

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA
¿PRETENSIÓN O RASGO FUNDAMENTAL?

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA

ALFONSO MARCELINO ARIAS SANDÍ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO

MÉXICO, D.F.

NOVIEMBRE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A la UNAM,
con pleno agradecimiento.*

*A Pablo y a Diego,
filialmente.*

*A Myryam,
amorosamente.*

Índice

Introducción.....	6
1. Hermenéutica filosófica: delimitación y deslindes.....	12
1.1. En relación con Heidegger.....	13
1.2. Dimensiones hermenéuticas.....	22
1.2.1. Dimensión ontológica.....	23
1.2.2. Dimensión epistemológica.....	24
1.2.3 Dimensión práctica.....	28
1.3. Acotaciones a réplicas y malentendidos.....	29
1.4. Malentendidos con Habermas.....	38
1.5. Los objetivos de la hermenéutica.....	44
1.6. Los momentos de la universalidad en la hermenéutica gadameriana	49

2. Sobre la universalidad.....	52
2.1. Pretensiones de universalidad ontológica.....	54
2.2. Pretensiones de universalidad epistemológica y práctica.....	62
2.3. Consideraciones finales.....	86
3. Universalidad de la experiencia hermenéutica.....	98
3.1. El giro ontológico de la hermenéutica.....	98
3.2. El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico.....	101
3.3. Rasgos del lenguaje.....	103
3.4. Lenguaje y mundo.....	106
3.5. Experiencia hermenéutica.....	110
3.6. Universalidad de la experiencia hermenéutica.....	114
4. Universalidad del problema hermenéutico.....	121
4.1. Definición del problema hermenéutico.....	121
4.2. El problema hermenéutico y los objetivos de la hermenéutica.....	126

4.3. Legitimación del problema hermenéutico.....	133
4.4. La universalidad del problema hermenéutico desde la lingüisticidad.....	139
4.5. Sobre las posibles restricciones.....	142
5. Universalidad en el debate.....	145
5.1. Habermas: vías de réplica.....	145
5.1.1. Límites a la hermenéutica desde el psicoanálisis y la crítica.....	147
5.1.2 Críticas a la tradición y a la autoridad.....	150
5.2. Misgeld: hermenéutica sin universalidad.....	153
5.3. Ricoeur: reconocimiento mutuo de universalidades.....	156
5.4. Mendelson: silencio sobre el tema.....	161
5.5 Grondin: el verbo interior.....	164
5.6. Respuestas desde la hermenéutica gadamereana.....	175
5.7. Consideraciones finales.....	188
Conclusiones.....	191
Bibliografía.....	198

Introducción

El siglo XX de la filosofía estuvo marcado por la puesta en cuestión de las posiciones universalistas. Problemas surgidos desde el interior y críticas provenientes desde el exterior, hicieron de estas posiciones el centro de múltiples debates. Estos debates continúan en el inicio del siglo XXI. El modo en que se desarrollaron estas polémicas mostró los más diversos matices, y tuvo la participación de múltiples actores. Si bien era de esperarse una defensa del universalismo desde las posiciones herederas de Kant y del positivismo decimonónico y, en general, de los filósofos que siguen el camino que Habermas llama pensamiento metafísico, no se esperaba tal defensa en un campo como la hermenéutica. Sin embargo, es precisamente ahí en donde se encuentra una pretensión de universalidad. De hecho, la hermenéutica no entiende su universalidad como una pretensión, sino como algo que puede ser mostrado y sostenido.

Las reacciones en contra de la universalidad de la hermenéutica, el prolongado debate entre Gadamer y Habermas, complementado con la participación de otros importantes filósofos, el modo amable pero distante en que concluyó, las críticas al giro ontológico de la hermenéutica, las escasas referencias o trabajos, posteriores al debate, dedicados a la universalidad de la hermenéutica, la manera en que disminuyeron las referencias a Gadamer en el

campo de las ciencias sociales después del debate, y en fin, los usos más heurísticos y metodológicos de la hermenéutica, parecen indicar que la universalidad de la hermenéutica sigue siendo vista como una pretensión y, de algún modo, no como un aspecto central de la propuesta, es decir, en ocasiones se sostiene que es posible recuperar a la hermenéutica sin rescatar su universalidad.

Para acentuar más aún la marginación de la reflexión sobre la universalidad, cabe destacar que tampoco Gadamer escribe algún texto especial sobre la universalidad después del debate, aun cuando hace menciones al respecto en diferentes ocasiones.

En este horizonte parecen multiplicarse y desdibujarse múltiples hermenéuticas, no sólo las que pertenecen a diversas tradiciones, sino también las que se han generado por las diversas lecturas de la hermenéutica gadamereana. Esto conduce a la aparición de una pregunta, no sólo por la universalidad sino por el sentido mismo de la hermenéutica, es decir, qué hermenéutica es la que reclama universalidad y qué la distingue de las otras hermenéuticas. Quizá es ese mismo reclamo el que hace la diferencia.

Parafraseando a Gadamer, se trata de seguir la universalidad como el hilo conductor de la hermenéutica. Asimismo, siguiendo la indicación hermenéutica de que la pregunta va por delante, se formulan las siguientes: ¿Qué clase de universalidad reclama la hermenéutica?, ¿en qué se distingue de las pretensiones de universalidad que conocemos a lo largo de la historia de la filosofía?, ¿cómo

se presenta la universalidad?, ¿qué lugar ocupa la universalidad en la propuesta hermenéutica? ¿se mantiene la unidad de la propuesta hermenéutica, si se abandona la universalidad?

Es a través del encuentro con los textos de Gadamer que se exploran las posibles respuestas a las preguntas mencionadas. Se trata de recuperar desde la obra de Gadamer el aspecto universal de la hermenéutica. No se pretende realizar una revisión del debate realizado entre Gadamer, Habermas y otros filósofos, sino únicamente de retomar de los textos del debate, aquellos elementos que ayuden a esclarecer nuestras respuestas, así, a lo largo del presente trabajo, dichos textos aparecen como un interlocutor que es consultado en los momentos en que su participación es necesaria, pero sin perder de vista que el propósito no es el debate sino la universalidad.

En este camino, y más que como sólo un dato anecdótico, resalta el modo en que Gadamer responde a sus lectores. No es sólo la disputa filosófica, sino también la denuncia de malentendidos; oponerse a que pongan en su boca palabras que no dijo; señalar los momentos en que la incomunicación domina. En algún momento la hermenéutica señala que es “el choque con un texto el que nos hace detenernos”, los comentarios de Gadamer a sus lectores provocan un choque de ese tipo. El primer capítulo de este trabajo es el resultado de esta llamada de atención. En él se desarrolla un panorama de la hermenéutica gadamereana, sus relaciones con Heidegger, las aclaraciones a algunos

malentendidos en las lecturas que se han realizado de su obra, los objetivos y los momentos en que la universalidad aparece en la obra de Gadamer.

Cabe mencionar que tanto en este capítulo como en los restantes, el uso de las citas no tiene sólo la intención de reforzar la exposición, sino más bien y principalmente, dejar hablar a los textos. No se trataba nada más de exponer el asunto, se intenta seguir el paso a ese momento del diálogo entre Gadamer y sus interlocutores, y en otros casos, que el asunto mismo se mostrara.

En el segundo capítulo, se indagan los distintos universalismos desarrollados a lo largo de la historia de la filosofía, al menos en sus momentos más relevantes. Se trata de responder a la pregunta ¿de qué hablamos cuando hablamos de universalidad? El enfoque en este capítulo no es sobre la universalidad de la hermenéutica, sino más bien, del tipo de universalidad al que la hermenéutica no aspira, o al menos identificar si realmente hay una diferencia.

En el siguiente capítulo, se analiza la universalidad de la experiencia hermenéutica. Aquí se ha puesto especial énfasis en la dimensión ontológica de la hermenéutica. Se indaga en torno al giro ontológico, la relevancia del lenguaje como hilo conductor de este giro y, sobre todo, cómo se constituye la experiencia hermenéutica, en tanto comprender, como un modo de ser del “ser ahí”, para llegar a su carácter universal.

En el cuarto capítulo se explora el problema hermenéutico. Se caracteriza desde sus diversos rasgos y, se siguen las reflexiones de Gadamer sobre los retos

epistemológicos que implica la necesidad de legitimar la universalidad de este problema. De igual modo, se relaciona el problema con los objetivos de la hermenéutica filosófica y con la lingüisticidad universal del comprender, concluyendo con la presentación de las respuestas gadamereanas a las posibles restricciones, señaladas por sus críticos, a la universalidad del problema hermenéutico.

En el último capítulo, se revisa el debate sobre la universalidad de la hermenéutica a la luz de lo obtenido en los capítulos anteriores, con la pretensión de ubicar los aspectos ontológicos y epistemológicos que entran en juego en el mencionado debate. Asimismo, se revisan algunos trabajos sobre la universalidad de la hermenéutica, posteriores al debate, como el texto de Jean Grondin, para no dejar fuera ese tipo de miradas a la universalidad. Al presentar las respuestas que desde la hermenéutica filosófica se dan a las distintas objeciones, se trata de mostrar las ventajas de distinguir analíticamente las dimensiones ontológica y epistemológica, para refutar las críticas que se hacen a la universalidad, a la vez que se fortalece la comprensión de la unidad y consistencia de la propuesta gadamereana.

Finalmente se presentan las conclusiones a las que se ha llegado en esta investigación, que se centran en el tema de la universalidad pero se agregan algunas más relativas a la hermenéutica filosófica.

1. Hermenéutica filosófica: delimitación y deslindes.

Aún cuando la hermenéutica tiene una fuerte presencia en los campos teóricos y filosóficos contemporáneos, las diversas maneras en que ha sido desarrollada o recibida por diversas disciplinas y autores, no permiten suponer que con la simple mención del término “hermenéutica” se asegure el sentido con el que está siendo usado en diferentes contextos. Si a lo ya expuesto se agrega que al interior de un mismo autor, como es el caso de Heidegger o Gadamer, se presenta con más de un sentido, resulta pertinente aclarar el panorama en el que se desarrolla la universalidad de la hermenéutica.

Este capítulo está dedicado a seguir las diversas formas en que la hermenéutica es presentada por Hans-Georg Gadamer, principalmente en sus libros *Verdad y método I y II*¹, atendiendo también su relación con Heidegger, sin descuidar el modo en que es tratada en los debates y por otros autores, considerando también otras obras de Gadamer, esta revisión permitirá deslindar la hermenéutica gadamereana de otras versiones hermenéuticas que ponen el centro de su atención más en la interpretación de textos que en la comprensión como modo de ser del *dasein*, y sus consecuencias hermenéuticas que es lo que ocupa a Gadamer. Una vez realizada esta revisión, se presentan los objetivos de

¹ En adelante *VM I* o *VM II*: seguido del número de página.

esta hermenéutica, en tanto estos objetivos orientan la lectura hacia la diversidad y la relación de los distintos aspectos que la integran. El propósito de este recorrido es ubicar el complejo horizonte de la hermenéutica, sus rasgos principales, las diversas dimensiones que la atraviesan y los lugares en los que se menciona la universalidad. Asimismo, se trata de relacionar la universalidad con los objetivos que Gadamer plantea, en distintos momentos, para su trabajo. Esto dará la pauta para señalar desde un principio la dirección de este trabajo, marcar los campos en los que no entrará y, sobre todo, acotar el sentido de la hermenéutica filosófica en el que se abre el camino de la universalidad.

1.1. En relación con Heidegger

A riesgo de tratar lo obvio, es necesario resaltar los vínculos entre la filosofía de Gadamer con la de Heidegger. Si bien en la mayoría de los artículos en los que se analiza el trabajo de Gadamer se hace referencia a su relación con Heidegger, no siempre se muestra cómo este vínculo compromete a la hermenéutica a postular una universalidad. Vamos por partes. Gadamer reconoce que de Heidegger aprendió “a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaban tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental, como la llamaríamos hoy.” (*V.M. II*: 380) En esta cita aparecen algunos conceptos fundamentales para la hermenéutica, tales como tradición, experiencia hermenéutica, pensamiento

histórico, que tiene su fuente en esos encuentros iniciales de Gadamer con el pensamiento heideggeriano. Este reconocimiento gadamereano de la relación de su hermenéutica con el pensamiento heideggeriano, debería estar presente en el momento de leer textos de Gadamer, en tanto que su hermenéutica es una continuación, con sus rasgos propios y originales, de tal pensamiento y, por lo mismo, supone que el camino abierto y avanzado por Heidegger es también propio de la hermenéutica, por lo que no debe repetir lo dicho por su maestro, sino más bien usarlo para seguir su propio camino. Por ejemplo, y de manera central, cuando menciona “dasein” no es otra cosa que el “dasein” heideggeriano, y el “comprender como modo de ser del dasein”, está puesto en la misma dirección que en Heidegger. Esto debe permanecer presente continuamente en los lectores de Gadamer.

Como ya se mencionó, Gadamer reconoce que su primer contacto con la situación hermenéutica se da a partir de la lectura de un manuscrito de Heidegger sobre Aristóteles, a saber, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Informe de la situación hermenéutica*, que lleva a Gadamer a exclamar: “Fue como si me hubiera sacudido una descarga eléctrica” (Gadamer; 1996: 249). A manera de ejemplo del contenido y efecto, en Gadamer, del encuentro con este texto cabe citar lo siguiente: “Cuando, gracias a Heidegger, aprendí a leer a Aristóteles, vi para estupor mío que la clásica definición del hombre no es “animal racional” (*animal rationale*), sino “ser que tiene lenguaje”. Con ello es posible acceder de un modo nuevo a todo el trabajo conceptual de la filosofía aristotélica. Esto tuvo como resultado que, gracias a la fuerza lingüística de

Heidegger, vivificada por medio de la intuición, pudo aparecer precisamente Aristóteles como el primer fenomenólogo antes de Husserl.” (Gadamer, 1997: 73). El texto de Heidegger es de 1922, Gadamer lo conoce en 1923, y la cita anterior es de una conferencia que dicta en 1992, setenta años después sigue presente esa “descarga eléctrica”.

A partir de la lectura de esos textos de Aristóteles en el seminario de 1923 y de pláticas privadas, Gadamer aprende de Heidegger “un camino para apropiarme preguntas ajenas y explicitar a la vez la dimensión anticipatoria de los conceptos” (*V.M. II*: 381), con esto considera que tuvo su introducción práctica en la universalidad de la hermenéutica. En este caso la universalidad puede ser entendida como propia del problema hermenéutico, es decir, del modo de proceder hermenéutico que, siguiendo la lógica de pregunta y respuesta, puede dar razón de esa dimensión del comprender del ser- ahí.

Pero no es sólo el impacto que en el juvenil Gadamer provoca su encuentro con Heidegger, además, y sobre todo, la madura y filosófica vinculación de su proyecto hermenéutico con la filosofía heideggeriana es determinante². En *Ser y tiempo* Heidegger formula una definición de la filosofía que puede iluminar el programa gadamereano:

² Jean Grondin advierte que no debe sobrevalorarse la influencia de *Ser y tiempo* en Gadamer: “Desde aquellas fechas hasta ahora se ha vuelto cuestionable si se puede entender suficientemente la <<hermenéutica>> de Heidegger tan sólo a partir de *El ser y el tiempo*. Se ha sugerido no sin razón que la hermenéutica de Gadamer se inspiró en una medida mucho mayor en las lecciones tempranas de Heidegger que no en *El ser y el tiempo*, ya que Gadamer, según su propia afirmación, consideraba esta obra de 1927 como una <<improvisación precipitada por motivos externos>> o incluso ya como <<decaimiento>>” (Grondin, Jean, 1999; *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder).

Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí”, la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor donde toda cuestión filosófica surge y retorna. (*Ser y tiempo*: 94³)

Gadamer se apega consistentemente a esta definición, tanto en el objeto como en su estrategia. Su interés por afianzar el giro ontológico de la hermenéutica tomando como hilo conductor al lenguaje viene de su convicción de orientar el trabajo filosófico en dirección al objeto que le corresponde: la experiencia hermenéutica como modo de ser del “ser ahí”. Esto es, su trabajo tiene una dirección eminentemente ontológica y universal, porque se dirige a un modo de ser universal como es el comprender, además de reclamar la validez de la universalidad del enfoque hermenéutico para explorar en el ser-en-el-mundo la dimensión hermenéutica.

En lo que respecta a la metodología, Gadamer comparte con Heidegger la idea de que ésta debe ser fenomenológica, sin embargo, relacionar fenomenología con hermenéutica requiere tener presentes algunas advertencias que en cierto modo aparecen ya desde Heidegger cuando expresa que:

Fenomenología del “ser ahí” es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del

³ Heidegger, Martin, (1980): *El ser y el tiempo*, FCE, México, (*Sein und zeit*, 1927). En adelante se abreviará S y T seguido del número de página.

ser y de las estructuras fundamentales del “ser ahí” en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del “ser ahí”, resulta esta hermenéutica al par “hermenéutica” en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y, en tanto finalmente, que el “ser ahí” tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente-en cuanto ente en la posibilidad de su existencia-, cobra la hermenéutica como interpretación del ser del “ser ahí” un tercer sentido específico- el filosóficamente *primario*, de una analítica de la “existenciariedad” de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del “ser ahí” como la posibilidad óptica de la historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse “hermenéutica”: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu. (*S y T*: 48).

Esta cita de Heidegger ofrece claves importantes para entender y abordar la complejidad de la hermenéutica de Gadamer. En primer lugar, cabe resaltar la primacía del enfoque ontológico para el quehacer hermenéutico, tanto desde su “sentido filosóficamente primario” como analítica de la existenciariedad, como cuando se entiende como desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Aquí se puede recordar la afirmación de Gadamer de que su principal intención es filosófica en el sentido de investigar “no lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”. (*V.M.I*:10) y esto ocurre en la dimensión ontológica. La importancia de la dimensión ontológica también queda señalada en el tratamiento que Gadamer le da al giro ontológico de la hermenéutica, tanto en *Verdad y método I* como en los textos en que se refiere a la historia de la hermenéutica. En tales textos siempre resalta el cambio que significó para la hermenéutica el giro dado por Heidegger. El capítulo dedicado al tratamiento de

la experiencia hermenéutica inicia con un reconocimiento a la aportación de Heidegger para liberar a la historicidad de la comprensión de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad. De hecho, cada una de las tres grandes partes de *Verdad y método I* dedica secciones importantes a la reflexión ontológica. Debe resaltarse este aspecto de la hermenéutica ya que es fundamental para comprender la consistencia de la misma y también debe mencionarse porque en algunos momentos de los debates y aun de los usos de la hermenéutica se tiende a minimizar y desconocer este aspecto hermenéutico. Esto no es un asunto menor sobre todo por su vinculación con otro aspecto polémico y central de la hermenéutica, a saber, la universalidad.

En segundo lugar, dada la pretensión de Gadamer de que la hermenéutica supere los callejones sin salida del historicismo, intención que hace explícita en una nota al pie de *Verdad y método I*, (Pág. 402), es posible afirmar que incursiona en el campo de las ciencias historiográficas del espíritu aun cuando hace explícito su propósito de no desarrollar una metodología alternativa para éstas, sino mostrar que el conocimiento histórico recibe su legitimación de la pre-estructura de la comprensión, es decir, de lo que se muestra en la experiencia hermenéutica.

Por lo que toca al tema de la fenomenología, baste señalar inicialmente la afirmación de Gadamer al respecto: “mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica” (*V.M.I.*: 19) Esto hace evidente su vinculación con el concepto de filosofía expresado por Heidegger en la cita anterior.

Gadamer reconoce en varios momentos que algunos de sus análisis tienen una forma plenamente fenomenológica, por ejemplo, en el caso del juego y del lenguaje. Esto ocurre no sólo en su obra más conocida sino también en textos posteriores como “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje” de 1992. Debe de tenerse presente la vinculación estructural entre fenomenología y hermenéutica para focalizar que el objetivo de la hermenéutica es realizar una descripción de tipo fenomenológico de la experiencia hermenéutica, de la universalidad de la hermenéutica y de los rasgos del problema hermenéutico. Esto lleva a analizar si efectivamente tal descripción hermenéutica es satisfactoria pero también a deslindarse de los deslizamientos abruptos hacia la ética y la crítica que no se cuentan en los propósitos de la hermenéutica. Esto puede considerarse un límite para la hermenéutica a la vez que un punto de partida para construir el diálogo con las posiciones interesadas en los aspectos ético y político, pero definitivamente requiere de un momento reflexivo para la posibilidad y alcance de este diálogo.

El sentido de la hermenéutica como filosofía y el giro ontológico que le imprime Heidegger en *Ontología, Hermenéutica de la facticidad* y en *Ser y tiempo*, marcan el rumbo que sigue Gadamer en su propio quehacer, pero es su relación con el Heidegger tardío la que señala la dirección de su hermenéutica filosófica. Gadamer reconoce que en *Ser y tiempo* ya se destaca la importancia del lenguaje para el análisis existencial, sin embargo, en esa obra es insuficiente el desarrollo de la temática específica sobre la significación del lenguaje y el discurso, ya que según Gadamer, se trata en el fondo de la explicación de un

monólogo: “Lo que queda al margen es que sólo el diálogo es el lenguaje que irradia su propia luz.” (Gadamer, 2002: 320); en el mismo artículo Gadamer aclara que en el Heidegger tardío se da un cambio en el que se abandona este monólogo para escuchar la voz de los presocráticos y, así, entrar en un diálogo con ellos.

Es del Heidegger tardío del que Gadamer toma el camino para indagar la cercanía entre “el hablar y el pensar, la palabra y el concepto, la dialéctica y la retórica, el <uno con el otro> del hablar y el <uno después del otro> del oír”. (Gadamer, 1997: 74) La prosecución del camino abierto por Heidegger es fundamental para Gadamer en tanto sigue el hilo conductor de la lingüisticidad para seguir las huellas del giro ontológico de la hermenéutica, y con ello, de su universalidad.

Así, pues, los vínculos entre Gadamer y Heidegger resultan insoslayables, desde sus primeros trabajos, desde *El ser y el tiempo*, hasta los escritos del Heidegger tardío, estando presentes como orientaciones e interlocutores del trabajo de Gadamer. Sin embargo, como bien señala Robert J. Dostal:

For his concept of understanding and the task of ontology, Gadamer relies importantly on Martín Heidegger’s treatment of these concepts in *Being and Time* (1927). He follows the later Heidegger’s turn to language with the centrality of language and linguisticity. At the same time, he develops these notions in original ways, free of Heideggerian jargon and, arguably, in ways that depart significantly from Heidegger’s thought. (Dostal, 2002: 1)⁴

⁴ Para su concepto de comprensión y la tarea de la ontología, Gadamer se apoya significativamente en el tratamiento de estos conceptos por Martín Heidegger en *El ser y el*

No es el propósito de este apartado rastrear las diferencias entre Gadamer y Heidegger, mismas que irán apareciendo a lo largo de este trabajo, sino mostrar cómo el concepto de hermenéutica en Gadamer se desarrolla en un vínculo continuo con Heidegger, preparando el camino para sus propias aportaciones, que son, en gran medida, las que han dado a la hermenéutica un lugar protagónico en el quehacer filosófico contemporáneo.

1.2. Dimensiones hermenéuticas

En su *Autopresentación* de 1977 (*V.M.II*: 375) Gadamer se hace la siguientes preguntas, en relación a su propuesta de *Verdad y método*: “¿Qué era esta hermenéutica filosófica?... ¿con qué derecho podía llamarse mi ensayo una hermenéutica “filosófica”?” (*V.M.II*: 389-90). Gadamer considera pertinente formular estas preguntas y, más bien, ensayar algunas respuestas, debido a las objeciones recibidas de los “fanáticos del método” y los “críticos radicales de la ideología”, y por otra parte, debido al abuso del término por aquellos que llaman

tiempo (1927). Él sigue el giro del Heidegger tardío hacia el lenguaje, con la centralidad del lenguaje y la lingüística. Al mismo tiempo, desarrolla estas nociones por caminos propios, libre de la jerga heideggeriana y, se podría argumentar, en caminos que lo separan significativamente del pensamiento de Heidegger, (traducción propia).

hermenéutica a toda interpretación. En ambos casos se llega a sostener que la hermenéutica es una negación de la racionalidad metodológica o un encubrimiento de lo ideológico. En todo caso, varios de los motivos que llevan a Gadamer en 1977 a formular ciertas aclaraciones en torno a la hermenéutica, siguen vigentes. Cabe considerar también que la propia complejidad de la propuesta gadamereana obliga a rastrear el conjunto de su sentido a lo largo de sus textos, sobre todo debido a que al haber sido escritos, muchos de ellos, en el medio de los debates, enfatizan alguno de los rasgos de la hermenéutica, propios para la ocasión, dejando de lado otros que, sin embargo, son centrales para la comprensión de la propuesta en su conjunto.

En lo que sigue se presentarán las dimensiones que atraviesan la hermenéutica gadamereana, y que pueden ser una guía para la lectura y discusión de su universalidad. Si bien esta división en dimensiones no está presente como tal en los textos gadamereanos, sí es posible proponerla a partir de los planteamientos de este autor. No se trata en esta investigación de priorizar unas sobre otras las diferentes dimensiones que se analizan sino, fundamentalmente, señalar su presencia simultánea e insoslayable a través de la hermenéutica. Pero hay que advertir que estas dimensiones tendrán un mayor desarrollo en los capítulos correspondientes a la experiencia y al problema hermenéuticos.

1.2.1. Dimensión ontológica

Para aclarar el sentido en que se usa en esta investigación la idea de una dimensión ontológica de la hermenéutica, debe tenerse en cuenta el modo en que Gadamer ha definido su hermenéutica filosófica en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método I*:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica” (V.M.I:12)

Al definir de esta manera la hermenéutica, el énfasis queda puesto en el comprender como modo de ser y así se resalta su carácter ontológico. Este carácter marca una dirección permanente para el quehacer de la hermenéutica, en tanto filosofía, es decir, la hermenéutica es fundamentalmente ontología. La preocupación ontológica queda establecida como una dimensión e hilo conductor para la hermenéutica.

Asimismo, cuando Gadamer desarrolla el apartado sobre el lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, muestra no sólo el camino y el interés que guían a la hermenéutica filosófica sino también el acceso a la ontología hermenéutica. Este acceso está sostenido por la estructura universal ontológica que es la constitución fundamental de lo comprendido, es decir, el ser que puede ser comprendido es lenguaje.

Considerando las citas anteriores que muestran que las preocupaciones centrales de la hermenéutica están centradas en la ontología es que es posible afirmar y sostener la presencia de una dimensión ontológica de la hermenéutica que es en la que se despliega el conjunto de su quehacer. Cabe advertir que a pesar de la centralidad de esta dimensión también es posible identificar otras dimensiones.

1.2.2. Dimensión epistemológica

Si bien en un primer momento la hermenéutica como comprensión es identificada como el modo de ser propio del estar ahí, también es considerada como una práctica filosófica específica.

Para acercarse a este momento de la hermenéutica se puede usar la distinción que hace Heidegger entre ontología y preontológico en el momento en que plantea la pregunta que interroga por el ser. En el apartado se refiere a la comprensión como una determinación de ser del ser ahí, así, “lo ónticamente señalado del ser ahí reside en que éste es ontológico”, pero aclara Heidegger que ser ontológico no es aún desarrollar una ontología ya que “si reservamos por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este “ser ontológico” del “ser ahí” como “preontológico”.” (*S y T*: 22). Es a partir de esta distinción entre ontología y ser ontológico que la hermenéutica filosófica es efectivamente un *preguntar en*

forma explícitamente teórica (que vendría a ser la ontología que menciona Heidegger) sobre la experiencia hermenéutica (ser ontológico en tanto preontológico), como precomprensión, de tal manera que eso lleva a reconocer también su dimensión epistemológica.

Cabe señalar que cuando se habla de dimensión epistemológica en la hermenéutica, no se trata en ningún sentido de plantear que desde ella se desarrolla una epistemología en el sentido de búsqueda o establecimiento de los fundamentos del conocimiento, ni como un marco de referencia permanente y neutral para la investigación y la ciencia, ni un modo de distinguir y jerarquizar los conocimientos y saberes humanos. Sin embargo, al ser la hermenéutica filosófica una reflexión sobre la comprensión aspira, como dice Gadamer usando una expresión de Habermas, a un “saber de reflexión crítica” (V.M.II: 246). Para Gadamer se trata de reflexión crítica en tanto que, por ejemplo, “descubre el objetivismo ingenuo en que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientadas por las ciencias de la naturaleza.” (V.M.II: 246) Esta crítica de la autocomprensión de las ciencias, tanto históricas como de la naturaleza, implica una dimensión epistemológica, en tanto afecta al modo éstas se han legitimado, al poner en cuestión sus categorías centrales y, sobre todo, sus conceptos de conocimiento y verdad, aún cuando Gadamer advierte que sus críticas no pretenden señalarle a la ciencia cómo debe proceder. No obstante puede afirmarse que estas críticas sí afectan a las pretensiones de validez y alcance universales del cientificismo.

La crítica de Gadamer a la *querelle des anciens et des modernes*, su propósito de desarrollar un concepto de conocimiento y de verdad que responda a la experiencia hermenéutica; la afirmación de la universalidad del problema hermenéutico, todo esto se puede ubicar en una dimensión epistemológica de la hermenéutica, desde luego, que no considerada como una dimensión separada o independiente del conjunto de la propuesta hermenéutica gadamereana.

Si se piensa que la investigación de Gadamer deslinda verdad y método, se pueden establecer las líneas fundamentales para la construcción de una compleja trama de intereses y problemas vinculados a la dimensión epistemológica, que se tratan de resolver a lo largo de su obra.

Por una parte, en torno al concepto de método, es posible reconstruir una vasta discusión con la autocomprensión de la ciencia moderna. Una autocomprensión que es en realidad compartida no sólo por la comunidad científica sino también por la mayor parte de la sociedad. La disputa respecto al método parece guiar una gran parte del trabajo gadamereano, así, el título de su libro más conocido parece ofrecer una orientación para llevar a cabo una lectura regida por la dualidad verdad y método. Sin embargo, el tratamiento que Gadamer da al asunto se encamina a establecer deslindes y límites que exceden a la discusión sobre el método que al parecer se expande hasta desarrollar una fuerte confrontación con las concepciones epistemológicas vigentes.

A partir de este tema discute la legitimidad de las pretensiones de validez de la ciencia, su objetividad y, a fin de cuentas, la concepción de saber que se ha

construido con base en la ciencia moderna. Avanzando un poco más allá, desemboca en una discusión de nuestra racionalidad. Desde luego que esto último sólo se entiende considerando la inclusión de sus análisis de las dimensiones práctica y ontológica. Esto, considerando la convicción gadamereana, compartida con Heidegger, de que la filosofía es ontología, además del modo en que Gadamer expone su idea de la hermenéutica como filosofía práctica.

Más adelante se desarrollará con mayor amplitud este aspecto de la hermenéutica, baste por ahora dejar señalada la presencia de esta dimensión.

1.2.3. Dimensión práctica

Para Gadamer la hermenéutica también debe ser entendida como filosofía práctica. Sus permanentes vínculos con Aristóteles, que aparecen intermitentemente a lo largo de la mayoría de sus escritos, toman su más clara expresión en los momentos en que desarrolla la dimensión práctica de la hermenéutica, por ejemplo cuando señala:

Así pues me parece que la respuesta que Aristóteles diera acerca de la posibilidad de una filosofía moral vale también para nuestro interés en la hermenéutica. Su respuesta era que la ética es por cierto sólo una empresa teórica y que todo lo que se dice en la descripción teórica de las formas de vida recta sólo puede ser de ayuda muy limitada para la

aplicación concreta en la experiencia humana. Sin embargo, no se detiene el querer saber general allí donde lo decisivo es la reflexión práctica concreta. La conexión entre el querer saber general y la reflexión práctica concreta es una conexión de reciprocidad. Así pues me parece que la conciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión, la hermenéutica filosófica y la propia autocomprensión, no pueden ser separadas la una de la otra. (Gadamer; 1981: 81)

Al ser la hermenéutica el despliegue de la conciencia teórica de la comprensión a la vez que de una mayor autocomprensión, se identifica como filosofía, en especial como filosofía práctica. Es en esta dimensión en la que la hermenéutica alcanza su mayor concreción, al presentar la simultaneidad de su aspecto ontológico, en tanto el comprender como modo de ser, su aspecto epistemológico, como actitud y conciencia teórica orientada a la comprensión de la praxis como experiencia hermenéutica y su aspecto práctico, en el que no pueden ser separadas hermenéutica filosófica y autocomprensión.

Para la hermenéutica filosófica se puede decir lo mismo que dice Heidegger para la estructura del “ser en el mundo”, a saber, “La imposibilidad de resolver esta estructura en piezas ensamblables no excluye una multiplicidad de elementos constitutivos.” (*S y T*: 65) Así, es posible observar que el propio concepto de hermenéutica en Gadamer se despliega en varias dimensiones, pero de un modo articulado e integrado que debe ser considerado de manera permanente en el proceso de comprensión de la propuesta hermenéutica.

1.3. Acotaciones a réplicas y malentendidos

Para lograr un acercamiento más sólido a la propuesta de la universalidad de la hermenéutica sostenida por Gadamer, es conveniente llevar a cabo una revisión de la manera en que Gadamer ha recibido los comentarios críticos de sus lectores. Para ello en este apartado se revisarán los comentarios gadamereanos sobre sus críticos. Primero, los que formula en un plano general, y en segundo lugar, los específicos sobre cada uno de los críticos.

Cabe aclarar que la intención no es revisar los debates desarrollados sino recuperar los momentos sintomáticos en que Gadamer expresa de modo contundente sus objeciones a la forma en que ha sido leído. Esto puede facilitar una comprensión de los matices que dan cuerpo a la propuesta gadamereana, sin que signifique, en ningún sentido, suponer que esto lo exima de las críticas recibidas, pero sí puede permitir una recepción más situada de las mismas.

A partir de las reiteradas objeciones de Gadamer respecto a la forma en que ha sido leída su propuesta hermenéutica, parece necesaria una consideración sobre los posibles modos de leer a Gadamer tomando en cuenta sus observaciones. No es despreciable el hecho de que muchas lecturas de la obra de Gadamer se desarrollaron partiendo de la recepción que Habermas hace de la hermenéutica en el ámbito de las ciencias sociales, y que por lo mismo, implican una lectura sesgada, interesada (en el mejor sentido) de la hermenéutica. Es posible encontrar muchos lectores que han llegado a Gadamer a través de los

textos de Habermas en que éste hace referencia o crítica a Gadamer, con todas las implicaciones hermenéuticas que esto significa.

Gadamer, en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método I*, hace un reconocimiento a sus lectores y críticos, pero añade que su razonamiento, cultivado a lo largo de muchos años tiene solidez propia que se impone a la posibilidad de agregar al texto las diversas aportaciones críticas recibidas, además de que reconoce que, en todo caso, “la propia perspectiva, desarrollada en tantas facetas distintas, intenta siempre imponerse” (V.M.I: 9). Estas advertencias, elaboradas en 1963, indican al menos dos puntos importantes: por un lado, que Gadamer no considera que alguna de las críticas recibidas haya puesto en crisis la parte medular de su propuesta, y que, cuando más, amerita algún tipo de aclaración marginal. En segundo término, su comentario sobre las múltiples facetas distintas en las que ha desarrollado su trabajo, tendrá un papel destacado en el conjunto de contrarréplicas que formulará durante los siguientes años, ya que, como se verá más adelante, es justamente este juego de facetas el que le permitirá responder a sus críticos atribuyéndoles una lectura errónea o plagada de malentendidos, resaltando los matices que conforman a la hermenéutica.

Cabe aquí hacer dos comentarios marginales. En esta presentación Gadamer expresa la tendencia a imponer su propia perspectiva, lo cual también es un indicador de su lectura de las objeciones y, por otra parte, en el momento en que escribe este prólogo, aun no se han integrado al debate dos de los autores que al

paso de los años serán centrales en el mismo, Habermas y Ricoeur. Esto puede identificarse en los reconocimientos que hace en la primera nota al pie de página de dicho prólogo.

En el citado prólogo, se refiere a la polémica en torno a las diferencias metodológicas entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, señalando que en realidad su intento no está dirigido en el mismo sentido, sino que lo que él intenta descubrir y hacer consciente es un aspecto que no está presente en esa polémica. Éste es un aspecto (el aspecto hermenéutico), dice Gadamer, que “le precede y que en parte la hace posible” (V.M.I: 11), sin limitarla o restringirla. Por lo que él mismo no entiende su trabajo como una formulación de principios filosóficos para modificar a la ciencia a fin de que ésta se legitime filosóficamente. En el párrafo correspondiente afirma que “es *absurda* la pretensión del filósofo” (cursivas mías) que persigue esa pretensión. En el contexto de aclaración que significa el prólogo, es interesante cómo considera *absurda* una intención filosófica que su hermenéutica no tiene, aunque algún lector quiera hacer ese uso de ella.

Siguiendo la aclaración anterior Gadamer agrega, “por eso creo que sería un **puro malentendido** querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*” (V.M.I: 11). Aquí es notorio que está respondiendo a algún lector, a quien no hace referencia específica como en la mayoría de los casos, que trata de aplicar ciertas categorías de análisis a la

propuesta hermenéutica, y que Gadamer considera improcedentes y derivadas de un *puro malentendido*.

Más adelante, también descalifica la posición que considera que el aspecto hermenéutico sí puede tener límites en los modos de ser extrahistóricos. Al referirse a este punto de vista dice, “no puedo considerar correcta la opinión de...” (V.M I: 12)⁵. En este caso, a diferencia de lo que hace en otras ocasiones, no califica de malentendido a la objeción, sino de incorrecta. Esta clase de comentarios puede conducir a las partes del debate en que efectivamente se desarrolla un encuentro de argumentos a partir de un punto común, en este caso los límites de la hermenéutica, a diferencia de aquellos en que Gadamer sólo marca la lectura incorrecta de sus textos y que por lo mismo debe corregirse dicha lectura y no la argumentación.

Así, en relación con el uso que hace de Heidegger y que genera algunas objeciones, Gadamer señala explícitamente: “En cualquier caso, hay que *leer correctamente* mi capítulo sobre la conciencia histórico-efectual en *Verdad y método I*.”(V.M.II: 18) Una vez que deja asentado que la aproximación a su texto ha sido insuficiente (errónea) puede entonces desechar algunas de las críticas recibidas, pero indicando que la argumentación se sustenta en el modo en que fue leída la propuesta y no propiamente en las tesis que sostiene Gadamer. Por ejemplo, después de hacer el señalamiento anterior, concluye: “Por eso no me

⁵ Se remite a una crítica de O. Becker, formulada en 1962. La cita correspondiente a la obra de este autor aparece en la primera nota al pie de página del prólogo a la segunda edición de VMI. Los modos a los que se refiere la observación son la matemática y lo estético.

parece correcto que algunos de los mejores críticos de la hermenéutica, como Heiner Anz, Manfred Rank o Thomas Seebohm, consideren la recuperación de ciertos conceptos tradicionales de la filosofía como un punto flaco de mi línea de pensamiento” (*V.M.I.I.*: 18).⁶ Además, y en el mismo sentido, Gadamer advierte, que los conceptos que emplea en el contexto de la hermenéutica filosófica quedan redefinidos en el uso que él hace. Esto debe ser resaltado, en tanto obliga a pensar si parte de las polémicas no se debe justamente a que los críticos han pasado por alto esta redefinición de los conceptos por el uso gadamereano, y más bien, los leen tal y como los toman de la tradición filosófica, o como si se usaran en continuidad con la hermenéutica clásica de la que Gadamer trata de tomar distancia.

Otra expresión del encuentro de malentendidos en el que se desarrollan los debates de Gadamer se ejemplifica en el comentario que hace con respecto a Giegel. Primero menciona un par de puntos en que concuerda con Giegel; uno es que las condiciones del diálogo deben suponerse cumplidas para acceder al mismo. El otro punto, se opone a la ilusión crítica de disolver por la vía comunicativa el carácter coactivo de los prejuicios sociales imperantes.

A pesar de estos acuerdos explícitos con Giegel, cabe resaltar, para el interés de este apartado, dos afirmaciones que en el mismo contexto marcan dificultades en el debate. En primer término, sin que Gadamer haga referencia

⁶ La discusión que da lugar a los dos comentarios de Gadamer citados, se da en el contexto de su afán por aclarar el uso que da al concepto de conciencia, la manera en que lo retoma y modifica respecto a Heidegger y su relación con la historia efectual, que le permite afirmar la conciencia histórico-efectual es más ser que conciencia.

específica al texto en cuestión, dirige a Giegel la siguiente crítica: “La verdad es que no sé en absoluto a que se refiere cuando habla de un “deber del entendimiento” (¿Será un homónimo de la razón?) y de un “derecho a la crítica”” (V.M.II: 258) En este caso, el comentario de Gadamer no puede dar razones acerca de lo que se le imputa ya que resalta la imposibilidad de entender lo que Giegel dice , de aquí Gadamer opta por seguir otro orden de ideas, pero cabe percatarse de que en ciertos momentos del debate se ha caído en la incompreensión mutua y no en la confrontación de argumentos.

Más adelante, todavía en sus comentarios sobre Giegel, Gadamer se refiere a la diferencia entre el tipo de relación que se establece entre terapeuta y paciente y la que se da en la vida social entre adversarios: “la base es aquí {la del psicoanálisis} la libre subordinación de uno a otro. En la vida social, en cambio, la resistencia del adversario y la resistencia al adversario es un presupuesto común a todos” (V.M.II: 259). Ante esto, Gadamer manifiesta que le *asombra* que sus críticos le reclamen que su hermenéutica pretenda discutir la “legitimidad de una conciencia revolucionaria y una voluntad de cambio” (VMIII: 259). Es decir, un reclamo que se genera en una lectura sesgada de la hermenéutica ya que, sobre las preguntas en torno a esta legitimación, Gadamer afirma: “que tales preguntas no se pueden contestar a nivel hermenéutico, (porque) se apoyan en convicciones político-sociales” (VM II: 259). Esta distinción entre las preguntas hermenéuticas y las preguntas vinculadas a convicciones político-sociales es fundamental y debería recordarse en muchos de los debates dentro y fuera de la hermenéutica. Incluso algunos desarrollos dentro de la hermenéutica que la

vinculan muy directamente con problemáticas éticas deberían recordar el comentario de Gadamer señalado más arriba, sobre todo si pretenden mantener sus propuestas dentro del ámbito hermenéutico, o por lo menos para estar en condiciones de señalar explícitamente sus diferencias y distancias.

Respecto a sus críticos dice: “Esta claro que mis críticos han ignorado la exigencia de validez que hay en la reflexión sobre la experiencia hermenéutica. De otro modo no opondrían ningún reparo a la tesis de que el acuerdo presupone siempre solidaridad” (*V.M.II*: 259-260). Este asombro y el señalamiento de ignorancia, parecen indicar que para Gadamer sus críticos no han visto lo “evidente” de su propuesta e ignoran ciertas exigencias que él mismo ha señalado, en todo caso parece que el modo en que ha sido leído muestra incorrecciones y deficiencias que no se resuelven en el juego de la argumentación entre diferentes posiciones, sino que más bien remiten a la exigencia de llevar a cabo una lectura que respete las condiciones y los niveles que la hermenéutica acepta al realizar su quehacer.

Gadamer también marca distancia con K. O. Apel no sólo en lo que toca a su disposición hermenéutica respecto a la cual señala puntualmente sus puntos de acuerdo, sino también en relación a la manera en que comprende ciertos conceptos claves de la propuesta gadamereana. Vale recordar aquí la advertencia de Gadamer acerca de que los conceptos que él usa y que ha retomado de las tradiciones filosófica y hermenéutica, quedan redefinidos en el uso que él hace.

Gran parte de los desacuerdos que tiene con sus críticos y que éstos tienen con él, se desprenden de una lectura que “olvida” esta redefinición gadamereana.

Así señala que K. O. Apel lo critica “malentendiendo abiertamente lo que dice la hermenéutica filosófica cuando habla de aplicación. Se trata de un momento implícito de toda comprensión” (*V.M.II*: 251) Incluso en un tono por demás crítico dice: “habría que **tomar en serio** que mi análisis de la experiencia hermenéutica tiene por objeto la praxis contrastada de las ciencias hermenéuticas, praxis en la cual no se produce ninguna “aplicación explícita” que pudiera favorecer la corrupción ideológica del conocimiento.” (*V.M.II*: 251). De igual modo, llaman nuevamente la atención las expresiones que usa Gadamer para iniciar su réplica a Apel: “malentendiendo abiertamente” y “hay que tomar en serio mi análisis”, que tienen una clara orientación hacia la denuncia de una mala lectura más que hacia la confrontación con una idea distinta. Esto es, reaparece el reclamo de cómo es posible la confrontación de ideas si no ha sido entendida la propia.

Continuando con su rechazo a la recepción que Apel hace del concepto de aplicación, Gadamer recurre nuevamente a un calificativo fuerte cuando señala que “hablar de aplicación consciente es también bastante **desorientador** en otros terrenos. A mi no me asombra que Apel hable, en el caso del director de teatro o de música, de actualización en el sentido de esa aplicación consciente, como si la interpretación no tuviera que estar guiada por alguna vinculación a la obra que trata de reanimar” (*V.M.II*: 254).

Más adelante vuelve a la carga contra Apel indicando que usa un “concepto idealista de la comprensión” que **desorienta** su crítica. En los dos casos, es evidente que la discusión sobre el quehacer hermenéutico no se concibe de manera similar en Gadamer y Apel, y para enfatizar el interés de este apartado, vale decir que, según Gadamer, Apel no está usando los conceptos propuestos por él en el sentido con el que fueron presentados en *Verdad y método I*. Así, el desacuerdo parte de que Apel reclama a Gadamer haber dicho algo que el mismo Gadamer no acepta haber dicho. Esto indica que el debate en ocasiones no se desarrolla, como pudiera parecer, en un “terreno común”, sino que más bien cada uno está pensando en su propio uso de los conceptos, que supone que el otro ha entendido en el mismo sentido, cuando no es el caso.

1.4. Malentendidos con Habermas

En los textos dedicados a señalar estos malentendidos, lecturas incorrectas, desorientaciones, etc. Gadamer dedica la mayor parte al debate con Habermas. Si bien no todos sus comentarios van dirigidos en el mismo sentido, dado que en algunas partes sí se da un enfrentamiento con las posiciones críticas de Habermas, en muchas otras partes, Gadamer se dirige a mostrar la “lectura incorrecta” que ha realizado Habermas.

En términos filosóficos, el debate entre Gadamer y Habermas ha sido uno de los más fructíferos y sugerentes de los últimos años, por lo que en otras partes

de este trabajo se hacen referencias y análisis del mismo, pero en esta lectura sintomática⁷, sólo se pretende resaltar los momentos en que para Gadamer la lectura de Habermas no corresponde con los propósitos explícitos de la hermenéutica.

Cabe recordar también que los señalamientos respectivos de Gadamer se localizan básicamente en *Verdad y Método II*, toda vez que cuando elaboró el prólogo a la segunda edición de *Verdad y Método I* (1963) Habermas no había publicado sus análisis de la hermenéutica que aparecen hasta 1967, y que posteriormente desarrolla en el artículo *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* en 1970.

Gadamer reconoce el estímulo que ha representado para sus estudios el interés crítico de Habermas al relacionar la hermenéutica filosófica con las ciencias sociales y con ello incluir la posibilidad de revisar las cuestiones fundamentales de carácter hermenéutico a la luz de esta nueva dimensión. Es claro que la riqueza del debate Gadamer-Habermas se ubica en torno a estos aspectos. Sin embargo, esto no exime a Habermas de ser blanco de algunas críticas formuladas por Gadamer en las que se muestra que éste no concuerda con la lectura de aquél, y en las que se demanda la ausencia de razones o la forma tendenciosa en que se ha realizado dicha lectura.

⁷ Por lectura sintomática se entiende “una lectura...que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero”, p.33. (L. Althusser, 1981, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México)

En un artículo de 1973 titulado *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?* Gadamer, entre otras cosas, revisa las críticas de Habermas en que éste se opone a la universalidad de la hermenéutica, y lo que llama la atención es que Gadamer dice que Habermas interpreta “**no sé por qué**”, el acuerdo lingüístico como una especie de círculo cerrado del movimiento inmanente de sentido y llamando a eso la tradición cultural de los pueblos” (V.M.II: 199). Esta manera de expresarse muestra un claro deslinde de Gadamer en relación con lo sostenido por Habermas. Aquí la objeción no está directamente relacionada con una definición de tradición y acuerdo lingüístico, sino más bien, en lo que Gadamer está en desacuerdo es que Habermas endilgue esa definición a la hermenéutica, es decir, probablemente la pregunta subyacente en Gadamer sería: ¿y dónde dije eso?

En un artículo previo al mencionado⁸ que juega un papel central en el debate entre estos dos autores, Gadamer deja escapar algunas frases que fortalecen la idea de que hay partes del debate que se desarrollan sobre una base falsa, es decir, bajo la mecánica de atribuir al adversario (en este caso Gadamer) afirmaciones que no dijo y después atacarlo. Esto al menos desde la óptica de Gadamer. Por ejemplo, cuando Gadamer responde a Habermas sobre el tema de la autoridad dice: “La autoridad domina porque es reconocida <libremente>. La obediencia que se le tributa no es ciega. Pero **no se me puede atribuir la idea** de que no existe una pérdida de la autoridad y una crítica emancipatoria” (V.M.II: 236). Y agrega:

⁸ “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” en V.M.II, p. 236. 1967

El proceso de aprendizaje y de educación utilizado por mí (a la luz de la ética aristotélica) lo ve Habermas de modo extrañamente unilateral. Que la tradición como tal sea la única razón de validez de los prejuicios –**afirmación que Habermas me atribuye- contradice mi tesis** de que la autoridad descansa en el conocimiento (V.M.I: 236).

Estas declaraciones de Gadamer ponen en guardia sobre los malentendidos que permean algunas zonas del debate y obligan no sólo a confrontar tesis sino a revisar “lecturas”, de tal modo que no se acepte tal como son presentadas las afirmaciones atribuidas a Gadamer, no sólo por Habermas, sino por otros críticos de la hermenéutica filosófica.

Para finalizar con los comentarios de Gadamer sobre Habermas, es significativo recuperar tres ocasiones, en las que, por la forma en que Gadamer se refiere a los análisis habermaseanos, es posible pensar que el debate llega al punto de un “diálogo de sordos”, debido a la tajante incompreensión que marca Gadamer.

Anota Gadamer que “cuando Habermas dice que “a la autoridad se le puede restar lo que en ella era mero poder (yo interpreto, lo que no era autoridad) para disolverla en la fuerza no violenta del conocimiento y de la decisión racional”, **yo ya no sé que estamos discutiendo**” (V.M.I: 237). Esta última afirmación resulta sorprendente porque muestra la desarticulación del sentido del debate y esta desesperación que Gadamer manifiesta no puede pasar desapercibida si se tiene el propósito de retomar el hilo su propuesta hermenéutica más acá de esa línea

que lleva a la ruptura de la confrontación y a la comprensión de la aportación hermenéutica a las discusiones filosóficas actuales.

De igual modo, el siguiente comentario se lo dirige Gadamer a Habermas cuando éste señala que la hermenéutica sólo tiene que ver con la cultura y el lenguaje ordinario y que se impone una nueva tarea de cómo se supera el lenguaje dialogal para llegar a formar teorías rigurosas. Lacónicamente Gadamer dice: **“yo no comprendo tales consideraciones”** (V.M.II: 248), aunque para suavizar algunas páginas después y hablando de la competencia comunicativa, sólo alcanza a confesar: **“yo no sé si entiendo bien a Habermas”** (V.M.II: 256).

Se puede apreciar que el conjunto de los comentarios presentados pueden dar una útil base sintomática de los lugares en que la asimilación de la hermenéutica, en los debates filosóficos, no ha considerado de modo amplio y diferenciado la propuesta gadamereana, de tal suerte que no sólo se detecta una problemática generada por las lecturas “incorrectas” o “tendenciosas”, sino que también por la forma en que Gadamer se refiere a las diferentes dimensiones de la hermenéutica, su propuesta no puede ser leída recuperando sólo una de ellas o privilegiando sólo una parte de su trabajo, sino que es necesario rescatar la articulación entre las dimensiones para tener una visión clara de la radicalidad y fuerza de su horizonte.

Lo anterior no significa en modo alguno que debe haber sólo una lectura correcta de Gadamer o que se cancele la posibilidad de criticarlo sino que, en

cualquier caso, debe partirse de un respeto a la propia consistencia de la hermenéutica para que el diálogo o crítica de ella sea efectivamente fructífero.

De los indicios que ofrece la colección de observaciones formuladas por Gadamer a sus críticos y los comentarios dirigidos por éstos a la hermenéutica, es posible inferir que la propuesta hermenéutica presenta una complejidad para su comprensión y una diversidad de niveles de abordaje y acercamiento, incluso para los especialistas, que invitan a indagar estas posibilidades de aproximación de la hermenéutica en todos esos espacios en los que ha sido considerada como un interlocutor importante para el desempeño de las diversas disciplinas, además de tratar de aprehender la compleja trama que constituye la hermenéutica filosófica de Gadamer. Piénsese especialmente en las diferencias y aproximaciones entre la hermenéutica filosófica y las disciplinas que toman como adjetivo la hermenéutica: historia, sociología, filología, etc.

Otro indicio de la complejidad de la hermenéutica es la multiplicidad de lugares en los que Gadamer se refiere a problemas fundamentales de la hermenéutica, que más bien son una serie de problemas de similar relevancia pero que aparecen en diferentes partes de su obra. Algo parecido sucede cuando se refiere a temas, tareas o definiciones centrales, que a fin de cuentas no pueden ser colocadas en una secuencia lógica sino que forman una trama compleja en la que unos y otros se soportan entre sí, a la manera de una red, y que en ese modo de interacción resaltan la estrecha e indisoluble vinculación entre las dimensiones

de estructuración de la propuesta, dimensiones que se pueden establecer como ontológica, epistemológica y práctica.

1.5. Los objetivos de la hermenéutica

Para orientarse en la indagación, es pertinente establecer, en lo posible, los objetivos que Gadamer presenta en su investigación y al mismo tiempo los objetivos que marca a la hermenéutica, toda vez que a lo largo de su obra va introduciendo dimensiones y matices a estos objetivos.

En un nivel amplio, Gadamer se deslinda de los propósitos y objetivos de la hermenéutica tradicional. Señala que no es su intención ofrecer una preceptiva de la comprensión, ni elaborar un sistema de reglas que guíen el quehacer metodológico de las ciencias del espíritu, ni investigar los fundamentos teóricos del trabajo de esta clase de ciencias; tampoco, hacer una crítica al modo de proceder de las ciencias en general, mucho menos considerando los éxitos que ha alcanzado tal proceder. En fin, toma distancia del programa de trabajo de la filosofía de la ciencia. Hasta aquí, más que una presentación positiva de sus intenciones, Gadamer sólo advierte del modo en que no hay que leer su propuesta.

Pero, aun cuando no desea llevar a cabo tal clase de análisis de las ciencias, no dejan de ser éstas su interlocutor principal, especialmente las ciencias del espíritu y, tomándolas como referencia, presenta sus objetivos al respecto:

... la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu, cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre todo, lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo (*V.M.I* :25)

Este objetivo, por una parte acota una posible lectura metodológica del trabajo de Gadamer, pero al mismo tiempo coloca como uno de los puntos centrales de su investigación a las ciencias del espíritu, aunque sólo ocupan ese sitio a partir de una preocupación más amplia que es su vinculación con “toda nuestra experiencia del mundo”, algo que, en el avance de esta investigación, se mostrará como el punto neurálgico de la hermenéutica de Gadamer.

Sin embargo, el propio Gadamer expone ciertas ideas respecto al quehacer de los historiadores que sí colocan a su hermenéutica filosófica en la dimensión que se puede llamar, por el momento, epistemológica, o al menos dirigida contra la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu derivada del siglo XIX. Gadamer marca como objetivo su pretensión de superar el historicismo y mostrar como en Droysen y Dilthey el enfoque hermenéutico orilla a leer la historia como un pleno sentido de principio a fin (*V.M.I*: 18). Puntualmente, en una nota al pie de página enfatiza que la totalidad de sus investigaciones está consagrada a “la superación del historicismo por hermenéutica” (*V.M.I*: 402). En

realidad el esfuerzo que lleva a cabo Gadamer en relación con el trabajo de las ciencias del espíritu y en general acerca del dominio científico-técnico de la naturaleza y la sociedad, está orientado a ponerle límites a sus pretensiones, mostrando cómo la praxis de la comprensión excede, abarca y limita la praxis científica. Así, Gadamer identifica su propósito filosófico: realizar una reflexión filosófica sobre la praxis de la comprensión entendiéndola no como lo que hacemos o deberíamos de hacer, sino como lo que ocurre por encima de nuestro querer y hacer, tal como menciona en el prólogo.

Por este camino la preocupación hermenéutica por el quehacer de las ciencias se vuelve sólo un medio o pretexto para acercarse al verdadero objetivo de la hermenéutica: “El objetivo global... era la universalidad de la experiencia hermenéutica, que debe ser accesible desde cualquier punto de partida si ha de ser una experiencia universal” (V.M.I: 11) Así, el estudio la sobre la experiencia del arte y la tradición histórica, sólo son el punto de partida de la investigación, pero no su objetivo. Aquí es donde toma su lugar relevante la dimensión ontológica de la hermenéutica gadamereana y el propósito de mostrar la universalidad de la experiencia hermenéutica, que sólo se resuelve desde las posibilidades que abre el giro ontológico propuesto por Gadamer. Este giro tendrá al lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica.

La importancia de este giro se comprende mejor si se considera la afirmación de Gadamer de que su trabajo ha sido guiado por la idea de que en el lenguaje aparecen el yo y el mundo en su unidad originaria y es donde acontece

la experiencia hermenéutica, la comprensión, que es lo que le interesa realmente a Gadamer. Cabe recordar también que la comprensión, al igual que en Heidegger, es el modo de ser propio del estar ahí, y, entendida de esta manera, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión no pensándola como habilidad de la razón o como procedimiento metodológico.

En todo caso la hermenéutica filosófica se impone “la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia para nuestra visión del mundo en todas sus formas...” (V.M.II: 225) es decir, mostrar la universalidad del problema hermenéutico. Al plantearse de esta manera el problema hermenéutico se muestra su vinculación con la “otra” universalidad hermenéutica, es decir, la de la experiencia hermenéutica, así los objetivos de la hermenéutica deben ser considerados en su articulación y no pensar en desarrollos separados.

Una más de estas formas es la dimensión práctica, y en ella Gadamer afirma el papel de la hermenéutica como filosofía práctica. En este nivel, como se desarrollará en el capítulo correspondiente, el concepto de la aplicación juega un papel central, pues todo avance en la conciencia teórica de la praxis de la comprensión afecta a la propia autocomprensión, como momento de la aplicación. Tener conciencia de este momento es otro de los objetivos de la hermenéutica filosófica.

La conjunción de los diversos objetivos y dimensiones mencionadas hasta ahora, conllevan a lo que puede considerarse como un objetivo-consecuencia

para la hermenéutica: “desarrollar un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica” (V.M.I: 25). Objetivo que puede ser complementado con la siguiente formulación: “...la hermenéutica filosófica no es a su vez el arte de la comprensión, sino la teoría de la misma. Pero una y otra forma de concienciación surgen de la praxis y sin ella discurren en el vacío. Tal es el sentido especial del saber y de la ciencia que era preciso legitimar de nuevo partiendo de la problemática de la hermenéutica. Ese es el objetivo al que he dedicado mi labor incluso después de la terminación de *Verdad y método I.*” (V.M.II: 29)

En este objetivo es posible detectar la radicalidad de la propuesta hermenéutica; es desde este nuevo concepto de conocimiento y verdad que se pueden obtener las consecuencias extremas para la crítica de la racionalidad moderna desde la hermenéutica y entender, pero no necesariamente aceptar, la vocación nihilista de la hermenéutica (Vattimo, 1995) y la hermenéutica como filosofía edificante (Rorty, 1989); finalmente, cabe destacar el modo en que la hermenéutica puede ser utilizada en diálogo con las ciencias sociales y con los problemas ético-políticos de la actualidad, sin esperar de ella una nueva propuesta ética pero sí su aporte a la comprensión de tales problemas.

1.6. Los momentos de la universalidad en la hermenéutica gadamereana

El concepto de universalidad está vinculado estrechamente con la hermenéutica filosófica. Es posible encontrar referencias al respecto tanto en *Verdad y método I* como en los trabajos posteriores de Gadamer, notablemente en los dedicados a responder las réplicas de sus críticos, aunque no sólo en ellos.

Gadamer mismo reconoce que en *Verdad y método I* no desarrolló suficientemente este tema, cuando señala que es “cierto que también el llamado enfoque universal es demasiado esquemático y unilateral en la tercera parte del libro.” (V.M.II: 234) Sin embargo, no por esto tiene una menor importancia para el conjunto de su propuesta, de tal suerte que la universalidad aparece en diversos momentos.

Al revisar el índice de *Verdad y método I*, se aprecia que el único momento en que un apartado específico tiene un título dedicado a relacionar la universalidad con la hermenéutica, es al final del libro, a saber, el titulado *el aspecto universal de la hermenéutica*; ninguna otra entrada del texto es dedicada a la universalidad. Al respecto Grondin advierte de la posible ambigüedad de este aspecto cuando señala que: “queda abierto si “hermenéutica” se refiere a la hermenéutica filosófica (la de Gadamer), el entender o el lenguaje desde el punto de vista hermenéutico. En realidad, las tres posibilidades son aplicables y justificables.” (Grondin; 1999: 174). Esta afirmación tiene sentido por la posibilidad de enfatizar la lectura de ese apartado en cualquiera de esos tres enfoques, pero quizá sea más fuerte si, más que como tres posibilidades, se

entienden como tres aspectos estructuralmente articulados, que no permiten pensar el uno sin el otro.

En *Verdad y método II*, sólo hay un artículo con un título similar, a saber, *La universalidad del problema hermenéutico*. Sin embargo, es destacable el lugar que ocupa la universalidad en los prólogos de sus textos, en los que reafirma los aspectos centrales de su propuesta, respondiendo a críticas y malentendidos; además de las menciones sutiles y continuas en sus colaboraciones en textos sobre su hermenéutica, como el caso del texto de Grondin citado más arriba.

En términos básicos los aspectos hermenéuticos en los que se muestra la universalidad son: la lingüisticidad, el comprender, el problema hermenéutico y la tarea hermenéutica, aspectos que, a su vez, están plenamente articulados. Cualquiera de estos puntos puede ser localizado en los escritos gadamereanos.

En todo caso, si bien es posible reconocer puntualmente los momentos en que Gadamer hace explícita la mención de la universalidad en su obra, por otra parte, también la presencia de la universalidad en los diversos aspectos hermenéuticos en el conjunto de los textos gadamereanos hace evidente que la universalidad atraviesa de lado a lado a la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Asimismo, al menos dos de sus objetivos, aquellos que considera centrales para su trabajo, se relacionan con la universalidad, a saber, los que se refieren a la universalidad de la experiencia hermenéutica y a la universalidad del problema hermenéutico. Estas relaciones son muy importantes en tanto que muestran que

la universalidad de la hermenéutica está inseparablemente unida a sus objetivos y con esto se articula su relevancia para mantener la consistencia de la propuesta gadamereana. Cabe recordar que Gadamer, en su artículo *Entre fenomenología y dialéctica. Intento de autocrítica* (1985), se pregunta sobre la consistencia global de su esbozo teórico, después de haber recibido críticas y comentarios de la más diversa índole, y apoya su respuesta favorable a tal consistencia justamente en la universalidad.

Así pues, la universalidad está presente en la hermenéutica filosófica de Gadamer continuamente tanto en sus objetivos como en sus conceptos centrales y en el núcleo de las respuestas a sus detractores.

2. Sobre la universalidad

Dado que el tema central de esta investigación es la universalidad de la hermenéutica, específicamente en la obra de Gadamer, es pertinente detenerse un momento en el análisis de este concepto, que ha estado presente en la tradición filosófica y en el centro de muchas de las discusiones que en diversos ámbitos teóricos se han dado en los años recientes. Asimismo, la pérdida de certezas que desde finales del siglo pasado ha afectado al mundo teórico y especialmente a la filosofía, ha obligado y obliga aún a clarificar este concepto, en tanto muchos autores asumen posturas que ellos mismos califican de universalistas o que al menos son calificadas como tales por sus seguidores o sus críticos. El caso de la polémica entre Gadamer y Habermas es un buen ejemplo de un debate en torno a las pretensiones de universalidad.

Con el fin de elucidar este concepto, se indagará a través de algunas propuestas filosóficas universalistas, para elucidar rasgos de la universalidad a la que se ha aspirado en gran parte de la tradición filosófica. De igual modo, se pretende, a través de estas aclaraciones, deslindar la pregunta por la universalidad de la hermenéutica de las pretensiones de universalidad que se han mostrado en la historia de la filosofía.

La universalidad ha constituido una pretensión y una búsqueda reiterada en las diversas propuestas filosóficas a lo largo de la historia de la filosofía. Esto no quiere decir que siempre se afirme la universalidad en el mismo sentido, sin embargo, pueden identificarse rasgos comunes que permiten señalar que efectivamente ciertas propuestas han sido universalistas.

Empero, y pese a la reiteración de esa pretensión, cabe hacer una pregunta: *¿Cuál es el sentido de la universalidad? ¿De qué hablamos cuándo hablamos de universalidad?*

Es posible que una propuesta filosófica afirme aquello que considera que la hace universal, por ejemplo, condiciones a priori de todo conocimiento, un principio indubitable de certeza, la afirmación de la existencia de Ideas en sentido esencial. Sin embargo, y pese a que se admita cualquiera de estos supuestos universales, el sentido mismo de la universalidad puede permanecer oculto o dado por comprensible de suyo.

En lo que sigue se abrirá un camino para comprender los rasgos de la universalidad y de los universalismos.

Para comenzar hay que distinguir entre universalidad y universalismo. El primer término se refiere a la cualidad o rasgo de algo, en este caso se puede tratar de la universalidad del ser, el conocer o el hacer. En lo que se refiere al universalismo, éste denota doctrina, sistema, secta o calidad, como es el caso de

todos los sustantivos que contienen el sufijo *ismo*, por ejemplo, denominaciones como existencialismo, kantismo, logicismo, empirismo, entre otros.

El universalismo se atribuye a propuestas que se sustentan en la aceptación de la universalidad en cualquiera de los tres sentidos mencionados. Asimismo, y a partir de esos sentidos, una propuesta es universalista en tres dimensiones, a saber, ontológica, epistemológicamente y en la dimensión práctica. Ocurre, desde luego, que el compromiso con un universalismo ontológico tenga consecuencias epistemológicas y prácticas, o viceversa.

2.1. Pretensiones de universalidad ontológica

Respecto a estas tres dimensiones, en primer término, los universalismos ontológicos tienen compromisos con rasgos tales como la aceptación de la identidad ontológica, la naturaleza esencial de los entes y el ser y la permanencia de leyes inmutables. Esto en su conjunto constituye un orden permanente y verdadero. Asimismo, en algunos casos sostienen una distinción esencial entre objeto y sujeto, lo que supone la existencia de dos realidades independientes o interdependientes pero sustancialmente separadas.

Si bien el universalismo ontológico se distingue por los rasgos mencionados, es posible también señalar que a lo largo de la historia de la filosofía algunos universalismos se han desarrollado más a partir de uno de estos rasgos. Por

ejemplo, ya en la filosofía de Parménides se encuentran afirmaciones de carácter universal sobre el Ser, que en aquel momento los griegos, incluido Parménides mismo, llamaban “lo que es”. Del Ser Parménides dice, como es ampliamente sabido, que es uno, eterno, inmóvil, sin principio ni fin, de un sólo género, íntegro, que no ha sido ni será sino que es a un sólo tiempo. El Ser es totalmente idéntico a sí mismo, es unidad. A esto contraponen el no ser, del cual nada puede decirse ni nada puede pensarse, puesto que se trata del mundo de las apariencias y del camino de la opinión y de las contradicciones, no de la verdad. La verdad sólo es el pensamiento sobre aquello que *es*, y por tanto, sobre aquello que no muta, que permanece idéntico y sin contradicción alguna. Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, dice acerca de Parménides: “aquí es donde ha de buscarse la exaltación al reino de lo ideal; por eso la verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides. Aparece un hombre que se libera de todas las opiniones y representaciones, que les niega todo valor de verdad y afirma que sólo la necesidad, el ser es lo verdadero...A esto va unida una dialéctica de que lo mutable no encierra ninguna verdad, pues aceptando estas determinaciones tal y como rigen, se llega siempre a contradicciones” (Hegel, 1981; 235)

Pero, además, Parménides logra instaurar también la identidad del Ser y del pensamiento, pues el ser es sólo aquello que puede ser pensado, y lo que puede ser pensado es sólo lo que no contiene contradicción alguna, puesto que de lo contradictorio, y por lo tanto de lo que no es, nada puede pensarse. El Ser por tanto es absoluta e intrínsecamente racional.

Los rasgos fundamentales que Parménides atribuye al Ser han determinado gran parte, si no es que la dirección misma de la tradición filosófica. A partir de Parménides hay una línea que mantiene cierta continuidad, y se trata de una ambición que han mantenido algunas de las propuestas filosóficas más notables, a saber, la posibilidad de lograr la unidad y la totalidad. Esto encuentra su vía, como apunta Nicol, en la separación primaria del ser y el tiempo: “El problema central de la ontología es el divorcio tradicional del ser y el tiempo. Ese divorcio parecía completo; sus dos términos parecían irreconciliables, y por esto la historia del pensamiento metafísico presenta a grandes rasgos, más que el intento de resolver el problema, el secreto afán de eliminarlo, suprimiendo de su campo uno de los dos términos... La ontología, entonces, prescindió de uno de ellos: se quedó con el ser y proscribió el tiempo” (Nicol, 1981: 35) El tiempo entonces se subordina al ser, sin tener el mismo rango, pero el ser se subordina a la racionalidad de la no contradicción y de la identidad.

De esta separación se deriva que la búsqueda de la universalidad, desde los albores de la filosofía, no se encontraba en afirmaciones sobre realidades temporales o afirmaciones sobre el mundo de las apariencias y de la experiencia inmediata, a lo que los griegos se referían como aquello que se genera y se corrompe. Más bien, la universalidad se atribuye a aquello que es unidad e identidad, a lo que no cambia, a un principio unificador que puede descubrirse detrás de la multiplicidad del mundo en el que reina el tiempo. Como bien apunta Hegel, es en el reino de lo ideal en donde está la verdad, y la verdad, en este

sentido, pretende ser universal, es decir, versar sobre lo uno, que en este caso no es otra cosa que el ser.

Una vez encontrado el fundamento, una vez que el Ser se vuelve visible por la vía teórica, entonces regresa a escena aquello a lo que funda: el orden temporal, que aunque se ha proscrito, ha quedado vinculado a lo intemporal, formando juntos una totalidad resuelta y explicada jerárquicamente desde la unidad. Es decir, en la totalidad formada de lo uno y lo múltiple, es lo uno lo que determina.

En esta dirección ontológica no hay que olvidar que la línea que inaugura Parménides fue seguida por Platón. No es casual que al postular la existencia de las Ideas como realidades esenciales, les atribuyera los rasgos que Parménides predicó sobre el Ser. La siguiente afirmación de Platón puede elucidar el asunto:

...hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulábamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una "lo que es".

...Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, más no vistas.
(Platón, *Diálogos*: 331)

Siguiendo lo anterior, hay que resaltar cómo Platón denomina a las Ideas como *lo que es*, pero que no es múltiple sino único. Para el caso recuérdese que en los *Diálogos* Sócrates en sus conversaciones siempre se pronunciaba hacia la búsqueda del concepto universal, que si bien se refería a realidades múltiples él mismo no era

múltiple. Platón va más lejos y atribuye esa universalidad a las Ideas, convirtiéndolas en las esencias de las que se genera y se sostiene toda multiplicidad.

Asimismo, también postulaba la existencia de dos órdenes: el mundo de las Ideas y el mundo de las apariencias (otra forma más del divorcio entre el ser y el tiempo), a los cuáles corresponden distintos niveles de conocimiento que, brevemente dicho, se trata de la *episteme* y de la *doxa*. El orden eidético fundamenta al mundo de las apariencias y temporalidades, constituyendo así un sólo orden vinculado, pero jerárquico. Y aún cuando también estos dos órdenes se mantengan unidos por la participación, originariamente existe una dualidad, pues sólo las Ideas son eternas y el mundo es copia de ellas. Platón mismo, al postular en el *Timeo* la existencia de un demiurgo que ordena el mundo, afirma que lo hace a partir de las Ideas, que siempre han estado, sin principio ni fin.

De esta escisión, Platón, como Parménides, deriva afirmaciones universales tanto a nivel ontológico como epistemológico, puesto que la existencia de las Ideas no se afirma sin más, ya que se llega a ellas en el conocimiento inteligible. Platón sostenía que el alma se eleva, a partir de la reminiscencia, hasta ellas, y así hasta la Verdad. Pero no es posible acceder a las Ideas de modo sensible sino sólo inteligiblemente. Por ejemplo, en el *Fedón* Sócrates afirma y pregunta:

Vayamos, pues, ahora –dijo- hacia lo que tratábamos en otro coloquio antes. La entidad misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto unívoco en sí mismo, se mantiene

idéntico y en las mismas condiciones?...a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia... (Platón, *Diálogos*: 68-69)

A partir de esta afirmación es posible identificar algunas características de posturas universalistas que han estado presentes en propuestas filosóficas posteriores a las de Platón y que llegan hasta nuestros días. Se trata, por una parte, de la permanencia e identidad ontológicas, y, por otra, de un acceso epistemológico que privilegia la vía inteligible sobre la sensible, aseverando que aquello que se mantiene idéntico sólo es captado por la inteligencia, y esta captación constituye un conocimiento universal. Y sobre todo, se trata de una separación originaria e histórica en la metafísica: el divorcio entre el ser y el tiempo, y la conversión del Ser en fundamento último de todo lo temporal.

Así bien, la idea de una universalidad en sentido ontológico también puede articular una universalidad epistemológica. En la filosofía griega pueden encontrarse varios ejemplos de afirmaciones de carácter universal que no están desligadas de sus compromisos ontológicos. Uno de ellos es Aristóteles. Tanto en la *Metafísica* como en la *Lógica*, éste sostiene una posición universalista, partiendo de su propia definición de filosofía:

Por todo lo dicho anteriormente, corresponde a la misma Ciencia [Es decir, a la ciencia de los primeros principios], el nombre que se busca [el nombre de Sabiduría], pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas. (Aristóteles, *Metafísica*: 14)

Esta ciencia, que Aristóteles llamó la ciencia primera, postula la búsqueda de estos principios, que si bien han de dar cuenta del mundo sensible y múltiple, han de ser ellos mismos universales, ya que la ciencia sólo es tal cuando versa sobre lo universal. Acerca de lo anterior W Jaeger ha señalado:

Así, los dos objetos fundamentales de la metafísica original –el objeto físico del primer motor y el objeto metafísico de lo suprasensible– pasan a segundo término y en su lugar aparece el nuevo objeto de la morfología del ser. Cabe descubrir en ello las características de la ciencia universal de la realidad del último periodo de Aristóteles, que empieza a hacer su efecto sobre la metafísica y recibe aquí una fundamentación ontológica y axiomática (Jaeger: 1997: 441)

Esta fundamentación ontológica en Aristóteles ya viene dibujándose desde que éste afirma la generalidad del Ser, que si bien se dice de muchas formas, permanece también como unidad. Dice Aristóteles al respecto: “La expresión algo que es se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sólo cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (Aristóteles, *Metafísica*: 162). Los varios sentidos de esta expresión pueden referirse a la multiplicidad de cosas existentes, pero las multiplicidades convergen universalmente en aquello que las hace ser y que es de una sola naturaleza.

A diferencia de Platón, Aristóteles no relegaba el mundo de las apariencias a la sombra, sino que trataba de dar cuenta del movimiento mismo, de aquello cambiante en el mundo. Sin embargo, la explicación encuentra su salida en una pretensión de universalidad. Por principio, Aristóteles postula que toda cosa es en sí misma potencia y acto, materia y forma, sustancia y accidente, con lo cual explica

el movimiento de todo lo que existe, puesto que lo universal que son la forma, el acto y la substancia unidos a la potencia, la materia y el accidente hacen que lo que es sea, uniendo así lo universal a lo particular. Empero, también postula la existencia de un primer principio que genera todo el movimiento sin moverse él mismo: el motor inmóvil. Éste es acto puro, pensamiento que se piensa sólo a sí mismo pero que atrae las cosas hacia él provocando el movimiento. El motor inmóvil es introducido en la filosofía de Aristóteles por una necesidad intrínseca en la definición de filosofía. Si la filosofía primera ha de indagar los primeros principios y primeras causas, no puede ser un proceso al infinito, pues si se acepta la idea de una jerarquía ontológica ésta ha de tener un punto de partida único y último, pues de ello depende la posterior explicación del mundo.

El motor inmóvil entra privilegiadamente en los rubros de la ciencia primera, pues ésta no sólo versa sobre lo que es sustancia y accidente, o acto y potencia, materia y forma sino sobre aquello último e inamovible, aquello suprasensible y universal. Así, la ciencia de lo universal encuentra su fundamento último, realizando uno de los rasgos de todo universalismo, que es justamente la comunión respecto a un fundamento último en cualquier forma y la absoluta intemporalidad de éste.

Se han presentado hasta aquí algunos de los rasgos del universalismo principalmente en sentido ontológico, mismos que han estado presentes en algunas propuestas filosóficas griegas. De igual modo se ha dicho que este universalismo ontológico también tiene implicaciones epistemológicas. Cabe ahora indagar con

mayor amplitud el sentido epistemológico de un universalismo y de sus pretensiones y afirmaciones de universalidad.

2.2. Pretensiones de universalidad epistemológica y práctica

Epistemológicamente, en los universalismos se privilegia un esquema fijo de categorías, último, necesario e indubitable. Se establecen de manera inequívoca estándares de racionalidad universal, sostenidos en condiciones trascendentales a priori, indispensables y necesarias. También se afirma la vía firme del método universal, seguro y sistemático. El conocimiento se fundamenta en principios últimos, comunes y racionales, autoevidentes. Se da prioridad a la vía inteligible sobre la sensible. Igualmente, y como distintivo de la modernidad, aparecen dos órdenes: el sujeto y el objeto, como centros de la filosofía en tanto epistemología

Diversos filósofos se han inclinado por alguno de estos universalismos epistemológicos, aunque desde luego hay algunos casos más notables que otros, que, sin duda, han cobrado centralidad en la historia de la filosofía

Uno de los ejemplos necesarios, es Descartes, quien comienza su sendero con la búsqueda de un conocimiento indubitable y que tenga un fundamento del cual nadie pueda dudar, esto lo lleva a formular la siguiente frase, por demás bastante conocida:

Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy- era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como primer principio de la filosofía que buscaba. (Descartes, *Discurso de Método*: 60)

Es posible destacar a partir de esta afirmación no sólo la firmeza y seguridad que Descartes atribuye a este principio, sino también la jerarquía que le atribuye al llamarle no sólo principio sino “primer”. La idea de una jerarquía, que en Descartes habría de sostener el edificio de la ciencia, muestra una pretensión fundamentalista, pues esa primeridad del principio fundará y fundamentará todo el saber posterior con certeza. Y no es poca cosa lo que aquí se inicia, pues será el yo, el sujeto, el que está en la base misma de todo saber sobre el mundo, y el que inaugura la epistemología de la modernidad en su más profundo sentido ontológico. Pues esta verdad “pienso, luego soy” es el germen de la idea de razón que dominará toda la época moderna: la razón transparente a sí misma y la razón como fundamento del mundo.

Cabe señalar, además, que la primeridad del principio no sólo fundamenta sino que también posee un carácter explicativo, pues al ser el cimiento del edificio del saber, está a la base de todo discurso científico del mundo en cualquier orden de los saberes posteriores fundados por él.

En el caso de Descartes, hay que considerar también la búsqueda y la formulación de un método seguro, de validez universal, más allá de las diferencias entre las ciencias particulares: “El método que enseña a seguir el orden verdadero y

a enumerar todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la aritmética” (idem).

El método enunciado por Descartes sostiene también uno de los rasgos centrales de todo universalismo que es la pretensión de unidad en el medio de las diferencias. Además, no es casual que él mismo afirme que ese método “enseña a seguir el orden verdadero”, y es que tal método justamente al unir a las ciencias y presentarse como único camino para el conocimiento, también mantiene la idea de que la verdad es una sola y que se llega a ella de un sólo modo. Cabe recordar que el criterio de verdad cartesiano es que sólo es aceptable como verdadero aquello que se presenta al entendimiento con toda claridad y distinción. Asimismo, la unicidad del método y la univocidad de la verdad ha sido un binomio que ha dominado el horizonte científico durante muchos años. Piénsese, por ejemplo, en el positivismo y en la filosofía del lenguaje o filosofía analítica en la etapa del logicismo.

Siguiendo con Descartes, éste caracteriza el método en las *Reglas para la dirección del espíritu* de la siguiente forma:

Regla IV

- El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas. (Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*: 78)

Regla V

- Todo el método consiste en el orden y la disposición de aquellas cosas a las que se a de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y las observamos exactamente si

reducimos gradualmente las posiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás. (*ibid*: 87)

En resumen, hay ideas fundamentales que sostienen un universalismo como el de Descartes, a saber, la idea de un principio indubitable, la certeza del yo ante sí mismo, la jerarquía, la unicidad del método y la univocidad de la verdad, la unidad de las ciencias a partir de método y la posibilidad de que el conocimiento de lo simple resuelva aquel de lo complicado, como se menciona en la cita anterior.

Cabe recuperar aquí lo que Pereda afirma acerca de las pretensiones del método y del saber en general que Descartes expone principalmente en el *Discurso del Método*:

Para el punto de vista simplificador hay que, ante todo, analizar. Para el programa fundamentalista, el saber, para que sea legítimo, tiene que construirse, en general, con dos clases de componentes: algunas bases, los fundamentos últimos y ciertos transmisores de confiabilidad igualmente confiables. En Descartes, los fundamentos están dados por una clase de evidencias, las ideas claras y distintas, las naturalezas simples, los transmisores, por la concatenación necesaria de verdades, por la deducción...He aquí, en acción, al punto de vista simplificador, y como consecuencia, un nuevo programa para el saber, el programa fundamentalista. (Pereda, 1994 B: 140-141)

Cabe señalar también que este programa fundamentalista no es otro que la pretensión de que la ciencia, como actividad de la razón (que es ella misma primer principio) sea de carácter universal, además de ser unitaria, e incluso se puede

resaltar una de las preocupaciones centrales en Descartes que es identificar a la filosofía como un quehacer científico y metódico. La validez universal de los procesos y resultados de la filosofía se convierte así en una exigencia ineludible. En la caracterización que hace Descartes del método, presenta el léxico que será común a las filosofías que se desarrollarán en los siguientes cuatro siglos; conceptos tales como exactitud, orden verdadero, seguridad en la razón en su transparencia a sí misma y su posibilidad de explicar todos los órdenes del ser, rechazo a la tradición y los prejuicios como fuente de ignorancia y error; conceptos que están presentes en los discursos filosóficos de los tiempos actuales.

Si se compara este léxico con la propuesta hermenéutica de Gadamer, tenemos un indicio de las diferencias entre la universalidad de la hermenéutica y las pretensiones de universalidad de la filosofía moderna. Esta última se caracteriza, entre otros aspectos que se analizan en este capítulo, por su carácter excluyente, es decir, aquellas posiciones que no comparten los mismos criterios científicos y metódicos, son erróneas y no se aceptan como alternativas, ni como posiciones diferentes. En el caso de la hermenéutica cabe recordar el siguiente comentario de Gadamer:

Resulta obligado ocuparse de la universalidad invasora de la retórica, la hermenéutica y la sociología en su interdependencia y elucidar la diversa legitimidad de estas universalidades. Esto resulta tanto más difícil porque todas ellas –sobre todo las dos primeras– se caracterizan por una cierta ambigüedad de su pretensión científica, determinada en parte por la relación con la práctica. (*V.M.II*: 227)

Así, desde la hermenéutica se da la posibilidad de reconocer otras universalidades, que reclaman para sí el derecho a la utilización de otros métodos y criterios de validez.

Regresando a Descartes y su insistencia en el espíritu científico, cabe recuperar la indicación que hace Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* respecto al momento intelectual del siglo XVII. Para Rorty la batalla intelectual de Descartes y Hobbes en contra de la “filosofía de las escuelas” era propiamente un enfrentamiento entre ciencia y religión más que entre filosofía y ciencia. Era una lucha con el propósito de ganar espacio para la investigación en matemáticas y mecánica, la nueva ciencia, la libertad intelectual frente a las instituciones eclesiásticas. Así, tanto por sus antecedentes filosóficos como por el momento histórico que le toca vivir a Descartes, es entendible su urgencia por sentar principios y un método que garantizara la certeza en los discursos filosófico y científico.

Pero esta búsqueda de la certeza universal da lugar a lo que Bernstein, citando a Michael Dummett, identifica como el problema fundamental de la filosofía del mundo moderno, (desde Descartes hasta hoy en día) esto es, “convertir a la filosofía en una “ciencia rigurosa”, descubrir su objeto apropiado, su metodología sistemática, superar la situación según la cual la filosofía parece ser el inacabable campo de batalla entre opiniones en competencia (doxai) para que finalmente se convierta en una forma legítima de conocimiento (episteme).” (Bernstein, 1991: 73)

El fracaso en el logro de esta meta es lo que los mismos autores llaman “el escándalo de la filosofía”, pero Bernstein agrega otra vertiente para abordar este escándalo. Para Bernstein el escándalo consiste en que se siga pensando que la filosofía puede y debe ser una disciplina fundacional del conocimiento. Para superar este esto, Bernstein recomienda “una forma de terapia filosófica con la cual nos podamos deshacer de la ilusión y del autoengaño de que la filosofía es o puede ser tal disciplina fundacional.” (ibid: 73)

En todo caso, hay que resaltar que el momento fundacional cartesiano de las pretensiones de universalidad en la modernidad marca definitivamente no sólo el desarrollo de esta clase de pretensiones hasta la época actual, sino que además se establece como un punto de referencia central para aquellos que actualmente debaten en torno a la universalidad o pretenden abandonar esa pretensión. Incluso las objeciones de Gadamer a los privilegios del método pueden inscribirse en este horizonte de discusión.

Por otra parte, al igual que Descartes, otro de los casos de universalismo, esta vez no sólo epistemológico sino también práctico, es Kant. Si el momento cartesiano puede ser visto como fundacional de las pretensiones de universalidad de la modernidad, es el momento kantiano en el que éstas se consolidan, especialmente en la *Crítica de la razón pura*.

En el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*¹, Kant indica el propósito de su trabajo, mismo que identifica con la tarea de la razón, esto es, que la razón “de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas.” (C.R.P I.: 121) El conocimiento que debe alcanzar la razón debe cumplir la exigencia de ser a priori, sin valerse de la experiencia, porque para Kant corresponde a “todo conocimiento que deba valer *a priori*, el querer que se le tenga por absolutamente necesario” (C.R.P I.: 123), además, debe servir como “medida” y “ejemplo a toda certeza apodíctica”. Kant tiene la seguridad de que esta tarea es posible en tanto la razón no puede ocultarse a sí misma ya que, “cuanto la razón por sí misma produce no puede ocultarse y pasar inadvertido, que ella propia lo pone a la vista tan presto como se ha descubierto su principio común. La perfecta unidad de esta especie de conocimientos, compuestos como están únicamente de conceptos puros y que nada deben a la experiencia y tampoco a ninguna intuición particular que hacia alguna experiencia determinada inclinarla pudiera, influyendo en su aumento o extensión, hacen esta completa integridad, no sólo factible, sino también necesaria.” (C.R.P I.: 126)

La mayor parte de los rasgos que se asocian con el universalismo epistemológico aparecen en la obra de Kant, tales como el conocimiento que cumple con las leyes inmutables de la razón; y que es puro, a priori, absolutamente

¹Kant, Immanuel, (1960): *Crítica de la razón pura I*, Losada, Buenos Aires, (Kritik der reinen Vernunft). En lo que sigue se abreviara C.R.P.I, más el número de página.

necesario; medida y ejemplo de certeza apodíctica; conocimiento completo y *transparente a la razón misma*.

Por otra parte, el universalismo en Kant no sólo se da en la *Crítica de la razón pura*, también se presenta, como ya se mencionó, en el ámbito de la razón práctica, sintetizado en el imperativo categórico. Con este imperativo Kant pretende establecer un criterio de validez universal para la moralidad, y también, una exigencia universal de cumplimiento de la ley moral. Similar al conocimiento a priori de la razón pura, el imperativo categórico también es un producto de la razón y no está sujeto a las contingencias del mundo de la experiencia, sino que se caracteriza por su universalidad formal. Al respecto señala Victoria Camps:

El imperativo categórico es un *factum* de la razón. Por eso la razón puede ser prescriptiva y prescribir para todos, porque no depende de nada contingente o perecedero. Cada persona puede descubrir en su interior la ley que constituye el núcleo del deber moral. El individuo puede aspirar, en consecuencia, a prescribir lo universal. (Camps: 1999: 62) ²

El imperativo categórico, y así el ámbito de la razón práctica, ha heredado ideas centrales para gran parte de las propuestas éticas actuales que pretenden universalidad. En el campo ético, se defienden los valores y criterios universales, asimismo se exige un cumplimiento universal. La racionalidad moral es formal y prescriptiva.

² En *Pensar en el siglo*. Cordinado por Manuel Cruz y Gianni Vattimo

Por otra parte, cabe señalar que la universalidad en el pensamiento kantiano no sólo se muestra en sus conclusiones sino también en la forma de sus argumentos. La definición de un argumento trascendental, que propone Isabel Cabrera, ilustra muy bien las características de este tipo de argumentos:

...es un argumento que busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones a priori de la posibilidad de cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje. Estos argumentos son un recurso valioso para cualquier racionalista que pretenda distanciarse no sólo del escéptico, sino también del convencionalista o del pragmatista; de aquí que los defensores de esta estrategia suelen afirmar que las condiciones que se concluyen mediante estos argumentos no sólo son útiles sino asimismo indispensables y necesarias. (Cabrera: 1999: 7)

La filosofía kantiana está compuesta fundamentalmente de esta clase de argumentos que muestran claramente su pretensión de validez universal. Así, Kant puede ser considerado como antecesor e interlocutor principal, de la mayoría de los debates actuales en torno al universalismo.

Pero hay que resaltar también acerca de la modernidad, el giro de la filosofía hacia la epistemología y hacia la *representación*. La representación parte del supuesto de la existencia del sujeto frente a objetos, como objetos de conocimiento. En Kant ya es sintomática una de las preguntas fundamentales que tuvo en vilo a la modernidad: *¿cómo es posible nuestro conocimiento?* Y el conocimiento finalmente fue posible por la capacidad del sujeto (sujeto de razón) de representarse al mundo. Poder representar, se convirtió no sólo en la posibilidad del conocimiento sino en la posibilidad de encontrar un fundamento del mundo. Y es esta pretensión de

fundamentar en un sentido unívoco y esencial, que hace de la modernidad el horizonte de universalismo que dominará los años subsiguientes en los que la filosofía es, a un tiempo, aquella que da razón, que fundamenta el mundo, y a otro el fundamento de las ciencias mismas, como Descartes pretendía.

Kant, como ya se dijo, es la consolidación de la pretensión moderna de universalidad, pero la pretensión de fundamentar es anterior a él, en una línea que comienza en la modernidad con Descartes, como un momento inaugural.

De esta pretensión de fundamentar, Heidegger recupera la frase, que él llama proposición del fundamento, que enuncia Leibniz: *nihil sine ratione*, nada es sin fundamento. Frase que es principio primero y del cual afirma que

...consiste en que este principio dispone acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar y, en general, como algo ente. En la proposición del fundamento habla esta exigencia a disponer de eso que significa ser de un ente. Cuando, por primera vez, Leibniz insta una propia y completamente la proposición del fundamento como tal principio, enuncia entonces con esto que, entretanto, de manera decisiva y, por ende, ineluctable, el representar humano ha sido tomado bajo la interpelación-y-exigencia que ha hecho valer enteramente sobre aquél su prevalencia. El *principium rationis*, la proposición del fundamento, se convierte en proposición fundamental de todo representar. Esto quiere decir: el representar, regido por el *principium rationis*, se convierte ahora en un representar declaradamente racional, administrado por la razón.³

Es, pues, la razón la que representa, la que dispone sobre lo representado y la que fundamenta. En el caso de la modernidad, y sobre todo de Kant, esta

³ Heidegger, Martin en “La proposición del fundamento”. Conferencia, en el sitio web: <http://www.heideggeriana.com.ar/>

fundamentación ha de consistir en aquello que hace posible el conocimiento, y que son las condiciones *a priori* (en el sujeto), que justo por ser *a priori* y formales, han de ser ahistóricas. Pero, yendo mucho más lejos, la capacidad del sujeto de razón o de fundamentar recurre al supuesto de la transparencia de la razón a sí misma, del acceso privilegiado que ésta tiene a lo que en ella es *a priori*. Por ello es quizá que Heidegger dice al final de la cita que el principio, la proposición del fundamento, se convierte en un representar *administrado por la razón*, porque justo es la razón la que está en el centro de este universalismo moderno declaradamente epistemológico. Y no hay que olvidar que esta razón es ahistórica, pues ha de permanecer idéntica a sí misma e inmutable (análogamente al Ser de Parménides) y la razón de esto, que llega a su punto máximo en Kant, es la distinción trascendental/empírico. Pues si el fundamento, es *administrado por la razón* no podrá encontrar su lugar en otro lado que no sea el orden trascendental, que es el orden que permanece más allá de la experiencia inmediata.

Como ya se dijo, Kant así como la modernidad son antecesores e interlocutores de los debates actuales. Como ejemplo pueden nombrarse algunas de filosofías que han retomado el kantismo o el cartesianismo, tales como la fenomenología de Husserl que mantuvo en el centro de su propuesta el ego cartesiano y la división de los órdenes empírico/trascendental, o la fenomenología de Levinas que también constituyó su propuesta manteniendo como idea central el ego cartesiano, y en autores más recientes y destacables, se encuentra Habermas, quien aspira a un trascendentalismo débil.

Estos autores, como seguramente otros tantos, al retomar ideas de universalismos modernos, han heredado parte de sus supuestos y pretensiones. Pero, sobre todo, han heredado la idea de encontrar un fundamento que dote de universalidad a su propuesta, y así también han heredado la concepción de que ha de haber necesariamente tal fundamento, como la modernidad propone. Por ello, es justo la modernidad el punto de referencia obligado para el debate actual sobre el universalismo, sus rasgos, y la legitimación de las pretensiones de universalidad de distintas propuestas. Tales rasgos, como se dijo en párrafos anteriores, son principalmente el método propio a la filosofía, la razón como centro de todo conocimiento, el conocimiento necesario, el rechazo a la tradición desde la pretensión de fundar un conocimiento de orden trascendental; nuevamente está presente aquí la búsqueda de un fundamento último que legitime toda posible explicación del mundo.

En el panorama contemporáneo, puede repararse en algunos de los universalismos importantes en el medio de los debates actuales.

Uno de los autores obligados es Habermas, quien, para comenzar, define la tarea de la pragmática universal como la identificación y la reconstrucción de las condiciones universales del entendimiento posible. Entiende que para tal efecto debe identificar las pretensiones universales de validez en cualquier acto de habla y también reconstruir una capacidad universal o competencia de la especie, misma que puede ser cognoscitiva, lingüística o interactiva. Estas reconstrucciones, dice Habermas, “pueden compararse en su alcance y en su status con teorías generales.”

(Habermas, 1993: 313). Para Habermas las reconstrucciones elaboradas por su teoría no tendrán que ver con diferencias contextuales, particulares, sino que refieren estrictamente a aspectos universales los cuales no pueden ser alterados por las circunstancias específicas en que se realizan los actos de habla. Así,

Las reconstrucciones plantean, en cierto modo, una pretensión esencialista. Se puede, ciertamente, decir que las descripciones teoréticas, cuando son verdaderas, “corresponden” a determinadas estructuras de la realidad, al igual que las reconstrucciones, cuando son adecuadas, son “semejantes” a las estructuras profundas que hacen explícitas... las reconstrucciones racionales sólo pueden reflejar en un sentido esencialista el saber preteórico que hacen explícito; cuando son verdaderas tienen que corresponder exactamente a las reglas que operan en el ámbito objetual, es decir, a las reglas que, efectivamente, determinan la generación de estructuras superficiales. (ibid: 315).

Las reglas a las que dirige Habermas su indagación son universales, es decir, compartidas por todos los hablantes. En consonancia con su idea de que la pragmática funciona como una teoría general, no pretende desarrollar una postura que reclame una pretensión de validez a priori para estas reglas. Sin embargo, sí propone desarrollar una versión débil del apriorismo kantiano. Para esto, asume que las reconstrucciones de un sistema categorial de la experiencia posible, deben entenderse como propuestas hipotéticas que pueden ser sometidas a prueba mediante nuevas experiencias. Así, da paso a su versión débil del transcendentalismo kantiano:

Llamamos “transcendental” a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad. En esta versión más débil

se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad pueda darse una prueba a priori.”(ibid: 321)

Para Habermas, las experiencias posibles corresponden con las experiencias comunicativas y, en este sentido, contrasta la validez de su propuesta con las de otras posiciones filosóficas orientadas al estudio del entendimiento mutuo y la comunicación entre los hablantes; especialmente debate con las propuestas hermenéuticas, tanto de Apel como de Gadamer. Al darles un tratamiento de teorías en competencia, parece que Habermas le da un cierto carácter excluyente a su universalismo. En primer término, porque es explícita su apuesta por las reconstrucciones racionales, de tal manera que la competencia entre teorías debe darse respetando los criterios establecidos para la elaboración de dichas reconstrucciones. Así, aun cuando acepta que, considerando su estatus hipotético, una reconstrucción puede ser superior a otra y, eventualmente desplazarla, no muestra igual aceptación por formulaciones que no cumplan con lo prescrito por las reconstrucciones.

Así, Habermas pretende mostrar el mayor alcance de la crítica frente a la hermenéutica, para Habermas sí hay una prioridad de la universalidad de la teoría crítica, que es la que ofrece “...esos exigentes presupuestos teóricos que sólo pueden desarrollarse y juzgarse en el marco de una teoría de la competencia comunicativa.” (ibid: 299)

En su texto sobre la acción comunicativa, publicado en 1981, Habermas reitera la pretensión de que una teoría de este tipo cumpla con esa versión débil del trascendentalismo cuando señala:

Pues a lo que la teoría de la acción comunicativa apunta es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de consenso: en tanto que pretensiones, éstas trascienden todas las limitaciones espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso. (Habermas, 1987. Vol. II: 566)

No obstante su pretensión de universalidad, Habermas advierte contra cualquier tentación de entender su teoría como fundamentalista y recuerda, en todo caso, que sus pretensiones funcionan hipotéticamente y son susceptibles de crítica.

Por otra parte, Habermas reconoce que las ciencias sociales no deben prescindir de la dimensión hermenéutica en la investigación, pero al mismo tiempo, advierte que debe evitarse responder afirmativamente a la pregunta “¿Es el cambio interpretativo el tiro de gracia para el status rigurosamente científico de todas las propuestas no objetivistas?” (Habermas, 1996: 41). Identifica tres posiciones como respuesta a interrogantes de este tipo, a saber, objetivismo hermenéutico, hermenéutica radical y reconstruccionismo hermenéutico. En los tres casos, Habermas relaciona estas posiciones con recuperaciones de la hermenéutica de Gadamer. La primera, que aún supone la posibilidad de acceder a la conciencia del otro y descifrar su significado, la deshecha siguiendo las críticas de Gadamer a Dilthey. La segunda, fundamentada en Gadamer y Rorty, que prescinde de la

pretensión de objetividad y a la aspiración de un conocimiento explicativo, no la acepta por su relativismo. La tercera, le parece la más plausible ya que:

...a la vista de los problemas de interpretación, otros están dispuestos a renunciar al postulado de neutralidad axiológica. No admiten aplicar a las ciencias sociales el modelo de la ciencia rigurosamente nomológica pero, al mismo tiempo, abogan por la necesidad y la posibilidad de postulados teóricos que consigan producir un conocimiento objetivo al tiempo que teórico.” (ibid: 43)

Es en este tipo de trabajos que se incluyen las reconstrucciones racionales y sus pretensiones de validez universal. Es importante resaltar la relación de las propuestas habermaseanas con la hermenéutica, en tanto que sin renunciar a las pretensiones de un conocimiento objetivo y capaz de explicación, reconoce la dimensión hermenéutica, pero al mismo tiempo, acepta universalidad para las pretensiones de validez de las reconstrucciones, rechazando la universalidad de la hermenéutica. Finalmente, debe señalarse que Habermas también advierte que “con la distinción entre ciencias hermenéuticas y no hermenéuticas no pretendo preconizar un dualismo ontológico entre determinados ámbitos de la realidad...Antes bien, lo que sostengo es una distinción metodológica entre ciencias que han de abrirse el acceso a su ámbito de conocimiento mediante la comprensión de lo que se dice a alguien y las que no tienen necesidad de tal cosa.” (ibid: 41) Esta distinción es importante porque ubica la dimensión en la que debe establecerse la diferencia entre reconstrucción y hermenéutica, es decir, una dimensión epistemológica, lo que deja abierto el campo a la ontología que es la dimensión prioritaria de la hermenéutica.

Otro autor contemporáneo que aporta ideas sugerentes para entender la discusión sobre el o los universalismos actuales es Richard Bernstein, en su libro *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. El trabajo de Bernstein resulta relevante, entre otras cosas, por relacionar el debate entre objetivismo y relativismo, con los campos de las ciencias, naturales y sociales, y la filosofía, dedicando especial interés a la hermenéutica, y la praxis. Además, articula el debate con el tema central de la racionalidad, sus caracteres, dimensiones y textura.

A partir de la definición de objetivismo que propone, es posible detectar los rasgos universalistas del propio objetivismo:

By “objectivism” I mean the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, godness or rightness... Objectivism is closely related to foundationalism and the search for an Archimedean point. The objectivism maintains that unless we can ground philosophy, knowledge, or language in a rigorous manner we cannot avoid radical skepticism.” (Bernstein, 1983: 8)⁴

Otros rasgos del objetivismo son, el suponer que tiene un fundamento firme, una base ontológica, un esquema fijo de categorías, eterno, último, necesario e indubitable. Para sostener estas pretensiones el objetivismo se vincula con el

⁴ Por "objetivismo" quiero decir la convicción básica que hay o debe haber un marco o una matriz permanente, ahistórica, a la cual podemos apelar finalmente para determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, la bondad o la rectitud... El objetivismo se relaciona estrechamente al fundamentalismo y a la búsqueda de un punto de Arquimedeo. El objetivismo mantiene que si no podemos fundamentar la filosofía, el conocimiento, o el lenguaje de una manera rigurosa no podremos evitar el escepticismo radical (traducción propia).

realismo metafísico, que afirma que hay una realidad objetiva que existe independiente de los sujetos, y que tiene una naturaleza determinada o esencial que es posible conocer. De esto se sigue que así como existe esa realidad independiente del sujeto, existe una distinción básica, metafísica o epistemológica, entre sujeto y objeto.

Si el objetivismo efectivamente pudiera superar satisfactoriamente todas las objeciones que respecto a sus pretensiones le han sido formuladas desde posiciones relativistas, y mostrar la validez de sus afirmaciones, resultaría que podría lograr la aspiración de todo universalismo, es decir, establecer de un modo inequívoco estándares de racionalidad válidos para todos, universales. Una racionalidad de este tipo puede ser identificada con lo que Pereda llama razón austera “cuyo modelo de funcionamiento es el algoritmo” (Pereda, 1994 A: 9) y exige los requisitos de disponer de “criterios precisos, fijos y generales o creencias últimas en tanto fundamentos” (ibid: 10). Una clase de razón que no acepta alternativas, que excluye todo aquello que no se someta a sus designios.

Bernstein se encarga de mostrar las objeciones relativistas al objetivismo, pero para el tema que aquí ocupa, hay que recuperar precisamente su propuesta de que hay que ir más allá del debate entre estas dos posiciones. Siguiendo los trabajos de Gadamer, Habermas, Rorty, y Arendt, encuentra entre ellos el interés común de aclarar el carácter dialógico de la existencia y comunicaciones humanas, de lo que se desprende la necesidad de cultivar las comunidades de diálogo. Así, su propuesta de ir más allá del objetivismo y del relativismo, no se orienta por la pretensión de

formular una teoría que supere estas posiciones, sino más bien la enfoca como una tarea práctica que oriente y dé dirección a la praxis colectiva. No obstante que el interés de esta parte de la presente investigación es indagar el sentido de la universalidad, resulta pertinente mencionar las conclusiones a las que llega Bernstein, por su similitud con una afirmación de Gadamer (formulada en 1993) en torno a la hermenéutica y su universalidad:

La universalidad de la hermenéutica es un tema que no define tanto una posición determinada, sino más bien requiere una determinada diferenciación. Como título de una disciplina la hermenéutica tiene una larga historia de la que todavía hoy se puede aprender mucho. Pero el calificativo “universalidad” implica al mismo tiempo un desafío, aunque éste señala menos una posición que una tarea filosófica.” (Grondin; 1999: 11)

Se volverá sobre la universalidad de la hermenéutica de una manera específica más adelante, pero si se recuerda que Gadamer concibe a la hermenéutica como filosofía práctica, compenetrada en y con la praxis cotidiana, la tarea que señala Bernstein es muy parecida a la expresada por Gadamer, aún cuando aquí se considera que la hermenéutica gadamereana también involucra aspectos ontológicos y epistemológicos.

Por otra parte, en el ámbito de las ciencias sociales la discusión en torno al universalismo también ha sido relevante en los últimos años. La Comisión *Gulbenkian* para la reestructuración de las ciencias sociales presidida por Immanuel Wallerstein presentó sus conclusiones en 1995 en el libro *Abrir las ciencias sociales*. En este documento se resaltan algunos de los aspectos medulares que han

regido la discusión sobre el universalismo en ese campo, y uno que debe tomarse en cuenta de manera central, es el que se refiere al aspecto político de la cuestión. Al respecto señalan que el debate entre universalismo y particularismo siempre ha tenido un carácter apasionado en las ciencias sociales, porque sus posibles resultados tienen implicaciones políticas inmediatas, es decir, no se trata solamente de los problemas de legitimación del conocimiento sino también, y centralmente, de sus consecuencias políticas.

Otro camino por el que la política irrumpe en el debate sobre la tensión universalismo-particularismo, es por “la reafirmación política del mundo no occidental combinada con la paralela afirmación política de grupos dentro del mundo occidental que consideran que han sido culturalmente oprimidos.” (Wallerstein; 1996: 93).

De las luchas de todos estos grupos por el reconocimiento o establecimiento de sus derechos están llenos los diarios y revistas casi permanentemente desde hace años. Los grupos que reclaman sus derechos hacen patente la existencia de visiones alternativas del mundo, escalas de valores distintas, racionalidades diferentes. Así, el reto para las ciencias sociales es cómo tomar en serio esa irrupción de la pluralidad sin perder de vista la posibilidad de conocer y realizar esas otras escalas de valores que tengan la posibilidad de ser comunes a toda la humanidad.

Además de la exigencia de que para alcanzar un conocimiento objetivo de los procesos sociales es necesaria, dice Wallerstein, la incorporación de las experiencias de esos grupos. Para tal fin señala su texto “Es preciso responder

simultáneamente a las demandas de relevancia (aplicabilidad, validez) universal y reconocer a la vez la continuada calidad de una multiplicidad de culturas;...las ciencias sociales deberían de emprender un proceso de apertura muy amplio hacia la investigación y la enseñanza de todas las culturas (sus ciudades, pueblos) en la búsqueda de un universalismo pluralista renovado, ampliado y significativo.” (ibid: 97)

Hay aquí el reclamo por un universalismo pluralista, dentro de las ciencias sociales, el cual sólo en apariencia sería contradictorio, dada la necesidad específica de este tipo de ciencias, que se enfrentan a tal diversidad en sus objetos de estudio, que sólo pecando de reduccionistas podrían aspirar a un universalismo excluyente de la pluralidad. En todo caso el universalismo pluralista debe reconocer uno de sus rasgos centrales, esto es, que “siempre es históricamente contingente” (ibid: 95) Un universalismo de este tipo mantendría siempre vigente su pretensión de universalidad pero al mismo tiempo, tendría presente su propia contingencia, evitando de esta manera toda pretensión de hegemonía y posesión exclusiva de la verdad.

En el campo de la filosofía también se habla de la contingencia de la universalidad, como se puede ver en David Couzens Hoy. En el libro en que debate con Thomas McCarthy sobre la teoría crítica, dedica un capítulo a “La contingencia de la universalidad: la teoría crítica como hermenéutica genealógica”. Ahí sostiene que si la filosofía ha abandonado el deseo cartesiano de garantizar las pretensiones de la teoría recurriendo a hechos independientes de la teoría o a principios

autoevidentes, lo consecuente sería que en el campo de lo social las teorías no aspiraran a trascender su propio contexto socio-histórico, ni pretendieran una validez universal y agrega, “social theory like general philosophy should insist on its own contingency instead of projecting its universality” (Couzens Hoy; 1994: 172)⁵. Las teorías sociales deben considerarse ellas mismas como acciones sociales contingentes, y su actividad interpretativa interactúa e incide sobre la realidad social que representa. Desde este enfoque metodológico, concluye C. Hoy que “all social theory would limit itself to the contingency of critical theory, and no meta-theorist would aspire to construct the universalistic philosophical picture of the conditions of the possibility for any and every social theory.” (ibid: 173)⁶. Couzens Hoy critica la definición fuerte de universalismo, que juega un papel de adversario a su propia posición, y lo sugerente de esto es que identifica a Habermas como partidario de esta clase de universalismo fuerte, a pesar de las precauciones que el propio Habermas ha tomado para no ser visto de esta manera.

Una vez que se ha indagado a través de la pregunta por el sentido de la universalidad y llegado a mostrar rasgos de ésta por medio de la recuperación de algunas propuestas filosóficas, de sus supuestos y sus pretensiones; es momento de elaborar una serie de consideraciones en torno a todo lo dicho anteriormente. Esa será la tarea de los párrafos siguientes.

⁵ La teoría social, como la filosofía en general deberían insistir en su propia contingencia en lugar de postular su universalidad (traducción propia)

⁶ Toda teoría social se limitaría a la contingencia de la teoría crítica y ningún metateórico aspiraría a construir el marco filosófico universal de las condiciones de posibilidad para todas y cada una de las teorías sociales válidas (traducción propia).

2.3. Consideraciones finales

Ante la pregunta inicial ¿cuál es el sentido de la universalidad? Es posible hacer una recapitulación con el fin de establecer aquello que distingue la universalidad por la que aquí se preguntó.

Si se piensa en una serie de puntos constantes a través de los universalismos presentados, puede decirse que si bien son de diverso tipo y, desde luego de tiempos distantes, hay ciertas convicciones compartidas en torno a la universalidad que defienden. De la mención que se hizo de filósofos griegos, puede recuperarse que cada uno postula una realidad última no sujeta al cambio. Dicha realidad es primera proponiendo así una idea de jerarquía en sentido ontológico. Puede tratarse del Ser en Parménides cuya esencialidad es superior a todo aquello que es cambiante, mutable, o puede tratarse de las Ideas como esencias últimas, o finalmente del motor inmóvil de Aristóteles. Lo que comparten estos tres supuestos es justamente la necesidad en cada uno de ellos de inmutabilidad, de unidad y de generalidad a partir de la separación de los dos órdenes: el ser y el tiempo. Si hay algo último que explique el mundo cambiante, sea que se rechace el cambio (Parménides y Platón) o que se acepte (Aristóteles), este algo ha de ser uno, único e idéntico a sí y, fundamentalmente, permanente.

Así, unidad, permanencia e identidad cruzan estas propuestas, constituyendo la posibilidad de su universalismo ontológico.

Del mismo modo, de la indagación en universalismos epistemológicos, pueden retomarse constantes que los distinguen, tales como la idea de autotransparencia de la razón a sí misma, la pretensión de certeza, de necesidad, y sobre todo la idea de representación del mundo a través de la razón en tanto sujeto de conocimiento fundamentalmente racional. Asimismo, se mantiene la vía firme del método universal, seguro y sistemático, tanto en Kant como en Descartes, y resulta importante resaltar que se privilegia la vía inteligible sobre la sensible, tanto como el orden trascendental sobre el empírico.

Al recapitular las características del pensamiento universalista, se puede recurrir a la caracterización que hace Habermas acerca del pensamiento metafísico, en tanto este tipo de pensamiento puede ser identificado como universalista. En primer lugar, es un pensamiento identitario, que representa al Uno como origen, sustraído a las dimensiones del espacio y el tiempo, que como tal infinito se enfrenta al mundo de lo finito o le subyace.

Al respecto afirma Habermas:

Ya se le conciba como Dios creador trascendente al mundo, como fondo esencial de la naturaleza, o, finalmente, en términos más abstractos, como el Ser, en todos los casos surge una perspectiva en que las cosas y sucesos intramundanos pueden ponerse a distancia en su diversidad, cobrar carácter unívoco como entidades particulares y al tiempo ser concebidos como parte de un todo. (Habermas, 1990: 40).

El pensamiento metafísico entiende la relación de identidad como una relación lógica y ontológica, y en función de esto se debe pensar la multiplicidad.

Por la relación del pensamiento abstractivo con su producto, el pensamiento metafísico deriva en un fuerte idealismo que atribuye al Ser rasgos tales como la universalidad, necesidad y supratemporalidad consolidando así la proscripción del tiempo.

Otra característica del pensamiento metafísico, es la identificación de la filosofía primera, ontología, como filosofía de la conciencia (sobre todo en la modernidad), en la cual la relación del sujeto cognoscente consigo mismo es el camino para acceder a la esfera interior, como garantía de seguridad en las representaciones que se tienen de los objetos. De este modo la filosofía se desarrolla como diversas teorías de la subjetividad, poniendo el énfasis en la razón y sus determinaciones categoriales, que toman el lugar del Uno:

Esta razón acepta la herencia de la metafísica para asegurar el primado de la identidad sobre la diferencia y de la idea sobre la materia. Ni siquiera la lógica de Hegel, que trata de mediar simétricamente lo Uno y lo Múltiple, lo infinito y lo finito, lo universal y lo temporal, lo necesario y lo contingente, puede evitar sellar el predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario, porque en el proceso mismo de mediación se imponen operaciones totalizadoras a la vez que autorreferenciales. (ibid: 42)

Una tercera característica del pensamiento metafísico, identificada por Habermas, es el concepto fuerte de teoría, dando a ésta un primado sobre la actitud natural frente al mundo y sobre la praxis. Por este camino el pensamiento identitario pretende *fundamentarse* a sí mismo sin más recurso que la autorreflexión, y de ahí, ser fundamento de todo conocimiento; “La autarquía del

modo de vida teórico se sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamenta absolutamente a sí misma.” (ibid: 43)

Si bien Habermas caracteriza al pensamiento metafísico, es evidente que la mayoría de los elementos, señalados como propios de la metafísica, corresponden al pensamiento universalista, aun al que pertenece al periodo que Habermas llama postmetafísico, caracterizado por la puesta en duda del pensamiento totalizante desde la racionalidad procedimental de las ciencias naturales; el fin del privilegio cognitivo autoatribuido por la filosofía; la destrascendentalización de los conceptos; el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje y el fin del primado clásico de la teoría sobre la práctica.

Así, el pensamiento metafísico ha proliferado más allá de la antigüedad y de la época moderna, compartiendo rasgos de universalidad. En este tono Rorty señala que, “el metafísico está de acuerdo con la teoría platónica de la reminiscencia en la forma en que esa teoría fue reafirmada por Kierkegaard, a saber, que tenemos la verdad dentro de nosotros, que poseemos criterios constitutivos que nos permiten reconocer el léxico último correcto cuando lo escuchamos... (y agrega)...El metafísico piensa que aunque podamos no tener todas las respuestas, hemos alcanzado ya los criterios para identificar las respuestas correctas. Piensa, pues, que <<correcto>> no quiere decir meramente <<apropiado para aquellos que hablan como nosotros sino que tiene un sentimiento más fuerte: el de <<captar una esencia real>>.” (Rorty, 1991: 94)

Afirmar criterios universales bajo la idea de jerarquía en que al final se encuentra un principio último, es otro de los rasgos esenciales del universalismo, que no olvida nunca que ya Descartes comenzaba su camino en búsqueda de un criterio para la certeza y que era la claridad y distinción de las ideas, y así no olvida tampoco el sendero que ha tomado metafísica y menos aún la pretensión de universalidad.

No obstante que puede hablarse del quiebre de la metafísica, puede resultar que no sea posible hablar de igual modo respecto al pensamiento universalista; de hecho, la revisión de los debates contemporáneos sobre el tema así lo muestra. Desde luego que al analizar los diferentes tipos de universalismos es pertinente considerar los diferentes matices que los distinguen. Las críticas a Habermas, como la de Couzens Hoy citada anteriormente, y las de Habermas a Gadamer, son un buen ejemplo de los giros que pueden tomar las disputas sobre el universalismo.

En lo que respecta a la universalidad y la búsqueda de un fundamento, en la mayoría de los casos los universalismos en cualquiera de las dimensiones, suelen derivar, en sentido extremo, en fundamentalismos. Estos son caracterizados por Pereda en torno a los programas de justificación de la siguiente manera:

Llamamos, pues, fundamentalismo a aquella posición que defiende:

...existe alguna instancia incorregible en la estructura externa, en la base generadora de la justificación que funge como respaldo último, o/y

la justificación es necesariamente monista, la justificación debe tener una estructura interna precisa, fija y general y acabar en una estructura externa, en puntos terminales de cierta clase homogénea, no menos precisa, fija y general. (Pereda, 1994 B: 295)

No todo universalismo se propone ser un fundamentalismo, pero en cierto sentido, la mayoría de los universalismos identificados hasta aquí, sí pretenden funcionar como tales. Sobre todo si se considera la siguiente aclaración de Pereda respecto a la estructura externa de la justificación: "...la metáfora fundamentalista puede referirse a ciertas creencias o experiencias sustantivas o a ciertas reglas que conforman los "fundamentos" sobre los que se sostiene el "edificio" del saber." (ibid)

Los rasgos presentados por Pereda corresponden, tal como él lo señala, a los programas de justificación, por lo que se ubican prioritariamente en la dimensión epistemológica, no obstante, también son pertinentes para la justificación práctica. En estos dos campos, Pereda ubica los debates entre fundamentalismos y antifundamentalismos, que se articulan en torno a la preocupación por "indagar si el saber y nuestras prácticas poseen fundamento o no, usando la palabra "fundamento" en el sentido de "apoyo indubitable", "justificación incorregible", "garantía final"...(ibid: 294) Si bien entre las posiciones revisadas en este capítulo no están presentes los antifundamentalismos, sí se encuentran algunas, por ejemplo Wallerstein, que podrían identificarse con lo que Pereda llama "antifundamentalismo amplio o multifundamentalismo" que "más que defender que

“no hay fundamento”, lo que se propone es que hay muchos “fundamentos” y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta...(ibid: 306).

Tomando lo anteriormente expuesto como hilo conductor y manera de respuesta a la pregunta inicial, es posible decir que el sentido de los universalismos aquí presentados es justamente la pretensión de un fundamento, que provea de certeza fija y permanente. Ahora bien, el fundamento universal y último puede pensarse de diversas maneras, como se ha mostrado en los ejemplos, sin embargo, lo común es el deseo de fundamento, fundamento que como bien dice Heidegger, en tanto *principio grande y poderoso* dispone acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar. Tal fundamento si ha de disponer, validar y además explicar con absoluta certeza, él mismo no puede variar. En la jerarquía que piensa como instancia suprema un fundamento, lo que de él se derive puede ser diverso y cambiante, pero el fundamento que funda, que permanece detrás de todas las cosas, ha de ser uno e idéntico. La unicidad, la identidad y, la permanencia se resuelven también en la *ahistoricidad* del fundamento. El fundamento no tiene historia, no tiene tiempo, y en resonancia parmenidea, no tiene principio ni fin. Por lo menos, este es el compromiso de los universalismos aquí mostrados, salvo Wallerstein, Berstein y Couzens Hoy. Piénsese incluso qué sería del sistema kantiano sin la certeza de que la razón es transparente ante sí misma.

El deseo de fundamento y de certeza permanece oculto en las enunciaciones sobre realidades y afirmaciones universales y permanentes. Quizá sea posible que incluso el ocultamiento se de porque ese deseo de fundamento y de certeza

permanece incuestionable o, más aún, impensado y que por ello mismo ha podido progresar y dar su sentido a la modernidad. Nuevamente, cabe recuperar lo que afirma Heidegger en *La proposición del fundamento*:

...Lo que este dominio lleva a cabo es nada menos que la acuñación más íntima, pero al mismo tiempo más oculta, de la era de la historia occidental que llamamos «época moderna». El dominio de la poderosa proposición fundamental se hace, en la historia acontecida de la humanidad, tanto más poderoso cuanto mayor es el carácter omnímodo con que la proposición del fundamento determina a todo representar y a todo comportamiento; cuanto más evidente y, en consecuencia, más inadvertida se vuelve esta determinación. En eso estamos hoy.⁷

Efectivamente, en esto estamos hoy en el debate sobre la universalidad, y también estamos comenzando lo que Habermas llama pensamiento postmetafísico, pues aquel que era el tiempo de la metafísica, hace tiempo que viene diluyéndose sin irse todavía.

Pero, si la pregunta por la universalidad ha encontrado sentido en la pretensión de dar fundamento último al mundo, también señala en otra dirección. A esta otra dirección es posible llegar a través de las paradojas o callejones sin salida a los que arriba el universalismo, como fundamentalismo y/o como deseo de certeza, una certeza única y unívoca.

La primera de las paradojas es el problema del tiempo. Ninguno de los universalismos puede dar razón del tiempo y del cambio más allá de la

⁷ Heidegger, Martin en *La proposición del fundamento*. Conferencia, en el sitio web: <http://www.heideggeriana.com.ar/>

subordinación de éste al fundamento último. El tiempo sólo se ha incorporado bajo la idea de la jerarquía ontológica, pero sin el mismo rango que el Ser. El reto ha sido y sigue siendo dar razón del tiempo.

De igual forma, los universalismos, requieren de supuestos metafísicos que nunca se muestran como un fenómeno de ningún tipo y que deben ser aceptados al modo de los axiomas, que no pueden ser demostrados, pero de los cuales se derivan afirmaciones consistentes y no contradictorias. Aún más, estos supuestos son convicciones y son últimas, pues constituyen términos que determinan una forma de hablar acerca del mundo. Al conjunto de estos términos Rorty los llama “léxico último” y “es <<último>> en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares. Esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza” (Rorty: 1991: 91)

Como ya se había señalado anteriormente, los universalismos comparten la concepción de que efectivamente debe haber un fundamento último, sin embargo, esta convicción no está sujeta a revisión o a cuestionamiento, pues ella misma forma parte de un “léxico último”. Por ejemplo, en el universalismo ontológico de Parménides se afirma el Ser a la vez que también se enuncian sus rasgos, pero no se cuestiona si hay Ser o no, pues es un supuesto del que parte su filosofía.

De cualquier modo, si se cuestionará algún término de estos léxicos últimos universalistas, no habría modo de justificarlos más que circularmente, como afirma

Rorty, ya que ellos se deriva una serie de afirmaciones que permiten responder ciertas preguntas acerca del mundo, pero no hay una meta-afirmación que sea capaz de justificar o fundamentar aquello que pretende ser fundamento y así *ad infinitum*. Incluso en los universalismos, el criterio para aceptar el fundamento depende del fundamento mismo. He ahí una circularidad.

Por otro lado, y en virtud de uno de sus rasgos que es ser excluyentes, los universalismos no permiten el diálogo con una posición distinta, ya sea que la otra posición tenga una idea disímil de fundamento o defienda que no hay tal. Así, los universalismos excluyentes se convierten en monólogos limitados y finalmente autocancelados.

Por último, si el fundamento fuera uno y único de manera intemporal, sería imposible dar razón del cambio en aquello que se nombra como mundo de las apariencias o de la experiencia inmediata, que efectiva y evidentemente cambia por su propia temporalidad. Para dar razón de cambios con absoluta certeza el fundamento mismo habría de cambiar, pues si a partir de él se genera lo diverso, en él mismo habría de estar el germen de esa diversidad, lo cual si se mantiene la univocidad y unidad del fundamento no es más que una contradicción y ésta está proscrita del pensar universalista desde Parménides. Más bien, y sobretodo, podría pensarse si hay tal fundamento o si conviene abandonar esa convicción.

La debilitación y ruptura con estos universalismos de la tradición filosófica ha venido dándose ya desde Hegel, y ha abierto una línea que posteriormente seguirían filósofos como Heidegger, de quien Gadamer, como ya se dijo en el primer

capítulo, ha heredado gran parte del nuevo pensamiento en que la temporalidad tanto como el ser son centrales.

El reto de estas filosofías no ha sido eliminar la pretensión de universalidad, sino indagar otra universalidad a partir de la reincorporación del tiempo y la historicidad a la filosofía, no como dependientes del ser sino como problemas fundamentales en sí mismos. Así, si ha de constituirse una nueva universalidad esta debe ser distinta. Un ejemplo de estas posibilidades se mostró con Wallerstein y el universalismo pluralista, en sentido epistemológico, pero será a partir de la hermenéutica de Gadamer que se abrirá camino hacia otra universalidad ontológica, no fundamentalista ni ahistórica.

Habrá que indagar el modo en que esta universalidad, a partir de sus rasgos y el conjunto de su propuesta, logra efectivamente distinguirse de los universalismos de la tradición filosófica y ser otra universalidad desde luego histórica y no excluyente.

3. Universalidad de la experiencia hermenéutica

3.1. El giro ontológico de la hermenéutica

Para dejar claro el sentido del giro ontológico y el rol de hilo conductor del lenguaje en este giro, a fin de encaminarse hacia la experiencia hermenéutica es pertinente detenerse un momento en el título de la tercera parte de *Verdad y método I*, a saber, “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.”. Este título muestra explícitamente que el giro ontológico es central para la hermenéutica filosófica. Pero, al mismo tiempo conduce a especificar respecto a qué se da ese giro. Dicho brevemente, es el cambio de dirección que la hermenéutica realiza de una preocupación metodológica y de preceptiva de la interpretación de textos hacia el comprender como modo de ser del ser ahí. Este giro se identifica desde las obras tempranas de Heidegger.

Heidegger había declarado el propósito de cambiar la dirección de la hermenéutica hacia la ontología, así lo hacía ver en sus lecciones de 1923, *Ontología (hermenéutica de la facticidad)* publicadas como libro en 1982, y en español en 1999. En este texto Heidegger señala:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que

está afectado el existir. En la ¹hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. (Heidegger 1999: 33)

En esta cita se aprecia el abandono de cualquier preocupación metodológica propia de la hermenéutica tradicional que se ocupaba de la interpretación de textos. Aquí la preocupación ontológica toma el lugar protagónico para la investigación hermenéutica tomando como asunto propio el existir.

Posteriormente, ya en *Ser y tiempo*, caracteriza a la hermenéutica de la siguiente manera, que sin lugar a dudas muestra definitivamente el giro ontológico que Heidegger le imprime a la hermenéutica y sus principales rasgos:

Más en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del “ser ahí” en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del “ser ahí”, resulta esta hermenéutica a la par “hermenéutica” en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el “ser ahí” tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente- en cuanto ente en la posibilidad de la existencia- cobra la hermenéutica como interpretación del ser del “ser ahí” un tercer sentido específico- el filosóficamente primario, de una analítica de la “existencialidad” de la existencia. (*S y T*: 48)

El giro ontológico de la hermenéutica se mantiene, a través de los diversos caminos de los trabajos heideggerianos, hasta sus escritos tardíos, tales como

¹ Cabe aclarar que el traductor de este texto prefiere utilizar el término *entender* al de *comprender*, según lo expone en un comentario a su traducción (p.32), sin embargo, en el conjunto de esta tesis se ha optado por mantener el término *comprender*, aun cuando en este caso se respeta textualmente la cita.

Carta sobre el humanismo, los relativos a Hölderlin, la poesía, la obra de arte, y *De camino al habla*. Así, toma sentido la cabal la afirmación de Gadamer de que su propio trabajo continúa el rumbo marcado por el Heidegger tardío. Para no extender demasiado este punto baste recordar la famosa cita de *Carta sobre el humanismo*: “la palabra-el habla- es la casa del ser.” (Heidegger, 1972: 65), que marca claramente los dos aspectos, radicalmente unidos, que constituyen el quehacer hermenéutico, a saber, el lenguaje y el ser. Más adelante se retoman algunos de los otros textos, al abordar el lenguaje como hilo conductor.

Gadamer, en su preocupación por comprender la experiencia del mundo, continúa esta dirección ontológica de la hermenéutica. De esta manera queda explícito el alejamiento, o más bien abandono, de la hermenéutica como teoría de la interpretación de textos o de discursos, que había marcado toda su historia, lo que dio lugar a toda una preceptiva relativa a la interpretación hermenéuticamente correcta. Gadamer señala enfáticamente el lugar central que ocupa el lenguaje en su indagación sobre la experiencia hermenéutica, tomando una clara distancia tanto de la hermenéutica clásica como de la filosofía del lenguaje.

En los textos de Gadamer hay indicaciones puntuales sobre el papel del lenguaje como hilo conductor hacia la hermenéutica ontológica.

3. 2. El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico

La lectura de *Verdad y método I* pudiera iniciarse por el final, es decir, por la sección dedicada al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. Recuérdese que Gadamer expresamente señala en el prólogo a la segunda edición que su libro se construye metodológicamente sobre una base fenomenológica y su exposición, de alguna manera, está condicionada por esta base, de tal suerte que el tema de la investigación que completa y da sentido al conjunto de sus elementos aparece al final, pero en realidad “determina” desde el principio lo que se está diciendo.

Gadamer anuncia esta determinación en el último párrafo del libro cuando aclara: “Nuestra reflexión ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria.” (*V.M.I.*: 567). En dicha sección se aborda el giro ontológico de la hermenéutica, y presenta al lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica y como horizonte de una ontología hermenéutica. Después de analizar estos temas, es que concluye con el aspecto universal de la hermenéutica que, por el lugar que ocupa en su exposición, es indudablemente un aspecto que se da en la dimensión ontológica. Aquí cabe dar un matiz especial al concepto de dimensión, que debe ser entendido no como una cuestión de medida, sino más bien como una dirección en el desarrollo de la hermenéutica.

En cuanto el propósito de Gadamer es llegar a dilucidar la experiencia hermenéutica, es en esa dirección que se puede rastrear el papel de hilo conductor

del lenguaje, de hecho Gadamer mismo lo indica al afirmar: “Cuando nosotros destacamos...el acceder al lenguaje, como el verdadero proceso del acontecer lingüístico, estamos preparando con ello el camino a la experiencia hermenéutica” (*V.M.I.*: 563) Una vez apuntada la dirección hacia la que conduce el lenguaje, debe destacarse la unidad interna de la lingüisticidad y la experiencia hermenéutica, esto en tanto que es propiamente la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo la que ofrece el horizonte para el análisis de la experiencia hermenéutica.

Para la hermenéutica, el lenguaje no es el lugar donde se representa el mundo sino, más bien, es el lenguaje el que posibilita que los hombres tengan un mundo, un mundo del cual los hombres son parte; el lenguaje es, como se dijo antes, un centro en el que el yo y el mundo aparecen en su unidad originaria. Es en este sentido que se habla de la constitución lingüística del mundo, constitución que se da en la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo, que produce diversas acepciones del mundo, que son propiamente el mundo mismo y no su relativización.

Además, se debe tener presente que “la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente.” (*V.M.I.*: 539). Aquí cabe resaltar que al afirmar ese precedente de la lingüisticidad el análisis de la experiencia del mundo se mueve en la dimensión ontológica anterior a todo reconocimiento e interpelación.

Si bien el lenguaje es el que permite entender plenamente el sentido del giro ontológico de la hermenéutica, es éste último el que le da el perfil característico a la hermenéutica como una investigación expresamente ontológica, reiterando su alejamiento de las preocupaciones textuales y de carácter metodológico de la hermenéutica clásica.

Una vez puntualizado el sentido del giro ontológico de la hermenéutica y del lenguaje como hilo conductor, es momento de establecer los rasgos del lenguaje que son desplegados por Gadamer para mostrar la lingüisticidad de la experiencia del mundo y su universalidad. Lo que permitirá una aproximación a la universalidad de la experiencia hermenéutica y su claro sentido ontológico.

3. 3. Rasgos del lenguaje

En tanto Gadamer toma al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, no se trata de hacer una ontología del lenguaje sino más bien, del ser de la experiencia hermenéutica, del comprender. En este sentido, el lenguaje no se ontologiza, ni alcanza un status independiente de la propia experiencia hermenéutica, del acontecer.

Una vez tomada la distancia de cualquier pretensión de ontologizar al lenguaje, cabe señalar algunos de sus rasgos fundamentales que conducen hacia

la dilucidación de la experiencia hermenéutica, esencialmente unida a la universalidad de la lingüística humana.

En primer término, está el carácter especulativo del lenguaje. Es especulativo en tanto “El que habla se comporta especulativamente en cuanto sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser” (*V.M.I.*: 561) Gadamer insiste en que el lenguaje no es copia de algo, sino que es una especulación que abre a una relación y a un sentido. Otro rasgo fundamental del lenguaje es su carácter de acontecer, que lo lleva a una relación plena con el habla y el comprender que también tienen este carácter de acontecer, es decir, son en el acontecer. El lenguaje es en el habla y el habla es en el lenguaje.

Es en el acontecer que se realiza el sentido pero, “esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de las palabras están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito” (*V.M.I.*: 561) Una infinitud de cosas no dichas pero que están ahí para la comprensión del sentido de lo dicho. Si en algún momento Gadamer ha dicho que somos más ser que conciencia, es justo en referencia a esta estructura especulativa del lenguaje, en tanto no es posible decir todo lo decible pero, sin embargo, está presente para la comprensión del sentido. Y no es posible tener conciencia de todo lo que no se ha dicho pero que ha intervenido en la comprensión.

Asimismo, Gadamer establece la relación de la estructura especulativa del lenguaje con la tradición, lo que ofrece no sólo una comprensión de la tradición sino del lenguaje mismo, cuando afirma que “ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa.” (*V.M.I.*: 566) Esta paradoja es al mismo tiempo propia del lenguaje, se dice lo mismo pero siempre de un modo distinto. Este decir distinto a la vez es un nuevo modo de ser de lo dicho.

A modo de mostrar el plexo de sentido que se construye en torno a la estructura del lenguaje se debe mencionar su relación con la interpretación:

Toda interpretación es especulativa en su propia realización efectiva y por encima de su autoconciencia metodológica; esto es lo que emerge de la lingüisticidad de la interpretación. En esto se hace patente que la interpretación no es mera reproducción o mero referir el texto transmitido, sino que es como una nueva creación del comprender. (*V.M.I.*: 566)

Comprender, habla, tradición, interpretación, van mostrando su propia estructura especulativa siguiendo el hilo conductor del lenguaje, que es a su vez especulativo y que no existe de manera independiente de la realización de cada uno de estos aspectos del fenómeno hermenéutico. Finalmente tal estructura es central para la elaboración de la hermenéutica filosófica de Gadamer ya que:

El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo

distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. (*V.M.I.*: 568)

Para rastrear este significado ontológico del ser especulativo del lenguaje, es necesario indagar la relación lenguaje y mundo, lo que a su vez hará posible el acercamiento a la experiencia hermenéutica y, como se vislumbra en la cita anterior, a su universalidad.

3.4. Lenguaje y mundo

La estructura especulativa del lenguaje deja establecido su significado universal ontológico. Esto permite retomar el aspecto central de la relación lenguaje y mundo que, en combinación con otros aspectos que irán apareciendo, da sentido a la tesis capital de que el ser que puede ser comprendido es lenguaje. En primer lugar, es conveniente seguir una vía negativa que marque lo que no es propio de esta relación.

El mundo no es objeto del lenguaje. Efectivamente, no se trata de pensar al lenguaje como creación de la actividad reflexiva de un sujeto que decide en determinado momento ponerse frente al mundo y hacerlo objeto de su lenguaje. Este tipo de relación, propia de la actividad científica y del conocimiento, es

derivada de la relación fundamental de lenguaje y mundo, caracterizada por la lingüisticidad de la experiencia del mundo.

Así, “El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí mismo relativo” (*V.M.I.*: 542) En primer lugar, porque el mundo constituido lingüísticamente no tiene el carácter del objeto en sí, del que hacen uso las ciencias, sino que es un “todo abarcante” que no está dado como tal a la experiencia. En segundo lugar, porque “no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto.” (*V.M.I.*: 543) De tal forma que el mundo no es relativo a la experiencia lingüística, como si pudiera haber otro, sino que es mundo sólo en tanto es constituido lingüísticamente.²

Si bien hasta ahora se ha mencionado lo que la relación lenguaje y mundo no es, quedan por desarrollar los aspectos positivos de esta relación. Gadamer señala explícitamente el aspecto más relevante de esta relación cuando dice: “Nuestra reflexión ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria.” (*V.M.I.*: 567) Con este comentario inicia la última sección de *Verdad y método I*, dedicada al aspecto universal de la hermenéutica. Aquí se anudan los caracteres del lenguaje ya mencionados para darle pleno sentido tanto

² Cabe recordar la aclaración de Heidegger sobre las diversas significaciones de “mundo”, en especial en este momento se puede recuperar la que él expone de la siguiente manera: “3. “Mundo” puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, mas ahora no como los entes que el “se ahí”, por esencia no es, y que pueden hacerle frente dentro del mundo, sino como aquello “en que” un “ser ahí” fáctico, en cuanto es este “ser ahí”, “vive”. “Mundo” tiene aquí una significación preontológica existencial.” (*S y T*: 78)

a su papel de hilo conductor como al giro ontológico de la hermenéutica, sobre todo si se resalta que es en esta sección en la que aparece el siguiente párrafo:

Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación.” (*V.M.I.*: 567)

Este sentido ontológico abierto por el lenguaje es el que permite afirmar que es desde el lenguaje como centro que se desarrolla toda experiencia del mundo. Hablar de experiencia del mundo implica pensar que cada palabra hace resonar al conjunto del lenguaje y con esto deja aparecer el conjunto del mundo que le subyace. Así, el hombre que tiene lenguaje tiene mundo, no sólo palabras. El conjunto de su lenguaje le da una acepción del mundo. Esto conjuga finitud e infinitud, en tanto contiene la esencia histórico-finita del hombre y la infinitud de sentido por desplegar e interpretar.

También esta relación de lenguaje y mundo, como centro de la unidad originaria, muestra por qué es irrebasable la pertenencia del intérprete a su mundo y su tradición. La pertenencia debe ser pensada desde la base de una experiencia del mundo constituida lingüísticamente. La pertenencia del intérprete a su tradición, se da en el diálogo entre ambos; para que tal diálogo se realice, es decir, acontezca, la tradición tiene que hacerse oír y el intérprete tiene que estar

en condiciones de escuchar. No es que éste pueda decidir si escucha o no a la tradición, pero sí requiere desarrollar una actitud de escucha que le permita alcanzar la verdad de la tradición. En todo caso, esto acontece en el medio del lenguaje. Escuchar a la tradición es comprenderla como aquello que habla al presente como presente, es decir, hace sentido en el mundo del intérprete. Así, la experiencia constituida lingüísticamente permite escuchar el lenguaje de la tradición como propio.

Hasta el momento se ha hablado del giro ontológico de la hermenéutica, del lenguaje como hilo conductor de este giro, del carácter especulativo y de la relación lenguaje y mundo, esto permite estar en condiciones de abordar la experiencia hermenéutica y su sentido ontológico, para llegar, finalmente a su universalidad.

3.5. Experiencia hermenéutica

La experiencia hermenéutica atraviesa de lado a lado la obra de Gadamer. El tema de la experiencia aparece desde el inicio de *Verdad y método I*, cuando aborda la experiencia del arte. Pero no es sólo en esa parte inicial que se toca el punto, sino que lo reitera en su análisis de las ciencias del espíritu para finalizar

en la sección del giro ontológico de la hermenéutica. Aun cuando es hasta el final de la segunda parte del libro que trata específicamente de “la esencia de la experiencia hermenéutica” y, posteriormente del lenguaje como medio de ésta, él mismo señala que era la experiencia hermenéutica la que tenía presente desde el principio.

No se trata aquí de exponer todos los aspectos que constituyen la experiencia hermenéutica, sino sólo aquellos que permitan comprender su sentido ontológico y universal. Aspectos que se siguen de lo expuesto hasta aquí sobre el lenguaje y la experiencia del mundo. Por esto es que se señala aquí su presencia a lo largo de la obra, en tanto la dimensión ontológica está presente en ella.

Uno de estos aspectos centrales de la experiencia hermenéutica es ser un modo de la experiencia humana del mundo. Gadamer, cuando se refiere al lenguaje dice: “se trata del centro del lenguaje, desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermenéutica.” (*V.M.I.*: 548) Cabe retener de lo anterior, el carácter particular de la experiencia hermenéutica respecto a la experiencia humana del mundo. Esto será a su vez la posibilidad de su universalidad. Si la experiencia hermenéutica es un modo particular de la experiencia del mundo, entonces se puede afirmar que comparte con ella sus rasgos fundamentales.

De estos rasgos cabe destacar que “La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más

diversas.” (V.M.I: 538). Así también, la experiencia hermenéutica, está constituida lingüísticamente y reclama su derecho a abordar cualquier ámbito de la experiencia humana. Esto, como se ha mencionado, ha dado lugar a uno de los puntos centrales del debate con Habermas. Limitar la experiencia hermenéutica es algo que Gadamer no acepta, aun cuando si deba dejarse claro su alcance y pretensiones.

La experiencia hermenéutica al igual que la experiencia humana del mundo, no puede tratar como objeto aquello a lo que se aboca, esto considerando que, “no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse en objeto” (V.M.I: 543), así también, la relación de la experiencia hermenéutica con la tradición, no es objetivadora, ya que “la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú.” (V.M.I: 434). En tanto la tradición habla como un tú, la experiencia hermenéutica no puede colocarse por fuera de la escucha de ese tú, es decir, por fuera de la conversación y, por lo tanto, no es un simple conocer la tradición, sino que es un verse afectado por ella, y afectarla, reconociendo la pertenencia a esa tradición. La experiencia hermenéutica es auténtica experiencia, y todo lo que acontece en ella, es relación vital con el mundo y no sólo un conocimiento.

Si se reúnen los rasgos mencionados en una sola idea, esta es el comprender. La experiencia hermenéutica es un modo del comprender, entendido como modo de ser del ser ahí. En el prólogo a *Verdad y método I*, Gadamer

señala que la pregunta que guía su trabajo, formulada al modo kantiano, es *¿cómo es posible la comprensión?* La experiencia hermenéutica se pregunta por la comprensión siendo ella misma un modo del comprender. Aquí cabe recuperar el modo en que Gadamer se refiere al comprender:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa. (*V.M.I.*: 12)

Al vincular de este modo el comprender, la experiencia y la hermenéutica es posible afirmar el carácter radicalmente ontológico de la experiencia hermenéutica. También se debe entender, en este mismo sentido, que la experiencia hermenéutica no es algo por lo que se puede optar o no, sino que es el modo de ser propio del ser ahí. Pero, si la experiencia hermenéutica es un modo de ser, también es un modo de proceder. Gadamer señala algunas vías para realizar la experiencia hermenéutica, lo cual indicaría que no toda experiencia del mundo es hermenéutica. Esto parece una paradoja. No obstante, sólo lo parece, pues si se retoma la diferencia entre preontológico y ontológico, o bien, entre precomprensión y comprensión, se advierte la ruta de salida de tal paradoja. Para aclarar esta diferencia es útil la siguiente cita de Heidegger:

Si reservamos por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este “ser ontológico” del “ser ahí” como “preontológico”. Pero esto no significa tan sólo ser ónticamente, sino ser en el modo de un comprender el ser. (*S y T*: 22)

Así, la experiencia hermenéutica es a su vez experiencia humana del mundo, y no debe ser entendida sólo como una estrategia de preguntar al mundo, aun cuando también es eso. De este modo se resalta también el carácter ontológico de la experiencia hermenéutica. Esto conduce a la vez hacia el aspecto universal de esta experiencia.

Como se mencionó anteriormente, la experiencia humana del mundo está constituida lingüísticamente, en ese sentido es en principio comprensible en general. *La lingüisticidad de la experiencia tiene carácter universal.* La experiencia hermenéutica, que se realiza en el medio universal del lenguaje, es una experiencia del sentido transmitido y comprensión de este sentido. Esta experiencia puede realizarse en cualquier ámbito de la experiencia humana y, por la tanto, es universal, en el modo del comprender.

3.6. Universalidad de la experiencia hermenéutica

La experiencia hermenéutica tiene sentido para la hermenéutica filosófica siempre y cuando se la comprenda desde su universalidad. Si no se asume tal

universalidad esta experiencia quedaría reducida a ser resultado de una acción individual dirigida a alcanzarla y de algún modo a ser privilegio de unos pocos. Sin embargo, el propio desarrollo de la exposición gadamereana no da lugar a que se cumpla tal posibilidad.

Al inicio del capítulo sobre los fundamentos de una teoría de la experiencia hermenéutica, Gadamer señala que:

Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión. (*V.M.I.*: 331)

Es justamente porque Gadamer dispone de esta liberación “de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad” que puede desarrollar su hermenéutica, que precisamente termina, (en *Verdad y método I*) con el capítulo sobre el giro ontológico de la hermenéutica.

Al seguir el camino ontológico abierto por Heidegger, la hermenéutica gadamereana puede apoyarse en esa ontología y continuarla en su propio sentido, de tal manera que pueda reclamar su universalidad. Los rasgos ontológicos del comprender, y más aún del ser ahí (“estar ahí” en la traducción de *Verdad y método*) que conforman la dimensión ontológica de la hermenéutica, tienen carácter universal. Este carácter puede sostenerse a partir de la analítica

existencial de Heidegger y los desarrollos del mismo Gadamer, tal como son presentados en el apartado del giro ontológico en *Verdad y método I*. Tal carácter abarca a la experiencia hermenéutica, en tanto es experiencia humana del mundo y le dará su fortaleza, cuando se despliega como un modo específico de comprender el mundo desde la filosofía.

Además, cabe considerar que Gadamer marca su distancia frente a la metafísica previa, es decir, la metafísica de lo dado. El camino seguido por Gadamer para evitar esta metafísica de lo dado, es ahondar en la constitución lingüística del mundo. Para tal efecto, y siguiendo el hilo conductor del lenguaje, llega a la estructura especulativa del lenguaje que “consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido.” (*V.M.I*: 567) Esto, a su vez, lleva a la conocida formulación de la hermenéutica gadamereana, a saber, el ser que puede ser comprendido es lenguaje, que indica una estructura universal-ontológica fundamental de todo aquello hacia lo que se vuelve la comprensión.

En tanto Gadamer toma al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, no se trata de hacer una ontología del lenguaje sino más bien, del ser de la experiencia hermenéutica, del comprender.

Si el ser que puede ser comprendido es lenguaje, es preciso reconocer que el acontecer y acceder al lenguaje tiene una repercusión radical en las concepciones ontológicas, en tanto que frente a la idea de lo dado, este acontecer y acceder al lenguaje es más bien un estar dándose, lo que hace posible reconocer

la fundamental historicidad del ser, y en tanto esta historicidad es propia de todo el ser, se puede afirmar la historicidad de la subjetividad y la objetividad, conceptos que anteriormente se mencionaron como centrales en la resistencia a la propuesta hermenéutica.

Gadamer se enfrenta a la tradición metafísica de la sustancia, cuando afirma que “el que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestras primera y última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica” (*V.M.I.* 578). Quizá esta superación es la causa de gran parte de los debates en torno a la hermenéutica gadamereana, ya que no sólo afecta a la tradición metafísica, que de un modo u otro, ha sido criticada y ha padecido diferentes intentos de superación, desde finales del siglo XIX, y que en cierta manera se ha acostumbrado desacreditarla y atacarla, lo cual parece normalmente pertinente, y que para muchos haría de Gadamer un aliado. También afecta, y esto es mucho más ampuloso, a los conceptos de subjetividad y objetividad científica, a los cuales es más difícil renunciar o modificar en el sentido que abre Gadamer. Para muchos la pérdida de un concepto fuerte de objetividad, y sutilmente de su contraparte la subjetividad, acarrea la pérdida de las pretensiones de verdad y legitimidad del conocimiento. Por lo que aun simpatizando con la superación de la metafísica no aceptan extender esta superación a los citados conceptos. Uno de los caminos más socorridos para resistir esta segunda superación es precisamente negar el giro ontológico de la

hermenéutica, en este sentido, los mejores ejemplos son los aportados por las objeciones y reconocimientos a la hermenéutica realizados por Habermas.

En textos donde Habermas trata de la hermenéutica, aún aquellos textos separados por varios años, insiste en “poner en cuestión la autocomprensión ontológica de la hermenéutica” (Habermas: 1993: 300) y señalar que “se exageró la importancia de la hermenéutica para convertirla en un sustituto filosófico de la ontología heideggeriana” (Habermas, 1996: 34), para reconocer que “los argumentos principales de la hermenéutica filosófica gozan hoy de amplia aceptación (aunque no como doctrina filosófica, sino como paradigma de investigación) dentro de las ciencias sociales.” (Ídem) Habermas afirma que cuando distingue entre ciencias hermenéuticas y no hermenéuticas, solamente sostiene una distinción metodológica, entre las ciencias que requieren de la comprensión y las que no para el acceso a su ámbito de conocimiento. Rechaza una hermenéutica radical, con las fundamentaciones de Gadamer y Rorty, que prescinde tanto de la pretensión de objetividad como de la aspiración a un conocimiento explicativo. (ibid: 42).

La posición de Habermas podría sintetizarse en la siguiente cita relativa a las reacciones de los científicos sociales ante la hermenéutica: “Por lo demás, a la vista de los problemas de la interpretación, otros están dispuestos a renunciar al postulado convencional de la neutralidad axiológica. No admiten aplicar a las ciencias sociales el modelo de una ciencia rigurosamente nomológica pero, al mismo tiempo, abogan por la necesidad y la posibilidad de postulados teóricos

que consigan producir un conocimiento objetivo al tiempo que teórico.” (ibid: 43). Este tipo de conocimiento tiene tres rasgos centrales, a saber, contenido crítico, función constructiva y fundamentación trascendental débil, y funciona sosteniendo para sí un status de hipótesis, sujeto a crítica y refutación. El conjunto de características del conocimiento que presenta Habermas, elude una caracterización específica de la ontología que corresponde a su propuesta. Podría decirse que Habermas en su afán por hacer una crítica del conocimiento elude la discusión ontológica, o más bien, cuando algún autor intenta introducir este tópico en el debate, Habermas enfoca sus armas a excluirlo por innecesario, sin presentar alguna alternativa propia. La manera distinta de conducirse de la hermenéutica da lugar a lo que Gadamer llama, una “descalificación positivista” (*V.M.II*: 231) y realmente parece que Habermas se conduce de una manera positivista en su relación con el aspecto ontológico. Las críticas de Habermas en este sentido han merecido la atención y respuesta por parte de Gadamer, pero desde luego, dirigidas a exponer con nuevos argumentos la pertinencia del giro ontológico.

En cierto modo, es posible identificar que en ciertas ocasiones la filosofía ha reconocido parcialmente el carácter histórico del ser, pero no de un modo radical, es decir, se acepta la historicidad de las interpretaciones, o de la subjetividad, o del mundo, pero no de todo a la vez. La hermenéutica reclama el reconocimiento de la historicidad en todos los casos. Decir en todos los casos, conlleva también a pensar en el modo de realización de esta historicidad, que es la experiencia hermenéutica, en la que sucede la comprensión y constitución

lingüística del mundo, y que tiene un carácter universal. Considerando la universalidad de la experiencia hermenéutica, y que en esta experiencia se constituye la comprensión del mundo, y el mundo mismo, en el sentido antes señalado, la dimensión ontológica de la hermenéutica, presenta ese carácter universal que reclama la hermenéutica filosófica.

Un primer aspecto que debe considerarse es que en el caso de la experiencia hermenéutica, no es posible separar la forma lingüística del contenido transmitido, de la tradición, de lo hablado y transmitido en cada lengua, una acepción del mundo.

Así pues, comprender la universalidad de la hermenéutica en la dimensión ontológica permite explorar la legitimidad de la pretensión de universalidad de la hermenéutica en la dimensión epistemológica. Dimensión que de diversas maneras atraviesa de lado a lado la propuesta hermenéutica gadamereana, como se puede ver en *Verdad y método I y II*, tanto en la exposición básica como en los artículos del debate.

4. Universalidad del problema hermenéutico

4.1. Definición del problema hermenéutico.

La universalidad de la hermenéutica filosófica se muestra y articula en el problema hermenéutico. Es el planteamiento de este problema el que permite reconocer las distintas facetas que configuran la universalidad de la hermenéutica, al mismo tiempo que vincula los elementos constitutivos de la misma. A fin de mostrar esta articulación, es pertinente revisar cómo se define el problema hermenéutico.

Cabe advertir que pese a la centralidad que el problema hermenéutico tiene para la hermenéutica filosófica, tal como se aprecia en la primera línea de la introducción a *Verdad y método I* que afirma “La presente investigación trata del problema hermenéutico” (*V.M.I.*: 23), paradójicamente, Gadamer sólo dedica un artículo, en *Verdad y método II*, específicamente a este tema. No obstante, las referencias al mismo están presentes en múltiples lugares de su obra, tal como se advierte desde la introducción mencionada.

Previo a la formulación de un planteamiento positivo del problema hermenéutico cabe recuperar las advertencias gadamereanas sobre lo que no debe esperarse de éste.

En primer lugar, y a renglón seguido de la cita anterior, Gadamer deslinda su trabajo de las preocupaciones metodológicas de las ciencias del espíritu, al señalar que “el fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu” (*V.M.I.*: 23) Así, el problema hermenéutico queda ubicado a una clara distancia de las preocupaciones metodológicas comunes a la hermenéutica clásica. Esto lo enfatiza al afirmar que “en su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico” (*V.M.I.*: 23). Además, esta cita de Gadamer abre el camino hacia una aproximación propiamente hermenéutica del fenómeno de la comprensión que, como se mostró en el capítulo anterior de esta investigación, tiene un carácter ontológico.

Una segunda advertencia tiene que ver con la clase de conocimiento que se da a partir del problema hermenéutico. Aquí lo vuelve a ligar con el asunto de la metodología:

No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. (*V.M.I.*: 23)

Es entonces que agrega la siguiente pregunta, sobre lo que se conoce en la hermenéutica cuando comprende la tradición y gana perspectivas y verdades: *¿qué clase de conocimiento es éste y cuál es su verdad?* La respuesta a esta pregunta abre el camino para la elaboración positiva del problema hermenéutico.

El problema hermenéutico tiene el propósito de rastrear la experiencia de la verdad en todos los ámbitos de la actividad humana. Esta verdad que indaga la hermenéutica es “la verdad que subyace detrás de toda ciencia y que la anticipa...algo que se pondría de manifiesto en la lingüisticidad de toda experiencia humana del mundo.” (*V.M.II: 225*) Una verdad que, desde luego, no sólo tiene que ver con la ciencia sino con toda experiencia. Una verdad que se vincula con un concepto de conocimiento que permite decir legítimamente: somos más ser que conciencia; los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser; además de que cuando se comprende, se comprende de un modo diferente.

El desarrollo del problema hermenéutico es lo que lleva a Gadamer a decir que en su investigación: “intentaremos más bien desarrollar desde este punto de partida (la experiencia del arte) un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica” (*V.M.I: 25*). En tanto a Gadamer le preocupa el conjunto de la experiencia hermenéutica, como experiencia humana del mundo, el problema hermenéutico presenta uno de sus rasgos fundamentales, a saber: “tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas...” (*V.M.II: 225*) Esta tarea da al problema hermenéutico una de las razones para defender su carácter universal.

Para realizar esta tarea, la hermenéutica hace pie en la irrefragable vinculación entre problema hermenéutico y experiencia humana del mundo, lo

que lleva a reconocer las implicaciones ontológicas del concepto de conocimiento y verdad que desarrolla la hermenéutica, es decir, la necesidad de reconocer que es el giro ontológico de la hermenéutica el que permite el despliegue del problema hermenéutico, así como reconocer que es éste el que permite sustentar tal giro. La clase de verdad que implica esta relación debe ser legitimada, Gadamer mismo señala “pero es una cuestión muy distinta hasta qué punto se legitima filosóficamente la pretensión de verdad de estas formas de conocimiento exteriores a la ciencia.” (*V.M.I.*: 24) Así se abre el camino hacia una dimensión epistemológica en que se desarrolle la legitimación señalada. Para tal efecto Gadamer advierte que “sólo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación de este tipo.” (*V.M.I.*: 24) Esta profundización se da con el giro ontológico, en tanto se dirige fundamentalmente a la comprensión como modo de ser del “ser ahí”, y su modo de realización que es la experiencia lingüística del mundo, entendida y realizada como experiencia hermenéutica.

Otro rasgo fundamental del problema hermenéutico es su carácter de praxis hermenéutica. Vale recordar para esto la manera en que Gadamer explica su negativa a desarrollar trabajos hermenéuticos sobre las ciencias naturales, incluso su negativa a usar este tipo de ciencias como ejemplo en su investigación. Al respecto dice:

Menos consistente es aún la imagen que esta investigación presenta de las ciencias naturales. Sé muy bien que hay aquí un gran campo de problemas hermenéuticos que rebasa mi propio ámbito en el proceso de investigación científica. Sólo en las ciencias histórico-filológicas

estoy en condiciones de poder participar esporádicamente con alguna competencia en la labor investigadora. Cuando no puedo examinar trabajos originales no me siento legitimado para descubrir al investigador lo que hace y lo que le sucede. Lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica. (*V.M.II*: 11)

Combinando el léxico heideggeriano y gadamereano se puede decir que el comprender es el modo de ser del “ser ahí” que se realiza en la interpretación y siempre es aplicación, esto es praxis. Así se entiende porque Gadamer dedica un capítulo completo de *Verdad y método I* al problema de la aplicación, entendido como el problema hermenéutico fundamental. En ese texto explica la primera relación mencionada de la siguiente manera:

La interpretación no es un acto complementario y posterior de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. (*V.M.I*: 378)

Y completa la idea con la siguiente aclaración:

En este sentido nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario no sólo el de comprensión e interpretación, sino también el de aplicación. No es que con esto volvamos a la distinción tradicional de las tres habilidades de que hablaba el pietismo, sino que pensamos por el contrario que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación. (*V.M.I*: 379)

De esta manera el problema hermenéutico queda entendido como praxis hermenéutica y toma sentido que sea también experiencia hermenéutica. Así, es que Gadamer al hablar del desarrollo del problema hermenéutico habla también de hacer experiencia hermenéutica, en el doble sentido que puede tomar, a saber, como modo de ser y como actividad teóricamente informada desde la teoría de la experiencia hermenéutica que elabora.

Hasta aquí se han expuesto los rasgos centrales del problema hermenéutico a fin de ir construyendo una caracterización que de lugar a sostener su universalidad. Para continuar en este sentido, cabe relacionar el problema hermenéutico con ciertos objetivos de la hermenéutica que son relevantes para tener un horizonte más amplio del alcance del problema hermenéutico.

4.2. El problema hermenéutico y los objetivos de la hermenéutica

Existen dos propósitos de la hermenéutica que tienen un papel central para entender el problema hermenéutico, en tanto que dan sentido al porqué de la detección de la dimensión hermenéutica en todas las formas de actividad humana. Además de que dichos propósitos muestran claramente la actualidad de la hermenéutica, es decir, su decidida vinculación con el mundo actual.

El primero de estos propósitos puede recuperarse de la siguiente formulación gadamereana:

El problema tiene carácter universal. La cuestión hermenéutica, tal como yo la veo, no se limita a las áreas de las que he partido en mis investigaciones. Mi objetivo era simplemente sentar una base teórica que fuese capaz de sustentar el hecho fundamental de nuestra cultura presente: la ciencia y su utilización técnica industrial. (*V.M.II*: 219)

El acento que pone Gadamer en la cultura presente es clave para entender el camino emprendido por la hermenéutica filosófica; no se trata en modo alguno de proponer una filosofía universal desde ninguna parte, sino más bien, ubicar a la filosofía como hija de su tiempo. La preocupación por la relación entre el mundo organizado por la ciencia y la tecnología y la experiencia cotidiana del mundo aparece en muy diversos lugares de la obra de Gadamer, pero por el momento basta con mencionar que lo asienta como uno de sus objetivos hermenéuticos. Para realizar su actualidad, la hermenéutica, evita quedar atrapada en la reflexión trascendental, y además reconoce que la reflexión hermenéutica “no puede querer a su vez creerse fuera de la tradición cuya vinculatividad ha descubierto.” (*V.M.I*: 26) Así, se asume tanto la relación con su tradición como su vinculación con la cultura del presente, esto da lugar a que el problema hermenéutico sea efectivamente praxis hermenéutica, y tome sentido la aplicación como parte esencial del proceso hermenéutico. Visto de este modo, es posible afirmar que al revisar su propia tradición y reconocer su horizonte, la hermenéutica hace un trabajo hermenéutico sobre sí misma, es decir, desarrolla el problema hermenéutico en ella.

Sólo para ejemplificar el modo en que la hermenéutica filosófica está atenta y reconoce las múltiples dimensiones del horizonte de la cultura contemporánea, es conveniente citar los temas que Gadamer menciona al respecto. En su texto *Acotaciones hermenéuticas* señala:

Y finalmente la omnipresencia del progreso técnico, el flujo de las informaciones, la densidad del tráfico aéreo, la imbricación del mercado mundial, y por supuesto también el grado creciente de intercambio científico entre países y continentes: nada de todo esto deja de interactuar con, y de influir sobre, las ideas filosóficas. (Gadamer: 2002: 98)

Asimismo, en los textos que en *Verdad y método II* dedica al debate con sus críticos también muestra su vinculación con el mundo actual, especialmente en torno a ciertas temáticas teóricas, por ejemplo, comenta, en relación a ciertas objeciones de Habermas, lo siguiente: “Pero resulta objetivamente absurdo, desde la problemática hermenéutica, que los factores reales de trabajo y poder hayan de quedar fuera de sus fronteras.” (*V.M.II*: 234)

Cuando indica que la tarea de la hermenéutica es detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance, como ejemplo se refiere a ámbitos tales como la religión y el derecho, la energía de la reflexión emancipatoria, el arte, la filosofía, la comunicación interpersonal en la sociedad, etc. En este mismo tenor se pueden citar los artículos que componen sus textos de *Elogio a la teoría* y *La herencia de Europa*.

El otro propósito de la hermenéutica filosófica que debe ser mencionado en relación con el problema hermenéutico, es el relativo a la crítica de la autocomprensión metodológica de las ciencias, especialmente, las ciencias del espíritu, propósito que, en un primer momento, puede ser sintetizado en la nota al pie de página en que Gadamer afirma categóricamente que la superación del historicismo por la hermenéutica es a lo que “están consagradas mis investigaciones en su totalidad” (*V.M.I.*: 402) Esto conlleva una crítica epistemológica que, desde luego, no desconoce sus implicaciones ontológicas, las cuales Gadamer expresa de un modo certero cuando dice:

En realidad lo que nos plantea la experiencia hermenéutica es un problema filosófico: descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto “técnico” de la ciencia y lograr el reconocimiento teórico de la experiencia hermenéutica. (*V.M.I.*: 648-9)

Efectivamente, la crítica hermenéutica al historicismo abre explícitamente una dimensión epistemológica en el problema hermenéutico. Esta dimensión tiene a su vez dos facetas, una, que tiene que ver con la crítica al historicismo y, otra, que toca a la legitimación del propio problema hermenéutico. En todo caso, es en esta dimensión epistemológica donde se muestra con toda claridad la pertinencia hermenéutica de elaborar un concepto de conocimiento y verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia del mundo. Elaboración que no deja intacto el concepto de conocimiento vigente en la autocomprensión metodológica de las ciencias. Las consecuencias de esto serán consideradas más adelante.

Este deslinde y afirmación del problema hermenéutico frente a la autocomprensión metodológica de las ciencias, se sustenta en que “el fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico.” (*V.M.I.*: 23) Gadamer ubica el desarrollo del problema hermenéutico en esta resistencia, desde, dentro y más allá de la ciencia moderna y su postura de hegemonizar la pretensión de universalidad de su metodología.

El problema hermenéutico construye su especificidad, en un primer momento, en su relación con las ciencias del espíritu, y eventualmente con todas las demás. Así puede entenderse cuando Gadamer dice:

Por eso la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo. (*V.M.I.*: 25)

En el camino de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias, (y la práctica de la vida), Gadamer también agrega que “se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas” (*V.M.I.*: 25) Esto reafirma la presencia de una dimensión epistemológica en la crítica que realiza la hermenéutica a las ciencias del espíritu. Para lograr este objetivo el problema de la hermenéutica va desde el principio más allá de los límites impuestos por el concepto de método de la ciencia moderna.

Para resaltar el distanciamiento epistemológico entre la hermenéutica y el historicismo, clave para la elaboración de lo propio del problema hermenéutico, Gadamer, en la sección dedicada a la depreciación del prejuicio en la Ilustración, hace la siguiente observación sobre el planteamiento epistemológico:

El problema epistemológico debe plantearse aquí de una forma fundamentalmente diferente. Ya vimos más arriba que Dilthey comprendió esto pero no fue capaz de superar las ataduras que lo fijaban a la teoría del conocimiento tradicional. Su punto de partida, la interiorización de las “vivencias”, no podía tender el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas, sociedad y estado, son siempre en realidad determinantes previos a toda “vivencia”. La autorreflexión y la autobiografía- los puntos de partida de Dilthey- no son hechos primarios y no bastan como base para el problema hermenéutico porque han sido reprivatizados por la historia. (*V.M.I.*: 344)

El problema hermenéutico hace frente a la teoría del conocimiento tradicional, al liberarse de los compromisos ontológicos que ésta supone, por ejemplo, la certeza en la subjetividad. Ante esto Gadamer señala que “la lente de la subjetividad es un espejo deformante.” (*V.M.I.*: 344) y, además, entiende la autorreflexión individual como un momento en la corriente de la vida histórica, para concluir con la reconocida afirmación de que los prejuicios que se tienen son, mucho más que juicios, son la realidad histórica de nuestro ser” (*V.M.I.*: 344). Asimismo puede recuperarse el comentario de Gadamer al inicio del capítulo II de *Verdad y método I*, acerca de que la hermenéutica puede proceder en su investigación una vez que se ha liberado de “las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad” (*V.M.I.*: 331) Considerando ambas citas, se puede afirmar que Gadamer reconoce que el problema hermenéutico tiene requisitos propios de legitimación, pero que éstos serán desarrollados

articulándose con lo avanzado en el giro ontológico de la hermenéutica, pero a la vez, sin dejar de reconocer que es también algo propio de una dimensión epistemológica. Una dimensión en la que se critica la autocomprensión metodológica de las ciencias, y además, se reflexiona sobre la legitimación del problema hermenéutico. A continuación se revisa este segundo aspecto del problema hermenéutico.

4.3. Legitimación del problema hermenéutico

El problema hermenéutico tiene que ver con la relación en la cultura presente entre ciencia y experiencia del mundo cotidiana, con la superación del historicismo, y con la detección de la dimensión hermenéutica en todos los ámbitos vitales. Es él mismo praxis y experiencia hermenéutica. Integra las dimensiones ontológica, epistemológica y práctica de la hermenéutica. Implica, como se señaló en una cita anterior, *un problema filosófico, a saber, descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto “técnico” de ciencia, y lograr el reconocimiento teórico de la experiencia hermenéutica*. Esta pretensión de lograr el reconocimiento teórico lleva a considerar con mayor detalle la dimensión epistemológica de la hermenéutica.

En primer lugar, cabe aclarar que no se trata ya, principalmente, de revisar las críticas que la hermenéutica hace a la autocomprensión metodológica de la

ciencia, sino más bien, de indagar los problemas de legitimación que el problema hermenéutico implica.

Como punto de partida, se tiene la reflexión de Gadamer al inicio de *Verdad y método II*, cuando menciona que su debate con Habermas lo llevó a ser más consciente de “la dimensión en que me había internado al traspasar el ámbito del texto y de la interpretación en dirección a la lingüisticidad de toda comprensión.” (V.M.II: 28) Esta situación lo lleva a explicitar que:

Por último, esa misma problemática me obligó a reelaborar con mayor precisión la peculiaridad epistemológica de una hermenéutica filosófica para poder legitimar la comprensión, la interpretación y la reflexión de las ciencias hermenéuticas. (V.M.II: 28)

Es conveniente señalar que Gadamer habla de *reelaborar con mayor precisión*, puesto que a lo largo de *Verdad y método I* se puede apreciar que la dimensión epistemológica está presente. Esto se reafirma cuando ratifica que la hermenéutica filosófica no es sólo el arte de la comprensión sino la *teoría* de la misma, aclarando que ambas formas de concienciación surgen de la praxis y que “tal es el sentido especial del saber y de la ciencia que era preciso legitimar de nuevo partiendo de la problemática hermenéutica.” (V.M.II: 29) Se puede decir que el sentido especial de saber, desarrollado en la hermenéutica, y el problema hermenéutico se legitiman recíprocamente, es decir, sólo si se abandona el concepto de conocimiento sustentado en la ciencia moderna es posible explorar la vía de la experiencia hermenéutica como una experiencia de verdad, pero, al

mismo tiempo, sólo el despliegue del problema hermenéutico puede mostrar que tal experiencia requiere de un concepto especial de saber.

En tal sentido, un aspecto central de la legitimación del problema hermenéutico es su relación con la experiencia hermenéutica del mundo, entendida como un modo de ser del ser humano, esto es, se legitima desde el giro ontológico de la hermenéutica. Es justamente esta articulación radical entre las dimensiones ontológica y epistemológica de la hermenéutica la que construye su legitimación. De tal suerte que, suponer que el problema hermenéutico se puede desplegar y sostener sin vincularlo con los compromisos ontológicos de la hermenéutica, es algo que rompe con la consistencia y viabilidad de la hermenéutica misma.

Es desde dicha perspectiva, que el conjunto de aspectos tratados en el capítulo relativo a la teoría de la experiencia hermenéutica en *Verdad y método I*, muestra el doble sentido en que se despliegan los conceptos hermenéuticos. Un ejemplo de este doble juego, es cuando Gadamer aclara la cierta ambigüedad del concepto de la historia efectual:

Esta ambigüedad consiste en que con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado. (*V.M.I:* 16)

Desde la óptica adoptada en este trabajo, se puede ubicar el primer sentido de la historia efectual, como propio de la dimensión ontológica, y el segundo, de la dimensión epistemológica. Esto a la vez muestra que no son separables más allá de un propósito analítico.

Por otra parte, es preciso mencionar que Gadamer, para cumplir su propósito de legitimar el problema hermenéutico, marca su distancia con la manera simplemente epistemológica en que se sustentaban las ciencias del espíritu. Así en su análisis de las aporías del historicismo, dedica un apartado específicamente al tránsito del problema epistemológico de la historia a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.

Ahí ubica a Dilthey como el punto culminante de la tensión que se da en la escuela histórica entre el motivo estético-hermenéutico y el planteamiento de la filosofía de la historia, y lo expresa de la siguiente manera, refiriéndose a Dilthey: “Su rango se debe a que reconoce realmente el problema epistemológico que implica la concepción histórica del mundo frente al idealismo.” (V.M.I: 277) Tal reconocimiento lleva Dilthey a plantearse como objetivo “construir un fundamento epistemológico sólido entre la experiencia histórica y la herencia idealista de la escuela histórica.” (V.M.I: 278). Gadamer considera que Dilthey no logra fundamentar debidamente a la escuela historicista, por su arraigo a la idea epistemológica que se deriva de la autocomprensión metodológica de las ciencias. La insuficiencia de Dilthey estriba en que “acaba pensando la investigación del pasado histórico *como desciframiento y no como experiencia*

histórica.” (V.M.I: 303) Para Gadamer queda claro que el conocimiento que se obtiene en las ciencias del espíritu es distinto al de las ciencias de la naturaleza y “posee una objetividad muy distinta y se adquiere también de una forma muy distinta.” (V.M.I: 304) En este sentido es que se puede reconocer que Gadamer, aun cuando se aleja radicalmente de la perspectiva epistemológica generada por la ciencia moderna, no deja de estar preocupado por la legitimación de la propuesta hermenéutica que, como se señaló anteriormente, *desarrolla un concepto de conocimiento y verdad que responda al conjunto de la experiencia hermenéutica.* Esta preocupación por la legitimación es la que se ubica en lo que aquí se ha llamado una dimensión epistemológica de la hermenéutica.

En el momento de reconocimiento y crítica a Dilthey, Gadamer acepta que éste había avanzado en el rumbo indicado por su crítica al dogmatismo, incluido el empirista, así como por haber hablado de la fundamentación de las ciencias del espíritu en la filosofía de la vida, pero “el cartesianismo epistemológico, al que no logra escapar, acaba siendo más fuerte, y la historicidad de la experiencia histórica no llega a ser realmente determinante.” (V.M.I: 304) Ante esto Gadamer responde que la hermenéutica debe librarse de la coacción que ejerce la autocomprensión metódica de la ciencia y “que la tarea no puede ser otra que describir adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.” (V.M.I: 304) Esta tarea se cumple por la vía de la teoría de la experiencia hermenéutica, el problema hermenéutico y el giro ontológico. De tal suerte que mantiene claramente la necesidad de legitimar a la hermenéutica pero no desde la epistemología convencional. Esto desde luego

tendrá consecuencias no sólo para la hermenéutica sino para el conjunto de las ciencias y su autocomprensión, como se verá más adelante.

Siguiendo la ruta en que Gadamer construye la legitimación del problema hermenéutico, cabe recuperar las tesis del capítulo dedicado a la “superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica”. En este capítulo es importante el modo en que introduce el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica, en donde muestra la distancia de Heidegger respecto a Dilthey y Husserl, que lo determinan en un inicio. Gadamer reseña de esta manera la especificidad de Heidegger:

Sin embargo, Heidegger no se ve alcanzado por las implicaciones epistemológicas según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey), igual que la reducción trascendental (la autorreflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como están dadas las vivencias mismas. Esto es más bien objeto de su crítica. Bajo el término clave de una “hermenéutica de la facticidad” Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro “cogito” como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida. (*V.M.I.*: 319)

Esta crítica heideggeriana abre el camino para reconocer una base ontológica, (*dimensión*, se diría aquí), a la legitimación de la hermenéutica. Este es un modo notable de salirse del planteamiento epistemológico de la legitimación. De la hermenéutica de la facticidad se desprende el carácter fundamental del comprender como la forma originaria de realización del ser ahí,

es modo de ser en cuanto poder ser y posibilidad. Esta idea audaz, da un nuevo aspecto al problema hermenéutico, en tanto se abre la posibilidad de indagar las consecuencias de este planteamiento sobre la comprensión para las ciencias hermenéuticas, sobre todo por la historicidad y el carácter finito de la comprensión, así como su ser proyecto y futuridad. El resultado de introducir esta dimensión ontológica en la comprensión es que la hermenéutica se ve liberada de las inhibiciones ontológicas, en muchos casos implícitas, del planteamiento epistemológico propio de la ciencia moderna, y puede desarrollar su propia dimensión legitimadora desde el nuevo horizonte que se gana con el giro ontológico, cimentando la articulación entre ontología y legitimación en el problema hermenéutico, tal como se presenta en la teoría de la experiencia hermenéutica en *Verdad y método I*.

4.4. La universalidad del problema hermenéutico desde la lingüisticidad

Con lo avanzado hasta este momento, se aprecia la irrebasable vinculación entre la dimensión ontológica y la epistemológica para la comprensión de la universalidad del problema hermenéutico. En primer término, es sólo desde la lingüisticidad universal de la experiencia humana del mundo que se afirma la dimensión hermenéutica en todos los ámbitos del quehacer humano, y es tarea del problema hermenéutico detectar esta dimensión en cualquier caso. El problema hermenéutico, como quehacer de la hermenéutica filosófica, construye su legitimación, a partir de su conexión con el giro ontológico, en el que:

...se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. *Comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana. (*V.M.II*: 105)

Este comprender como modo de ser, es puesto como una *precomprensión* ante la comprensión que se desarrolla en la reflexión, es decir, “la reflexión descubre únicamente las condiciones que presiden siempre la comprensión y que se aplican ya- como “precomprensión” nuestra - cuando indagamos el contenido de un texto”. (*V.M.II*: 111) La reflexión hermenéutica, en tanto problema hermenéutico, realiza esa tarea de descubrir la precomprensión en todos los ámbitos, siguiendo el hilo conductor del lenguaje, no como una decisión metodológica, sino entendiendo la lingüisticidad como el medio universal en que se da la comprensión. Esto es lo que da lugar a que Gadamer afirme que:

La relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu. (*V.M.I*: 568-9).

Este aspecto universal de la filosofía que es la hermenéutica, muestra un modo universal del ser y del conocimiento, esto es, el modo del comprender y de la verdad de la comprensión, que cumple con ese concepto diferente de

conocimiento que Gadamer desarrolla para la hermenéutica, un conocimiento que no se alcanza metodológicamente, y que es siempre praxis. “Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad.” (*V.M.I*: 585)

Desde luego que la universalidad de la hermenéutica filosófica reconoce otras universalidades, y no considera la posibilidad de imponer su criterio como único, tal como dice Gadamer no pretende decirle a la ciencia lo que tiene que hacer, y reconoce la universalidad de la retórica y de la sociología, pero advierte que:

Resulta obligado ocuparse de la universalidad invasora de la retórica, la hermenéutica y la sociología en su interdependencia y elucidar la diversa legitimidad de estas universalidades. Esto resulta tanto más difícil porque todas ellas – sobre todo las dos primeras- se caracterizan por una cierta ambigüedad de su pretensión científica, determinada en parte por la relación con la práctica. (*V.M.II*: 227)

Este reconocimiento de otras universalidades no quita legitimidad ni alcance a la universalidad del problema hermenéutico, sino más bien, la propia universalidad del problema permite aceptar y entender a las otras, específicamente, porque la universalidad del problema hermenéutico se sustenta en que sus preguntas están orientadas hacia lo que antecede o subyace a las preguntas que se formulan desde esos campos disciplinarios específicos, sin entrar en conflicto con sus pretensiones de universalidad, pero sí señalando que tienen límites.

4.5. Sobre las posibles restricciones

Para ratificar la universalidad del problema hermenéutico, y ante las críticas que señalan que no es posible abordar hermenéuticamente todos los ámbitos del quehacer humano, es conveniente revisar de qué ámbitos se trata y por qué desde la hermenéutica no se acepta tal limitación.

Uno de los ámbitos en el que se habla de la restricción a la universalidad del aspecto hermenéutico es el mundo de lo estético. Es interesante ver que se recurra precisamente a este ámbito de lo estético para limitar a la hermenéutica, justo cuando es a partir de la experiencia estética, que Gadamer inicia su estudio de la experiencia hermenéutica. La experiencia estética tiene un papel modélico para la hermenéutica. Para Gadamer la conciencia estética es una conciencia secundaria, frente a la verdad que se desprende de la obra de arte. Para él, "...el juzgar algo en referencia a su calidad estética constituye un extrañamiento de algo que nos afecta mucho más íntimamente." (*V.M.II*: 214), es decir, la experiencia estética antecede al juicio estético. Sólo una obra de arte que pervive y trasciende a su tiempo y sigue perteneciendo al horizonte del presente, dice algo al presente y lo interpela, provocando el extrañamiento que genera al juicio estético, pero antes ya ha sido parte del movimiento de la comprensión actual. Es en esa dimensión en la que el problema hermenéutico no puede ser restringido.

En lo que toca al ámbito de la conciencia histórica, Gadamer también se opone a que éste ofrezca límites a la hermenéutica. Gadamer señala la estrecha vinculación entre las pretensiones de objetividad de la conciencia histórica y sus

preguntas, con la trama de intereses y prejuicios propios de la época en que se formulan. Por ejemplo, comenta que “cuando leemos la historia de Roma de Mommsen sabemos quién puede haberla escrito, esto es, en qué situación política de su tiempo tradujo este historiador las voces del pasado a un lenguaje racional. (*V.M.II*: 215). También se puede decir de un texto histórico, que no se sabe quién lo escribió pero sí se sabe desde que mundo social lo escribió. Esto tiene que ver con la historia efectual, ningún historiador puede escapar a su propia historia efectual, porque:

Querer sustraer a la historiografía y a la investigación histórica a la competencia de la reflexión de la historia efectual significaría reducirla a lo que en última instancia es enteramente indiferente. Precisamente la universalidad del problema hermenéutico va con sus preguntas por detrás de todas las formas de interés por la historia, ya que se ocupa de lo que en cada caso subyace a la <pregunta histórica> (*V.M.I*: 14)

Tanto para el caso del juicio estético como el de la conciencia histórica, Gadamer no objeta lo valioso que cada cual aporta, lo único que pretende dejar claro es que, en modo alguno su presencia, evita o restringe el despliegue del problema hermenéutico.

En este sentido, por ejemplo, reconoce que los métodos seguidos por el historiador del derecho y el juez, son efectivos para evitar el error, no obstante, el interés hermenéutico no está en evitar el error, sino más bien, “el interés hermenéutico del filósofo empieza justamente allí donde se ha logrado evitar el error, pues éste es el punto en el que tanto el historiador como el dogmático

atestiguan una verdad que está más allá de lo que ellos conocen, en cuanto que su propio presente efímero es reconocible en su hacer y en sus hechos.” (*V.M.I.*: 15)

Siendo esta la dimensión que atañe a la hermenéutica, no es posible aceptar que desde otro nivel reflexivo se le impongan restricciones, y por otro lado, la universalidad de la dimensión hermenéutica ha sido asegurada desde la lingüisticidad de la comprensión.

En la misma línea se puede argumentar contra las supuestas limitaciones que se pretenden imponer a la hermenéutica desde la crítica de la ideología, el psicoanálisis o incluso la estadística. En el capítulo relativo a los debates sobre la universalidad se ha revisado el modo en que desde la hermenéutica se responde a las pretensiones de imponerle límites. En cada uno de estos casos se reafirma la permanencia de la dimensión hermenéutica, más allá del quehacer teóricamente informado en estos campos.

5. Universalidad en el debate.

En este capítulo, se revisan los diferentes modos en que la universalidad de la hermenéutica ha sido criticada y analizada, en el ámbito del debate Gadamer-Habermas, incluyendo a otros participantes. Éstos, aportan elementos tendientes, ya sea a lograr una conciliación entre las posiciones o bien a reforzar los argumentos de una de las partes, preferentemente la habermaseana.

Se presentará en primer término la posición de Habermas en torno a la universalidad de la hermenéutica, posteriormente se hará una breve revisión de los comentarios de otros participantes en el debate, para finalmente, revisar el núcleo de las respuestas de Gadamer y presentar una posición al respecto.

5.1. Habermas: vías de réplica

En su texto sobre la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Habermas formula un par de preguntas dirigidas a establecer límites a la hermenéutica; estas preguntas son las siguientes:

¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase al lenguaje natural cómo último metalenguaje? (Habermas; 1993: 285)

Y, la segunda:

¿Puede haber una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada? (Ídem).

En estas dos preguntas, se presentan las vías centrales que usa Habermas para argumentar en contra de las pretensiones de la hermenéutica gadamereana. Por un lado, mostrar la posibilidad de lograr una comprensión que no dependa del contexto y, por el otro, de alcanzar una comprensión metódicamente asegurada. Es con base en estas dos preocupaciones que se articulan el conjunto de sus argumentos y objeciones contra la universalidad de la hermenéutica.

Habermas no atiende específicamente la respuesta a la primera pregunta, ya que solamente hace una mención de los intentos de la lingüística generativa por llevar a cabo una teoría general de los lenguajes naturales, que sería una reconstrucción racional de un sistema de reglas para definir la competencia lingüística universal. Sin embargo, por la vía de la crítica sí atiende el punto de la comprensión metódicamente asegurada.

5.1.1. Límites a la hermenéutica desde el psicoanálisis y la crítica

Por lo que respecta a la comprensión metódicamente asegurada, Habermas centra su respuesta en el modo de proceder del psicoanálisis y la teoría crítica. En el

primer caso, se refiere a las manifestaciones vitales de los sujetos y, en el segundo, a contextos colectivos. “Ambos tienen que ver con objetivaciones producidas en el seno del lenguaje ordinario, en las que el sujeto que lleva a cabo tales manifestaciones vitales no reconoce sus propias intenciones. Estas manifestaciones pueden concebirse como partes de una comunicación sistemáticamente distorsionada” (Habermas: 1993: 286)

El propósito de Habermas es indagar si el psicoanálisis, como ciencia crítica, “puede soslayar la vinculación de la interpretación especializada a la competencia comunicativa natural por medio de un análisis semántico de fundamentación teórica y recusar así la pretensión de universalidad de la hermenéutica.” (Ídem) La tesis de Habermas es que la conciencia hermenéutica se muestra insuficiente en los casos de la comunicación sistemáticamente distorsionada.

Para los participantes en el lenguaje natural no es posible rebasar el papel del participante reflexivo, que no dispone de ningún criterio general que permita identificar si es presa de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal. La hermenéutica, señala Habermas, es incapaz de aclarar los malentendidos generados sistemáticamente, a lo más, puede descubrirlos pero sin poder entenderlos trayéndolos a concepto.

Ahora bien, para Habermas la comprensión, para cumplir la función explicativa, requiere dejarse guiar por supuestos teóricos y no sustentarse

únicamente en la utilización especializada de la competencia comunicativa de un hablante nativo.

Para tal caso, recurre al ejemplo de la comprensión escénica en el psicoanálisis, para mostrar la necesidad de la hermenéutica profunda. En primer lugar, la comprensión escénica procede de acuerdo a un método experimental de tipo hermenéutico, que cumple ciertas condiciones, a saber, “virtualización de las coacciones cotidianas y libre asociación por parte del enfermo, reacción controlada y participación reflexiva por parte del médico posibilitan que se produzca una situación de transferencia que sirve de trasfondo a la traducción” (ibid: 290)

La segunda característica de la comprensión escénica, es que el médico se focaliza sólo en las relaciones objetuales de la primera niñez perturbadas por conflictos. En este campo el médico busca posibles dobles sentidos circunscritos por su posición teórica. Ésta consta, según Habermas, al menos de tres presupuestos teóricos: un preconcepto de la estructura de la comunicación lingüística no distorsionada; afirma que la distorsión sistemática de la comunicación se deriva de una confusión entre dos etapas genéticamente separadas de organización prelingüística y lingüística de los símbolos; y, cuenta con una teoría de los procesos de formación desviantes para explicar el nacimiento de la deformación.

A partir de las características de la hermenéutica profunda y su modo de proceder frente a la comunicación sistemáticamente distorsionada, Habermas

señala la insuficiencia de la “simple comprensión hermenéutica” y su modelo de la traducción, para dar razón de la ininteligibilidad de esa clase de comunicación, puesto que la distorsión ya no se produce dentro del lenguaje sino que afecta al propio lenguaje. En tal sentido, la hermenéutica profunda requiere de una precomprensión sistemática que abarque al lenguaje en su conjunto, precomprensión muy distinta a la que sostiene a la comprensión hermenéutica, que está determinada por la tradición. En todo caso, para Habermas, la hermenéutica profunda significa un límite para la hermenéutica, a la vez que se muestra superior para comprender la comunicación sistemáticamente distorsionada.

Partiendo de la fuerza teórica de la hermenéutica profunda, Habermas afirma que: “Ya el conocimiento implícito de las condiciones de la comunicación sistemáticamente distorsionada que de hecho se presupone al hacer uso, en términos de hermenéutica profunda, de la competencia comunicativa basta para poner en cuestión la autocomprensión ontológica de la hermenéutica que Gadamer desarrolla siguiendo a Heidegger.”(ibid: 300) Para Habermas el giro ontológico de la hermenéutica significa un inevitable primado ontológico de la tradición lingüística sobre toda crítica.

5.1.2. Críticas a la tradición y a la autoridad

Aprovechando la mención de la tradición en la cita anterior, es pertinente presentar una serie de afirmaciones que hace Habermas en torno a este concepto central de la hermenéutica gadamereana, que permitirán más adelante señalar las

diferencias con él que aquí se sostiene, y sobre todo, discutir si es sostenible su argumento en contra de la universalidad de la hermenéutica.

Habermas sostiene que, para Gadamer, el acuerdo previo que sostiene a los malentendidos es “un consenso fiablemente establecido de antemano por tradiciones convergentes” (ibid: 300) y que éste es *siempre* la base de la hermenéutica para comprender los malentendidos. Pero, además, Habermas afirma que a la tradición no se le puede confrontar con una pretensión de verdad. Básicamente Habermas cuestiona los supuestos consensos de las tradiciones convergentes, en tanto pueden ser resultado de pseudocomunicaciones, y no logrados en forma racional.

Para enfatizar este aspecto de los posibles consensos a los que se refiere la hermenéutica, Habermas cita a Wellmer: “el <diálogo> que, según Gadamer, <somos>, es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno” (ibid: 301)

Dada la presencia del poder, la tradición es no sólo el lugar de una verdad posible y de acuerdos fácticos sino también el lugar de la no-verdad y la continuación del poder. Para Habermas sólo se puede aceptar el consenso fácticamente alcanzado si éste se logró sin coacción y sin distorsiones.

Todo aquel acuerdo sostenido en malentendidos y coerciones de poder, no puede aspirar a la verdad, pues para Habermas la verdad debe estar sujeta al principio del habla racional, que dice: “la verdad sólo puede venir garantizada

por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio.” (ibid: 302) La verdad obtenida bajo este principio del habla racional se define como “la peculiar coacción que nos fuerza a un reconocimiento universal y sin coacciones” (ídem) vinculada a una situación ideal de habla, es decir, una forma de vida en que sea posible un entendimiento universal y sin coacciones.

Una vez estipuladas estas condiciones, Habermas concluye afirmando la necesidad de este contrafáctico ideal que funcione como criterio para mostrar la falsa conciencia que se alcanza desde un falso acuerdo fáctico.

El reto que el propio Habermas reconoce es demostrar que este contrafáctico, entendido como anticipación de la verdad y la vida correcta, funciona en todos los casos de entendimiento lingüístico.

El aspecto central hacia el que se enfoca Habermas es el rechazo a la reivindicación de la autoridad y la tradición llevada a cabo por Gadamer. Para Habermas, la razón se impone a ambas, por una parte, la razón es la piedra en que se hace añicos la autoridad, y por otra, no es posible poner límites a la posibilidad ilustración del intérprete.

En el primer caso, Habermas no acepta la idea de la autoridad por reconocimiento, excepto que ésta se haya dado en una situación libre de coacción y con un carácter irrestricto del entendimiento intersubjetivo sobre tal tradición. Por lo que para Habermas, antes del consenso está la aplicación del principio del

habla racional, que es el único que permite distinguir entre reconocimiento dogmático y verdadero consenso.

En el segundo caso, Habermas no acepta que el conjunto de las convicciones vigentes impliquen restricciones de principio al intérprete en su posibilidad de ilustración. El intérprete puede por vía de la crítica superar los límites puestos por la tradición, identificando los casos en que pueda haberse dado por la fuerza la integración de la conciencia, tanto en sistemas sociales como familiares, esto es, la conciencia, en estos casos, es resultado de pseudocomunicaciones o de comunicaciones sistemáticamente distorsionadas, inabordables por la hermenéutica.

Resumiendo, Habermas considera que la hermenéutica puede ser recusada, limitada, en su pretensión de universalidad a partir de dos puntos: primero, por los desarrollos de la gramática generativa, que aun cuando Habermas no presenta ampliamente los argumentos al respecto, le parece una mejor opción en tanto se trata de una reconstrucción racional. Segundo, desde la hermenéutica profunda del psicoanálisis y la crítica, Habermas sostiene que las pseudocomunicaciones o la comunicación sistemáticamente distorsionada son inabordables por la hermenéutica, y que a lo más puede descubrirlas pero no entenderlas a nivel conceptual.

Para Habermas un entendimiento universal y sin coacciones sólo es posible si se sustenta en el principio del habla racional, que garantiza la verdad a la que aspira Habermas, distinta en todo caso a la verdad hermenéutica. De tal suerte,

Habermas sostiene que hay ámbitos en los que la comprensión hermenéutica no puede realizarse competentemente.

5.2. Misgeld: hermenéutica sin universalidad

Otros participantes en el debate, como Dieter Misgeld, Paul Ricoeur y Mendelson, se aproximan a la discusión tratando de encontrar puntos de encuentro entre la hermenéutica y la crítica. Más que analizar estos puntos, interesa aquí presentar la posición de Misgeld en torno a la universalidad de la hermenéutica.

Misgeld ubica el debate al interior de la epistemología en la tradición sociológica, siguiendo su propósito de llevar a cabo un diagnóstico de la situación social contemporánea. Analiza diversas posiciones a partir del modo en que Weber conceptualiza el proceso de racionalización del capitalismo, que lleva del ascetismo a un puro utilitarismo. Lo que Weber veía como un futuro posible, para Misgeld es en mucho la situación contemporánea. En busca de alternativas él se aproxima a la escuela de Frankfurt y Marcuse, por una parte, y por la otra, a lo que llama la tradición fenomenológica, es decir, Husserl, Heidegger, Merleau Ponty y Gadamer. Reconoce en ambas tradiciones la distancia que han puesto con el modelo empirista del conocimiento y con el utilitarismo, al mismo tiempo que señala la forma en que autores de ambas tradiciones han marcado sus diferencias entre ellos. Es en este contexto que ubica el debate Gadamer-

Habermas, como un espacio de posible reconciliación entre hermenéutica y teoría crítica.

Misgeld señala respecto de la postura de Habermas que éste rechaza el concepto de comprensión en tanto éste se entiende ontológicamente, en la hermenéutica de Gadamer; de igual modo rechaza la universalidad que se deriva de tal concepto.¹

Misgeld marca su posición al respecto de la siguiente manera:

I propose that he [Habermas] is warranted to do so and that the appropriate place for hermeneutics is to be found in the examination of practices, by means of which we come to generate, recognize, and remove incomprehensibility, misunderstandings and disagreement. (Misgeld; 1977: 331)²

Esta posición es común a varios de los comentaristas. Se esfuerzan por dar un lugar a la hermenéutica dentro de la comprensión del mundo social, pero rechazando sus pretensiones de universalidad y el giro ontológico. Además parten del espacio, en cierto modo negativo, de la incomprensibilidad, del malentendido y el desacuerdo.

¹ He therefore repudiates the explication of the concept of understanding in terms of ontology and the claim to universality of hermeneutics reflection. (Él repudia la explicación del concepto de comprensión en términos de la ontología y la pretensión de universalidad de la reflexión de la hermenéutica [traducción propia]). (Misgeld; 1977: 331)

² Yo propongo que él [Habermas] está justificado para hacer eso y que el lugar apropiado para la hermenéutica será encontrado en el examen de prácticas por medio de las cuales generamos, reconocemos y eliminamos la incomprensibilidad, los malentendidos y los desacuerdos.

Más adelante se abundará al respecto, pero se considera aquí que en el caso de la hermenéutica gadamereana el punto de partida no es éste, sino más bien el espacio positivo de un modo de ser, que no necesariamente es el del malentendido. Es elemental recordar que Gadamer se dirige a la experiencia hermenéutica y no a la solución de malentendidos.

Misgeld agrega lo siguiente en su toma de posición respecto al debate: “While therefore agreeing with Habermas in arguing against the need for ontological considerations in hermeneutics and its claim to universality...” (Ídem)³. Es notable el acuerdo de Misgeld con Habermas respecto a su rechazo a los puntos clave de la propuesta gadamereana, es decir, el giro ontológico y la universalidad. Si se acepta este rechazo, poco habría que conciliar entre las dos propuestas, dado que una de ellas ha sido despojada de sus aspectos centrales, y lo que se estaría conciliando sería “otra” hermenéutica con la crítica.

El trabajo de Misgeld desarrolla otros aspectos polémicos, así como acuerdos con la hermenéutica, que están presentes en el debate pero que no son relevantes para el tema de la universalidad, por lo que no se avanzará más en el análisis de su trabajo, dejando por el momento asentado su acuerdo con Habermas en el rechazo a la universalidad y el giro ontológico de la hermenéutica.

³ Estando, por lo tanto, de acuerdo con Habermas en su razonamiento contra la necesidad de las consideraciones ontológicas en la hermenéutica y su demanda de universalidad. (Traducción propia)

5. 3. Ricoeur: reconocimiento mutuo de universalidades

Paul Ricoeur, también lleva a cabo un intento de encuentro entre hermenéutica y crítica.

Ricoeur parte del reconocimiento de que cada una de las teorías habla desde distinto lugar, esto puede ser recuperado para resaltar los distintos objetivos que se plantean Gadamer y Habermas, de tal forma que eventualmente sea necesario mostrar la dimensión en que un acercamiento entre ambos es posible y, por otra parte, mantener las diferencias entre ellos.

Advierte también que su intención no es fusionar hermenéutica y crítica de la ideología en un supersistema que abarque a las dos, pero sí reclamar a ambas que reconozcan que la otra postura, en su propio camino, tiene pretensiones legítimas. En tal sentido señala: “I hope to show that each can recognize the other’s claim to universality in a way which marks the place of one in the structure of the other.” (Ricoeur; 1981: 64)⁴. Pero no se trata de que el reconocimiento de sus mutuas pretensiones de universalidad dependa de encontrar un lugar en la estructura de la otra teoría, sino más bien, del modo en que ambas se pueden comunicar o articular, sobre todo si se acepta la anterior formulación de Ricoeur de que ambas hablan desde distinto lugar.

Ricoeur, considera que la pretensión de universalidad de la hermenéutica, termina por colocar a la propia hermenéutica como una crítica de la crítica o,

⁴ Espero que cada uno puede reconocer la pretensión de universalidad del otro de manera que indique el lugar de uno en la estructura del otro (traducción propia).

como también le llama, una metacrítica. Específicamente, Ricoeur se enfoca en la universalidad del problema hermenéutico. Él distingue tres caminos para la construcción del concepto de universalidad en este problema.

En primer lugar, la pretensión de la hermenéutica de tener el mismo alcance que la ciencia, esto es, si la universalidad es una demanda para toda ciencia, respecto a su conocimiento y su poder, la hermenéutica también demanda un dominio universal como investigación científica, fundada en la experiencia del mundo que precede y envuelve al conocimiento y al poder de la ciencia. Para Ricoeur, esta pretensión está sostenida en el mismo piso que la crítica, que también se atribuye el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y su poder. En todo caso, esta primera universalidad de la hermenéutica surge de una de sus tareas centrales, a saber, la relación entre el mundo tecnológico, científicamente organizado, con el conjunto de nuestra experiencia vital.

El problema que observa Ricoeur es que la hermenéutica para evitar convertirse en metodología, construye su pretensión de universalidad desde dominios muy concretos, esto es, desde hermenéuticas regionales que deben ser siempre *desregionalizadas*. Es decir, para Ricoeur, la hermenéutica reclama su universalidad en primer lugar porque parte de ciertas experiencias privilegiadas en su significación universal, pero al mismo tiempo, estas experiencias corresponden a dominios específicos que eventualmente se resisten a ser universalizados.

El siguiente aspecto que Ricoeur analiza respecto a la universalidad en el trabajo de Gadamer, es el lenguaje. Para Ricoeur el elemento universal que permite la desregionalización de la hermenéutica es el lenguaje mismo. El acuerdo sustentador de nuestra comprensión, previo a cualquier malentendido, es el aprendido en el diálogo, en su radical forma de la lógica de pregunta y respuesta. Esta relación entre pregunta y respuesta, lleva, según Ricoeur, al fenómeno hermenéutico primordial, es decir, toda afirmación debe ser entendida como respuesta a una pregunta. Así, toda la hermenéutica culmina en la dimensión del lenguaje, entendido como el lenguaje que es construido en esa relación y que incluye todas las cosas dichas, los mensajes más significativos transmitidos, que hacen de nosotros lo que somos. Recuérdese que esto sucede en la dimensión ontológica en Gadamer.

Ahora bien, para Ricoeur, uno de los problemas de la hermenéutica, desde Heidegger, es que después de haber emprendido el camino desde la epistemología hacia la ontología, no ha podido emprender el camino de retorno, de la ontología a la epistemología. De hecho, Ricoeur afirma que la hermenéutica ontológica parece incapaz de llevar a cabo dicho retorno. Además de que la preocupación hermenéutica por lo ontológico, también bloquea el paso de la hermenéutica general hacia las hermenéuticas regionales, tales como, la filológica, la histórica, etc. Y finalmente, también impide o desalienta el reconocimiento de una instancia crítica dentro de la propia hermenéutica. Esto, para Ricoeur, limita la posibilidad de un verdadero acercamiento entre la hermenéutica y las ciencias humanas.

Ricoeur pone en el centro de esta diferencia dos conceptos, a saber, la experiencia hermenéutica, que implica la aceptación de la comprensión tal y como se da en ella, y la alienación, que implica la distorsión de la comprensión, o dicho habermaseanamente, la comunicación sistemáticamente distorsionada. Así, mientras la hermenéutica se dirige a la primera, las ciencias humanas con su pretensión de objetividad se dirigen a la segunda. Dicho de otra manera, la primera se mantiene en la dirección ontológica y la segunda, en la epistemológica, vistas por Ricoeur como rutas encontradas.

Como la intención de Ricoeur es rehacer el camino de la ontología hacia la epistemología, sugiere que la hermenéutica retome su relación con la exégesis, que muestra sus propios rasgos universales, y sobre todo, abre el espacio para una nueva vinculación con la crítica de las ideologías. La conclusión de Ricoeur, es:

I do not want in any way to abolish the difference between hermeneutics and the critique of ideology. Each has a privileged place and if I may say so, different regional preferences: on the one hand, an attention to cultural heritages, focused most decidedly perhaps on the theory of the text; on the other hand, a theory of institutions and of phenomena of domination, focused on the analysis of reifications and alienations. Insofar as each must always be regionalized in order to endow their claims to universality with a concrete character, their differences must be preserved against any conflationist tendency. (ibid: 100)⁵

⁵ No quiero abolir de ninguna manera la diferencia entre la hermenéutica y la crítica de ideología. Cada uno tiene un lugar privilegiado y, si puedo decirlo así, diferentes preferencias regionales: por una parte, atención a las herencias culturales, enfocada más decididamente quizá en la teoría del texto; por otro lado, una teoría de instituciones y de fenómenos de dominación, enfocada en el análisis de cosificaciones y alienaciones. En la medida en que cada uno debe estar siempre regionalizado con el fin de dotar de un carácter concreto a sus pretensiones de

Lo notable aquí es como Ricoeur respeta las pretensiones de universalidad de ambas posiciones, pero con el problema de relanzar a la hermenéutica al campo de la teoría del texto, claramente, proponiendo el abandono del giro ontológico. Por otra parte, cabe recordar la afirmación de Habermas acerca de “llamar la atención sobre los límites de la falsa pretensión de universalidad de la crítica” (Habermas; 1993: 306). A fin de cuentas, resulta que la propuesta de Ricoeur, no es del todo favorable a ninguna de las dos posturas.

5.4. Mendelson: silencio sobre el tema

Finalmente, Mendelson, ubica el debate Habermas- Gadamer en el contexto de la metodología de las ciencias sociales. Él hace especial énfasis en las consecuencias del desarrollo de la hermenéutica gadamereana en la autocomprensión de las ciencias sociales. Un aspecto que cabe destacar en el artículo de Mendelson, es la clara ubicación que hace de la primacía del desarrollo ontológico de la hermenéutica, frente a los intereses básicamente metodológicos y epistemológicos que rigen el debate en el campo de las ciencias sociales. Desde luego que no deja de lado el aspecto epistemológico de la hermenéutica, y de hecho es el que más le atrae, a lo largo de su exposición. Por ejemplo, señala que:

universalidad, sus diferencias deben conservarse contra cualquier tendencia combinatoria. (Traducción propia)

On the epistemological level hermeneutics, like critical theory, has attempted to show the limits of the objectifying methods of natural science while defending the legitimacy of others types of discourse. In fact, a somewhat similar strategy of argumentation appears in both traditions insofar as they both counter science's objectivistic self-understanding by reflecting on its conditions of possibility and locating these in pre-scientific activities of social life. (Mendelson; 1979: 45)⁶

Cuando Mendelson se enfoca específicamente a la hermenéutica, comenta cómo Gadamer ha rechazado puntualmente una aproximación metodológica al problema de la comprensión, ya que, para él, esto ha provocado que se pierda la claridad del alcance universal del fenómeno hermenéutico. Para Gadamer, “the hermeneutical phenomenon is universal: it embraces activities of understanding which permeate all our experiences.” (ibid: 53)⁷

A partir del reconocimiento del carácter universal del fenómeno hermenéutico y del giro ontológico, al menos como punto de partida de Gadamer, Mendelson analiza la serie de implicaciones metodológicas de la hermenéutica para las ciencias sociales. Revisa los conceptos de tradición, prejuicios, lenguaje, aplicación, horizonte, fusión de horizontes, etc. en sus relaciones con las ciencias sociales y, en especial, revisa su función dentro del

⁶ En el nivel epistemológico la hermenéutica, como la teoría crítica, ha intentado mostrar los límites de los métodos objetivadores de la ciencia natural mientras defiende la legitimidad de otros los tipos de discurso. De hecho, una estrategia similar de argumentación aparece en ambas tradiciones en la medida en que ambas se oponen a la autocomprensión objetivista de la ciencia reflexionando sobre sus condiciones de posibilidad y situándolas en actividades pre-científicas de la vida social (traducción propia).

⁷ El fenómeno hermenéutico es universal: abarca las actividades de comprensión, las cuales atraviesan toda nuestra experiencia (traducción propia).

debate con Habermas y las consecuencias que para el pensamiento habermaseano tuvo su encuentro con la hermenéutica de Gadamer.

Aun cuando Mendelson reconoce las aportaciones de la hermenéutica a las ciencias sociales, no deja de ser destacable el modo en que califica, en ocasiones, a la hermenéutica; por ejemplo, en un momento señala que el trabajo de Gadamer y otros heideggerianos, tiende en última instancia a caer en una posición pre-ilustrada, que hace una defensa cuasi- aristotélica de la comprensión hermenéutica y la razón práctica, y, finalmente, habla del idealismo hermenéutico de Gadamer.

Visto de esta manera, Mendelson recupera la crítica al objetivismo de la ciencia llevada a cabo por Gadamer pero no reconoce al mismo tiempo objetividad al pensamiento gadamereano. Esto a pesar de las múltiples ocasiones en que Gadamer defiende a la hermenéutica de las críticas sobre su posible relativismo, idealismo o falta de objetividad.

En Mendelson se puede apreciar más que un análisis amplio sobre la universalidad de la hermenéutica un silencio al respecto; es decir, en tanto su interés está centrado en las implicaciones metodológicas de la hermenéutica, el problema de la universalidad no es aparentemente relevante para él, sin embargo, el hecho mismo de la ausencia de un tratamiento sobre el mismo, resulta un síntoma de una lectura sesgada de la hermenéutica gadamereana y del debate con Habermas.

Este sesgo radica en la dificultad de aceptar el giro ontológico de la hermenéutica, específicamente, de aceptar la experiencia hermenéutica como una experiencia universal de apertura del mundo. Con la aceptación de este giro entonces toma sentido la universalidad del problema hermenéutico, en tanto, que en cualquier caso se puede tener un acercamiento hermenéutico a la experiencia hermenéutica que participa en los hablantes en cualquier ámbito.

Gadamer al respecto señala que: “El objetivo global no obstante, era la universalidad de la experiencia hermenéutica, que debe ser accesible desde cualquier punto de partida si ha de ser una experiencia universal.” (V.M.II: 11) En este sentido, es posible decir entonces, que la universalidad del problema hermenéutico está ligada a la universalidad de la experiencia hermenéutica. Por esto, cuando los críticos tratan de eliminar o soslayar el giro ontológico de la hermenéutica, desde luego que acotan radicalmente su posibilidad de universalidad. Y por otra parte, le exigen que resuelva problemas que se originan en las áreas propias de los críticos.

5.5. Grondin: el verbo interior

Jean Grondin ha destacado por sus obras sobre la hermenéutica gadamereana y la biografía del filósofo alemán. De sus textos es especialmente interesante para esta investigación el titulado en español *Introducción a la hermenéutica*, sobre todo porque en el prefacio de ese libro comenta su dificultad para conceptualizar

la pretensión universalista de la hermenéutica. Este texto es publicado en 1991, es decir, muchos años después del debate Gadamer-Habermas, lo que indica la permanencia del problema a la vez que lo insatisfactorio de los resultados del debate. Tal dificultad se le convirtió en perplejidad cuando al preguntar a Gadamer por el sentido exacto del aspecto universal de la hermenéutica, recibe la respuesta: En el *verbum interius*, esto es, “La universalidad...se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se puede decir todo.” (Grondin, 1999: 15) Una respuesta de este tipo, y dado que venía del propio Gadamer, llevó a Grondin a ahondar al respecto.

Él aclara el sentido de su perplejidad señalando que ésta “se debía en primer lugar a la contradicción en que eso parecía estar con un tenor fundamental de la filosofía de Gadamer, porque generalmente se supone que el principio de la universalidad de ésta se encuentre en el lenguaje y en la posibilidad de expresar todo con el lenguaje real. Según este principio, el lenguaje podría superar todas las objeciones contra su universalidad, porque todas deben formularse sirviéndose del lenguaje.” (idem: 15,16) Para Grondin el problema está en dirimir si efectivamente “no se puede decir todo” o es posible “expresar todo con el lenguaje real”. En cualquier caso el punto es que se acepta la universalidad, o dicho de otro modo, el problema de Grondin no es exactamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica, sino detectar qué la sostiene. Cabe recordar que en los principales textos en que Gadamer se refiere a la universalidad de la hermenéutica, no habla de pretensiones sino de aspecto, rasgo o carácter, es más

bien Habermas el que puso en circulación la expresión <pretensión de universalidad de la hermenéutica>.

Grondin afirma desde el prefacio de su texto su adhesión a la doctrina del verbo interior como sustento de la universalidad: “Entonces caí en la cuenta de que, efectivamente, sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*...” (idem:16) Esto nos deja con dos puntos iniciales a tratar, primero, dejar claro lo que entiende Grondin por universalidad de la hermenéutica y, segundo, cómo es que ésta se sustenta en la doctrina del verbo interior.

En principio Grondin reconoce y advierte que en *Verdad y método* hay más de un candidato a la universalidad, así habla de la “universalidad del carácter lingüístico del entender, de una <hermenéutica universal>...y también de la extensión de la hermenéutica a una <pregunta universal>. A menudo encontramos títulos generales como la <universalidad del problema hermenéutico>...o la universalidad de la <dimensión hermenéutica>” (Grondin, 1999: 174,5). Este reconocimiento de la diversidad de candidatos ayuda a establecer límites a algunos sentidos simplificadores de las críticas a la universalidad de la hermenéutica y, a la vez, abre el camino a la discusión con Grondin. Pero por el momento tiene mayor importancia presentar los deslindes de Grondin en torno al tema. También toma distancia de la afirmación de una pretensión de universalidad de una filosofía y, más bien, resalta que Gadamer y

él mismo se pronuncian a favor de la universalidad de una dimensión, asumiendo la finitud de la propia filosofía.

Una vez detectada la diversidad de momentos de la universalidad Grondin propone lo que desde su punto de vista constituye la universalidad de la hermenéutica:

Ahora bien, en el contexto de Verdad y método la fórmula del <aspecto universal> de la hermenéutica tiene un sentido que resulta fácil de definir. En primer lugar señala que franquea los límites de la hermenéutica tradicional, es decir, la de las *ciencias del espíritu* en dirección a una filosófica, que desvincula el <fenómeno hermenéutico> para darle toda su amplitud. Esta universalidad del planteamiento hermenéutico significa para la filosofía, que no puede ser limitado al problema lateral de una metodología de las ciencias del espíritu. (idem: 175,6)

Así, se tiene una primera afirmación positiva sobre la universalidad de la hermenéutica, a saber, desvincular el fenómeno hermenéutico de los límites de las ciencias del espíritu y de cualquier pretensión metodológica. Este ir más allá de los límites quiere decir para Grondin llevar el planteamiento a la dimensión ontológica o filosófica. Esta ampliación es la que da lugar a hablar de la universalidad del planteamiento hermenéutico y del giro ontológico de la hermenéutica, de acuerdo a Grondin.

En segundo lugar, para Grondin, la universalidad debe ser entendida como parte del campo semántico de <universo>. “Por tanto, la universalidad del lenguaje o del entender subraya que constituye nuestro universo, o sea, el

elemento o el cosmos en el que vivimos como seres finitos.” (idem: 176) Esta afirmación de Grondin está colocada en el territorio de la dimensión ontológica o filosófica de la hermenéutica. Esto es central porque para Grondin “la dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal.” (idem: 16). Con esto se tiene acotado el primer aspecto que nos interesaba, es decir, aclarar lo que Grondin entiende por universalidad de la hermenéutica, esto es, se trata de una ampliación de la hermenéutica más allá de los límites de las ciencias del espíritu y se refiere al carácter universal de la dimensión hermenéutica del lenguaje. Estas dos ideas están cercanas a lo sostenido en el presente trabajo sin coincidir plenamente. Antes de presentar las objeciones que se le pueden hacer a Grondin es conveniente avanzar en la exposición de su propuesta, pero había que advertir este punto.

En torno a estas ideas sobre la ampliación de la hermenéutica y el lenguaje, es que Grondin desarrolla la tesis central sobre la universalidad (que ha sido citada al inicio de este apartado) como sustentada en la doctrina del verbo interior. Con esto se está en condiciones de revisar el segundo aspecto planteado, o sea, cómo es que la universalidad de la hermenéutica se sustenta en la doctrina del verbo interior.

El punto central de esta doctrina, tal como lo expone Grondin, es que “la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto al contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de

lo dicho.” (idem: 16) Esta formulación de la doctrina del verbo interior es matizada y corregida por Grondin para mostrar el sentido que le interesa de manera prioritaria. Este sentido tiene que ver más con el *quedarse atrás de la enunciación* que con la posibilidad de reconstrucción o verificación del hablar interior. El *quedarse atrás* muestra la imposibilidad de decirlo todo. “El lenguaje verdadero nunca agota lo que hay que decir y su universalidad es específicamente la búsqueda de lenguaje.” (idem:177). Si bien no es posible decirlo todo hay que reconocer que hay el deseo de hacerlo. Por más que se encuentren en algunas ocasiones algunas palabras correctas, en realidad son sólo un momento de de la búsqueda interminable del lenguaje y la comprensión. Cuando se reconoce el carácter interminable de esta búsqueda es posible identificar el sentido de la doctrina del verbo interior que realmente interesa a Grondin es decir, “En este deseo se manifiesta nuestra finitud” (idem: 177). La finitud, este es el punto. La palabra interior muestra la finitud humana, pero no sólo la muestra sino que también la constituye al darse en la dimensión universal del lenguaje que, como se dijo, es el universo en el que se realiza toda existencia humana.

Una vez puesta la finitud Grondin la articula con la hermenéutica al señalar que:

En la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye el universo de nuestra finitud, arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica. ¿Puede haber algo más universal para la filosofía que la finitud? (idem: 177,8)

Así la hermenéutica será la filosofía que se dedica a explorar la finitud humana y su universalidad, al hacerlo en realidad se dedica a llevar a cabo una autointerpretación de la facticidad humana, reconociendo siempre la propia finitud de la filosofía.

Este acento en la finitud y su relación con la universalidad lo mantiene Grondin en un libro posterior (1999) titulado *Introducción a Gadamer*. Pero cabe destacar que es hasta las conclusiones que se atiende el tema de la universalidad y que en dichas conclusiones no se nombra ni una sola ocasión la doctrina del verbo interior. En los dos textos de Grondin mencionados se reconoce la importancia de la universalidad y los debates desarrollados en torno a ella, pero al mismo tiempo se señala que Gadamer no le dedicó suficiente atención al tema, considerando la reducida extensión de sus textos al respecto, especialmente se resalta el modesto espacio que ocupa en *Verdad y método*. Sin embargo, Grondin no cambia demasiado la óptica del tratamiento, en *Introducción a la hermenéutica*, le dedica a la *universalidad del universo hermenéutico* cuatro páginas.⁸ En el texto *Introducción a Gadamer* es como se dijo en las conclusiones donde se trata de la universalidad y esto abarca dos páginas, las siguientes ocho páginas de las conclusiones están enfocadas a presentar a la hermenéutica como metafísica de la finitud. En ésta se enfatiza que la hermenéutica es un pensamiento de la finitud y resalta su vínculo con la lingüisticidad. El lenguaje marca los límites pero a la vez permite la conciencia

⁸ Estas páginas están dentro de un capítulo titulado La hermenéutica universal de Gadamer, que en realidad es una exposición sintética de la hermenéutica filosófica y no un desarrollo puntual de la universalidad.

de la finitud. Una finitud siempre presente y siempre vigilada, dice Grondin, asumiendo que "...el horizonte de la lingüisiticidad, que no puede sobrepasarse, puede al menos ampliarse. Así que siempre es posible y deseable elevarse por encima de las propias particularidades y de las propias concepciones que sean excesivamente unilaterales. Con ello, la finitud se encuentra siempre animada y exhortada a una constante vigilancia. La universalidad reconocida a la finitud es también la universalidad de la vigilancia que la mantiene despierta." (Grondin, 2003: 236)". Parfraseando a Grondin desde lo dicho en este trabajo se puede decir que la universalidad de la experiencia hermenéutica se corresponde con la universalidad del problema hermenéutico. Ahora bien, no se trata sólo de encontrar algún punto de coincidencia con Grondin, sino también señalar algunos aspectos polémicos de su exposición.

En primer lugar, es al menos cuestionable el que Grondin prefiera resaltar los vínculos de la hermenéutica gadamereana con autores como Agustín y Platón, al tiempo que marca la toma de distancia de Heidegger respecto a Gadamer. Esto lo hace mediante la referencia al comentario del Heidegger tardío cuando dijo: "La "filosofía hermenéutica" es asunto de Gadamer" (Grondin,1999: 19) y en la dirección inversa agrega que Gadamer se inspiró mucho más en las lecciones tempranas de Heidegger que en *Ser y tiempo*, al que según Grondin, Gadamer consideraba una "improvisación precipitada por motivos externos" o incluso ya como <decaimiento>" (idem: 20) No cabe duda de la cercanía personal de Grondin con Gadamer y con ello la confianza y acceso a ciertos comentarios más privados del filósofo. Recordemos que fue en una plática privada que

recibió la respuesta sobre la relación de universalidad y doctrina del verbo interior. El punto es que si se quiere llevar a cabo la exégesis de los reconocimientos que Gadamer hace a sus fuentes e influencias, sin lugar a dudas Heidegger queda colocado en un lugar privilegiado y no sólo el de los inicios, sino también y de manera notable, el tardío. Desde luego que no se trata sólo de una contabilidad de citas para objetar a Grondin, aun cuando no deja de ser un dato significativo. Es más relevante considerar el contenido de esas citas que, como ya se revisó en el primer capítulo de este trabajo, indican claramente el vínculo continuo de Gadamer con Heidegger a lo largo de toda su trayectoria.

Sin embargo, el aspecto más importante a considerar es la propia estructura de la hermenéutica gadamereana. En este sentido debe recordarse que Gadamer afirma que es Heidegger quien da el giro a la hermenéutica hacia la ontología. En esa dirección es que se desarrolla toda la hermenéutica gadamereana por lo que parece inapropiado disminuir la importancia de Heidegger. Por otra parte, como bien señala Grondin, la referencia a Agustín no ocupa un lugar no tan relevante de *Verdad y método*. Aquí podemos señalar lo que explícitamente declara Gadamer sobre este asunto.

Resumiendo ahora lo que puede sernos de utilidad en la teología del verbo, podemos retener en *primer lugar*... [que] la unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu no se forma por un acto reflexivo. (V.M. I: 511)

Sin embargo, hay una *segunda* cosa que puede enseñarnos este pensamiento escolástico. La diferencia entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de las palabras humanas no agota la cuestión. Al contrario, unidad y multiplicidad mantienen entre sí una relación

fundamentalmente dialéctica....La unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras permite comprender también aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica y que manifiesta *el carácter de acontecer propio del lenguaje: el proceso de formación de los conceptos*. (V.M.I: 512-13)

Los dos rasgos que Gadamer resalta en estos párrafos son centrales para la hermenéutica, esto es, poner límites a las pretensiones y alcances de la reflexión por una parte, y por la otra, enfatizar sobre el carácter de acontecer del lenguaje. Si en esto se reconoce la finitud entonces es posible aceptar, hasta cierto punto, la lectura de Grondin. Pero en cualquier caso el que estos dos rasgos puedan ser identificados en la teología del verbo, como la llama Gadamer, no lleva necesariamente a aceptar la vinculación directa con la hermenéutica.

En el conjunto de su trabajo Gadamer usa frecuentemente el recurso de mencionar algún aspecto de la historia de la hermenéutica o de la filosofía como *modelo* de algún aspecto que desarrolla desde la propia hermenéutica, pero también tiende a desmarcarse de las consecuencias que tal referencia podría implicar. Así es posible afirmar que en su recuperación de ciertos aspectos de la teología no se compromete a un mayor nivel que el uso como *modelo* de tales aspectos. De este modo parece demasiado fuerte el modo en que Grondin toma la afirmación de que la universalidad de la hermenéutica está en la doctrina del verbo interior.

Sin querer sobreinterpretar la lectura de Gadamer sobre el trabajo de Grondin, no deja de ser interesante que en el prólogo que le dedica ocupe tres

páginas para hablar de la historia de la hermenéutica y sólo en el párrafo final haga una mención explícita a la propuesta de Grondin. En ese texto Gadamer habla del propósito de la hermenéutica de escucharse mutuamente o escuchar a alguien y de ahí agrega:

El mérito especial de Grondin consiste en haber elaborado este diálogo “interior” como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica, para el que yo mismo, en *Verdad y método*, pude apoyarme sobre todo en Agustín de Tarso, pero que tiene un papel importante también en otros contextos, por ejemplo, en la concepción teológica del proceso. (Grondin, 1999: 13)

El comentario de Gadamer es notablemente sobrio con relación a la importancia que Grondin le da al tema. Además de que lo vuelve a vincular con el ámbito teológico. Este modo de proceder de Gadamer debe tomarse como un indicio de que todo esfuerzo dirigido a encontrar o señalar un aspecto de la hermenéutica como el central o fundamental se topará con la pared de la compleja trama conceptual de la misma. Así como Gadamer habla en plural de fundamentos (o rasgos fundamentales) para una teoría de la experiencia hermenéutica en *Verdad y método* la dilucidación de los rasgos fundamentales de la universalidad de la hermenéutica debería evitar el privilegiar alguno en especial, y más bien, tratar de plantear la trama de la misma.

5.6. Respuestas desde la hermenéutica gadamereana

Anteriormente se hizo mención del modo en que Gadamer recibió algunos de los comentarios de sus interlocutores en torno a la hermenéutica. En ese momento se trataba sólo de mostrar la recepción gadamereana en relación a ciertos puntos que desde su óptica eran francos malentendidos o lecturas no posibles de su texto. Sin embargo, en el conjunto de las respuestas a sus críticos también se encuentran sus réplicas en términos de contenido y conceptos. Si bien en general sus respuestas no se dirigen únicamente a los participantes en el debate que sostuvo con Habermas, en este momento se abordarán básicamente las que orientó en este sentido.

Un modo posible de aproximarse a las respuestas de Gadamer a las objeciones formuladas por sus críticos, es partiendo de una pregunta que Gadamer formula en el artículo de 1967⁹, a saber, “¿significa esto que sólo comprendemos cuando deshacemos los subterfugios y desenmascaramos las falsas presunciones? (*V.M. II*: 235) La respuesta a esta pregunta, en Gadamer, se orienta por el no, aunque él mismo comenta que para Habermas la respuesta sería el sí.

Gadamer resume la postura de Habermas de la siguiente manera: “La reflexión hermenéutica debe pasar a una crítica de la ideología, según Habermas.” (*V.M. II*: 233)

⁹ Gadamer, H. G. “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” en *Verdad y método II*. Salamanca, ed. Sígueme, 1992, (Wahrheit und Methode, Ergänzungen – Register, Tübingen, 1986)

En primer lugar, Gadamer no acepta que se pueda dar una separación tajante entre reflexión y tradición, de hecho, no es posible la superación de la tradición. En ese sentido afirma, “Mi tesis es- y creo que es la consecuencia necesaria del reconocimiento de nuestro condicionamiento por la historia efectual y finitud- que la hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva <natural> y la apropiación reflexiva de la misma.” (V.M.II: 232) Por más que el investigador realice mediaciones reflexivas respecto a un evento dado, para Gadamer, no es posible que escape a su contexto histórico-efectual hasta el punto que su propia comprensión no intervenga en ese proceso. En tal caso, suponer que la oposición citada se resuelve a favor de la reflexión, a Gadamer le parece que es una posición que mantiene un *objetivismo dogmático* que deforma el concepto de reflexión. Más bien habría que reconocer que entre más consciente es el investigador en su reflexión, más se percatará de su condicionamiento hermenéutico. La fuerza de la reflexión no liquida la fuerza de la tradición y del condicionamiento hermenéutico.

Gadamer reconoce la lógica inherente a la crítica de la ideología y del psicoanálisis, a los que apela Habermas para limitar la universalidad de la hermenéutica. Sin embargo, Gadamer no renuncia a la universalidad del problema hermenéutico ni aun frente a los argumentos de Habermas, partiendo de la idea de que “El problema hermenéutico es tan universal y tan fundamental para toda la experiencia interhumana de la historia y del presente porque el sentido se puede percibir aunque no sea intencional.” (V.M.II: 234) Esto depende de la aceptación de la universalidad de la experiencia hermenéutica, que está

presente en todas las ocasiones, independientemente de que se puedan identificar otros determinantes de la realidad social o individual.

Cuando se comprende algo hermenéuticamente, desde la experiencia hermenéutica, es cuando “lo hemos alojado en nuestro mundo ordenado lingüísticamente.” (*V.M.II*: 235) No importa cuán extraño o incomprensible parezca, siempre tendrá un lugar en ese mundo. Si se retoma el concepto de horizonte como lo maneja Gadamer, es posible captar la radicalidad de este asunto.

Gadamer utiliza una serie de conceptos relacionados con el horizonte, a saber, horizonte, horizonte único, distintos horizontes, horizonte de la tradición, horizonte del presente y fusión de horizontes. Si se considera lo afirmado en la cita anterior en relación con un “mundo ordenado lingüísticamente”, este mundo es el horizonte único formado en el medio del lenguaje.

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de la frontera del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. (*V.M.I*: 375)

Si este horizonte único “rodea” toda comprensión, se entiende entonces por qué la hermenéutica filosófica se propone detectar la dimensión hermenéutica en todas las experiencias y campos de acción humanos. En tal sentido, hay que

rescatar tanto la universalidad de la experiencia hermenéutica como la universalidad del problema hermenéutico, y entonces preguntar si esta doble universalidad tiene algo que decir en los casos del psicoanálisis y la crítica de las ideologías. Gadamer afirma que la dimensión hermenéutica puede detectarse aun en la “reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria.” (*V.M.II: 225*)

En otra parte de esta investigación se comentó sobre la vinculación de las posturas críticas actuales, en el campo político, con las tradiciones revolucionarias o contestatarias que las determinan, y esta vinculación sí es negocio de la hermenéutica.

En el caso del psicoanálisis, al que Habermas da más espacio en su réplica a la hermenéutica, también se puede detectar la dimensión hermenéutica y la pertinencia del enfoque hermenéutico para apoyar (que no sustituir al psicoanálisis) la comprensión de la comunicación sistemáticamente distorsionada.

El caso del psicoanálisis es especialmente ilustrador de la universalidad de la dimensión hermenéutica. Respecto al caso, Gadamer formula la siguiente interrogante: “¿Qué relación guarda el saber del psicoanálisis con el puesto que ocupa dentro de la realidad social a la que él mismo pertenece?” (*V.M.II: 241*)

Al comprender la presencia de esta relación se puede establecer un límite a la reflexión que utiliza el psicoanalista, límite puesto en la conciencia social que él mismo y su paciente comparten con los demás miembros de la comunidad

social a la que pertenecen. Se agrega aquí que la comunicación entre psicoanalista y paciente se establece más allá, previamente y durante la aplicación de las estrategias interpretativas propias del juego de la terapia y de la teoría psicoanalítica. Para poder llevar a cabo la interpretación psicoanalítica, analista y analizante se deben entender entre sí, entender de lo que se está hablando, compartir un mundo lingüístico, un horizonte, incluso tradiciones.

Esto quiere decir que para interpretar la distorsión sistemática del analizante, el analista debe también identificar la distorsión en lo que es común entre él y su paciente; el mundo que sustenta la narración del analizante debe ser comprendido o compartido por el analista, sólo así es que puede establecer lo interpretable psicoanalíticamente de lo dicho por el paciente. La narración del paciente no es autónoma del mundo social.

Revisando algunas narraciones de sueños en las sesiones de terapia es posible ilustrar lo anterior. En el libro de A. Grinstein titulado *Los sueños de Sigmund Freud*, se cita textualmente un sueño de Freud que dice:

Viajo en un *cabriolé* y doy al cochero la orden de llevarme a una estación ferroviaria. <Por la vía férrea no puedo desde luego viajar con usted>, le digo, después de que él hizo una objeción, como si yo lo hubiera extenuado. Y en eso es como si ya hubiera viajado con el *un trayecto que normalmente* se recorre con el tren. Los apeaderos de la estación están ocupados; medito si debo ir a *Krems* o a *Znaim*, pero pienso que allí debe estar la *corte*, y me decido por *Graz* o *algo así*. (Grinstein; 1981: 83) (Las cursivas son mías)

En el preámbulo del sueño dice:

Me he trasladado a la estación del Oeste [en Viena] para emprender mi viaje de vacaciones a *Aussee*, pero entro en el andén con anticipación, cuando todavía está allí el tren a *Ischl*, que tiene horario más temprano. Veo entonces *al conde Thun, que de nuevo se dirige a Ischl para ver al Káiser*. (Ídem) (Las cursivas son mías)

Por el momento cabe señalar que estos párrafos del sueño (de hecho todos, aun los no citados) requieren no sólo de una interpretación psicoanalítica, sino también, y quizá previamente, de una comprensión hermenéutica, es decir, los dos actores de la sesión deben compartir un horizonte que les permita comunicarse.

La comprensión de la narración no puede soslayar el momento histórico en que ésta se produce. Se considera aquí que las palabras resaltadas en cursivas requieren de un horizonte de sentido para participar de la interpretación terapéutica. Los dos párrafos citados no serán entendidos de igual modo por Freud, por un habitante vienés de la época, por uno actual, o por un extranjero. Un poco más adelante se retomará este punto, vinculándolo con otras citas sobre el psicoanálisis, de un texto de Carlo Ginzburg y las respuestas de Gadamer.

En otro texto, *Imperativos del superyo*, la psicoanalista Marta Gerez Ambertin, refiere una serie de casos y su lectura de ellos. En la presentación del caso de “Carlos” la psicoanalista hace una serie de comentarios que más que con la teoría psicoanalista tienen que ver con la comprensión del mundo de su

analizante y de ella misma, desde luego útiles a la interpretación terapéutica, pero no organizados con el aparato crítico del psicoanálisis:

Carlos tiene más de 20 años. Padres y hermanos están radicados en Buenos Aires. Las familias de origen de sus progenitores – caracterizadas por emblemas oligárquicos en decadencia – residen en Tucumán...

El padre dice a Carlos:

...<serás médico cirujano o cadete limpia pisos> ... Los padres no sólo desean un “médico cirujano”, desean un “cirujano plástico”. Si la cirugía plástica puede proporcionar prestigio y dinero, un hijo rico y famoso paga cualquier deuda y borra cualquier mácula. Puede restaurar los ideales oligárquicos destituidos de la familia... (Gerez; 1993: 108-9)

Aquí la psicoanalista hace uso de los prejuicios sociales para entender la narración de “Carlos”. En su reporte sobre otro caso la misma psicoanalista, al referirse a la madre de una paciente, dice: “Típica ama de casa, es apática, hosca, opaca, sin intereses intelectuales ni sociales.” (ibid: 165)

¿Por qué hace que esas cualidades sean “típicas”? ¿Qué intereses son efectivamente intelectuales y sociales? ¿Qué hace “opaca” a esa mujer? Al igual que con el sueño de Freud, el horizonte del análisis requiere también de un horizonte hermenéutico.

Más sugerente aún es el texto de Ginzburg sobre “*Freud, el hombre de los lobos y los lobizones*” (Ginzburg; 1999; 198 ss)

En este escrito Ginzburg revisa el notable caso freudiano del hombre de los lobos a la luz de una tradición cultural de una secta en Friuli, una zona al norte del mar Adriático, donde convergen poblaciones alemanas, eslovenas e italianas, tradición compartida por la zona de Livonia.

Se presentarán aquí brevemente los aspectos centrales de tal tradición. Los hombres y mujeres de esa secta se llamaban a sí mismos “bienaventurados” (*benandanti*). Aseguraban haber nacido con la “camisa puesta”, por lo que estaban obligados a ir a combatir, sólo en espíritu, cuatro veces al año, contra brujos de ambos sexos, este combate era por la fertilidad de las cosechas. En caso de no ir a tan especial combate tenían la opción de participar en las procesiones de muertos. Así era la tradición en Friuli, en Livonia se les llamaba “lobizones”. Diversas tradiciones chamánicas de Europa comparten personajes similares a los benandanti y los lobizones, todos estos personajes tienen la capacidad de viajar periódicamente, en espíritu o en forma de animales al mundo de los muertos. Asimismo compartían la característica de haber nacido con dientes, con la camisa puesta o en los doce días que corren entre Navidad y Reyes. El niño que nacía bajo estas circunstancias, contaba la tradición, años después tendría un sueño en que un hombre le decía, “tú has de venir conmigo, porque tienes una cosa de las mías”, en otros casos quien hablaba al niño era un animal.

En esta parte del escrito Ginzburg nos refiere que de acuerdo con el informe de Freud, el hombre de los lobos era ruso, había nacido con la camisa puesta, y además, el día de Navidad. Para Ginzburg se da una homogeneidad cultural entre los elementos del sueño de los lobos y la tradición que señalaría al hombre de los lobos como un *lobizón*. El vínculo lo encuentra en la niñera, mujer devotísima y supersticiosa, que además de estar muy apegada al niño es quien lo consuela tras el sueño. No es imposible suponer, dice Ginzburg, que una niñera cuente historias y fábulas al niño que está a su cuidado. Entonces Ginzburg comenta:

Es así como en el sueño del hombre de los lobos podemos descifrar un sueño iniciático, inducido por el ambiente cultural que lo circundaba o, más concretamente, por una parte de ese ambiente. Sometido a presiones culturales contradictorias (la ñaña, la institutriz inglesa, sus padres, sus maestros) el hombre de los lobos no emprendió el camino que dos o tres siglos antes hubiera tenido expedito. En lugar de convertirse en lobizón, se volvió un neurótico al borde de la psicosis. (ibid: 200)

Más que el diagnóstico de neurótico o lobizón, lo notable aquí es cómo los horizontes hermenéuticos, de todos los participantes, y su respectivo encuentro, (fusión de horizontes) determina (no absolutamente) lo decible dentro de la terapia.

No se trata, desde luego, de desacreditar el trabajo de Freud, sino más bien de resaltar cómo el horizonte cultural de los involucrados interviene y afecta a la interpretación psicoanalítica teóricamente informada. Como señala Ginzburg:

Que Freud haya permitido que se le escapasen los elementos indicados no es, al fin y al cabo, nada sorprendente: el paciente provenía de un mundo cultural demasiado distante al suyo. Cuando de lo que se trataba era de interpretar los sueños de sus pacientes vieneses (o bien, con mayor razón, de sus propios sueños), Freud dominaba a la perfección el contexto diurno, descifrando alusiones literarias o de otra clase, incluso las más recónditas. Pero en este caso no se dio cuenta de que una fábula de la recopilación de Afanásiev (*El lobo imbécil*) hubiera podido encontrar la respuesta a la pregunta sobre el número de los lobos presentes en el sueño, que planteó (¿por qué seis o siete?) al paciente. Pero desde el punto de vista hermenéutico la no identificación del vínculo entre el haber nacido con la camisa puesta y los lobos (los lobizones) revestía consecuencias más graves. (Ídem)

Ahora bien, Habermas afirma que el psicoanálisis pone límites a la universalidad de la hermenéutica (resaltando que para Habermas sólo es una pretensión) en tanto que es el psicoanálisis y no la hermenéutica quien puede enfrentarse a la comunicación sistemáticamente distorsionada.

En primer lugar, cabe recordar la multicitada afirmación de Gadamer respecto al propósito de la hermenéutica, a saber: “Sin embargo mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.” (*V.M.I.*: 10)

Cabría entonces preguntar si algún campo del saber puede, efectivamente independizarse de “lo que ocurre por encima de nuestro querer y hacer”.

La hermenéutica puede revelar las precomprensiones que guía a las ciencias, y en ese sentido, posibilita la apertura de nuevas dimensiones

problemáticas, asimismo, facilita la vinculación con la “conciencia natural” que es consumidora de los logros de la ciencia. Si se considera la precomprensión cultural de los participantes en el juego psicoanalítico, no sería posible que las reglas del juego puedan excluir esta dimensión.

Por otra parte, Gadamer señala un riesgo mayor en las pretensiones de la teoría psicoanalítica y la teoría sociológica, terapia y crítica de las ideologías, pragmática universal; en su afán de superar la comunicación sistemáticamente distorsionada, incuban la idea de que “la conciencia emancipatoria contempla, en principio, la disolución de toda presión del poder... y esto significaría que la utopía anarquista tiene que ser su última imagen simbólica” (*V.M.II*: 241) Un contrafáctico ideal completamente racional, emancipado y anarquista.

A partir de esto resultaría que la hermenéutica es útil para mostrar los límites y riesgos de estas ilusiones, si se llevan al extremo de no ver sus propios límites. En términos gadamereanos: “La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanalista (y la crítica de las ideologías) encuentra sus límites en la conciencia que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás.” (*V.M.II*: 241)

En este sentido, cabe recuperar también la postura hermenéutica respecto a los ámbitos de sentido comprensible. Desde la hermenéutica no se acepta el que se deslinde el ámbito de la “tradicón cultural” de otros ámbitos determinantes de la realidad social o individual, que aparecerían como los factores reales, por ejemplo, el poder o el inconsciente, según el caso. ¿Puede efectivamente

sostenerse que sólo estos factores son determinantes y no la tradición? Resulta una pretensión insostenible, por su reduccionismo.

Se puede incluso preguntar si se da, como tal, la comunicación sistemáticamente distorsionada, independientemente de la teoría que la plantea desde cierto aparato conceptual. Los enfrentamientos entre teorías rivales tanto en el campo psicológico como en el social, en los cuales se sabe que se dan fuertes descalificaciones del modo de conceptualizar y proceder, tanto del psicoanálisis como de la teoría crítica, permiten pensar que, aun sin compartir las descalificaciones, los criterios e ideales contrafácticos propuestos por estas teorías no son compartidos por otros científicos, ciudadanos o personas, preocupados también por los problemas de la comunicación y la conducta. Si bien la hermenéutica permite mostrar algunos límites de las teorías, la presencia de teorías rivales habla también de otros límites, que la hermenéutica también podría indagar.

Por lo que toca a los otros participantes en el debate, Misgeld, Ricoeur y Mendelson, se identifican tres posiciones respecto a la universalidad. El primero, está de acuerdo con Habermas en rechazar la pretensión de universalidad; el segundo, trata de reconciliar las mutuas pretensiones de la hermenéutica y la crítica de la ideología, pero, en el caso de la hermenéutica la dirige a los textos soslayando el giro ontológico y resaltando el problema hermenéutico, finalmente, el tercero, básicamente ignora en su trabajo la universalidad y pone la atención

en las consecuencias de la hermenéutica para la metodología de las ciencias sociales.

5.7. Consideraciones finales.

Con lo anterior se puede apreciar que a lo largo del debate, representado aquí por estos autores, la universalidad de la hermenéutica ha sido explorada y analizada desde muy diversos ángulos e intereses. Se han indagado sus posibilidades en las dimensiones ontológica, epistemológica e incluso, metodológica. Se intenta excluirla, integrarla a otras propuestas, o pasarla por alto. Se resalta el giro ontológico, generalmente para rechazarlo, o se desarrollan las posibilidades del problema hermenéutico, por lo regular para reutilizarlo desde una perspectiva diferente.

De esta manera se hacen evidentes las diversas dimensiones que se presentan en la hermenéutica. Para la lógica de esta investigación, ha sido relevante identificar dentro del debate los diferentes modos en que se aborda la universalidad de la hermenéutica. Además de que los razonamientos presentados en el debate, tanto por los críticos como por Gadamer, dan lugar para identificar las principales objeciones que se han hecho para refutar la pretensión de

universalidad de la hermenéutica, así como para explorar los matices hermenéuticos que Gadamer desarrolla para responder a sus críticos.

Considerando los rasgos analizados sobre la universalidad de la experiencia y el problema hermenéuticos, se ve cómo éstos se combinan articuladamente en la elaboración de las respuestas y aclaraciones presentadas por

Gadamer a lo largo del debate. En este debate se puede ver, sobre todo en los críticos, cómo distinguen entre una dimensión ontológica de la hermenéutica, que normalmente tratan de rechazar, y una dimensión epistemológica, o un uso epistemológico de la hermenéutica. Esto ha abierto la posibilidad de reflexionar sobre estas dos dimensiones de la hermenéutica, además de las propias observaciones de Gadamer al respecto.

Por otra parte, el debate muestra la presencia y vigencia de la hermenéutica en el campo filosófico contemporáneo, estableciéndose como un interlocutor importante, y en muchos casos, central, para la discusión de los temas del presente. Asimismo, la hermenéutica filosófica muestra su relevancia cuando en torno al debate se abre a diversos campos del saber contemporáneo, tales como la lingüística, la retórica, la teoría literaria y, de manera notable, las ciencias sociales.

En todos los casos, la hermenéutica despliega su capacidad de diálogo y apertura a nuevas problemáticas que se relacionan con ella; en algunos momentos, Gadamer indica la posibilidad de desarrollar el trabajo hermenéutico

en ámbitos aún no explorados. No obstante, es necesario hacer resaltar que el hecho de que la hermenéutica se mantenga en diálogo con tan diversos interlocutores, no conduce al abandono de sus rasgos fundamentales, entre los cuales cabe destacar, su universalidad. Una universalidad que a lo largo del debate fue necesario aclarar, y que llevó a Gadamer a desarrollar, en diversos momentos, nuevos matices y acotaciones para permitir una mejor comprensión de ésta. La permanente defensa gadamereana de la universalidad de la hermenéutica, es algo que debe considerarse muy seriamente, como un indicador de la centralidad de la universalidad para el conjunto de la propuesta hermenéutica. Una centralidad que debe ocupar tanto a los críticos como a los filósofos que trabajan desde la hermenéutica, para hacer justicia a este rasgo fundamental. No se trata de afirmar una aceptación dogmática de la universalidad sino, más bien, de reconocer que este aspecto cruza de lado a lado la hermenéutica filosófica.

Conclusiones

El propósito de este trabajo se centró en indagar la validez de la universalidad de la hermenéutica, o siguiendo el modo de decir de Habermas, la pretensión de universalidad de la hermenéutica. En ese sentido, y aun cuando en torno a la hermenéutica es posible discutir múltiples aspectos, se desea presentar sólo aquellas conclusiones que se relacionan directamente con este rasgo universal de la hermenéutica.

1.- La presencia de este aspecto para la consistencia de la propuesta hermenéutica gadamereana es fundamental. Sin pretender descalificar las diversas lecturas y usos que se hacen de esta hermenéutica, resulta relevante reconocer que, al menos para Gadamer, proponer y defender la universalidad de la hermenéutica, es algo que podría estar sujeto a discusión para aclarar su sentido, pero no es posible renunciar a ella sin alterar la consistencia del conjunto de la propuesta. De hecho, la totalidad de los textos en que abordan este asunto están orientados a ofrecer los más variados argumentos para mostrar el porqué la universalidad de la hermenéutica debe ser sostenida, pero en ningún caso a pensar esta hermenéutica sin el rasgo de universalidad. Más bien parece que el reto queda del otro lado de la mesa, es decir, los detractores de este carácter universal, deben mostrar cómo es posible una hermenéutica, no pensada únicamente en su vertiente metodológica, que pueda sostenerse sin los rasgos que

son soportados por la universalidad. En especial, considerando que las críticas a la universalidad de la hermenéutica generalmente van unidas a la crítica al giro ontológico propuesto por Gadamer.

2.- La universalidad de la hermenéutica está anclada en el giro ontológico que toma como hilo conductor al lenguaje. Durante el desarrollo de esta investigación se fue mostrando la pertinencia de utilizar analíticamente la distinción entre tres dimensiones de la hermenéutica, a saber, ontológica, epistemológica y práctica, sin desconocer la estrecha articulación que entre ellas se da permanentemente. De éstas, la ontológica se muestra como el eje a partir del cual se puede establecer la universalidad de la hermenéutica. Recuérdese la afirmación de Gadamer en el último apartado de *Verdad y método I*: “Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación.” (V.M.I: 567) Aun cuando Habermas pone en cuestión la “autocomprensión ontológica de la hermenéutica que Gadamer desarrolla siguiendo a Heidegger”, a la que eventualmente califica como “falsa autocomprensión ontológica de la hermenéutica”, el conjunto de sus objeciones impactan más en los usos sociológicos y políticos de la hermenéutica que en su giro ontológico, en especial si consideramos la idea habermaseana de

comprensión, a saber, una idea que gira en torno a un acuerdo idealizado en una situación ideal de habla, que remarca su carácter contrafáctico más que ontológico. La distancia que toma Habermas de la preocupación ontológica es tan fuerte como su acercamiento al interés prescriptivo, legítimo, críticamente informado, pero ajeno al sentido ontológico que desarrolla la hermenéutica.

3.- La universalidad del problema hermenéutico se sostiene en el giro ontológico de la hermenéutica. Al aceptar la universalidad de la experiencia hermenéutica, se justifica y se sostiene la pertinencia de desarrollar el problema hermenéutico, no como una artificialidad metodológica sino como el modo de acceso que reclama el propio fenómeno hermenéutico.

4.- La universalidad de la hermenéutica no es excluyente frente a otras pretensiones de universalidad, tales como la de la retórica, la sociología, la semiótica y en general de otras disciplinas. Al no comportarse de un modo excluyente la hermenéutica tampoco se deja excluir. Su reclamo de aproximación a la dimensión hermenéutica en los más diversos ámbitos se sostiene. El punto es que, más que determinar cuál es la única universalidad legítima, se trata de establecer los límites y articulaciones entre las diversas universalidades, incluyendo, desde luego, a la propia universalidad de la hermenéutica. Esto, en términos polémicos, significa señalar los límites de ciertas universalidades que se autoconciben como hegemónicas y con derecho para descalificar a las propuestas no compatibles con su propia posición.

5.- Al analizar los diversos universalismos surgidos a lo largo de la historia de la filosofía se identificaron ciertos rasgos que corresponden al pensamiento metafísico, ya sea de la sustancia o de la razón. Algo común a dichos universalismos es la exclusión o la subordinación de la historicidad, por lo que ninguno de esos rasgos puede ser adscrito a la universalidad de la hermenéutica. Asimismo los argumentos con los que se han refutado esos universalismos no pueden ser usados para objetar la propuesta hermenéutica.

6.- Es importante señalar y distinguir el sentido y la dimensión en que se usan los conceptos hermenéuticos. Gadamer justifica “cierta ambigüedad” del concepto de la conciencia de la historia efectual, en tanto designa tanto a lo producido por el curso de la historia como a la conciencia de este haberse producido y estar determinado. Esta “ambigüedad” no es propia sólo de la historia efectual sino del conjunto de los conceptos hermenéuticos, en lo que podríamos llamar un movimiento dialéctico entre las dimensiones ontológica, epistemológica y práctica. Esto es notable en los debates en torno a temas como el diálogo y la tradición, en los cuales las afirmaciones gadamereanas respecto a la estructura ontológica del diálogo o de la tradición son tomadas como afirmaciones sobre situaciones propias de la dimensión práctica, e incluso sobre situaciones concretas específicas, lo que genera malentendidos.

7.- El análisis ha mostrado la compleja trama de sentido de los conceptos hermenéuticos, lo que prácticamente obliga a tener presente, a lo largo de los usos y debates hermenéuticos, los sofisticados matices que adquieren los

conceptos al interior de la hermenéutica. Estos matices a su vez muestran la estrecha articulación entre los momentos ontológico, epistemológico y práctico.

8.- En diferentes textos Gadamer se refiere a la universalidad de diversos modos, resaltando cuando, por una parte se refiere a la universalidad de la situación hermenéutica y, por otra, a la universalidad como una tarea a realizar. Desde la perspectiva utilizada en esta investigación se pueden entender estas posiciones como propias de la dimensión ontológica y epistemológica respectivamente. En todo caso, lo importante es mantener la articulación entre las dos dimensiones, reconociendo al mismo tiempo su impacto en la dimensión práctica, recordando la estructura misma de la comprensión, es decir, comprensión, interpretación y aplicación. En tal sentido, lo que debe estar presente todo el tiempo es la unidad del fenómeno hermenéutico, que aun cuando por procedimiento de estudio se separen sus dimensiones y elementos constitutivos, debe mantenerse siempre su carácter integral, de unidad. Esto nos hace sostener que no importando la dimensión en la que se esté poniendo el énfasis, siempre subyace la unidad del fenómeno hermenéutico. Este rasgo estructural de unidad no aparece en la mayoría de las objeciones y réplicas que a lo largo de los debates se le han presentado a la hermenéutica gadamereana, por lo que si bien tales debates aportan elementos que enriquecen la comprensión y desarrollo de la hermenéutica, por otra parte, mutilan la propia consistencia del conjunto de la propuesta.

9.- La propuesta hermenéutica en su conjunto, especialmente el giro ontológico que la sostiene, abre un espacio productivo para abordar los debates en torno a los problemas de universalismo y pluralismos, tanto epistemológicos como axiológicos. La hermenéutica ofrece una salida a las aporías del historicismo y a los límites del positivismo, sin los riesgos del relativismo de corte metafísico heredado de la historia de la filosofía. Por otra parte, el diálogo y la continuidad de la hermenéutica con las tradiciones filosóficas, evita adoptar actitudes de ruptura, que resultan artificiales y arbitrarias, al no reconocer sus propias tradiciones y la imposibilidad de superarlas por completo. La recuperación del enfoque hermenéutico por parte de diversos autores en los campos de las ciencias sociales y de la filosofía de la ciencia, muestra el modo en que la hermenéutica ha venido a enriquecer las reflexiones al respecto. Asimismo, el esfuerzo desplegado para conciliar la hermenéutica con los enfoques críticos, esfuerzos realizados desde dentro y fuera de los espacios hermenéuticos y críticos, muestran, por una parte, las dificultades para ignorar los aportes de la hermenéutica en estos campos, y por otra, la necesidad de integrar esos aportes a los debates respectivos. En tal sentido, es que se puede decir, que la hermenéutica es un excelente compañero de viaje para las ciencias sociales contemporáneas, aceptando, desde luego, que no se trata de sustituir unas por otras, sino más bien de desarrollar puentes de comunicación y articulación entre ellas.

10.- Aun cuando el momento de la aplicación es central en la hermenéutica y es pertinente pensar a la hermenéutica como filosofía práctica, es importante

mantener distancia de la idea de que la hermenéutica funciona también como una propuesta ética. La afirmación gadamereana de que “...no esta en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”, sirve para marcar simultáneamente un límite y un horizonte. Un límite a la pretensión de desarrollar una ética, ahí donde no está propuesta y un horizonte para desarrollar la tarea hermenéutica ahí donde el fenómeno hermenéutica presenta su carácter universal.

Bibliografía

Alcalá Campos, Raúl, (2002): Hermenéutica: Teoría e Interpretación, UNAM, Plaza y Valdes editores, México

Aguilar Rivero, Mariflor, (1998): Confrontación: crítica y hermenéutica, UNAM, Fontarama, México.

-----, (2000): “Ética y lenguaje simbólico (Hacia una ética de la escucha)” en Villoro, Luis (comp.), Los linderos de la ética, UNAM, Siglo XXI, México.

-----, (2005): Dialogo y Alteridad: Trazos de la Hermenéutica de Gadamer, UNAM, Paideia, México.

Althusser, L. y Balibar E, (1981): Para leer el capital (Lire le capital, 1967); Siglo Veintiuno Editores

Apel, Karl-Otto, (1996): Selected Essays, Humanities Press, New Jersey, United States of America.

Aristóteles, (1970): Metafísica. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid.

Bengoa, Javier, (1992): De Heidegger a Habermas, Herder, Barcelona.

Beuchot, Mauricio, (2000): Tratado de Hermenéutica analógica, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México y Ed. Itaca, México.

Bernstein, Richard J., (1983), Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis, Basil Blackwell, Gran Bretaña.

----- (1991): Perfiles filosóficos, (Philosophical profiles, essays in a pragmatic mode, 1986) Siglo Veintiuno, México.

Cabrera, Isabel (Compiladora), (1999): Argumentos trascendentales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Couzens Hoy David y McCarthy Thmas, (1994): Critical Teory, Blackwell, Cambridge.

Cruz, Manuel y Gianni Vattimo (Eds.), (1999), Pensar en siglo, Taurus, España.

Davidson, Donald, (1990): De la verdad y de la interpretación, Gedisa, Barcelona, España, (*Inquiries into Truth and Interpretation*, 1984).

De Santiago, Cuervos, Luis E., (1997): Gadamer (1900-), Ediciones del Orto, Madrid.

Descartes, René, (1975): Discurso del método (Discars de la methode), Aguilar, Argentina.

-----, (1989) Reglas para la dirección del espíritu, Alianza Editorial, Madrid.

Dostal, Robert J, (1997): “Gadamer’s continuous challenge Heidegger’s Plato interpretation”, en The philosophy of Hans-Georg Gadamer, editado por Lewis Edwin Hahn; Open Court Publishing Company; Illinois.

-----, (2002): The Cambrigde Companion to Gadamer, Cambridge University Press, Cambrige.

Eco, Umberto, (1992): Interpretación y sobreinterpretación, Universidad de Cambridge, Gran Bretaña.

-----, (1987): Lector in fábula, la cooperación interpretativa en el texto narrativo, Lumen, Barcelona.

Errandonea, Ignacio, (Traducción), (1969): Teatro griego, Campos, España.

Ferraris, Maurizio, (1999): La hermenéutica, Taurus, México, (L'ermeneutica, 1998).

Gadamer, Hans-Georg, (1981), La razón en la época de la ciencia, Alfa, Argentina, (Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, 1976).

-----, (1990) La herencia de europa, Península, Barcelona, (Das Erbe Europas, 1989).

-----, (1992): Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, España, (Wahrheit und Methode, (1986).

-----, (1993): Elogio de la teoría, Península, Barcelona.

-----, (1993) Verdad y método I, Sígueme, Salamanca, España, (Wahrheit und Methode, 1975).

-----, (1994): La dialéctica de Hegel, Catedra, Madrid, (Dialektik Fünf hermeneutische Student).

-----, (1996): Éstética y hermenéutica, Tecnos, España.

-----, (1996), Mis años de aprendizaje, Herder, Barcelona.

-----, (1997), Mito y razón, (Mitos und Vernunft, 1993) Paidós, Barcelona.

----- (1998) El giro Hermenéutico, (hermeneutik im Rückblick 1995); Catedra, Madrid España.

----- (1998) Arte y Verdad de la palabra, (Von der Wahrheit des Wortes 1993); Paidos, Barcelona, España.

-----, (1999), Poema y diálogo, Gedisa, Barcelona, España, (Gedicht und Gespräch, 1990).

-----, (2000): La educación es educarse, Paidós, Buenos Aires, (Erziehung ist sich erziehen, 2000).

----- (2001): El Problema de la conciencia histórica, (Le Problème de la conscience historique 1993), Tecnos, Madrid, España.

----- (2001): El inicio de la sabiduría, (Der Anfang des Wissens, 1999), Paidós, Barcelona, España.

----- (2002): Los caminos de Heidegger, Herder, Barcelona.

----- (2002): Acotaciones Hermenéuticas, (Hermeneutische Entwürfe 2000), Trotta, Madrid; España

----- (2004) Hermenéutica de la modernidad, Conversaciones con Silvio Vietta; (Hans Georg Gadamer und Silvio Vietta: Im Gespräch 2022) Trotta, Madrid; España

Gaos, José, (1986): Introducción a el ser y tiempo de Martín Heidegger, FCE, México.

Gerez Ambertion, Marta (1999): Imperativos del superyo, Lugar Editorial, Argentina.

Ginzburg, Carlo (1999), Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia, Gedisa, Barcelona.

Grinstein, Alexander, (1981), Los sueños de Sigmund Freud, (On Sigmund Freud's dreams, 1968) Siglo Veintiuno, México.

Grondin, Jean, (1994), Introducción a la hermenéutica filosófica, Herder, Barcelona. (Einführung in die philosophische Hermeneutik, 1991).

-----, (2000), Hans-Georg Gadamer una biografía, Herder, Barcelona.
(Hans-Georg Gadamer, Eine biographie, 1999).

-----, (2003), Introducción a Gadamer, Herder, Barcelona.
(Introduction à Hans-Georg Gadamer, 1999).

Guiddens, Anthony (y otros), (1991): Habermas y la modernidad, Catedra, Madrid, (Habermas and Modernity, 1991).

Habermas, Jürgen, (1996): Conciencia moral y acción comunicativa, Ediciones Península, Barcelona, (Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, 1983)

-----, (1989): Conocimiento e interés, Taurus, Buenos Aires,
(Erkenntnis und Interesse, 1968).

-----, (1989): Teoría de la acción comunicativa I, Taurus, Buenos Aires, (Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, 1981).

-----, (1990), Teoría de la acción comunicativa II, Taurus, Buenos Aires, (Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 1981).

-----, (1990): Pensamiento postmetafísico, Taurus, México,
(Nachmetaphysis Denken, 1988).

-----, (1992): La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid, (Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, 1976).

-----, (1993): La lógica de las ciencias sociales (Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1970), Rei, México.

-----, (1993): Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, rei, México, (Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984).

Hahn, Lewis Edwin, ed. (1997): The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of living Philosophers, Illinois, Chicago.

Hegel, (1980): Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Porrúa, México, (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817).

Hegel, G. W. F., (1981) Lecciones sobre la historia de la filosofía; FCE, México.

Heidegger, Martin, (1972): Carta sobre el humanismo, Ediciones Huascar, Argentina.

....., (1980): El ser y el tiempo, FCE, México, (Sein und Zeit, 1927).

-----, (1999): Conceptos fundamentales, curso del semestre de verano Friburgo, 1941, Madrid, (Grundbegriffe, 1989).

-----, (1999): Ontología, Hermenéutica de la facticidad, Alianza, Madrid, (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität), 1982).

-----, (1991) “La proposición del fundamento” Conferencia en sitio web: <http://www.heideggeriana.com.ar/>
Recuperado el 14 de junio de 2006

Husserl, Edmund, (1949): Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, FCE, México, (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913).

-----, (1990), El artículo de la encyclopaedia britannica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, (Der Encyclopaedia Britannica Artikel, 1925).

Jaeger, Werner, (1971): Paideia, FCE, México, (Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, 1993).

Kant, Immanuel, (1986): Crítica de la razón pura I, Losada, Buenos Aires, (Kritik der reinen Vernunft).

-----, (1986): Crítica de la razón pura II, Losada, Buenos Aires, (Kritik der reinen Vernunft).

-----, (1973): Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, Crítica del juicio, Porrúa, México, (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764, Kritik der Urteilskraft, 1790).

-----, (1992): La contienda entre las facultades, Debate, España.

Koselleck, Reinhart y Hans-George Gadamer, (1993): Historia y Hermenéutica (Hermeneutik und Historik, 1987), Paidós, España.

Lafont, Cristina, (1997): Lenguaje y apertura del mundo, Alianza, Madrid.

Matamoros, Franco, Nora María, (2000): Fenomenología: ¿Ontológica interpretación del mundo o límites de la metafísica?, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

McCarthy, Thomas, (1998): La teoría crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid. (The Critical Theory of Jürgen Habermas, 1987).

Passerin, d'Entrevés Maurizio and Seyla Benhabib (Editors), (1997): Habermas and the Unfinished Project of Modernity, MIT, Cambridge, Massachusetts.

Nicol, Eduardo, (1981): Historicismo y existencialismo; FCE, México.

Pereda, Carlos, A (1994): Razón e Incertidumbre, Siglo Veintiuno, México.

-----, B (1994) Vértigos Argumentales, Anthropos UAM, Barcelona.

Platón, (1997): Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro. Gredos, Madrid.

Putman, Hilary, (1995), Representación y realidad, Gedisa, Barcelona, España, (Representation and Reality, 1988).

Ricoeur, Paul, (1980), La metáfora viva, Ediciones de la cristiandad, S.L. Madrid. (La métaphore vive, 1975)

-----, 1982, Hermeneutics and the human sciences, Cambridge University Press, USA.

Risser, James, (1997), Hermeneutics and the Voice of the other, State Univerisity of New York, SUNY, E.U.

Rorty, Richard, (1989): La filosofía y el espejo de la naturaleza, CATEDRA, Madrid (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979)

Rorty, Richard, (1991): Contingencia, ironía y solidaridad; Paidós básica, Barcelona.

Schökel, Luis Alonso y José María Bravo, (1997): Apuntes de Hermenéutica, Trotta, Madrid

Vattimo, Gianni (1991): Ética de la interpretación, Piadós, Barcelona, (Etica dell'interpretazione, 1991).

-----, (1995): Más allá de la interpretación, Piadós, I.C.E y U.A.B., Barcenola, (Oltre l'interpretazione, 1994).

-----, (1997): Beyond interpretation, Stanford University Press, California.

Velasco, Gómez Ambrosio, (1995): Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

-----, (1997) Racionalidad y cambio científico, Paídos, UNAM, México.

Wallerstein, Immanuel, (1996): Abrir las ciencias sociales, Siglo Veintiuno, México.

Zúñiga Garcia, José Francisco (1995); El diálogo como Juego, Granada, España