Finalmente, la Mimesis II sólo acaba en la recepción e integración en el propio mundo del oyente o lector (Mimesis III) del mundo desplegado en Mimesis II. La Mimesis es, por tanto, «el proceso por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra» (o.c. 86).

Las dos partes siguientes de la obra son dedicadas a estudiar los procedimientos usados en la Mimesis II, tanto por la historiografía (parte segunda) como por los relatos de ficción (parte tercera).

Temps et récit III (1985a), que constituye la cuarta parte de la obra, es dedicada a la Mimesis III, a la refiguración operada en la narración. Para situar esta problemática en el campo netamente filosófico, Ricoeur la inicia con una sección en la que intenta «verificar la tesis de la aporeticidad de principio de la fenomenología del tiempo en los dos ejemplos canónicos de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo en Husserl y de la fenomenología hermenéutica de la temporalidad en Heidegger» (o.c. 11). Este análisis del que hemos ofrecido algunos puntos en el capítulo segundo, tiene el efecto de profundizar la aporía del tiempo, que se convierte en la imposibilidad de conciliar la perspectiva fenomenológica, que nos da un tiempo subjetivo, centrado en la noción del presente vivo, y la perspectiva cosmológica, que nos ofrece un tiempo objetivo, centrado en la noción de instante y sucesión ordenada de instantes. Con ello la hipótesis inicial se precisa: la narración elabora «un tiempo tercero —el tiempo propiamente histórico— que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico» (1985a, 147). La historiografía lo hace elaborando una serie de conectores (calendario, sucesión de generaciones, etc.). El relato de ficción ofrece la mediación de las «variaciones imaginativas». Con estos procedimientos, historiografía y relato de ficción cooperan en la refiguración de la praxis mediante los préstamos que cada uno de estos tipos narrativos toma del otro, es decir, mediante una «ficcionalización de la historiografía» y una «historización del relato de ficción» (o.c. 150). De esta cooperación «nace lo que llamamos tiempo humano, que no es otro que el tiempo narrado» (ib.).

Este resultado saca a la luz una nueva aporía: la de la unicidad del tiempo —y, paralela a ella, la unicidad de la historia—, que convierte a ambos en singulares colectivos. Esta nueva aporía obliga a discutir la

solución hegeliana de la totalización de la historia mediante una «mediación total» y a explicar las razones por las que esta solución es inaceptable. Esto último supuesto, queda la cuestión de si hay que dejar el tiempo abandonado a la fragmentación o si es posible una mediación imperfecta, fragmentaria, «sin *Aufhebung* en una totalidad en la que la razón de la historia y la realidad efectiva coincidirían» (o.c. 300).

Ricoeur estudia esta mediación imperfecta utilizando como hilo conductor las nociones de «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativas» tomadas de Koselleck (1979). Ricoeur considera que estas nociones son «categorías metahistóricas, válidas en el nivel de la antropología filosófica» (o.c. 309), y que, como tales, «gobiernan todas las maneras en que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia» (ib.). Se trata, por tanto, de «auténticos transcendentales» (o.c. 310), si bien «su ambición universal de categorías metahistóricas sólo se salva por sus implicaciones *éticas* y *políticas* permanentes» (ib.), es decir, «sólo puede ser afirmada bajo la égida de la razón práctica» (o.c. 311).

De la primera de estas dimensiones, el espacio de experiencia, Ricoeur deriva la categoría de «ser-afectado-por-el-pasado», que es correlativa de la «eficacia de la historia» (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer. Para explicitar esta categoría, Ricoeur distingue en el término usual de tradición tres dimensiones, que expone bajo las designaciones «tradicionalidad», «*las tradiciones*» y «*la tradición*» (o.c. 318). La tradicionalidad es el carácter «formal» (o.c. 320), interior al espacio de experiencia, constituido por «la tensión entre la eficacia del pasado, que sufrimos, y la recepción del pasado, que hacemos» (ib.). En otros términos, es «la dialéctica entre lejanía y des-distanciación» que corresponde a la noción gadameriana de «fusión de horizontes»: «la historia de la eficacia es lo que se hace sin nosotros; la fusión de horizontes es lo que nosotros tratamos de hacer. Aquí el trabajo de la historia⁹ y el trabajo del historiador se ayudan mutuamente» (o.c. 320). La segunda dimensión, *las tradiciones*, designa los contenidos transmitidos, «las cosas dichas» (o.c. 321), «poniendo provisionalmente entre paréntesis la cuestión de la verdad» (o.c. 320). También en esta dimensión encontramos una dialéctica, en la que «el pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos» y «nos responde en la medida en que le respondemos» (o.c. 322).

La tercera dimensión es *la tradición* «en su pretensión de verdad» (ib.). Este paso de *las tradiciones* a *la tradición* «introduce la cuestión

9. Ricoeur toma de Grondin (1981) esta expresión como traducción de la *Wirkungsgeschichte*.

de la legitimidad» (o.c. 326) y, con ello, plantea el debate entre hermenéutica de las tradiciones y crítica de las ideologías, que Ricoeur evoca en este momento «con el único propósito de circunscribir mejor la noción de eficacia de la historia y su correlato, nuestro ser afectado por ella» (o.c. 325).

Antes de introducirnos en esta nueva presentación de las relaciones entre hermenéutica y crítica de las ideologías, señalemos que el contexto ha variado. Ya en nuestra sucinta exposición del programa general de *Temps et récit* hemos encontrado expresiones que no aparecían en textos anteriores de Ricoeur —«necesidad transcultural», «categorías metahistóricas», «transcendentales»¹⁰— que nos hacen suponer que una reflexión transcendental ya no es considerada como equivalente a la «reflexión total», a una «conciencia dueña del sentido».

En este nuevo marco, la valoración que se da a la crítica de las ideologías varía. Para empezar, ya no se supone que la pretensión de universalidad de la crítica de las ideologías es un «gesto orgulloso de desafío» (1973c, 362), sino que se afirma que «sobre toda *pretensión* de verdad pesa una *presunción* de ideología» (1985a, 326). Ricoeur acepta igualmente que esta presunción está guiada por un interés emancipatorio y, a la cuestión de la legitimación de este último, responde que «*sólo puede consistir*» en la anticipación de un tribunal *ahistórico* cuyo esquema, en el sentido kantiano de este término, sería la representación de una comunicación sin límites ni constreñimientos, por tanto, en una situación de habla caracterizada por un consenso salido del proceso mismo de argumentación» (o.c. 327, c.n.)¹¹.

Es verdad que Ricoeur pone a continuación algunas condiciones. Pero éstas no parecen eliminar el valor propiamente transcendental de las afirmaciones anteriores. Pues estas condiciones son que «para escapar a la huida sin fin de una verdad perfectamente ahistórica, hay que intentar discernir sus signos en las anticipaciones del consenso, que están funcionando ya en toda comunicación lograda» (o.c. 328). Entendido de este modo, «el transcendental puro asume muy legítimamente el *status* negativo de una *idea-límite* respecto tanto de nuestras expectativas determinadas como de nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero, so pena de resultar extraña a la eficacia de la historia, esta idea-límite

10. No se trata de apaticiones aisladas de estas expresiones, ya que aparecen de forma repetida. Es también significativo de este nuevo marco el hecho de que en *Temps et récit* no haya ninguna alusión a Althusser.

11. En la página anterior, Ricoeur ha escrito que ante el tribunal de la razón «no hay otro recurso que el de someterse a la ley del mejor argumento» (lo mismo en o.c. 329 y 338). Nótese que el ideal de comunicación sin límites ya no es la proyección de una utopía (cf. *supra*, sección 1.1), sino una esquematización, en el sentido kantiano del término.

debe convertirse en *idea reguladora*, que oriente la dialéctica concreta entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia» (ib.).

Esta interpretación es confirmada por las reflexiones que Ricoeur expone en el último capítulo, dedicado a explorar los límites de su intento de mostrar que la narración soluciona poéticamente las aporías teóricas de la temporalidad. Ricoeur comienza examinando la solución de la narración a la primera aporía —la incompatibilidad entre las perspectivas fenomenológica y cosmológica sobre el tiempo— y extrae de ella «un retoño frágil», que es «la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar *identidad narrativa*» (o.c. 355)¹². Pero, después de examinar ésta, termina reconociendo que «tiene un límite y debe unirse a los componentes *no narrativos* de la función del sujeto actuante» (o.c. 359; c.n.). Estos componentes no narrativos son la dimensión ética de la persona, que estudiaremos en la sección siguiente.

La misma confirmación aparece en la reflexión final consagrada a la solución, mediante la mediación imperfecta, de la aporía de la unicidad del tiempo. Aquí nos dice Ricoeur que la solución narrativa tiene un «estatuto original», que es «el de una idea-límite que es al mismo tiempo una idea directriz» (o.c. 369). Y continúa: «¿Se trata de una vuelta a Kant? Ciertamente, no al Kant de la primera *Crítica*; a lo sumo al de la segunda... Además sólo se puede volver a Kant después de un rodeo necesario por Hegel. De él... hemos aprendido la paciencia del concepto, recorriendo las grandes meditaciones históricas... Si ya no creemos que estas grandes mediaciones pueden culminar en el saber absoluto... es, no obstante, el duelo de este saber absoluto lo que nos devuelve a la *idea* kantiana, divisada en adelante en el horizonte de las mediaciones históricas» (o.c. 369-370)¹³. Ricoeur acentúa a continuación la transcendentalidad de su planteamiento escribiendo: «¿Cómo podríamos hablar de mediaciones, incluso imperfectas, si no fuera desde el horizonte de una idea-límite que sería también una idea directriz?» (o.c. 370). E insiste: «Hemos atestiguado que las ideas de una historia única y de una humanidad única no son un transcendental vacío y exangüe apoyando las categorías metahistóricas de horizonte de expectativas y espacio de experiencia en la afirmación del *deber*, ético y político...» (ib.).

Parece, por tanto, que la posición ética transcendental kantiana está

12. Esta idea le parece a Ricoeur tan importante que la incorporará a sus trabajos ulteriores (por ejemplo, 1986e y 1987a) y le dedicará un estudio completo (1988b).

13. Permítasenos señalar la coincidencia total de este texto con el de Apel (1973a, 49) citado en el capítulo primero. Apel ha vuelto a desarrollar este tema en (1983) y (1986c).

indudablemente en la base de la concepción de Ricoeur en *Temps et récit III*¹⁴, y que las matizaciones hermenéuticas que aporta no disminuyen en nada el carácter transcendental de su posición. Pero, antes de establecer un juicio definitivo, será necesario que pasemos revista a los textos en los que Ricoeur expone su concepción de la ética.

2. El discurso ético según Ricoeur

Como no podía menos de ser en una obra que se inaugura con una «filosofía de la voluntad», las preocupaciones éticas aparecen a lo largo de toda su obra. Pero éstas se intensifican en los últimos años, dando lugar a numerosos escritos¹⁵. Como, por otro lado, la ética se ha convertido en el ámbito en el que se desenvuelve el debate sobre la fundamentación última, resulta imprescindible seguir el desarrollo del pensamiento moral de Ricoeur. Este estudio permite aclarar, confirmar y matizar las conclusiones a las que hemos llegado en la sección anterior.

En (1971*b*), dedicado a «explorar la contribución del lenguaje a la filosofía de la acción» (o.c. 3), Ricoeur se pregunta «si la filosofía de la acción es la ética en el sentido de Aristóteles o Kant» (o.c. 18). Su respuesta es doble: *a*) «el discurso de la acción precede al discurso ético» (ib.); *b*) el discurso ético es «de naturaleza distinta que el de la acción» (ib). Lo primero aparece en cuanto nos damos cuenta de que los conceptos éticos (bueno, obligatorio, responsable, etc.) «presuponen y se añaden» (ib.) a la red conceptual de la acción (intención, motivo, agente, etc.). Lo segundo se muestra en el hecho de que los conceptos éticos «implican norma y valor» (o.c. 19), que son lo que establece la diferencia entre la *proairesis* y la *arete* aristotélicas o entre la *Willkür* y el *Wille* kantianos. Mientras el discurso de la acción es «descriptivo-analítico», el de la ética es «prescriptivo y constitutivo del sentido mismo de la acción sensata», «dialéctico», «de mediación y totalización» (ib.).

Esta relación de fundación y supervivencia es lo que Ricoeur va a tratar de desplegar en (1975*b*)¹⁶. Este artículo está guiado por tres in-

14. Esto parece pensar también un buen conocedor de la obra de Ricoeur, J. Greisch, que en su recensión de *Temps et récit III* afirma que Ricoeur en este epílogo «es más kantiano que nunca» (1986, 428).

15. Sólo en los tres últimos años, encontramos (1985*b*), (1985*c*), (1985*d*), (1986*c*), (1986*d*), (1986*e*), (1987*a*), (1987*b*), (1988*a*), (1989).

16. Este texto ha recibido en (1985*b*) el acertado título: «Antes de la moral, la ética.» No es necesario explicar el cambio de vocabulario entre estos textos y (1971*b*), ya que es el cambio entre el vocabulario tradicional y el hegeliano.

tenciones entrelazadas entre sí. La primera es la ya expuesta de ofrecer las dimensiones éticas de la acción anteriores a la entrada en funcionamiento de la ley. Con ello Ricoeur trata de «evitar la tentación kantiana de introducir desde el principio... la idea de ley como *ratio cognoscendi* de la libertad, que a su vez sería la *ratio essendi* de la ley» (o.c. 315). Considera que «hay que aplazar el momento de la ley y detenerse en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectución, de realización que hace que la libertad sea una tarea (ib.). La segunda intención es poner de relieve los aspectos afirmativos, «gozosos» (o.c. 316) de la ética, evitando hacerla coincidir con la dimensión negativa de la prohibición, que es «la cara nocturna de la ética», la «severidad de la moral» y la «tristeza del moralismo» (o.c. 325). Nos parece que estas dos intenciones están animadas por una tercera, que guía a las anteriores: superar el formalismo kantiano desde la perspectiva de la *Sittlichkeit* de Hegel¹⁷.

Ricoeur realiza este proyecto estableciendo una «génesis del sentido» de la dimensión ética en la que se introduzcan «todos los <elementos> intermedios entre el punto de partida “libertad” y el punto de llegada “ley”» (o.c. 330). Más concretamente, establece la secuencia de elementos siguiente: libertad propia, libertad del otro, institución mediadora de libertades, valor, norma, imperativo y ley, a cada una de las cuales dedica un apartado. Sucintamente, el desarrollo es el siguiente.

El punto de partida es la libertad como proceso de autoefectuación de un agente, aunque no se sabe ni se ve libre, se cree libre y debe atestiguar esta libertad a través de sus obras: «la ética es ese recorrido entre la creencia desnuda y ciega en un “yo puedo” primordial y la historia real en la que confirmo ese “yo puedo”» (o.c. 316). Esta libertad primordial es la de cada uno, descubierta en un análisis que Ricoeur no tiene inconveniente en calificar de «solipsista» (o.c. 317) y que justifica diciendo: «En esto soy husserliano: en la quinta *Meditación cartesiana* no puede haber problemática de la segunda persona si no sé que quiere decir “yo”, “ego”... Si no comprendiera lo que significa para mí ser libre y tener que llegar a serlo efectivamente, no podría quererlo para otro» (ib.).

Este punto de partida «aún no constituye una ética» (ib.). Ésta aparece «cuando se pone la libertad en segunda persona... como voluntad de que tú seas libre» (ib.). Este elemento representa, por tanto, «un

17. Las referencias a Hegel son constantes y extraordinariamente elogiosas (cf. o.c. 321, 326, 330). Este fervor nos parece explicarse por la importancia que Hegel tiene para la hermenéutica: en un texto contemporáneo, Ricoeur define la hermenéutica como una filosofía hegeliana «desdichada» (1974c: 354)

nuevo punto de partida, un nuevo comienzo totalmente original» (ib.).

Pero aún falta un tercer elemento, que es «el neutro del valor, de la norma, de la ley» (o.c. 318). Ricoeur lo designa con la expresión «institución», ya que «es la más neutra respecto de lo que luego especificaremos como valor, norma o ley» (ib.). Necesitamos este término neutro por la razón «absolutamente fundamental» de que «cada uno de nosotros —y cada deseo-de-ser que cada uno lleva consigo— surge en una situación que no es éticamente neutra: han tenido lugar ya elecciones, preferencias, valoraciones que han cristalizado en valores que cada uno encuentra... Dicho de otro modo, nadie comienza la historia de la ética, nadie se sitúa en el punto cero de la ética» (o.c. 319-320). Los valores, como el lenguaje, son instituciones que encontramos siempre: «sólo podemos actuar a través de estructuras de interacción que están ya ahí y que tienden a desplegar su historia propia, hecha de inercias e innovaciones que, a su vez, se sedimentan. En otras palabras, no puede haber historia de la libertad y de las libertades sin la mediación de un término neutro» (o.c. 320-321). Este hecho es confirmado por «el fracaso de todos los intentos —tanto fenomenológicos como de otro tipo— de derivar lo social y lo político de la relación inmediata entre el “yo” y el “tu” y, por consiguiente, de prescindir del término neutro» (o.c. 321)¹⁸.

Este elemento es «la cruz de la filosofía moral» (o.c. 319), dado que se presenta con los «rasgos paradójicos» de que «no podemos concederle ni la consistencia de una esencia ni la inconsistencia de una creación subjetiva» (ib.).

Este elemento neutro de la institución es el que «permite dar razón de las nociones, consideradas hasta este momento como sinónimas, de valor, norma, imperativo y ley» (o.c. 322). Ricoeur se propone «diferenciarlas y ordenarlas en un intento de *gênesis de sentido* de complejidad creciente» (ib.).

La primera noción que hay que introducir es la de valor, que «contiene todos los elementos que hemos expuesto hasta ahora» (o.c. 322-323): «el acto de evaluación que procede de la voluntad de efectuar la

18. En esta cuestión Ricoeur fluctúa constantemente. En (1977c) expone el punto de vista opuesto al aquí defendido: «Debe ser posible engendrar todas las comunidades de rango superior, como el Estado, sólo desde la constitución del otro en una relación intersubjetiva, según la hipótesis de trabajo de la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl» (o.c. 255). Pero en la discusión posterior a la conferencia afirma: «No he sabido nunca cuál podría ser la posición tercera entre decir: Hay un espíritu de los pueblos (Hegel), y decir: Solamente hay sujetos en interacción (Husserl)» (o.c. 247). En (1979b) Ricoeur vuelve a apostar fuertemente por la solución husserliana (completada con los análisis empíricos de Max Weber). Lo mismo en (1983a, 278) y (1983a, 165). Finalmente, en (1986e), esta solución es nuevamente descartada, en vista de las aporías que suscita, «que me parecen insuperables» (o.c. 19).

libertad»; «el <salto> a la segunda persona, ya que el valor supremo para mí, es el tú»; y el «neutro... que se presenta como mediación» y que es «el esquema de las acciones que hay que realizar para que se haga institucionalmente posible la comunidad, la comunicación de la libertad» (o.c. 323). Por tanto, la noción de valor es «un concepto *mixto* que asegura el compromiso entre el deseo de libertad de las conciencias singulares y situaciones ya cualificadas éticamente» y, en este sentido, «todo valor es un compromiso entre una exigencia <de mi libertad>, un reconocimiento <de tu libertad> y una situación <cualificada éticamente>» (o.c. 323). Esta constitución del valor explica «que tengamos ante él la impresión de hallarnos ante un cuasiobjeto, incluso ante una transcendencia, y que la filosofía sienta la tentación de trasladar al “mundo de los valores” las ventajas de una reflexión de tipo matemático» (o.c. 323-324). Pero «incluso bajo este ropaje de la cuasiobjetividad, la idea de valor guarda siempre un lazo con mi libertad y tu libertad» (o.c. 324).

Todos los elementos expuestos hasta ahora son positivos y no contienen en sí la negatividad de la prohibición. Ésta empieza a aparecer en el elemento siguiente: la norma. Con ella «aparece una nota nueva», que consiste en que «comienzo a considerar lo no preferible como desviante y, con la desviación, aparece el acento esencialmente negativo de la interdicción» (o.c. 325). Este paso acontece porque «el valor es experimentado como norma por un ser escindido, dividido entre un preferible ya objetivado y un deseo que se encierra en su subjetividad» (ib.). Entonces «empieza a triunfar el “se debe”» y «el origen de la libertad en primera y segunda persona es olvidado» (ib.). Este movimiento «es ineluctable en el sentido de que este régimen de escisión es sin duda un destino» (ib.). Pero, «incluso a través del aspecto negativo de la interdicción, sigue manifestándose algo positivo, que es tomado prestado al deseo de ser, a la llamada que dirijo a tu libertad y finalmente al carácter absolutamente benéfico de la institución» (o.c. 326). Pues «lo que yo proyecto a través de la norma es una voluntad *una* frente a la diseminación del deseo» (ib.). Pero, «sobre todo, la función esencial de la norma es proteger de la arbitrariedad del individuo lo que hemos llamado valores» (ib.).

A continuación viene el imperativo, que «introduce la dimensión del mandato» (ib.). Ricoeur cree que «la forma del mandato estaba implícita en la norma... con la idea de escisión» (o.c. 327), pues «en cuanto me aparezco como un ser doble, hay de algún modo una parte de mí que manda a la otra» (ib.). Pero esto «sólo puede comprenderse y explicitarse refiriéndolo a una escisión paralela en la estructura de la

institución», mediante la cual «se diferencian el nivel de mando y el de obediencia» (ib.)¹⁹. Pues «sólo cuando percibimos <un sistema de valores> como impuesto por una cabeza, es decir, impuesto y sancionado, la libertad deja de conocerse como origen y se siente *bajo* un mandato» (o.c. 328).

Desde aquí llegamos al punto final de la génesis del sentido: la ley. Ésta añade a los elementos anteriores «una exigencia de universalidad» (o.c. 329). Éste es el nivel en que se establece la moral kantiana y en el que «es verdadera» (ib.). Pero su error es «haber concentrado toda la problemática ética en este momento terminal, que es puramente formal, haber reducido todo el dinamismo ético y su génesis de sentido a su estadio último y, con ello, haber erigido en fundamento lo que en definitiva quizá sólo sea un criterio didáctico» (o.c. 329-330). Este criterio es «una puesta a prueba de mi propio deseo: ¿puede éste ser considerado como una ley universal?» (o.c. 330). Pero de un criterio formal como éste «no se saca ningún contenido. Por eso, en el kantismo... es necesario recibir de algún modo los contenidos de la experiencia ética. Con ello, estos contenidos ya no son en absoluto éticos, vienen del deseo, sin haber seguido el proceso de la generación mutua de una libertad por otra y sin haber pasado por el juego de la institución» (o.c. 330). Ricoeur piensa que «Hegel tiene mil veces razón contra Kant cuando declara que la crítica kantiana no es una ética sino simplemente la división del hombre respecto a sí mismo, el *Ur-teil*, el juicio del entendimiento divisor» (ib.).

Antes de seguir adelante, permítasenos un par de observaciones críticas: una acerca del método empleado y otra referida a la crítica que dirige a Kant.

Como ha podido comprobarse, el proceso de génesis del sentido es desarrollado por Ricoeur con un método avasalladoramente husserliano: la expresión «génesis del sentido» y sus equivalentes y derivados escanden todo el artículo; hemos visto el talante solipsista de su comienzo y su justificación husserliana; cada nuevo elemento introducido «añade», «aporta» una nueva capa de sentido; se establecen paralelos con la actividad teórica: con sus «génesis pasivas» y la constitución última de la objetividad en la intersubjetividad, etc.

La cuestión es el valor de dicho método. Se nos propone una secuencia de elementos organizados en dos capítulos, el primero de los cuales («La intención ética») engloba las tres primeras dimensiones (li-

19. En este momento Ricoeur señala «el paralelismo entre su itinerario y la construcción conceptual de Max Weber», que también comienza con la acción significativa, pasa a la interacción y termina en la acción social, en la que es central el problema del poder (*Herrschaft*).

bertad, alteridad, institución), mientras el segundo («La posición de la ley») abarca las cuatro restantes (valor, norma, imperativo, ley). Pero en el desarrollo aparece que el valor no es sino el resumen de las tres primeras dimensiones. Donde aparece algo nuevo es con la norma, pero ello es debido a la escisión²⁰ del sujeto, de la que no se sabe de dónde viene ni, sobre todo, por qué ha de ser posterior a las dimensiones anteriores. El imperativo, que viene a continuación, por una parte, «está implícito» en la noción de norma, pero, por otra, «probablemente sólo exista como autoridad interiorizada». Parece claro que esta peripecia tiene la finalidad de acoger los análisis freudianos de la conciencia, que son citados a continuación. Pero nos parece que también aquí hay que formular una pregunta equivalente a la que Ricoeur hacía a propósito del concepto marxista de ideología²¹; si no estuviera el imperativo incluido en la noción de norma, ¿cómo sería posible una interiorización de la autoridad? Por nuestra parte, sugeriríamos que, como el mismo Ricoeur insinúa, el imperativo está implícito en la norma y ésta está implícita en el valor, de modo que sólo el artificio de la exposición, que puede tener una justificación didáctica, permite presentar como estratos sucesivos lo que son dimensiones, si se nos permite usar este término heideggeriano, «equioriginarias».

El mismo tipo de reservas suscitan los primeros pasos del análisis. Es conocido que la pretensión de derivar la libertad del otro a partir de la libertad propia es una de las facetas más criticables de la fenomenología husserliana. Aleccionados por las reflexiones de Wittgenstein sobre el carácter esencialmente intersubjetivo de toda forma de lenguaje, encontraríamos en esta peripecia de las *Cartesianische Meditationen* elementos de crítica que nos parecen más sólidos que los que Ricoeur ha dirigido incesantemente a esta obra²².

Más interés para nuestra tarea tiene una segunda observación, que se refiere a la crítica a Kant. Ésta contiene dos reproches: el formalismo y la supuesta desconexión entre la ética y los contenidos sometidos al imperativo categórico. Dejamos para más adelante la cuestión del for-

20. Parece que esto es un eco de la distinción inicial de Ricoeur entre «eidética de la voluntad» y «empírica de la voluntad serva» (1950, «Introducción»).

21. En (1974b, 312). Cf. *supra* sección 1.1.

22. Este problema ha sido tenido en cuenta posteriormente por Ricoeur, que en (1985b) y (1986e) habla del «triángulo ipscidad, alteridad, socialidad» (1986e, 19), y no advierte de que con esta formulación «quiere señalar varios cambios en la problemática. En primer lugar, ninguno de estos términos es investido de una ambición fundacional última. A lo sumo, se trata de tres hechos primitivos discontinuos pero coordinados... Además, lejos de constituir una cadena de derivación lineal en la que cada término recibiría prestada su fuerza de los precedentes, estas tres instancias aparecen sucesivamente como presuposiciones que tienen el mismo derecho y, si se me permite decirlo, consiguificantes. Respecto de ellas no hablaré de una secuencia fundacional sino de un *triángulo de hechos primitivos*, triángulo en el que cada polo puede, según el discurso de que se trate, designar un elemento último discernible» (ib.).

malismo, en la que nos espera alguna sorpresa. Respecto a la otra cuestión, es verdad que Kant reduce de forma demasiado abrupta la inclinación a la condición de sentimiento «patológico» y, de este modo, parece oponer de manera inconciliable la ley al deseo. Pero uno puede razonablemente preguntar si esto no es, más bien, un artificio didáctico para destacar el hecho innegable de que la dimensión ética exige una cierta ruptura entre el deseo y la norma, como el mismo Ricoeur no puede menos de reconocer cuando dice que «a través de la norma proyecto ser una voluntad *frente a la dispersión* de los deseos» o que «la función esencial de la norma es *proteger* los valores *de la arbitrariedad* <de los deseos> de cada uno»²³. Veamos en qué medida estas reservas reciben respuesta en los siguientes escritos éticos de Ricoeur.

Prosiguiendo nuestro itinerario, llegamos a un momento particularmente interesante para nosotros: la conferencia *La raison pratique* (1977b), pronunciada en un foro en el que también intervinieron Apel y Habermas. Además, Ricoeur conoció el texto de Habermas *Aspects of the rationality of action* (1977) y discutió con él sobre el mismo.

Ricoeur comienza exponiendo su «intención» y su «estrategia». La intención es «construir gradualmente un concepto de razón práctica que satisfaga las dos exigencias siguientes: que merezca ser llamada razón, pero que conserve caracteres irreductibles a la racionalidad científico-técnica» (o.c. 237). Ricoeur afirma que esta intención coincide con la de Habermas. Pero se distingue de él en la estrategia: «yo no procedo por distinción, por tipología, sino por composición de conceptos» (ib). Esta composición consiste en establecer un orden que nos lleve «desde un concepto elemental de razón práctica a un concepto muy complejo» (ib.). En la implementación de este marco, la temática fenomenológica que hemos visto en el estudio anterior es sustituida por la (ya reconocida en el texto precedente como paralela) de la teoría de la acción. Ricoeur comienza analizando el concepto de acción en su dimensión individual: en primer lugar, su noción clave —razón de la acción— (o.c. 238-241); y después, el razonamiento práctico (o.c. 241-243). A continuación, entra en el campo de la acción social con la noción de regla (o.c. 243-247). Con ella se nos plantea la cuestión de la obligación, y ésta nos lleva al planteamiento kantiano que, si bien es «insoslayable», es «esencialmente superable» por cuatro razones. La pri-

23. La cursiva es nuestra. Ricoeur ha estado anteriormente muy próximo a la interpretación de Kant que proponemos aquí (cf. 1960a, 86-96).

mera es que «la conducta sujeta a reglas presenta muchas más facetas que las del deber. Desde esta perspectiva, la noción aristotélica de *arete*... <es> más rica en significación que la estricta idea de sumisión al deber» (o.c. 249). La segunda es que, según Kant, la razón «manda en cuanto razón, sin tener en cuenta el deseo» y con ello «mete a la moral en una serie de dicotomías mortales», como «forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad» (ib.). La tercera, «que rige las dos anteriores», es el proyecto mismo de construir la *Crítica de la razón práctica* según el modelo de la *Crítica de la razón pura*, es decir, como una separación melódica entre el *a priori* y lo empírico» (ib.). Finalmente, la última razón para ir más allá que Kant es que «este malconocimiento de los requisitos de la acción tiene como contrapartida una sobrestimación del *a priori*, es decir, de la regla de universalización, que no es sino un criterio de control que permite al agente poner a prueba su buena fe» y, con ello, abre el camino «a la idea mortal —a veces en el sentido físico del término— de que hay una ciencia de la praxis» (o.c. 250)²⁴.

La solución a estas dificultades es buscada de nuevo en Hegel, pero resistiendo de manera firme a la tentación hegeliana de disolver la dimensión individual en el espíritu objetivo y en su realidad efectiva, el Estado. Este rechazo del espíritu objetivo obliga a comprender las dimensiones supraindividuales de la existencia humana desde la intersubjetividad, siguiendo el modelo de Husserl, Max Weber y A. Schutz (o.c. 255-257), a renunciar a la pretensión hegeliana y post-hegeliana de construir una ciencia de la práctica y a dar a la razón práctica una dimensión crítica, que Ricoeur formula en términos estrictamente habermasianos: «la función crítica de la razón práctica es *desenmascarar* los mecanismos disimulados de distorsión mediante los que las legítimas objetivaciones del lazo comunitario se convierten en alienaciones intolerables... Llamo alienación a las distorsiones sistemáticas que impiden al individuo conciliar la autonomía de su voluntad con las exigencias salidas de estas mediaciones simbólicas» (o.c. 258); «la función de una crítica de las ideologías es atacar las raíces de estas distorsiones sistemáticas en el nivel de las relaciones disimuladas entre *trabajo*, *poder* y *lenguaje*» (ib.). Pero esta crítica ha de tener en cuenta dos cosas. Pri-

24. Las tres primeras razones son una ampliación de las expuestas en el trabajo anterior y valen, por tanto, para ellas las observaciones que allí hemos hecho. La afirmación de que la *Crítica de la razón práctica* ha favorecido el fanatismo y la tiranía es, a nuestro entender, un auténtico despropósito, sólo explicable por el impacto, anteriormente comentado, sobre Ricoeur del dogmatismo del pensamiento comunista francés y por el afán de acentuar la oposición entre la perspectiva kantiana y la presentada por el autor. Veremos más adelante cómo esta oposición se convierte en «recusación».

mero, que «no debe erigirse de nuevo en saber, según la oposición ruinosa entre ciencia e ideología», ya que «no existe un lugar totalmente exterior a la ideología» (o.c. 259). Segundo, que «lo único que puede elevar a la crítica por encima de las opiniones arbitrarias sin erigirla de nuevo en saber, es la idea moral de autonomía, que en adelante funciona como el impulsor utópico de toda crítica de las ideologías» (ib.).

Tenemos, por tanto, una gran proximidad a Habermas en la intención y en la orientación crítica, pero una diferencia notable en el procedimiento. La discusión entre Ricoeur y Habermas, tras la conferencia de este último, permite ver que uno de los elementos que alimentan esta diferencia es un diferente análisis del lenguaje. Ricoeur pregunta a Habermas en qué medida es operativo el modelo lingüístico cuando es transferido a la esfera de la acción. En particular, en el caso de la acción basada en la concertación, Ricoeur no ve «ninguna ventaja en el modelo lingüístico»²⁵, por tres razones: *a*) la teoría de los actos performativos «no nos da ningún criterio para el consenso»; *b*) al hablar de la pretensión de rectitud de una acción normativa con referencia a un contexto *dado*, Habermas «se da necesariamente, por así decirlo, la solución *en* el problema»; *c*) cuando Habermas habla de los criterios de validez de una acción, en el caso de la acción normativa «la argumentación parece circular, pues... dice que el criterio es, a la vez, el *telos* de la acción (el asentimiento racionalmente motivado)». Ricoeur termina preguntando a Habermas si el criterio no es lo que, en trabajos anteriores, éste ha llamado «utopía de una comunicación sin limitaciones ni constreñimientos» (ib.).

De esta discusión se desprenden dos cosas. Primero, que Ricoeur no considera que lo que él llama modelo lingüístico sea operatorio para la fundamentación de una obligación moral. Segundo, que este modelo lingüístico no es visto por Ricoeur como una especificación o reconstrucción del ideal de comunicación propuesto por Habermas en los años sesenta que, al parecer, sigue siendo interpretado por Ricoeur en el sentido de una utopía constitutiva del imaginario social.

En esta misma dirección parece seguir apuntando (1983*a*), que, además de ser testimonio de una especie de «clímax casi voluntarista» en la hermenéutica de Ricoeur, introduce un motivo que va a perdurar en los estudios de los años siguientes. En este breve texto, Ricoeur trata de circunscribir lo que llama la «actitud persona» a través de dos criterios. El primero es el estado de «crisis», que consiste en que «ya no sé

25. En Habermas (1977, 208).

cuál es mi lugar en el universo, ya no sé qué jerarquía establecida de valores puede guiar mis preferencias, no distingo claramente mis amigos de mis adversarios, pero *para mí ciertas cosas son intolerables*. En la crisis experimento el límite de mi tolerancia» (o.c. 116-117). El segundo criterio, que responde al primero, es el *compromiso*, que significa que «no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de exigirme —una jerarquía de lo preferible— que la de identificarme a una causa que me supera» (o.c. 117).

Este motivo de lo intolerable, que no había aparecido anteriormente, es incorporado a *Temps et récit III* en el momento en que Ricoeur trata de mostrar cómo la historiografía utiliza los recursos de la ficción en su tarea de construir el tiempo humano. Ricoeur muestra para ello la intervención del imaginario en la construcción de los conectores mediante los que la historiografía construye el pasado como un «tiempo *fechado*» (o.c. 270) y en la función de «representancia» (*représentance*) que permite construir el tiempo pasado como un «tiempo *reconstruido*» (ib.).

El último paso, que nos permite acceder al pasado como «tiempo *refigurado*», se da mediante rasgos del imaginario «que tienen en común dar a la referencia al pasado una implementación casi intuitiva» (ib.). Uno de estos rasgos consiste en elevar ciertos acontecimientos a la significación de «hechos epocales» que «engendran sentimientos de una intensidad ética considerable» (o.c. 272). Al historiador se le exige que se abstenga de estos sentimientos. Pero Ricoeur piensa que esta regla de abstinencia «tiene más títulos para reclamar nuestro respeto cuando es aplicada a la conmemoración reverencial que cuando se aplica a la indignación y deploración», pues «cuando se trata de sucesos... como Auschwitz, parece que la especie de neutralización ética, que conviene, quizá, al progreso de la historia de un pasado que hay que poner a distancia para comprenderlo y explicarlo mejor, no sea ni posible ni deseable» (ib.).

Esto es así porque «el horror se refiere a sucesos que es necesario *no olvidar jamás*. Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas... Las víctimas de Auschwitz son, por excelencia, los delegados en nuestra memoria de todas las víctimas de la historia. La victimización es ese reverso de la historia que ninguna astucia de la razón consigue legitimar y que manifiesta, más bien, el escándalo de toda teodicea de la historia» (o.c. 273). Este papel esencial de las víctimas en la conciencia ética, volverá a aparecer en (1987*b*), como veremos enseguida.

Las reservas²⁶ de Ricoeur a lo que él llama «modelo lingüístico» son objeto de un estudio sistemático en (1985c), donde Ricoeur expone las razones en que se basa su escepticismo acerca de la posibilidad de poder fundamentar una moral en la teoría lingüística.

Al igual que Habermas (1971b, 104, n. 4) y Apel (1976a, 93ss), Ricoeur concentra en este trabajo su atención en la noción de «regla constitutiva» de Searle y muestra que ésta no incluye en su seno una ética. Pues, incluso en el caso del acto de habla más favorable, que es el de prometer —en el que el hablante se coloca bajo la obligación de cumplir lo prometido— «la regla constitutiva no es ni buena ni mala, sino éticamente neutra» (o.c. 93). Una prueba inmediata de esto es que hay promesas inmorales. Por tanto, «de la regla constitutiva de la promesa... no se puede deducir que sea obligatorio cumplir la promesa» (ib.). Es precisamente esta neutralidad ética de las reglas constitutivas la que permite equiparar las reglas del lenguaje a las reglas constitutivas de los juegos, como el ajedrez. Esta semejanza muestra, a su vez, que en el lenguaje, como en el juego, la ética no está en las reglas constitutivas sino en la práctica (del juego o del lenguaje)²⁷.

Ricoeur encuentra una confirmación de esta neutralidad en la motivación de la teoría de los actos de habla. El que en ésta, el modelo sea la promesa no se debe a «que el contenido de la promesa sea una obligación con la que uno se vincula, sino a que prometer equivale, por definición, a vincularse» (o.c. 94). La teoría de los actos de habla busca este tipo de equivalencias, no para resolver el problema de la fundamentación de la ética, sino para establecer una taxonomía de los actos de habla y para resolver en su interior los problemas clásicos de la referencia y la predicación.

Por consiguiente, la teoría de los actos de habla no resuelve la cuestión moral básica, que Ricoeur expresa en la fórmula: «cómo pasar de la obligación constituida por el acto de prometer a la obligación <estrictamente moral> de cumplir las promesas» (o.c. 96). La posición de Ricoeur es, por consiguiente, en este momento similar a la de Apel (1976a): la teoría de los actos de habla, en la formulación que recibe de Searle, no implica *en sí misma* ninguna ética.

Como se recordará, Apel resuelve este problema mediante una reformulación de la teoría de Searle que saque a la luz los presupuestos pragmaticotranscendentales de todo acto de habla. Ricoeur, por su parte, ve teóricamente posibles dos caminos para colmar la laguna de la

26. Éstas aparecen en su forma más aguda en (1983c, 29).

27. A esto habría que añadir el estatuto epistemológico ambiguo que Ricoeur concede a las reglas constitutivas (cf. 1986e, 24-25).

teoría de los actos de habla. Uno es «intentar construir a partir de la promesa la ética de la promesa» (ib.). El otro es «proceder de un foco exterior a la promesa, de un principio moral que rija desde arriba la regla constitutiva de la promesa» (ib.).

No nos detendremos en el primer camino, ya que tanto Ricoeur como nosotros lo consideramos inviable. En el segundo, Ricoeur ve tres posibilidades de «captar el sentido del término deber»: *a*) «intuitivamente, como lo pensaba G.E. Moore»; *b*) «en virtud de la concepción utilitarista de la maximalización del interés medio», y *c*) derivándolo de «un pacto originario imaginariamente reconstruido, según la tradición contractualista que va desde Locke a Rousseau, a Kant y, finalmente, a Rawls» (o.c. 103).

Ricoeur elige el camino de la teoría de la justicia de Rawls. Ésta «tiene como primer campo de aplicación las estructuras de base de la sociedad, lo que Rawls llama esquema de cooperación. Sólo secundariamente se aplica a los actos individuales, entre ellos... las obligaciones puramente intersubjetivas, como las que se imponen los interlocutores de la promesa» (o.c. 100). Esta aplicación se efectúa mediante el segundo de los dos principios que, conjuntamente y en orden serial, componen la idea de justicia²⁸. Rawls deriva de este segundo principio la obligación individual de aportar una «contribución equitativa» (*fair share*) para el buen funcionamiento de la sociedad. Y de esta contribución equitativa derivan las obligaciones de un individuo respecto de otros, entre ellas la de cumplir las promesas. Por tanto, «hay que distinguir claramente, por un lado, la regla constitutiva de la promesa en el sentido de Searle... y, por otro, el *principio* de fidelidad, según el cual hay que cumplir las promesas. A la teoría de los actos de habla pertenece la regla constitutiva, pero no el principio de fidelidad, que deriva del principio de equidad desplazado de la esfera pública a la esfera privada» (o.c. 102).

Después de establecer que la teoría lingüística no implica una dimensión moral, Ricoeur aventura tres proposiciones en las que formula una relación entre ambas, en un orden creciente de intensidad, al que corresponde un orden decreciente de plausibilidad. La primera afirma que «la fuerza ilocucionaria de los actos de habla... como la promesa, constituye la *mediación* por la que los principios morales... son trasladados de la esfera pública a la privada. Dicho de otro modo... estas

28. Ricoeur remite a Rawls (1971, 60), que resume así: «Primer principio: "cada persona debe tener un derecho igual a la libertad de base mas amplia posible que sea compatible con una libertad similar del otro"; segundo principio: "las desigualdades sociales y economicas deber ser organizadas de tal modo que: *a*) se pueda esperar razonablemente que resulten en beneficio de cada uno, *b*) estén vinculadas a posiciones y funciones *abiertas a todos*".»

instituciones lingüísticas permiten a cada cual *subsumir* sus intenciones voluntarias bajo los principios morales que rigen el esquema de cooperación de nuestra vida en sociedad» (ib.). Esta mediación parece absolutamente necesaria, ya que «sin ella los principios morales jamás llegarían a ser guía de la acción» (o.c. 104). Y por eso, tiene «una gran plausibilidad» (o.c. 105). La segunda proposición afirma que «quizá pueda aventurarse un paso más y admitir una cierta *reciprocidad* entre los principios morales —como la virtud de la justicia— y la regla constitutiva de actos de lenguaje como la promesa» (o.c. 104). Finalmente, en su tercera proposición Ricoeur sugiere que «la hipótesis de Rawls de un pacto originario... se hace más plausible, más intuitiva, si vemos en ella *la extrapolación imaginaria, hiperbólica, del acto de promesa*» (ib.). En este caso, «la fuerza ilocucionaria de ciertos actos de habla no sólo establece una mediación entre los principios morales y la esfera de la acción sino que ofrece a estos principios morales una *esquematisación casi intuitiva*, en virtud de la cual podemos representarnos *analógicamente* el pacto originario como una cuasipromesa» (ib.). Ricoeur reconoce que esta posibilidad «es la más interesante filosóficamente, pero también la más controvertida» (o.c. 105).

Parece que, en el tiempo que media entre este texto y *Temps et récit III* (1985a), Ricoeur se ha hecho más acogedor respecto de esta última posibilidad, ya que en la última obra citada la promesa aparece repetidamente como forma de compromiso moral. Así, nos dice que «prometer no es sólo prometer que haré, sino que cumpliré mi promesa... Mediante este último rasgo < la promesa >, la iniciativa reviste una significación ética» (o.c. 336). Poco después leemos que «la identidad narrativa sólo equivale a una ipseidad verdadera en virtud de ese elemento de decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. Dan testimonio de ellos los análisis bien conocidos de la promesa» (o.c. 359). De este modo, «el relato *pertenece ya* al campo ético... En este punto, la identidad narrativa encuentra su límite y debe unirse a los componentes *no narrativos* de la función del sujeto actuante» (ib.).

De este análisis parece desprenderse una proximidad entre el análisis de Ricoeur y el de Apel, en la medida en que la regla lingüística aparece como una cierta manifestación o concreción de unos principios morales, anteriores, independientes y *fundamentantes* de los actos lingüísticos. La mayor o menor cercanía entre ambos enfoques depende de la que exista en la concepción del principio moral subyacente, expuesto aquí a partir de la teoría de Rawls, que Ricoeur utiliza pero no evalúa en este trabajo.

La evaluación aparece en (1988a). Ricoeur estudia en este texto la teoría de Rawls desde la perspectiva del «orden del razonamiento» y encuentra el problema del «paso desde la caracterización puramente *descriptiva* de la estructura de base de la sociedad... a la caracterización *prescriptiva* de los dos principios» (o.c. 83). De forma más precisa, el problema principal de la argumentación de Rawls reside, según Ricoeur, «en la relación... entre lo que Rawls llama en § 4 “nuestras convicciones bien sopesadas” y la teoría propiamente dicha, que se inaugura con la tesis de la situación original y termina con el teorema del *maximin*» (o.c. 83-84). Pues, por un lado, la argumentación de Rawls tiene muchos elementos que sugieren tal continuidad entre las «convicciones bien sopesadas» o «presuposiciones comúnmente compartidas» y la teoría, que «bastaría decir que el aparato argumentativo no tiene más función que la de racionalizar progresivamente en un nivel creciente de abstracción lo que hemos comprendido o precomprendido ya intuitivamente acerca de las estructuras de base de la sociedad, a saber, su carácter distributivo y la exigencia moral de un reparto justo que no sacrifique a ningún individuo en aras de un supuesto beneficio del conjunto social» (o.c. 84). Pero, por otro lado, «la imaginación de la situación original, los estreñimientos impuestos por la reducción de las informaciones bajo el velo de ignorancia y, sobre todo, la elaboración de un razonamiento del tipo de *maximin*, que se supone demuestra la superioridad de los dos principios de justicia con respecto a los demás principios de organización del vínculo social: todas estas condiciones, tomadas en su conjunto, constituyen un cuerpo aparentemente autónomo con respecto a las convicciones bien sopesadas» (ib.).

Ante esta perplejidad, Ricoeur adopta «la solución paradójica siguiente: lejos de defender al autor de la acusación de circularidad, me atrevo a defenderle de la amenaza de no circularidad que deriva del carácter extrínseco inherente a los segmentos más constructivos de su argumentación. Dicho de otro modo: a pesar de las fuerzas centrífugas que tienden a arruinar el equilibrio reflexivo entre convicciones bien sopesadas y aparato teórico de la prueba, quisiera reafirmar la circularidad de la demostración, su carácter de círculo sano» (o.c. 86-87).

Esto es posible mediante una doble revisión. La primera consiste en acentuar la dimensión crítica de nuestras preconcepciones morales. Ricoeur dice que «hay que subrayar el epíteto “bien sopesadas”», y se pregunta a continuación «qué quiere decir “bien sopesadas”, si no es “sometidas a la crítica de otro”. O, como dirían Apel y Habermas, “sometidas a la regla de la argumentación”» (ib.). Pues sólo esta crítica «protege de la arbitrariedad a la imaginación de la situación original

y permite movilizarla, enlazarla, en beneficio de la racionalización del sentimiento moral fundamental que consiste en el respeto a la humanidad en la forma de otro y en la mía» (ib.).

La segunda revisión consiste en reevaluar «el estatuto epistemológico de la teoría», insistiendo en que «es la precomprensión que tenemos de lo justo y de lo injusto lo que preserva la dimensión deontológica de un argumento que, abandonado a sí mismo, caería de nuevo en el utilitarismo» (o.c. 88). Esta precomprensión consiste «en algo así como la *regla de oro* que encontramos formulada en los rabinos del primer siglo, en el sermón de la montaña y en ciertos moralistas del helenismo: “No hagas a otro lo que detestarías te sea hecho a ti”» (ib.). Éste es «nuestro sentimiento de justicia, que no es intuitivo sino más bien instruido y educado por una larga historia cultural de origen judío y cristiano así como griego y romano» (ib.). Por tanto, «la filosofía moral no crea nada *ex nihilo*, sino que justifica en un momento posterior las convicciones morales más comunes», pues «el que no debamos tratar a la persona sólo como un medio sino siempre también como un fin, lo hemos sabido siempre» (ib.).

Estamos, por tanto, ante una posición extremadamente cercana a la expresada por Habermas en el texto citado anteriormente²⁹: «las intuiciones morales cotidianas no necesitan de la aclaración del filósofo». Pero también hemos visto a Apel criticar esta posición: directamente, mostrando el predominio en la praxis cotidiana de la acción estratégica, e indirectamente, mostrando que no es cierto que el hombre sepa siempre lo que tiene que hacer³⁰. Recogiendo estas sugerencias, preguntamos: ¿Es verdad que lo hemos sabido siempre? ¿No hay en la tradición del pensamiento posiciones que son la negación directa de esta *regla de oro*, desde la defensa de la moral del más fuerte protagonizada por la segunda generación de sofistas³¹, pasando por el *homo homini lupus* de Hobbes, hasta la moral del superhombre de Nietzsche³²? ¿No se encuentra frecuentemente el hombre en situaciones en las que no sabe qué debe hacer, bien sea porque el carácter extraordinario de la situación no permite la mera aplicación de las normas comúnmente aceptadas, o porque en ella entran en conflicto normas contrapuestas? ¿No es precisamente esta incertidumbre la que empuja al pensamiento a buscar una clarificación y fundamentación de las normas que han de regir el obrar? Por otra parte, si nos limitamos a acudir a la experiencia

29. Cf. capítulo cuarto, sección 3.1.

30. Cf. capítulo cuarto, sección 3.2.

31. Cf. para Calicles *Gorgias* 483a-484b, para Critias Diels-Kranz frag. B25 y para Trasímaco *República*, c. 1.

32. Cf. *Jenseits*, aforismo 260; *Genealogie der Moral*, GW VI. 2. p. 275.

secular o al sentido común, ¿qué medio tenemos de enfrentarnos a propósitos de producir un nuevo marco moral que consagre, por ejemplo, el valor supuestamente creador del individuo o del grupo más fuerte?

Con estos interrogantes en la mente, nos dirigimos al último texto de Ricoeur que vamos a considerar (1987*b*). Éste promete, en principio, aclararnos nuestras dudas, ya que comienza afirmando que su propósito es «mostrar que una teoría de la acción entendida en sentido amplio puede suministrar el marco de pensamiento idóneo en el que se pueda hacer justicia a los dos momentos de la moralidad, al aristotélico y al kantiano, al teleológico y al deontológico» (o.c. 215).

La primera parte del artículo despliega el momento aristotélico, «considerando una serie de niveles en la *praxis* y viendo hasta dónde podemos llegar con un concepto *casiaristotélico* de *arete*, entendida como *excelencia*, de tal modo que seamos capaces de identificar el punto en el que el modelo *casikantiano* de obligación *debe prevalecer*» (ib.)³³. Estos niveles son: las prácticas, los planes de vida, la unidad narrativa de una vida, la vida buena. Con este último concepto, que es la *euzoia* griega, «prevalece en el campo de la acción el punto de vista evaluativo sobre el descriptivo» y el concepto de vida buena se convierte en una «*idea-límite*» (o.c. 211). Como en textos anteriores, Ricoeur insiste en «la importancia de conservar el *status* especial de los predicados evaluativos, evitando una reducción precipitada al de las normas» (ib.), y da para ello dos razones: la primera es que «la “gramática” de estos predicados es el *optativo*» y éste «está ya anticipado en la noción de *proairesis*», de modo que «la estructura jerárquica de la evaluación está incluida implícitamente en toda práctica» (ib.). La segunda es «la necesidad de conservar, frente al concepto unitario de obligación, una cierta multiplicidad y diversidad de los predicados evaluativos» (ib.).

Lo que nos obliga a pasar de la teleología a la deontología es la *violencia*: «la moral debe ser prescriptiva y no sólo evaluativa, porque nuestro juicio moral sobre la violencia implica algo más que decir que es menos deseable, menos preferible, menos aconsejable, porque la violencia es el mal y el mal es lo que *es* y *no debiera ser*» (o.c. 212).

La pregunta inmediata es «en qué términos debemos formular el principio de moralidad» (ib.). Ricoeur, después de decirnos que toma

33. El momento deontológico ya no es, por tanto, un mero «criterio didáctico» (1975*b*, 330) o «de control» (1977*b*, 250).

como hilo conductor la *regla de oro*, se pregunta «qué es lo específico de este principio de moralidad en comparación con una evaluación de la acción y de la práctica» (o.c. 213) y su respuesta consiste en subrayar dos rasgos específicos de la *regla de oro*.

El primero es su dimensión intersubjetiva, y, dentro de ella, la «asimetría entre lo que uno *hace* y lo que *se le hace* a otro», que hace que «el otro sea potencialmente la víctima de mi acción» (o.c. 213-214). El mismo Ricoeur se pregunta qué relación hay entre este análisis y el imperativo kantiano y responde: «En un cierto sentido estamos cerca de Kant. Pero la *regla de oro* sugiere que partamos de la segunda más que de la primera fórmula del imperativo kantiano» (o.c. 214).

El segundo rasgo es «su aspecto emocional, expresado en el término “detestar” o “querer” (lo que detestarías o quisieras que te hicieran)». Esta dimensión emocional permite «la reasunción de los juicios evaluativos en el marco de los juicios normativos» y, de este modo, «hace posible que la *regla de oro* permanezca formal sin ser vacía» (o.c. 215). Pues «la *regla de oro* es tan formal como su reformulación kantiana», pero «se refiere a *bienes* que quisiéramos que nos hagan y a *males* que detestaríamos que nos hagan» (ib.). Para que este amor y odio permanezcan dentro del ámbito de la regla moral, deben referirse a «los bienes humanos fundamentales» (o.c. 216), que son «los bienes contingentes sin los cuales el ejercicio de la elección libre y el desarrollo de una vida gobernada por intenciones razonadas... sería imposible» (ib.). Esta noción de bienes humanos fundamentales suministra «la referencia a una entidad invariante transhistórica» (ib.) y es «el eslabón que asegura la intersección entre la teoría de la acción y la teoría de la moralidad y, dentro de ésta, entre su nivel evaluativo y su nivel deontológico» (o.c. 217). Con ello alcanzamos una «conciliación entre Aristóteles y Kant, es decir, entre una ética de las virtudes vinculada a una pluralidad cualitativa de bienes, y una ética de la obligación moral que reduce el bien a lo correcto y lo correcto a lo obligatorio a causa de la violencia» (ib.). Sin esta conciliación, «¿cómo podríamos evitar ser esquizofrénicos, con medio cerebro aristotélico y el otro medio kantiano?» (ib.).

EPÍLOGO

Hemos terminado nuestro análisis. El lector conoce desde la Introducción nuestras conclusiones y, si ha tenido la benevolencia de seguir nuestro desarrollo, también las razones que nos han llevado a ellas.

Es claro que estas conclusiones se apartan sensiblemente de lo que hoy se oye con mayor insistencia en el foro de la filosofía. En la actualidad, domina en él la idea de que la filosofía «es un pensamiento retórico, ni objetivo ni descriptivo, sino más bien persuasivo»¹, cuya única finalidad es «hacer que la conversación se mantenga»², lejos de toda afirmación de principios últimos y verdades incontrovertibles.

Estas ideas forman un sustrato común, aunque en su presentación y justificación no coincidan ni siquiera los autores afiliados a una determinada tradición. Si miramos a la que hemos estudiado con más detalle en este trabajo, la que tiene como punto de partida la filosofía de Heidegger, podemos contemplar una especie de pugna constante por hallar la «auténtica» o «verdadera»³ diferencia. Heidegger pretendió encerrar todo el pensamiento occidental, Nietzsche incluido, en el paradigma de la metafísica de la presencia, que había que dejar atrás (*verwinden*) mediante un «salto» que nos instala en otro universo, el del pensar meditante (*besinnliches Denken*) del *Ereignis*. Sus sucesores creen que es, más bien, Nietzsche el verdadero iniciador de la nueva época. En cuando a Heidegger, Derrida descubrió muy pronto residuos

1. Vattimo (1988, 151).

2. Rorty (1980, 377-378).

3. Las comillas son obligadas, ya que se trata de filosofías que repudian las nociones mismas de autenticidad y verdad, tributarias de la vieja metafísica y de su distinción entre «mundo verdadero» y «mundo aparente» y propugnan la exaltación del simulacro generalizado, según la doctrina de Nietzsche (1889, 75). Pero en el interior de las comillas no caben otros términos que «auténtico» o «verdadero», pues ¿de qué otro modo se podría caracterizar el objeto de las disputas a las que hacemos referencia a continuación?

metafísicos en su pensamiento⁴. Diez años más tarde, Vattimo acusará a Derrida de lo mismo que éste había reprochado a Heidegger⁵, para correr, a su vez, en la siguiente década la misma suerte⁶.

Es verdad que Derrida había ya previsto esta posibilidad en 1966⁷, que ¿explica?, ¿justifica? por la inasibilidad de la diferencia, que no es «ni palabra ni concepto», no tiene «ni existencia ni esencia» y para la que «no hay *nombre*»⁸. Pero esto no le impide escribir largos ensayos sobre ella y pedirnos que no la pasemos por alto, ya que es, si no el fundamento, sí ciertamente la matriz, el origen de toda realidad. Es indudable que todas estas precauciones tienen su antecesor y modelo en las que Husserl adoptó en 1911 al hablar de la autoconstitución del tiempo en la subjetividad trascendental⁹. No parece fácilmente comprensible que un recurso que se considera legítimo para caracterizar la diferencia se convierte en espurio cuando es utilizado por el «pensamiento de la presencia». En cambio, se comprende con facilidad que aceptar la reserva de Husserl, formulada precisamente a propósito de la presencia, significa la «deconstrucción» del elemento inaugural del pensamiento de Derrida: la afirmación de que la presencia está constitucionalmente afectada por la no presencia, que «lo mismo sólo es lo mismo cuando está afectado por lo otro, cuando se hace otro del mismo» (1967a, 95). Sería conveniente en este contexto meditar en la enseñanza del último Wittgenstein que se contrapone directamente a la de Nietzsche: frente al «soñar sabiendo que se sueña» de este último (1882, § 54), la afirmación de que «no puedo suponer seriamente que estoy soñando» (1969, § 383, 676).

Esta pugna por hallar la «auténtica» diferencia se manifiesta igualmente en el uso generalizado de las nociones de «ruptura epistemológica» y de «nuevo paradigma», sacadas de la filosofía de la ciencia. Uno se siente tentado a preguntar si este uso no es una concesión a cierta moda filosófica, que quizá explique que los «nuevos paradigmas» envejecan tan rápidamente, como acabamos de ver¹⁰.

Quizá sea excesiva la afirmación de Whitehead de que la tradición

4. (1972, 23-29; 38ss).

5. (1980, 136ss).

6. Cf. T. Oñate (1990)

7. Cf. (1967b, 413).

8. (1972, 3, 6, 28). En (1983, 296) Derrida dice de ella que «sólo sucede borrarla».

9. Husserl (1905, 75): «Para esto nos falta el nombre.» El texto es de 1911.

10. De este abuso no se libran ni siquiera Apel y Habermas. Pues reconducir todas las dificultades del pensamiento occidental a las supuestas carencias de la «filosofía de la conciencia» y pensar que la solución propuesta por ellos constituye realmente un cambio de paradigma es artificial. ¿Qué es, en efecto, una ética discursiva —clave de bóveda del pensamiento de ambos— sino una reformulación de la *Crítica de la razón práctica*, es decir, del pensamiento «paradigmático» de la filosofía de la conciencia? El que la subjetividad sea estudiada como intersubjetividad amplía el horizonte de la misma pero no la suprime ni deja atrás.

filosófica europea no es sino «una serie de notas a pie de página a los textos de Platón» (1929, 53). Pero nos atrevemos a pensar que el pensamiento occidental, desde sus orígenes griegos y hebreos, ha constituido y sigue constituyendo hoy un único universo de cuestiones que, ciertamente, en las diversas épocas han recibido tratamientos diferentes y para las que se han promovido respuestas distintas. Sólo esto puede explicar que Heidegger pueda encerrar en un único paradigma los pensamientos de Platón y de Nietzsche. Y si esto es legítimo —los «deconstructores» nunca lo han puesto en duda—, no parece que las respuestas avanzadas por Heidegger o Derrida signifiquen realmente la salida de este universo, la iniciación de un «nuevo paradigma» o de un «nuevo comienzo». Por otra parte, parece que sólo esta unidad puede explicar que el «nuevo paradigma» sea siempre encontrado en una vuelta a los orígenes más remotos del pensamiento griego, así como el reconocimiento por parte de los «deconstructores» de que la metafísica nunca puede ser superada del todo, que lo único que cabe es desestabilizarla desde dentro buscando en su interior sus límites y que, por tanto, la filosofía «postmoderna» tendrá que definirse siempre por referencia a la «moderna».

Las observaciones precedentes ponen de manifiesto un aspecto de la más reciente literatura filosófica que sus autores no pretenden en modo alguno descartar sino que asumen positivamente, como lo demuestra, por ejemplo, el texto de Vattimo citado al comienzo de este Epílogo¹¹: su uso constante de recursos retóricos. Quizá una parte no desdeñable de su éxito se deba a la eficacia con que éstos son usados¹².

Por eso, quisiéramos concluir este trabajo examinando tres acusaciones que con frecuencia se dirigen a la concepción fundacionalista de la filosofía, en las que el elemento retórico juega, en nuestra opinión, un papel importante¹³. Al fundacionalismo se le achaca, por un lado, ingenuidad y oscurantismo: sería el último residuo de la metafísica. Por otro lado, no necesariamente incompatible con el anterior, se le acusa de desconocer y —lo que es peor— negar la historia. Pero, sobre todo, se le reprocha arrogancia, etnocentrismo y, en definitiva, violencia.

11. En (1983, 294) Derrida reconstruye la distinción entre sentido propio y figurado, proveniente de la metafísica, dando lugar a una «des-limitación de la metáfora (no hay meta-metafórico porque sólo hay metáforas de metáforas)».

12. En el capítulo segundo hemos suministrado algunos ejemplos concretos sacados de Heidegger.

13. Dejamos aquí de lado aquellas objeciones que presuponen que el fundacionalismo pretende hallar una verdad primera de la que se pueda deducir todo el sistema de proposiciones que describen la realidad. El lector sabe ya que no es una verdad primera de este tipo lo que buscamos, sino una garantía de que nuestras afirmaciones sobre la realidad son algo más que meras preferencias individuales o colectivas, o juicios necesariamente dependientes de un contexto histórico. Para la determinación de los diversos tipos de fundacionalismo, cf. S. Haack (1990, especialmente p. 201) y T. Triplett (1990).

La ingenuidad del fundacionalismo

Al fundacionalismo se le reprocha, en primer lugar, el desconocimiento de que la dirección general seguida por el pensamiento occidental ha consistido en un paulatino desprenderse de las ilusorias seguridades que primero ofreció la religión y después la metafísica, para instalar al hombre en su morada «humana, sólo humana». La búsqueda de un fundamento último es considerada una simple vuelta —confesada o vergonzante— a esas ilusorias seguridades.

Frente a inculpaciones de este tipo, conviene recordar que el único procedimiento válido en filosofía es preguntarse qué es lo que puede defenderse con éxito ante el tribunal de la razón o del pensamiento (todo lo «meditante» que se quiera). Y no se diga que este planteamiento sólo es pensable desde el interior de la metafísica y que, por tanto, la presupone de antemano. Pues, cuando Heidegger trata de dejar atrás (*verwinden*) toda la tradición occidental o cuando Derrida rechaza ciertos filosofemas —supuestamente metafísicos— de Heidegger, ambos pretenden decir algo razonable y no meramente expresar sus preferencias. La cuestión acerca de si aquello que resiste la crítica pertenece o no a la metafísica es una cuestión que sólo se podrá dilucidar en un segundo lugar. Invalidar una propuesta por su mera pertenencia a un determinado universo —en nuestro caso, el de la metafísica— es un procedimiento simplemente dogmático.

Otra forma de reprochar ingenuidad y restar validez al fundacionalismo es acusarle de que su argumentación es meramente formal¹⁴. En algunos casos, esta acusación reduce la argumentación formal al *tu quoque* de la argumentación *ad hominem*. Pero parece obvio que, a pesar de las semejanzas superficiales, una argumentación trascendental como la que hemos expuesto a lo largo de las páginas precedentes no puede ser reducida a una argumentación *ad hominem*. Piénsese simplemente que este último tipo de argumentación no tiene ninguna restricción, ni respecto a lo sujetos ni respecto a los contenidos a los que puede aplicarse: puede ser utilizada por un solo individuo frente a un solo interlocutor y para cualquier tipo de contenido. Por el contrario, una argumentación trascendental prescribe universalidad —para todo ser humano, sin restricción alguna— y sólo puede tener

14. Contra el formalismo, cf. Gadamer (1960, 327-328), apoyándose en Heidegger (1927a, 229), que es un texto «en el que se muestra más drásticamente que en cualquier otro de *Sein und Zeit* que Heidegger disuelve el concepto específico de verdad» (Tugendhat 1967, 347).

Este rechazo del formalismo no impide usarlo cuando conviene. Un ejemplo de esto es la «refutación» de Kant por Rorty (1980, 155).

como «contenido» las presuposiciones inherentes a la acción comunicativa.

En otros casos, la acusación de formalismo equivale al reproche de vaciedad e inutilidad: de nada sirve la afirmación de la obligación moral, si ésta tiene un carácter abstracto y no determina el contenido concreto de las obligaciones. Pero tal reproche es infundado: una ética formal tiene valor, tanto negativa como positivamente. De forma negativa, sirve para excluir la legitimación de acciones como el Holocausto o similares. Se puede aplicar a este contexto la enseñanza de Wittgenstein de que «la lógica no dice nada, pero exhibe el armazón del mundo» (Tr. 6.124.S.N.)¹⁵. Lo formal tiene, además, el valor positivo de señalar los caminos de determinación de los contenidos materiales concretos, como hemos indicado anteriormente.

Fundacionalismo y negación de la historia

Otra forma de recusar el fundacionalismo, que nos ha salido repetidamente a lo largo de nuestro estudio, es equipararlo al «saber absoluto» hegeliano. Esta equiparación contiene dos acusaciones internamente ligadas entre sí: en primer lugar, la de atribuir al hombre un conocimiento que excede sus capacidades finitas y, en segundo lugar, la de negar la posibilidad de la historia. Por lo que se refiere a la primera, se da por supuesto que toda fundamentación última, en el sentido de un conocimiento indubitable de algo, presupone un saber absoluto que sólo es posible cuando se conoce exhaustivamente la totalidad del contexto. Pero esto no es sino una formulación diferente —muy extrema, por cierto— del principio hegeliano de que «la verdad es la totalidad». Nos parece, por tanto, que los que sostienen esta interpretación de la fundamentación última, por ejemplo, Gadamer y Ricoeur, no hacen sino dejar constancia de que, a pesar de sus esfuerzos por «renunciar a Hegel», en realidad no se han librado suficientemente de él¹⁶.

En cuanto a la segunda acusación, se piensa que en un pensamiento de este tipo la eternidad anula el tiempo y la historia: el espíritu, poseedor del saber absoluto, se entrega a la historia con la certidumbre de que nada imprevisto puede suceder, ya que su lógica determina de

15. Cf. la sección 2 del capítulo anterior, donde hemos visto cómo el pensamiento de Ricoeur se hace paulatinamente permeable a esta valoración de lo formal.

16. Esto puede explicar la forma extraña en que ambos exponen esta renuncia. Cf. Gadamer (1960, 326) y Ricoeur (1985a, 299).

antemano la realidad, que no es sino el despliegue de las virtualidades de la razón. De este modo, el saber absoluto se convierte en una formidable máquina de reducir las diferencias integrándolas en la monotonía de la identidad.

A esta interpretación de la filosofía de Hegel, quisiéramos oponer otra, no tanto con la intención de afirmar que responda al pensamiento de Hegel, cuanto de exponer el nuestro¹⁷. Pensamos que el elemento atemporal o eterno de la razón, lejos de aplastar la temporalidad y eliminar la historia, es justamente lo que la hace posible como historia, es decir, como realidad comprensible. Es decir, la eternidad «es, *en el tiempo*, aquel “*otro del tiempo*” que hace que éste exista como tiempo dotado de sentido¹⁸. La afirmación de un fundamento último no tiene, por tanto, la pretensión de disponer de las llaves del universo, si por esto se entiende tener el dominio absoluto del sentido o conocer de antemano el futuro, sino que pretende simplemente que la historia *como tal*, es decir, en su carácter irruptivo e imprevisible es comprensible, formulable en conceptos.

A partir de enfoques muy diversos, la filosofía actual ha colocado en su centro el concepto de juego. En éste, las reglas —que no se identifican con ninguna de las infinitas jugadas contingentes—, lejos de absorber y anular éstas, como pretendía no hace mucho un cierto estructuralismo, son lo que las hace posibles. En filosofía, el juego en cuestión es el de la vida total, en el que todas las reglas son contingentes excepto aquellas que permiten jugar, sea cual sea el juego que se practique. Esto y nada más que esto es lo que se afirma cuando —por ejemplo, en el pensamiento de Apel que hemos expuesto— se habla de un juego transcendental del lenguaje que abarca y hace posible todo juego de lenguaje particular. Si se prefiere un vocabulario ontológico, la identidad no es el Cronos que devora las diferencias, sino justamente aquello que les permite *ser como tales*, como diferencias.

La violencia de la razón

Pero hay, sobre todo, una acusación al pensamiento fundacionalista que se ha convertido en un auténtico *locus communis* en el momento presente: el que declara la «violencia de la razón» y el «terrorismo de la verdad»¹⁹. Las tradiciones de Marx y Nietzsche, recogidas y socioló-

17. Aunque hay quien defiende que éste es, de hecho, el pensamiento de Hegel, por ejemplo, Labarrière (1979).

18. Labarrière, o.c. 96.

19. Cf., por ejemplo, Vattimo (1980, 9, 90, 133).

gicamente cimentadas en la tesis weberiana de la pérdida del sentido y de la libertad producida por el proceso de racionalización occidental, así como la crítica a la razón efectuada por Freud, confluyen en los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, produciendo la idea de un dominio absoluto de la razón instrumental, que nos lleva inexorablemente a un mundo totalmente administrado. Desde una perspectiva diferente, Heidegger ha recogido igualmente la herencia de Nietzsche e intenta hacernos ver que todo el proceso del pensamiento occidental no es sino la expresión, cada vez más desnuda, de una voluntad de dominación. Para muchos, las convulsiones y catástrofes vividas en el presente siglo parecen ser la demostración irrefutable de este diagnóstico. En consecuencia, perseguidos y perseguidores en los años lúgubres de la historia europea de este siglo coinciden y, según su situación particular, encuentran la violencia de la razón encarnada en Hitler, Stalin, el complejo industrial-militar e, incluso, en el «falócrata» Freud²⁰.

Es indudable que los crímenes cometidos «en nombre de la razón» en nuestro siglo justifican e imponen una profunda desconfianza ante cualquier apelación a la razón que provenga de instancias de poder. Pero lo que es peligroso, y puede ser «mortal en el sentido literal del término», no es una u otra idea, sino el poder que pretende legitimarse vistiendo los ropajes de la razón. Es evidente que la razón, como todo lo humano, puede ser pervertida y convertida en instrumento de dominación e incluso de barbarie. Pero la razón es una espada que se emboita cuando es usada inadecuadamente, convirtiéndose en lo contrario de sí misma, en sinrazón.

Por tanto, la desconfianza legítima ante cualquier poder que usurpe la autoridad de la razón no debe significar una reducción del análisis filosófico. Y ante él, los diagnósticos anteriores aparecen como una tremenda simplificación. Sólo ésta puede permitir la afirmación de que el destino del pensamiento occidental es la tecnociencia, la sociedad totalmente administrada o la voluntad de poder. Es difícil situar en este lecho de Procusto la *Crítica de la razón práctica* o la *Krisis* de Husserl²¹. Quizá haya que buscar de nuevo la explicación de estas simplificaciones en un hegelianismo subyacente. La idea de que la filosofía es «nuestro tiempo elevado al pensamiento» facilita, aunque no impo-

20. De la insidiosa presencia de este filosofema no se libran autores poco proclives a la «deconstrucción»: hemos visto a Ricoeur caracterizar durante cierto tiempo a la teoría crítica como un «gesto orgulloso de desafío», frente al cual la hermenéutica significa un «gesto humilde de reconocimiento».

21. Con Kant, el camino suele consistir en reducirlo al papel de epistemólogo de la ciencia newtoniana. Respecto a Husserl, Derrida recuerda que éste ha excluido de la figura espiritual de Europa a los esquimales, a los barraqueros indios y a los gitanos (1987, 94-96). Dejamos al criterio del lector juzgar si estas páginas hacen justicia al texto de *Krisis*, (319 al que se refieren).

ne, hacer responsable a la razón de cuanto acontece en el mundo, por ejemplo, la colonización universal del mundo moderno por la tecnociencia. Pero, el que la filosofía europea haya hecho posible el desarrollo de la ciencia y el que, posteriormente, la ciencia haya dado lugar a una tecnificación casi total de la vida humana, no permite deducir que la filosofía *no es sino* voluntad de dominación. Es igualmente difícil demostrar que la *contemplación* platónica de las ideas tenga forzosamente que ser más «violenta» que la *escucha* del ser: en lo que al carácter de receptividad se refiere, la escucha no aventaja en nada a la contemplación.

Aparte de cargar indiscriminadamente a la razón con todos los males de este mundo para justificar su carácter «violento», algunos ven, más concretamente, la supuesta violencia de la filosofía en el fundacionalismo que ésta tradicionalmente ha defendido, ya que, según ellos, esta concepción alimenta la arrogancia de sentirse en la posesión de la verdad y, con ello, impide el diálogo. Pero ninguna propuesta filosófica es arrogante mientras siga siendo filosófica, es decir avanzada como una propuesta que se intenta avalar con razones y sólo con razones. Desde esta perspectiva, la fuerza asertiva de la negación no es en nada menor que la de la afirmación. Pensar lo contrario es confundir la comunicación filosófica con la jurídica, en la que se parte de situaciones de hecho, presunciones de legitimidad, etc., que se reflejan en adagios como el *affirmantis est probare* o similares. Pero en el discurso filosófico nada está establecido de antemano y todo puede y deber ser puesto en cuestión.

Sólo esta confusión de planos puede llevar a suponer que la afirmación del carácter último y apodíctico de una verdad significa acabar con el diálogo y la discusión. El carácter último e indefectible de una evidencia pertenece al plano de la legitimación epistémica de una proposición. Su aceptación sólo implica que quien la acepta no puede, sin contradicción lógica, ni recurrir a otra justificación ulterior de dicha proposición, ni negarla tanto lógica como performativamente. Pero de ningún modo implica que deba interrumpir el diálogo, que pertenece, no al plano de la legitimación epistémica sino al de la comunicación interhumana. Y ésta puede proseguir indefinidamente, perfeccionando la presentación de la supuesta evidencia al interlocutor, escuchando sus objeciones y tratando de rebatirlas, y eventualmente, abandonando la convicción propia si, contra lo que uno esperaba, es convencido por el interlocutor. El que yo excluya que vaya a darse esa posibilidad, no significa que en el diálogo no me someta sinceramente a la prueba de su refutabilidad. Si se llega *de facto* a la refutación, eso significa simple-

mente que yo estaba equivocado cuando pretendía que tal proposición tenía el *status* de verdad apodíctica. La convicción en una verdad absoluta y apodíctica no significa ni obstinación ni autoatribución de infalibilidad. Nótese que, también aquí, las situaciones respectivas del que afirma y del que niega son estrictamente simétricas y que, por tanto, no hay ninguna diferencia entre ellas en lo que respecta a una mayor o menor disposición al diálogo, disposición que depende de otros factores.

Se puede argüir que, aunque lo que mata no son las ideas sino los hombres que se sirven de ellas, unas mueven más que otras al asesino a armarse y a disparar. No hay duda que esto es así. Pero hay que tener claro que lo que produce estos efectos no es tanto el índice de certeza que se asigna a las ideas cuanto el contenido de las mismas. Y a este respecto, frente a todas las afirmaciones en contra que es frecuente oír hoy, parece una realidad bien establecida por la experiencia que las vacilaciones relativizantes en el campo de la ética son inmensamente más susceptibles de ser utilizadas como racionalización de la violencia que las posiciones fundacionalistas. Permítasenos recordar dos hechos que los «deconstructores» prefieren pasar en silencio.

El primero es la utilización por los nazis del pensamiento de Nietzsche, que ha permitido acusar a éste de haber contribuido a la legitimación de su ideología y de sus crímenes. Como es sabido, los defensores del pensamiento de Nietzsche rechazan esta acusación mediante una triple argumentación: interpretar las nociones nietzscheanas de verdad y de voluntad de poder, tan utilizadas por los nazis, como creatividad y voluntad de arte; bagatelizar las invectivas de Nietzsche contra el hombre común o la democracia, así como su exaltación de un egoísmo elitista; finalmente, cargar la responsabilidad de la utilización de su pensamiento por la chusma nazi en la cuenta de las manipulaciones de su obra por sus familiares.

Todo esto es, en gran medida, cierto. Pero no responde a la cuestión decisiva: ¿por qué nadie tuvo la idea de, aunque fuera mediante manipulaciones similares, poner al servicio de la ideología nazi la obra del pensador alemán por antonomasia, I. Kant? Nos parece que la respuesta es inmediata e incontrovertible: la *Crítica de la razón práctica* simplemente *no admite* una manipulación de este tipo.

Si nos volvemos a pensamientos más recientes, encontramos la penosa implicación de Heidegger en las inhumanidades del tercer *Reich*. De ella, lo único que en este momento nos interesa es aclarar en qué medida existe una conexión interna entre la filosofía de Heidegger y su actividad política y, por tanto, en qué medida la primera explica la segunda.

Al tratar esta cuestión, hay que empezar descartando todos los intentos de resolverla mediante la negación o minimización de los hechos, según la pauta marcada por el mismo Heidegger en sus escritos justificatorios²². Las investigaciones de V. Farías y de H. Ott, que en gran medida se complementan, han destruido definitivamente la leyenda de un Heidegger arrastrado —por ingenuidad, a su pesar y durante un breve lapso de tiempo— por la marea nazi, no dejando lugar a la menor duda acerca de la temprana, decidida y prolongada colaboración de Heidegger en la barbarie del tercer *Reich*²³.

Ante la gravedad de los hechos imputables a Heidegger, una forma de justificación usada por muchos defensores de su filosofía ha consistido en desconectar ésta de sus actividades políticas, distinguiendo el hombre y la obra, lo existetivo y lo existencial²⁴. Pero tal intento, en primer lugar, contradice declaraciones perentorias de Heidegger sobre la conexión interna entre ambas²⁵. Y en segundo lugar, obliga a insistir en que la filosofía de Heidegger no aborda cuestiones de ética o filosofía política sino algo anterior y más originario. Derrida, por ejemplo, expresa esta distinción del siguiente modo: «En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger dice en resumen: ¿Qué es la ética? Una disciplina que ha aparecido bastante tarde en la historia de la filosofía, algo derivado, determinado; y la cuestión decisiva, la cuestión del ser, es naturalmente más originaria que la cuestión de la ética; por consiguiente, hacer depender la cuestión filosófica... de una cuestión ética es no preguntar por lo primero que habría que preguntar, por el origen de la ética y por la eticidad de la ética»²⁶. Es claro que una afirmación como ésta no sirve para exculpar la filosofía de Heidegger, pues confirma que su filosofía *sí* incluye la problemática ética. Por otro lado, hace falta una dosis elevada de «fanatismo heideggeriano» para sostener que la problemática ético-política está ausente de una obra como *Sein und Zeit*, que incluye entre sus conceptos básicos los de praxis, autenticidad, caída, conciencia (*Gewissen*), resolutidad, etc. Por eso, el mismo Derrida no tendrá inconveniente, dos años más tarde, en hacer responsable del nazismo de Heidegger a su filosofía, si bien, no a la del

22. Cf. Heidegger (1945) y (1966). Un ejemplo de esta negación es Fedier (1988).

23. Sólidos resúmenes de los datos contenidos en ambos libros en Rentsch (1989, 261-270) y Schwann (1989, 210-220).

24. Por ejemplo, Vattimo (en un coloquio celebrado en Bilbao).

25. La más clara, pero de ningún modo única, es la recogida por K. Löwith en Roma en 1936: «Heidegger asintió sin reserva alguna <a la opinión expresada por Löwith de que su participación en el nacionalsocialismo se apoyaba en la esencia de su filosofía> y me expuso que su concepto de "historialidad" era la base de su compromiso político» (1986, 57).

26. En Derrida y Labarrière (1986, 70).

Ereignis de su última época, sino a la primera de *Sein und Zeit*, basada aún en los conceptos de autenticidad, resolutividad, etc., es decir, en el subjetivismo y voluntarismo de la metafísica. Derrida reconoce que Heidegger ha bendecido el nacionalsocialismo. Pero, después de señalar que ha recusado de él la dimensión biologista y racista, quiere hacer ver que «el precio que hay que pagar por la denuncia ético-política del biologismo, racismo, naturalismo, etc... es una teleología humanista». Derrida analiza «esta “lógica”, sus aporías o límites, sus presupuestos o decisiones axiomáticas y, sobre todo, las inversiones y contaminaciones en las que se enreda, para exponer y formalizar los terroríficos mecanismos de este programa, las imposiciones contradictorias <double binds> que lo estructuran» (1987, 87). Pues «no puede uno desmarcarse del biologismo, naturalismo, racismo en su forma genética, no puede uno oponerse a ellos si no es reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional, convirtiéndolo de nuevo en una unilateralidad de la *subjetividad*, aunque sea en su forma voluntarista. La construcción de este programa es muy fuerte y reina sobre la mayoría de los discursos que hoy —y por mucho tiempo— se oponen al racismo, totalitarismo, nazismo, fascismo, etc., y lo hacen en nombre del espíritu, incluso de la libertad del espíritu, en nombre de una axiomática —por ejemplo, la de la democracia o de los derechos del hombre— que, directa o indirectamente, vuelve a esta metafísica de la subjetividad. Todas las trampas de la estrategia de desmarcación pertenecen a este mismo programa, cualquiera que sea el lugar que uno ocupe. La única elección posible es entre las terroríficas contaminaciones que él asigna. Aunque no todas las complicidades sean equivalentes, sí son *irreductibles*» (o.c. 65-66). Por tanto, es este resto metafísico de subjetivismo y voluntarismo —de voluntad de poder— lo que, en definitiva, explica para Derrida la complicidad de Heidegger con el nazismo.

Por nuestra parte, coincidimos con Derrida en que son el subjetivismo y el voluntarismo los que permitieron la involucración de Heidegger en el nacionalsocialismo²⁷. Pero rechazamos categóricamente que estos caracteres sean el sello de marca de la metafísica. El ejemplo de Heidegger (al igual que el anteriormente aludido de Nietzsche) muestra, por el contrario, que es en los campos donde se cultiva el relativismo, donde la planta de un decisionismo incontrolado e irresponsable

27. Más exactamente, como ha mostrado acertadamente Schwann, este decisionismo es una condición necesaria, pero no suficiente de la colaboración con el nazismo. Pues estos mismos presupuestos intelectuales podían llevarle a uno —y de hecho llevaron, por ejemplo, a Jaspers— a la resistencia (o.c. 223). Pero a este decisionismo se sumó en Heidegger su peculiar noción de libertad, que culmina en su «filosofía de la obra —pensante, poética y política» (o.c. 225-240).

crece con mayor facilidad²⁸. Y esto por una razón muy simple: a pesar de todos los discursos sobre la «serenidad» (*Gelassenheit*) que renuncia al activismo para concentrarse en la escucha del ser, en la medida en que el pensamiento de Heidegger no ofrece ningún criterio para distinguir entre una comprensión adecuada de la realidad —o de la voz del ser— de una inadecuada, y dado que el ser se da al hombre —que es usado y *necesitado* por el ser— nada garantiza que este último no siga estando en las manos del hombre, que es quien, en definitiva, decide qué dice esta voz. No es el ser, sino una persona muy concreta la que decide que «el *Führer* y sólo él *es* la realidad alemana presente y futura, y su ley»²⁹.

A la misma conclusión está abocado el pensamiento de Rorty. Según él, «el pragmata <es decir, el que sigue su pensamiento> piensa que la búsqueda de una comunidad humana universal se autodestruye cuando intenta preservar los elementos de toda la tradición intelectual, todas las intuiciones “profundas” que todo el mundo ha tenido alguna vez. La comunidad humana universal no es alcanzable mediante un intento de hacer conmensurables <todas las intuiciones>... Si es que se alcanza alguna vez, esto ocurrirá mediante actos que la produzcan y no que la descubran, mediante actividades poéticas y no filosóficas. No es probable que la cultura que trascienda, y de este modo una, al este y al oeste sea una que haga justicia a ambos, sino una que mire hacia ambos con la benévola condescendencia con la que generaciones posteriores miran a sus predecesores»³⁰. El que esta actividad poética esté en mejores condiciones para producir una comunidad humana universal que la actividad filosófica que descubre lo común y constitutivo del hombre y la realidad, es altamente improbable. En la medida en que las discrepancias no puedan resolverse mediante consideraciones de utilidad para ambos contendientes y dado que ninguna postura puede apelar a nada que la legitime sobre las demás, lo normal es que la única salida sea el empleo de la fuerza. Al vencido ni siquiera le queda el consuelo de pensar que, aunque la razón no le haya dado la victoria, al menos está de su parte. A lo más que puede llegar es a pensar que su vencedor no pertenece «al pueblo que ha leído y valorado a Platón, Newton, Kant, Marx, Darwin, Dewey, etc.» (o.c. 173). Pero ¿qué importancia puede tener esto, puesto que se reconoce que «no hay nada permanente y ahistórico que explique por qué debemos continuar conversando según el estilo de Sócrates»? (o.c.

28. La misma idea es expresada por (Chomsky (1988, 134)

29. Heidegger, en «Freiburger Studentenzeitung» (3.11.1933).

30. (1982, XXX).

171). El mismo Rorty termina reconociendo que «hay algo terriblemente peligroso en la idea de que la verdad sólo puede ser caracterizada como “el resultado de seguir haciendo con más intensidad lo que estamos haciendo ahora”». Pues «¿qué sucede si el “nosotros” <la comunidad humana universal> es el Estado descrito por Orwell? Si un tirano utiliza el sentido leninista de “objetivo” para describir sus mentiras como “objetivamente verdaderas”, ¿qué puede impedirle citar <el pragmatismo> en defensa de Lenin?» (o.c. 173). Rorty no tiene respuesta para esta pregunta. Pensamos que no puede tenerla nadie que defienda una relatividad epistémica y ética como la suya.

La posición de Derrida es más ambigua. Por un lado, afirma que «el respeto a la singularidad o a la llamada del otro no puede pertenecer al dominio —convencionalmente, tradicionalmente determinado— de la ética». Pero, a continuación se plantea él mismo la objeción que deseáramos formularle en este momento. «Se me podrá objetar, escribe...: la ética de la que usted habla no es la ética; usted pone en cuestión el concepto corriente de ética desde una especie de ultraética. La relación a la singularidad del otro puede llevar a cualquier cosa... y veo perfectamente el riesgo que entraña, yo no diría el sobrepasar la ley —creo que esto es imposible...—, sino el subordinar la ley. Lo que digo no lo digo contra la ley en el sentido ético del término, pero abogaría por una negociación, por una estrategia en la que, permaneciendo vigilantes sobre la necesidad de la ética, de la tradición, se intente —a veces es imposible y creo que es este imposible lo que hay que pensar— hacer concordar de algún modo la axiomática con el otro, con la singularidad irreductible del otro, con eso que no puede entrar en el cálculo de la ética» (Derrida y Labarrière 1986, 72-73).

Si esto significa una crítica de ciertas éticas tradicionales que se reducen a un conjunto de generalidades incapaces de tener en cuenta la singularidad del otro, Derrida estaría en la práctica muy cerca de la ética discursiva de Apel y Habermas. Pero estos últimos intentan dar razón de esa ultraética que Derrida se limita a postular sin decirnos por qué. Quizá el conjunto de su filosofía le impida hacerlo.

En un coloquio sobre la violencia celebrado hace unos años, un importante filósofo español concluyó su exposición diciendo: «Rechazo la violencia, pero la única razón que puedo dar para ello es que me lo pide el cuerpo.» La triste pero irrefutable experiencia de que hay personas a las que el cuerpo les pide justamente lo contrario, obliga al pensamiento a buscar razones más sólidas.

BIBLIOGRAFÍA

Para facilitar el tener presente la fecha de redacción de cada texto, le hemos atribuido su título en la lengua original (cuando ha sido publicado) y la fecha de su primera publicación, aunque sea una traducción. A continuación indicamos, cuando es necesario, la edición según cuya paginación citamos. En cursos, conferencias y otros textos cuya publicación haya sido muy posterior a su redacción o exposición pública, les atribuimos la fecha aproximada de su elaboración.

- Aguirre, A. (1982), *Die Phänomenologie E. Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt.
- Albert, H. (1968), *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga.
- Althusser, L. (1969), *Lenin et la philosophie*, Maspero, París.
- Apel, K.O. (1963), «Recensión» de Gadamer (1960), *Hegel-Studien*, II, p.314-322.
- Apel, K.O. (1968), *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*, «Wiener Jahrb. Phil.» I, 15-45. Citado por su reproducción en Apel, 1973b, 96-127.
- Apel, K.O. (1970a), *Szientismus oder transzendente Hermeneutik*, en Bubner-Cramer-Wiehl (dirs.) 1970a. Citado según su reproducción en Apel 1973b.
- Apel, K.O. (1970b), *Wissenschaft als Emanzipation*. «Zeit. für allg. Wissenschaftstheorie» I, 173-195. Citado según su reproducción en Apel 1973b.
- Apel, K.O. (1973a, b), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort.
- Apel, K.O. (1975), *Das Problem der Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des kritischen Rationalismus*, «Man and World» 8/3. Original alemán en Kanitscheider, B. (dir.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, p. 65-82. Traducción castellana en «Estudios filosóficos» XXVI (1987) 251-299.
- Apel, K.O. (1976a), *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, en Apel (dir.) 1976b, 10-173.
- Apel, K.O. (dir.) (1976b), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort.
- Apel, K.O. (1983), *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*, en Henrich, D. (dir.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart.
- Apel, K.O. (1986a), *Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*, «Journ. phil. Forschung» XL, 3-31.

Bibliografía

- Apel, K.O. (1986*b*), *Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendentale*, «Critique» XLII, 79-113.
- Apel, K.O. (1986*c*), *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden?*, en Kuhlmann, W., *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort.
- Apel, K.O. (1987*a*), *Fallibilismus, Konstruktivtheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, en Forum Philosophie Bad Homburg (dir.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Francfort.
- Apel, K.O. (1987*b*), *Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, «Archivio di Filosofia» LX, 51-88.
- Apel, K.O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Francfort.
- Austin, J.L. (1962), *How to do things with words*, Oxford.
- Backer, G.P. y Hacker, P.M.S. (1980ss), *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*. Hasta ahora dos volúmenes: I, 1980; II, 1985.
- Bast, R.A. y Delfosse, H.P. (1980), *Handbuch zum Textstudium vom M. Heideggers Sein und Zeit*, Stuttgart.
- Beaufret, J. (1974), *Husserl et Heidegger*, en Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger*, París, p. 106-152.
- Bengoa, J. (1987), *Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas*, «Letras Deusto» XVII, 27-39.
- Bengoa, J. (1990), *Hermenéutica y fundamentación última en la obra de P. Ricoeur*, tesis doctoral, Universidad de Deusto.
- Bernet, R. (1987), *Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger*, «Rev. Phil. Louvain» LXXXV, 499-521.
- Bernet, R. (1988), *Transcendance et intentionalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique*, en Volpi y otros autores (dirs.) 1988, 195-216.
- Biemel, W. (1959), *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, «Zeit. phil. Forschung» XIII, 187-213.
- Biemel, W. (1973), *Martin Heidegger*, Reinbeck bei Hamburg.
- Biemel, W. (1978), *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, «Phän. Forschungen» VI/VII, 141-223.
- Böhm, R. (1968), *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, La Haya.
- Brough, J.B. (1972), *The emergence of an absolute consciousness in Husserl's early writings in Time-consciousness*, «Man and World» V, 298-326. Citado según su reproducción en Elliston, A. y McCormick, P., *Husserl. Expositions and appraisals*, Indiana Univ. of Notre Dame 1977.
- Bubner, R. (1973), *Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik*, en Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Francfort.
- Bubner, R., Cramer, K. y Wiehl, R. (dirs.) (1970*a, b*), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols., Tubinga.
- Carr, D. (1987), *The future perfect: Temporality and priority in Husserl, Heidegger and Dilthey*, en Carr, D., *Interpreting Husserl*, Dordrecht.
- Chomsky, N. (1975), *Reflections on language*, Nueva York.
- Chomsky, N. (1988), *Language and problems of knowledge*, Cambridge, Mass. Citado según traducción castellana: *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Madrid 1989.
- Cobb-Stevens, R. (1985), *Derrida and Husserl on the status of retention*, «Analecta Husserliana» XIX, 367-381.

Bibliografía

- Dahlstrom, D. (1988), *Heidegger's last word*, «Rev. of Metaphysics» XLI, 589-606.
- De Wahlsens, A. (1959), *L'idée phénoménologique d'intentionnalité*, en Van Breda, H.L. y Taminioux, J. (dirs.), *Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haya 1959, p. 115-128.
- Derrida, J. (1967a), *La voix et le phénomène*, París.
- Derrida, J. (1967b), *L'écriture et la différence*, París.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, París.
- Derrida, J. (1983), *Le retrait de la métaphore*, «Anal. Huss.» XIV, 273-300.
- Derrida, J. (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*, París.
- Derrida, J. y Labarrière, P.J. (1986), *Alternatives*, París.
- Diels-Kranz (1960), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín.
- Farías, V. (1987), *Heidegger et le nazisme*, Verdier, París. Citado según traducción castellana: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona 1989.
- Fedier, F. (1988), *Heidegger: Anatomie d'un scandale*, París.
- Fink, E. (1933), *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, «Kantstudien» XXXVIII, 321-383.
- Fink, E. (1957), *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, «Zeit. phil. Forschung» XI, 321-337.
- Gadamer, H.G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Tubinga.
- Gadamer, H.G. (1963), *Die phänomenologische Bewegung*, «Phil. Rundschau» (1963), 1-45. Citado según su reproducción en Gadamer, H.G., *Kleine Schriften III*, Tubinga 1972.
- Gadamer, H.G. (1965a), «Vorwort» y «Nachtrag» a la segunda edición de Gadamer, H.G. 1960.
- Gadamer, H.G. (1965b), *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, «Phil. Jahrb.» LXXIII. Citado según su reproducción en *Kleine Schriften I*, Tubinga 1967.
- Gadamer, H.G. (1965c), *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, en *Geschichte - Element der Zukunft*, Tubinga. Citado según su reproducción en *Kleine Schriften I*, Tubinga 1967, p. 149-160.
- Gadamer, H.G. (1967), *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, en Habermas, J., Henrich, D. y Taubes, J. (dirs.) 1971.
- Gadamer, H.G. (1971), *Replik*, en Habermas, J., Henrick, D. y Taubes, J. (dirs.) 1971, 283-317.
- Gethmann, C.F. (1980), *Letzbegründung*, en Ritter, J. y Gründer, K. (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, Darmstadt.
- Geraets, T.F. (dir.) (1979), *Rationality to-day*, Ottawa.
- Granel, G. (1970), *Remarques sur le rapport de «Sein und Zeit» et de la phénoménologie husserlienne*, en Klostermann, V. (dir.), *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort.
- Greisch, J. (1986), *Le temps bifurqué. La refiguration du temps par le récit et l'image-temps du cinéma*, «Rev. Sc. phil. théol.» LXX, 419-438.
- Gripp, H. (1984), *Jürgen Habermas*, Paderborn.
- Grondin, J. (1981), *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*, «Arch. de Phil.» XLIV, 435-453.
- Grondin, J. (1988), *La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger*, «Rev. Met. Morale» XCIII, 381-400.
- Haack, S. (1990), *Recent obituaries of epistemology*, «Amer. phil. Quarterly» XXVII, 199-211.
- Habermas, J. (1965), *Antrittsvorlesung «Erkenntnis und Interesse»*, «Merkur», (dic. 1965), 1139-1153. Citado según su reproducción en Habermas, J. 1968b.

Bibliografía

- Habermas, J. (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, «Phil. Rundschau» XV, suplemento 5.
- Habermas, J. (1968a), *Erkenntnis und Interesse*, Francfort.
- Habermas, J. (1968b), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort.
- Habermas, J. (1970a), *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en Bubner, R., Cramer, K. y Wiehl, R. (dirs.) 1970a, 73-104.
- Habermas, J. (1970b), *Towards a theory of communicative competence*, «Inquiry» (1970) 360-375. Citado según su reproducción en Dreitzel, H.P. (dir.), *Recent sociology*, Nueva York, vol. 2, p. 115-147.
- Habermas, J. (1971a), *Einleitung zur Neuausgabe. Einige Schwierigkeiten beim Versuch Theorie und Praxis zu vermitteln*, en Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Francfort 1971.
- Habermas, J. (1971b), *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en Habermas J. y Luhman, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort.
- Habermas, J. (1973a), «Nachwort» a *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1973.
- Habermas, J. (1973b), *Wahrheitstheorien*, en Fahrenbach, H. (dir.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, p. 211-265.
- Habermas, J. (1973c), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort.
- Habermas, J. (1976), *Was heißt Universalpragmatik*, en Apel, K.O. (dir.) 1976b, 174-272.
- Habermas, J. (1977), *Aspects of the rationality of action*, en Geraets (dir.) 1979. Conferencia, p. 185-205; discusión, p. 205-212.
- Habermas, J. (1981a, b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Francfort.
- Habermas, J. (1983a), *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, en Habermas 1983b.
- Habermas, J. (1983b), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort.
- Habermas, J. (1986), *Entgegnung*, en Honneth, A. y Joas, H. (dirs.) 1986, 327-405.
- Habermas, J., Henrich, D. y Taubes, J. (dirs.) (1971), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort.
- Hacker, P.M.S. (1986), *Insight and illusion. Themes of the philosophy of Wittgenstein*, edición revisada, Oxford.
- Heidegger, M. (1919), *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, en *Wegmarken*, GA, vol. 9, Francfort 1976, p. 1-44.
- Heidegger, M. (1925), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, vol. 20, Francfort 1979.
- Heidegger, M. (1925-1926), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA, vol. 21, Francfort 1976.
- Heidegger, M. (1927a), *Sein und Zeit*. Citado según la séptima edición.
- Heidegger, M. (1927b), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, vol. 24, Francfort 1975.
- Heidegger, M. (1927-1928), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, vol. 25, Francfort 1977.
- Heidegger, M. (1928), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, vol. 26, Francfort 1978.
- Heidegger, M. (1929a), *Was ist Metaphysik*. Citado por la quinta edición, Francfort 1949.
- Heidegger, M. (1929b), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort 1951. Citado por esta edición.
- Heidegger, M. (1945), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedanken*, Francfort 1983.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1947), *Brief über den Humanismus*, en Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Betna.
- Heidegger, M. (1949), «Einleitung» a la quinta edición de Heidegger 1929a.
- Heidegger, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga.
- Heidegger, M. (1954), *Was heißt Denken*, Tübinga.
- Heidegger, M. (1957), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen.
- Heidegger, M. (1963), *Mein Weg in die Phänomenologie*, en Heidegger 1969a.
- Heidegger, M. (1966), *Spiegel-Gespräch*, «Spiegel» n. 23, (1976) 193-219.
- Heidegger, M. (1969a), *Zur Sache des Denkens*, Tübinga.
- Heidegger, M. (1969b), *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* en *Phänomenologie, lebendig oder tot?*, Karlsruhe. Citado según la traducción francesa en «Études phil.» (1972) 12-13.
- Heidegger, M. (1973), *Seminar zu Zäbringen*, en *Vier Seminare*, GA, vol. 15, Francfort 1986, p. 372-407.
- Held, K. (1981), *Husserl*, en Höffe, O. (dir.), *Klassiker der Philosophie*, Munich, vol. 2, p. 274-297.
- Held, K. (1988), *Heidegger et le principe de la phénoménologie*, en Volpi y otros autores (dirs.) 1988, 239-264.
- Herrmann, F.W. (1974), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Francfort.
- Herrmann, F.W. (1981), *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort.
- Hintikka, J. (1962), *The cogito, inference or performance?*, «Philosophical Review» LXXI, 3-32.
- Holenstein, E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion des Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl*, La Haya.
- Holenstein, E. (1982), *Die einzigartige Grammatik der Wortes «Ich»*, «Zeit. phil. Forschung» XXXVI, 327-343.
- Honneth, A. y Joas, H. (dirs.) (1986), *Kommunikatives Handeln*, Francfort.
- Horkheimer, M. (1937), *Traditionelle und kritische Theorie*, «Zeit. soz. Forschung» VI, 245ss. Citado según su reproducción en Horkheimer, M., *Kritische Theorie*, vol. II, Fischer, Francfort 1968.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (1947), *Dialektik der Aufklärung*. Citado por la edición de Fischer Taschenbuch, 1971.
- Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübinga, segunda edición revisada 1913. Citado por esta edición.
- Husserl, E. (1905), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, «Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschung» IX. Citado según «Husserliana» X (1966).
- Husserl, E. (1907), *Ungvorlesung* (inédito). Citado según «Husserliana» II (1950) y XVI (1974).
- Husserl, E. (1911) *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1, 289-340. Citado según «Husserliana» XXV (1987) 3-62.
- Husserl, E. (1913) *Leitmotiv einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, «Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschung» I. Citado según «Husserliana» III (1900).
- Husserl, E. (1919) *Verweise zu passiven Synthesis*, «Husserliana» XI (1966).
- Husserl, E. (1923) *Die Idee der Phänomenologie*, «Husserliana» VII (1956) y VIII (1959).
- Husserl, E. (1927) *Die Idee der Phänomenologie*, «Husserliana» IX (1962) 237-299.
- Husserl, E. (1930) *Die Idee der Phänomenologie*, «Jahrb. Phil. phän. Forschung» XI, 549-570. Citado por «Husserliana» V (1957) 138-162.

Bibliografía

- Habermas, J. (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, «Phil. Rundschau» XV, suplemento 5.
- Habermas, J. (1968a), *Erkenntnis und Interesse*, Francfort.
- Habermas, J. (1968b), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort.
- Habermas, J. (1970a), *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en Bubner, R., Cramer, K. y Wiehl, R. (dirs.) 1970a, 73-104.
- Habermas, J. (1970b), *Towards a theory of communicative competence*, «Inquiry» (1970) 360-375. Citado según su reproducción en Dreitzel, H.P. (dir.), *Recent sociology*, Nueva York, vol. 2, p. 115-147.
- Habermas, J. (1971a), *Einleitung zur Neuausgabe. Einige Schwierigkeiten beim Versuch Theorie und Praxis zu vermitteln*, en Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Francfort 1971.
- Habermas, J. (1971b), *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en Habermas J. y Luhman, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort.
- Habermas, J. (1973a), «Nachwort» a *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1973.
- Habermas, J. (1973b), *Wahrheitstheorien*, en Fahrenbach, H. (dir.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, p. 211-265.
- Habermas, J. (1973c), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort.
- Habermas, J. (1976), *Was heißt Universalpragmatik*, en Apel, K.O. (dir.) 1976b, 174-272.
- Habermas, J. (1977), *Aspects of the rationality of action*, en Geraets (dir.) 1979. Conferencia, p. 185-205; discusión, p. 205-212.
- Habermas, J. (1981a, b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Francfort.
- Habermas, J. (1983a), *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, en Habermas 1983b.
- Habermas, J. (1983b), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort.
- Habermas, J. (1986), *Entgegnung*, en Honneth, A. y Joas, H. (dirs.) 1986, 327-405.
- Habermas, J., Henrich, D. y Taubes, J. (dirs.) (1971), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort.
- Hacker, P.M.S. (1986), *Insight and illusion. Themes of the philosophy of Wittgenstein*, edición revisada, Oxford.
- Heidegger, M. (1919), *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, en *Wegmarken*, GA, vol. 9, Francfort 1976, p. 1-44.
- Heidegger, M. (1925), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, vol. 20, Francfort 1979.
- Heidegger, M. (1925-1926), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA, vol. 21, Francfort 1976.
- Heidegger, M. (1927a), *Sein und Zeit*. Citado según la séptima edición.
- Heidegger, M. (1927b), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, vol. 24, Francfort 1975.
- Heidegger, M. (1927-1928), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, vol. 25, Francfort 1977.
- Heidegger, M. (1928), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, vol. 26, Francfort 1978.
- Heidegger, M. (1929a), *Was ist Metaphysik*. Citado por la quinta edición, Francfort 1949.
- Heidegger, M. (1929b), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort 1951. Citado por esta edición.
- Heidegger, M. (1945), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedanken*, Francfort 1983.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1947), *Brief über den Humanismus*, en Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna.
- Heidegger, M. (1949), «Einleitung» a la quinta edición de Heidegger 1929a.
- Heidegger, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga.
- Heidegger, M. (1954), *Was heißt Denken*, Tubinga.
- Heidegger, M. (1957), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen.
- Heidegger, M. (1963), *Mein Weg in die Phänomenologie*, en Heidegger 1969a.
- Heidegger, M. (1966), *Spiegel-Gespräch*, «Spiegel» n. 23, (1976) 193-219.
- Heidegger, M. (1969a), *Zur Sache des Denkens*, Tubinga.
- Heidegger, M. (1969b), *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage en Phänomenologie, lebendig oder tot?*, Karlsruhe. Citado según la traducción francesa en «Études phil.» (1972) 12-13.
- Heidegger, M. (1973), *Seminar zu Zübringen*, en *Vier Seminare*, GA, vol. 15, Francfort 1986, p. 372-407.
- Held, K. (1981), *Husserl*, en Höffe, O. (dir.), *Klassiker der Philosophie*, Munich, vol. 2, p. 274-297.
- Held, K. (1988), *Heidegger et le principe de la phénoménologie*, en Volpi y otros autores (dirs.) 1988, 239-264.
- Herrmann, F.W. (1974), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Francfort.
- Herrmann, F.W. (1981), *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort.
- Hintikka, J. (1962), *The cogito, inference or performance?*, «Philosophical Review» LXXI, 3-32.
- Holenstein, E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion des Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl*, La Haya.
- Holenstein, E. (1982), *Die einzigartige Grammatik der Wortes «Ich»*, «Zeit. phil. Forschung» XXXVI, 327-343.
- Honneth, A. y Joas, H. (dirs.) (1986), *Kommunikatives Handeln*, Francfort.
- Horkheimer, M. (1937), *Traditionelle und kritische Theorie*, «Zeit. soz. Forschung» VI, 245ss. Citado según su reproducción en Horkheimer, M., *Kritische Theorie*, vol. II, Fischer, Francfort 1968.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (1947), *Dialektik der Aufklärung*. Citado por la edición de Fischer Taschenbuch, 1971.
- Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Tubinga, segunda edición revisada 1913. Citado por esta edición.
- Husserl, E. (1905), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, «Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschung» IX. Citado según «Husserliana» X (1966).
- Husserl, E. (1907), *Dingvorlesung* (inédito). Citado según «Husserliana» II (1950) y XVI (1973).
- Husserl, E. (1911), *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1, 289-340. Citado según «Husserliana» XXV (1987) 3-62.
- Husserl, E. (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, «Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschung» I. Citado según «Husserliana» III (1950).
- Husserl, E. (1920), *Analysen zur passiven Synthesis*, «Husserliana» XI (1966).
- Husserl, E. (1923a, b), *Erste Philosophie*, «Husserliana» VII (1956) y VIII (1959).
- Husserl, E. (1927), *Encyclopaedia Britannica Artikel*, «Husserliana» IX (1962) 231-299.
- Husserl, E. (1930), *Nachwort zu meinen Ideen*, «Jahrb. Phil. phän. Forschung» XI, 54-570. Citado por «Husserliana» V (1952) 138-162.

Bibliografía

- Husserl, E. (1931a), *Cartesianische Meditationen*, París. Citado por «Husserliana» I (1950).
- Husserl, E. (1931b), *Phänomenologie und Anthropologie*, «Phil. Phen. Research» 2 (1941) 1-14. En «Husserliana» XXVII, 164-181.
- Husserl, E. (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrado. Citado por «Husserliana» VI (1953).
- Kelkel, A.L. (1988), *Inmanence de la conscience intentionnelle et transcendance du Dasein*, en Volpi, F. y otros autores (dirs.) 1988, 165-194.
- Kiesel, T. (1983), *Der Zeitbegriff beim frühen Heidegger (um 1925)*, «Phän. Forschungen» XIV, 192-211.
- Koselleck, R. (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt.
- Kripke, S.A. (1972), *Naming and necessity*, en Davidson, D. y Harman, G. (dirs.), *Semantics of natural languages*, Dordrecht. Citado según la traducción francesa (con correcciones autorizadas por el autor): *Logique des noms propres*, París 1982.
- Labarrière, P.J. (1979), *La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue*, «Rev. Mét. Morale» (1979) 92-101.
- Lakatos, I. (1971), *History of science and its rational reconstructions*, en Buck, R.C. y Cohen, R.S. (dirs.), *Boston Studies in the Philosophy of science VIII*, Dordrecht.
- Landgrebe, L. (1961), *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, «Phil. Rundschau» IX, 133-177.
- Lenk, H. (1973), *Metalogik und Sprachanalyse*, Friburgo.
- Levinson, St.C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge Univ. Press.
- Lewis, C.I. (1946), *Knowledge and valuation*, La Salle/Illinois.
- Löwitt, K. (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart.
- Mannheim, K. (1929), *Ideologie und Utopie*, Bonn. Edición inglesa muy ampliada, Londres 1936.
- Marx, K. (1845), *Thesen über Feuerbach*, M.E.W. III, p. 5-7.
- McCarthy, T. (1978a), *The critical theory of J. Habermas*. Citado según la traducción castellana: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Barcelona 1987.
- McCarthy, T. (1978b), *Contribución en una discusión sobre Habermas*, en Ölmüller, W. (dir.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn.
- Merleau Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, París.
- Mohanty, J.N. (1978), *Consciousness and existence. Remarks on the relation between Husserl and Heidegger*, «Man and World» XI, 324-335. Citado según su reproducción en Mohanty, J.N., *The possibility of transcendental philosophy*, La Haya 1985, p. 155-166.
- Nietzsche, F. (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, GW V, 2, Berlín.
- Nietzsche, F. (1886), *Jenseits von Gut und Böse*, GW VI, 2, Berlín.
- Nietzsche, F. (1887), *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, GW, VI, 2, Berlín.
- Nietzsche, F. (1889), *Götzendämmerung*, GW VI, 3, Berlín 1969, 49-157.
- Oñate, T. (1990), «Introducción» a Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona.
- Ott, H. (1988), *M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt.
- Pöggeler, O. (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen. Citado según traducción castellana de F. Duque: *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid 1986.
- Pöggeler, O. (1969), «Recensión» a Tugendhat 1967, «Phil. Jahrbuch» LXXVI, 376-385.
- Pöggeler, O. (1972), *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Friburgo. Reeditado en 1974 con un «Nachwort». Citado por esta última edición.
- Pöggeler, O. (1980), *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, «Phän. Forschungen» IX, 124-162.

Bibliografía

- Pöggeler, O. (1963), *Neue Wege mit Heidegger?*, «Phil. Rundschau» XXIX, 39-73.
- Pöggeler, O. (1983a), «Nachwort» a la segunda edición de Pöggeler 1963. Citado según traducción castellana: *El camino del pensar en M. Heidegger*, Madrid 1986. Citado por esta edición.
- Pöggeler, O. (1983b), *Zeit und Sein bei Heidegger*, «Phän. Forschungen» XIV, 152-191.
- Pöggeler, O. (1985), *Den Führer führen. Heidegger und kein Ende*, «Phil. Rundschau» XXXII, 26-67.
- Popper, K. (1935), *Logik der Forschung*, Viena. Citado según la traducción inglesa: *Logic of scientific discovery*, Londres 1959.
- Popper, K. (1945a, b), *The open society and its enemies*, 2 vols., Londres.
- Popper, K. (1963), *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*, Londres-Nueva York.
- Rawls, J. (1971), *A theory of justice*, Harvard Univ. Press.
- Reagan, C.H.E. (dir.) (1979), *Studies in the philosophy of P. Ricoeur*, Athens/Ohio.
- Recanatí, F. (1981), *Les énoncés performatifs*, París.
- Rentsch, T. (1989), *M. Heideggers 100. Geburtstag: Profile der internationalen Diskussion*, «Phil. Rundschau» XXXVI, 257-290.
- Rescher, N. (1985), *Truth as ideal coherence*, «Rev. of Met.» XXXVIII, 795-806.
- Ricoeur, P. (1950), *Le volontaire et l'involontaire*, París.
- Ricoeur, P. (1954a), *Kant et Husserl*, «Kantstudien» XLVI, 44-67.
- Ricoeur, P. (1954b), *Études sur les méditations cartésiennes de Husserl*, «Rev. phil. Louvain» XLII, 75-109.
- Ricoeur, P. (1960a), *L'homme faillible*, París.
- Ricoeur, P. (1960b), *La symbolique du mal*, París.
- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París.
- Ricoeur, P. (1967), *Husserls fifth cartesian meditation*, en Ricoeur, P., *Husserl. An analysis of his phenomenology*, Evanston 1967. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986a, 197-226.
- Ricoeur, P. (1970), *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, en Bubner, R., Cramer, K. y Wiehl, R. (dirs.) 1970b. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 137-159.
- Ricoeur, P. (1971a), *Cours sur l'herméneutique*, Lovaina, multicopiado.
- Ricoeur, P. (1971b), *Cours sur la sémantique de l'action*, Lovaina, multicopiado. Citado según su reproducción parcial en Tiffeneau, D. (dir.), *La sémantique de l'action*, París 1977.
- Ricoeur, P. (1971c), *Le modèle du texte: l'action sensée considéré comme un texte*, «Social Research» XXXVIII, 529-562. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 183-211.
- Ricoeur, P. (1973a), *La tâche de l'herméneutique*, «Philosophy today» XVII. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 75-100.
- Ricoeur, P. (1973b), *La fonction herméneutique de la distanciation*, «Philosophy today» XVII. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 101-117.
- Ricoeur, P. (1973c), *Herméneutique et critique des idéologies*, en Castelli, E. (dir.), *Démystification et idéologie*, París. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 333-377.
- Ricoeur, P. (1974a), *Phénoménologie et herméneutique*, «Man and World» VII, 223-253. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 39-73.
- Ricoeur, P. (1974b), *Science et idéologie*, «Rev. phil. Louv.» LXXII, 328-356. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 303-331.
- Ricoeur, P. (1974c), *Hegel aujourd'hui*, «Études théologiques et religieuses» XLIX, 335-354.

Bibliografía

- Ricoeur, P. (1975a), *La métaphore vive*, Seuil, París.
- Ricoeur, P. (1975b), *Le problème du fondement de la morale*, «Sapienza» XXVIII, 313-337.
- Ricoeur, P. (1976a), *L'imagination dans le discours et dans l'action*, en *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*, Bruselas. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 213-236.
- Ricoeur, P. (1976b), *L'herméneutique de la sécularisation: foi, idéologie, utopie*, «Archivio di Filosofia» XLVI, 49-68.
- Ricoeur, P. (1976c), *Idéologie et utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, «Phil. Exchange» (1976) n° 2. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 379-392.
- Ricoeur, P. (1977a), *Ideologie und Ideologiekritik*, en Waldenfels y otros autores (dirs.), *Phänomenologie und Marxismus I*, Francfort.
- Ricoeur, P. (1977b), *La raison pratique*, en Geraets (dir.) 1979. Conferencia: p. 225-241. Coloquio: p. 241-248. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b, 237-259.
- Ricoeur, P. (1979a), *Response to my friends and critics*, en Reagan, Ch. E. (dir.) 1979, XI-XXI.
- Ricoeur, P. (1979b), *Hegel and Husserl on intersubjectivity*, en Kohlenberger, H. (dir.), *Reason, action and experience. Essays in honor of R. Klibansky*, Meiner, Hamburgo 1979. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b.
- Ricoeur, P. (1981a), *A response*, en Ricoeur, P., *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge Univ. Press.
- Ricoeur, P. (1981b), «*Logique herméneutique*»? , en Floistad (dir.), *Contemporary philosophy. A new survey*, vol. I, Nijhoff, La Haya, p. 179-223.
- Ricoeur, P. (1983a), *Temps et récit I*, París.
- Ricoeur, P. (1983b), *De l'interprétation*, en Montefiori, A. (dir.), *Philosophy in France today*, Cambridge Univ. Press. Citado según su reproducción en Ricoeur 1986b.
- Ricoeur, P. (1983c), *Débat autour de «Temps et récit»*, «Cahier Recherches et débats» (1984). Policopiado.
- Ricoeur, P. (1983a), *Meurt le personnalisme, revient la personne*, «Esprit» (1983) n° 1, 113-119.
- Ricoeur, P. (1984), *Temps et récit II*, París.
- Ricoeur, P. (1985a), *Temps et récit III, le temps raconté*, París.
- Ricoeur, P. (1985b), *Avant la morale: l'éthique*, en *Encyclopaedia Universalis. Supplément II: les enjeux*. Encyclopaedia Universalis France, París.
- Ricoeur, P. (1985c), *Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique*, «Archives de phil. du droit». Citado según su reproducción en Amselek, P., (dir.), *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, P.U.F., París.
- Ricoeur, P. (1985d), *Éthique et politique*, «Esprit» (1985) n° 5, 1-11.
- Ricoeur, P. (1986a), *À l'école de la phénoménologie*, París.
- Ricoeur, P. (1986b), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París.
- Ricoeur, P. (1986c), *Retourner à Kant ou passer par Kant*, «Esprit» (1986) n° 8-9, 155-156.
- Ricoeur, P. (1986d), *Le scandale du mal*, «Nouveaux cahiers n° 85 (verano). Reproducido en «Esprit» (1988) n° 7-8, 57-63.
- Ricoeur, P. (1986e), *Ipséité, alterité, socialité*, «Archivio di Fil.» 17-33.
- Ricoeur, P. (1987a), *Individu et identité personnelle*, en *Sur l'individu*, París.
- Ricoeur, P. (1987b), *The teleological and deontological structures of action: Aristotle and/or Kant*, «Archivio di Fil.» 205-217.
- Ricoeur, P. (1988a), *Le cercle de la démonstration*, «Esprit» n° 2, 78-88.
- Ricoeur, P. (1988b), *L'identité narrative*, «Esprit» n° 7-8, 295-304.

Bibliografía

- Ricoeur, P. (1989), *Entre philosophie et théologie: la règle d'or en question*, «Rev. hist. phil. religieuses» LXIX, 3-9.
- Ricoeur, P., Taylor, Ch. y Carr, D. (1985), *Table ronde: Temps et récit I*, «Rev. Univ. Ottawa» LV, 301-322.
- Rorty, R. (1980a), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton Univ. Press.
- Rorty, R. (1980b), *Replay to Dreyfus and Taylor*, «Rev. of Metaphysics» XXXIV, 39-46.
- Rorty, R. (1982), *Consequences of pragmatism*, Brighton.
- Rorty, R. (1988), *The priority of democracy to philosophy*, en Peterson, M., y Vaughan, R. (dirs.), *The Virginia Statute of religious freedom*, Cambridge Univ. Press, Nueva York.
- Schnädelbach, H. (1982), *Transformation der kritischen Theorie*, «Phil. Rundschau» XXIX, 161-178. Reproducido en Honneth-Joas (dirs.) 1986, 15-34. Citado según esta última edición.
- Schönrich, G. (1981), *Kategorien und transzendente Argumentation*, Frankfurt.
- Schuhmann, K. (1978), *Zu Heideggers Spiegelgespräch über Husserl*, «Zeit. phil. Forschung» LXXXII, 591-613.
- Schwann, A. (1989), *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. 2ª edición ampliada con un «Nachtrag», Opladen.
- Searle, J. (1969), *Speech acts*. Cambridge Univ. Press.
- Searle, J. (1972), *Chomsky's revolution on linguistics*, «New York Review of books» (29 junio).
- Searle, J. (1979), *Expression and meaning*, Cambridge Univ. Press.
- Taminiaux, J. (1977), *Remarques sur Heidegger et les Recherches logiques de Husserl*, en Taminiaux, J., *Le regard et l'excédent*, La Haya 1977, p. 157-182.
- Theunissen, M. (1965), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín.
- Triplet, T. (1990), *Recent work on foundationalism*, «Am. phil. Quarterly» XXVII, 93-116.
- Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín.
- Unamuno, M. (1987), *Paz en la guerra*, O.C., vol. II, A. Aguado, Madrid 1958.
- Vattimo, G. (1980), *Aventure della differenza*. Citado por la trad. castellana: *Aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona 1986.
- Vattimo, G. (1988), *Entrevista*, «10/Suplementos Anthropos» (dic. 1988).
- Volpi, F. (1984), *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl*, «Phil. Lit. Anzeiger» XXXVII, 48-69.
- Volpi, F. y otros autores (dirs.) (1988), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht.
- Whitehead, A.N. (1929), *Process and reality*, Cambridge Univ. Press.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953. Citado según paginación de la traducción española: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona 1988.
- Wittgenstein, L. (1969), *Über Gewissheit*, Oxford.
- Zaner, R. (1979), *The adventure of interpretation: The reflective wager and the hazards of the Self*, en Reagan, Ch. E. (dir.) 1979, 33-56.