



**Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"**  
Repositorio Institucional

# **La racionalidad práctica en el debate Habermas – Gadamer**

---

---

Año  
2015

Autor  
Rufinetti, Edgar J.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

**CITA SUGERIDA**

Rufinetti, E.J. (2015). *La racionalidad práctica en el debate Habermas – Gadamer*. Villa María: *EDUVIM*

**El siguiente texto ha sido leído y recomendado por el Comité de Evaluación de la Editorial Universitaria de Villa María (EDUVIM)**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

**“La racionalidad práctica en el debate  
Habermas – Gadamer”**

*Edgar J Rafinetti*

## Índice

Introducción. Racionalidad práctica y rehabilitación de la filosofía práctica. ....	6
I. Comprensión hermenéutica y racionalidad práctica. ....	16
1. El punto de partida de la hermenéutica filosófica gadameriana.....	16
I. <i>Procedencia de los problemas</i> .....	16
II. <i>Las aporías del historicismo en la fundamentación dilttheyana de las Ciencias del espíritu</i> . ....	21
III. <i>Radicalización de la historicidad y «hermenéutica de la facticidad»</i> .....	24
2. Experiencia del comprender y razón práctico-hermenéutica.....	30
I. <i>Los prejuicios como condición de la comprensión</i> . ....	34
II. <i>Conciencia de la historia del efecto y fusión de horizontes</i> .....	43
III. <i>Aplicación y comprensión: primera determinación de la razón práctico hermenéutica</i> . ....	54
IV. <i>Segunda determinación de la razón práctico-hermenéutica: experiencia hermenéutica, diálogo y horizonte de sentido compartido</i> .....	66
II. La recepción y crítica habermasiana de la hermenéutica filosófica y el marco metodológico de las teorías de la acción social.....	83
1. El contexto histórico-conceptual de la investigación social.....	83
2. Los temas de la recepción.....	93
3. Críticas de Habermas a la hermenéutica filosófica de Gadamer.....	107
I- <i>Comprensión explicativa y poder reflexivo de la comprensión</i> .....	108
II. <i>Rehabilitación de los prejuicios y sus fuentes</i> .....	110
III. <i>Universalidad y hermenéutica</i> .....	113
III. El debate Habermas y Gadamer: el problema de la <i>mediación</i> y la relación entre significado y validez. ....	124
1. Las réplicas de Gadamer: El lenguaje como medio universal de la vida social.....	126
2. Habermas contraataca: los límites de la competencia comunicativa y la base teórica de la «hermenéutica profunda». ....	139
I. <i>Límites de la experiencia hermenéutica</i> .....	142
II. <i>La competencia del psicoanalista y los supuestos teóricos de la competencia comunicativa</i> . ....	149
III. <i>¿Universalidad de la hermenéutica?</i> .....	156
3. Gadamer otra vez. Reflexión situada y crítica al acceso contrafáctico a la verdad. ....	162
IV. Nuevo intento habermasiano: racionalidad comunicativa y mundo de la vida. ....	179
1. Retrospectiva del debate, transición y cambio de vía: hacia una teoría de la comunicación... ..	180
2. En torno a la Pragmática Universal: teoría de la competencia comunicativa y racionalidad del habla.....	188
I. <i>Base de validez del habla y unidades pragmáticas del análisis</i> .....	189

II. <i>La doble estructura del habla</i> .....	196
III. <i>La base racional de las fuerzas ilocucionarias</i> .....	204
3. Mundo de la vida y eclipse de la racionalidad comunicativa.....	210
I. <i>Acción comunicativa y mundo de la vida: algunas dificultades</i> .....	211
II. <i>Ampliación y generalización del concepto de mundo de la vida</i> .....	216
III. <i>Mundo de la vida e imperativos sistémicos</i> .....	221
IV. <i>¿Es la “mediatización” del mundo de la vida una salida a la contextualización de la racionalidad comunicativa?</i> .....	225
Consideraciones finales .....	229
Bibliografía.....	247

Dedicatoria:

Con gratitud y alegría a quienes me acompañaron ... incluso hasta Las Albahacas!  
A Julian, Peter y Clara por todos estos años ...

*Un breve malestar indistinto y sordo, habitual por lo demás, me sumió en una meditación desengañada. No se puede escribir realmente sin conocer momentos de desasosiego de esta índole. La distancia, a veces teñida de hastío, de insatisfacción al menos, que uno toma respecto a su propia escritura reproduce en cierto modo aquella, insuperable, que separa lo imaginario de su realización narrativa.*

(Jorge Semprúm, *La escritura o la vida*)

*Viajar, como vivir -como contar-, es omitir.*

*Una mera casualidad lleva a una orilla y pierde otra.*

(Claudio Magris, *Microcosmos*)

## Introducción. Racionalidad práctica y rehabilitación de la filosofía práctica.

Hablar hoy de *filosofía práctica* no resulta una irrupción o una inactualidad, sin embargo a comienzos del siglo XX y hasta bastante después de la segunda guerra mundial, esta expresión remitía a una tradición interrumpida hacía tiempo e incluso olvidada. Carecía por lo mismo de incidencia tanto en los ámbitos intelectuales como en el mundo académico. Eso de «filosofía práctica» era cosa del pasado; inclusive en las universidades alemanas - donde esta disciplina se había dictado de forma regular casi hasta finales del siglo XVIII y cuya influencia se extendió al menos hasta Hegel- había sido dejada de lado y reemplazada por aquellas disciplinas que se construyeron sobre el terreno de la sociedad moderna. A los «viejos saberes» de la filosofía práctica (ética, economía y política) se opondrán las llamadas «nuevas ciencias» o ciencias autónomas, esto es, la economía política, el derecho y la ciencia política, así como la filosofía de la historia, la antropología, la teoría de la cultura y la sociología.<sup>1</sup>

Ya Hobbes, a mediados del siglo XVII, había esbozado un programa para una ciencia del hombre, de la sociedad y del Estado. Partiendo de un “correcto” conocimiento de las leyes de la naturaleza humana creía poder establecer definitivamente las “condiciones de una ordenación adecuada de la vida humana”. Para ello era necesario sustituir la formación clásica del carácter y el cultivo de la prudencia práctica por la aplicación de una teoría científica que modelara la conducta<sup>2</sup>. En este sentido, lo que Hobbes se propone hacer es subsumir el “problema práctico de la vida virtuosa de los ciudadanos de la polis” en el “problema técnico de cómo regular la interacción social para asegurar el orden y el

---

<sup>1</sup> Para el proceso de tales divisiones resulta interesante ver Wiggershaus, R. *La escuela de Fráncfort*, FCE, México, 2010, pp. 718-19. Para las razones de la decadencia y la rehabilitación de la razón práctica véase Wieland, W. “Aporías de la razón práctica” en Wieland, *La razón y su praxis*, Biblos, Bs As, 1996.

<sup>2</sup> Cf. Habermas, J. “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social” en *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Ed. Técnos, Madrid 1987.

bienestar de los ciudadanos del Estado”<sup>3</sup>. Para decirlo en otros términos, pretende solucionar un problema propio de la esfera ético-político, de la esfera de la *praxis* deliberativa, recurriendo a la *techne*, a un saber proveniente de un ámbito de acción diferente. Los posteriores y extraordinarios logros de las ciencias naturales y en menor medida de las sociales, más la exitosa justificación que la filosofía positivista hizo de tales desarrollos parecían haber sepultado para siempre la concepción clásica de la filosofía práctica y su peculiar relación entre razón y acción, entre teoría y práctica.

Este contexto, no obstante su aparente globalidad y solidez, se verá trastocado. Desde fines de la década de 1950 comienzan a efectuarse fuertes críticas a estas nuevas ciencias, las cuales apoyan tanto sus consideraciones temáticas como metodológicas en la revolución que significó la conformación y el afianzamiento del sistema de la ciencia moderna. Demás está señalar que tales críticas no se efectúan al mismo tiempo, ni su inspiración suele ser la misma, en Alemania, Francia o Inglaterra.

En Alemania -que es el ámbito que en este momento nos interesa- las críticas proceden de distintas esferas, desde la ética y las ciencias del espíritu y desde algunas de las ciencias sociales. El conjunto de tales críticas dio lugar a un debate que se extendió hasta fines de los ‘70 y que se conoce como *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (rehabilitación de la filosofía práctica). Esta expresión usada por primera vez por Karl-Heinz Ilting en su escrito sobre Hobbes y la filosofía práctica, es la que le da título a la compilación de Manfred Riedel, la cual resulta la primera tematización y documentación globales de tal fenómeno.<sup>4</sup>

Como veremos, el “renacimiento” de la filosofía práctica clásica y en particular del concepto de *razón práctica*, del que nos ocuparemos en nuestro trabajo, se produce en polémica contra las ciencias humanas y sociales positivistas, así como contra “la ciencia política moderna inspirada en M Weber y sobre todo contra la imposibilidad de una ética

---

<sup>3</sup> McCarthy, Th. *La teoría crítica de J Habermas*, Técnos, Madrid, 1995. p 22.

<sup>4</sup> M. Riedel (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde, Rombach, Freiburg im Breisgau, 1972-1974 (en adelante *R der pP*). Para una reconstrucción exhaustiva del debate véase Franco Volpi “La rinascita della filosofia pratica in Germania” en C. Pacchiani (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano-Padova, 1980, (pp. 11- 97). Asimismo Enrico Berti *Aristotele nel Novecento*, Bari, GLF Editori Laterza, 2008 (2da Edizione) (Prima edizione 1992); P Aubenque “La actualidad de Aristóteles” en *Daimon*. Revista de filosofía, n° 22, 2001, pp. 9-16. Riedel, M. “Acerca de algunas aporías en la filosofía práctica de Aristóteles” en *R der pP*, I (79-97) [traducción en *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, 1976 (pp. 92-112)]; Habermas, J. “Zur logik des theoretischen und praktischen Diskurses” en Riedel II (381-402) [recogido en “Teorías de la verdad” en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp 138ss]; Gadamer, H “¿Qué es praxis? Las condiciones de la razón social” y “Hermenéutica como filosofía práctica” ambos en *La Razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981 (“Hermeneutik als praktische Philosophie” en *R der pP*) y “Del ideal de la Filosofía práctica” en Gadamer, *Elogio de la teoría*; Península, Barcelona, 1993.



fundada sobre el conocimiento, afirmada por la filosofía analítica anglosajona”<sup>5</sup>. Vale decir, contra una “metaética” analítica que se entiende a sí misma como descripción científica no-valorativa del uso del lenguaje y de las reglas lógicas del “discurso moral”<sup>6</sup>.

Tal recuperación está ligada a la emergencia en el ámbito de la filosofía del interés por los problemas morales, sociales y políticos que, a pesar del crecimiento económico y del incipiente estado de bienestar, se instalaron dadas las consecuencias de la guerra y que se vieron impulsados –ya en los ’60- tanto por la memoria “subterránea aunque activa” de Auschwitz como por los movimientos anticolonialistas y estudiantiles<sup>7</sup>. La finalidad más o menos explícita era volver a plantear desde el terreno filosófico las cuestiones del actuar moralmente justo, de la vida buena y del correcto ordenamiento social. En este sentido, podemos adelantar que la exigencia que se formula es la de una *recuperación de la función crítico-normativa del conocimiento*, en relación con los problemas de la actuar individual, social y político<sup>8</sup>.

Ciertamente, estas críticas a la politología y a la ética y el subsiguiente requerimiento de una función orientadora de la acción, pueden hallarse en diversas corrientes de pensamiento de la época. Por no mencionar más que aquellos pensadores relacionados con nuestra investigación, tales críticas son llevadas a término tanto por los pensadores alemanes emigrados a Estados Unidos, Leo Strauss, Eric Voegelin, y Hannah Arendt, como por los miembros de la Escuela de Frankfurt -también en este país- Max Horkheimer, Th Adorno y H Marcuse. Estos últimos también critican la separación entre conocimiento y acción, entre descripción y prescripción, que la filosofía política de corte neopositivista sostiene, y por la cual se torna sospechosa de justificar ideológicamente la

---

<sup>5</sup> Berti, Enrico. *Aristoteles nel novecento*, p 186.

<sup>6</sup> Apel, K O. “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética” en *Trasformación de la filosofía*, Turus, Madrid, 1985, tomo 2, p 345 (incluido en M Riedel, *R der pP*, II)

<sup>7</sup> Tal como señala Traverso, la memoria de Auschwitz y Buchenwald fue en Francia un incentivo poderoso para las movilizaciones contra la guerra de Argelia, para la comparación de Vidal-Naquet entre los asesinatos del ejército francés en Argelia con las cámaras de gas y para el film *Noche y niebla* de A Resnais. Asimismo cabe recordar que la comparación entre crímenes nazis y violencias coloniales atraviesa los escritos de Frantz Fanon. Esta memoria es también necesaria para explicar el antifascismo del movimiento estudiantil y de la izquierda revolucionaria luego del ‘68. También en Alemania, la memoria de Auschwitz impulsa a partir de los sesenta la protesta estudiantil y la vinculación entre la “nueva Alemania de Bonn y el tercer Reich”; juega asimismo un papel en las posiciones antiimperialista y “antiestadosunidismo” de la izquierda antiparlamentaria y como dice Habermas en la asimilación de occidente. Ver Traverso, E, “Usos políticos del pasado” en *El pasado, instrucciones de uso*, Prometeo libros, Bs As, 2011; Habermas, “Conciencia histórica e identidad post-tradicional” en *Identidades nacionales y postnacionales*, Técnos, Madrid, 1989.

<sup>8</sup> Cf. Volpi, F. “La rinascita della filosofia pratica in Germania”, p 13.

realidad imperante en las sociedades del capitalismo de masas – pero lo hacen sin recurrir como los primeros a Aristóteles.<sup>9</sup>

Precisamente esta distinción es central para precisar el inicio del debate sobre la *rehabilitación* de la filosofía práctica y la reformulación del concepto de *razón práctica* en Alemania, puesto que el mismo viene signado por una recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles. En el ámbito de la ciencia histórica han sido sobre todo Otto Brunner y Werner Conze<sup>10</sup> y en el de la ciencia política Leo Strauss, Eric Voegelin y los posteriores desarrollos de Wilhelm Hennis, los que han despertado con sus investigaciones el interés por la concepción aristotélica de la filosofía práctica<sup>11</sup>. En el terreno filosófico es en los textos de Hans-G Gadamer, Joaquim Ritter, Hannah Arendt, Helmut Kuhn y el mencionado Karl-H Ilting donde se retoma expresamente a Aristóteles.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> E Berti habla también en este contexto de las críticas de los pensadores católicos franceses emigrados Jacques Maritain y Yves René Simon, a los cuales se unen posteriormente un grupo de filósofos americanos (R Hutchins, Mortimer Adler, Stringfieldlow Barr, Ch H MacIlwain y Giuseppe A Borgese) y conforman el llamado “grupo de Chicago” (Cf. op cit. 188 s). Estos vienen a representar nos parece los “neotomistas” contra los que discute M Horkheimer en *Eclipse of reason* (1947). Véase en relación con este momento de la producción de Horkheimer, M Jay *La imaginación dialéctica, Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus, Madrid, 1986, cap. VIII.

<sup>10</sup> Véase Brunner, Otto. *Neue Wege der Sozialgeschichte* (1956) (Traducción española sobre la segunda ed. *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (1968) *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Alfa, Buenos Aires, 1977); Volpi también refiere *Adeliges Landleben und europäischer Geist* (1949) y *Land und Herrschaft* (1939). De W. CONZE, *Staat und Gesellschaft in der frühren Epoche Deutschlands*, “Historische Zeitschrift”, CLXXXVI, (1958). Para estas cuestiones y la recepción de estos autores en la llamada escuela de Padua cf. Sandro Chignola “Historia de los conceptos, historia constitucional y filosofía política”, en *Res publica*, 11-12, 2003 pp. 27-67.

<sup>11</sup> Cf. Strauss, Leo *Natural right and history* (1953) y *What is political philosophy?* (1960) [traducción al español *¿Qué es Filosofía política?*, ediciones Guadarrama, Madrid 1970]. Vease de Eric Voegelin *Order and history*, Louisiana State University Press, 1957; *The new science of politics*, The University of Chicago press, 1952. De W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politische Wissenschaft* (1963) [traducido al español *Política y filosofía práctica*, editorial Sur]

<sup>12</sup> No puedo dejar de señalar en este lugar la temprana recuperación de Aristóteles que se llevó a cabo en la década de 1920, a través de la publicación del libro *Aristóteles* de W Jaeger (1923), por un lado, y de los seminarios que M Heidegger impartiera en Friburgo (1919-23) y en Marburgo (1924-28), y a los cuales asistieron gran parte de los pensadores que en los sesenta estuvieron en el centro de la rehabilitación de la Filosofía práctica. Véase para esto el capítulo “Il neoumanesimo tedesco del primo Novecento” del libro de E Berti *Aristotele nel Novecento*, pp. 15ss; también Volpi, F, “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*”, en Vattimo, G (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Santafé de Bogotá, Colombia, 1994, pp. 327- 383.

Esta referencia es relevante para la cuestión que estamos tratando porque ambos pensadores, a pesar de que Jaeger podría inscribirse dentro de la *Ideengeschichte*, problematizan el vínculo entre las decisiones concretas y una finalidad general, y con ello producen un cuestionamiento explícito de la época *Sattelzeit* (Koselleck); me refiero a la relación que guarda la ciencia con la práctica, razón e historia, cuya crítica conducirá a mi parecer a la nueva configuración conceptual que se dará con la recuperación de la filosofía práctica aristotélica. Gadamer señala en un escrito tardío que la situación alemana estaba especialmente preparada al final de la primera guerra mundial para formular la pregunta “en qué se basa el derecho de la reflexión filosófica de reclamar provecho práctico para la existencia moral de los seres humanos”; y señala que la “escuela fenomenológica había recuperado el horizonte de cuestiones del mundo de la vida bajo la conducción de Husserl [...] y había demostrado que se debía volver detrás del horizonte científico, que abarca completamente el siglo XIX y su dilucidación teórico-cognitiva. El saber

Aunque bastante diferentes entre sí, muchas de estas posiciones fueron englobadas con posterioridad bajo la designación común de “neo-aristotelismo”. Los textos centrales para esta emergencia, los cuales pueden considerarse como el punto de partida del debate, son el conocido libro de Hannah Arendt: *The Human Condition* (1958), traducido al alemán en 1960 como *Vita activa oder vom tätigen Leben*<sup>13</sup>, y el libro de Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*<sup>14</sup>, aparecido también este año. Aquí Gadamer subrayaba la actualidad de la filosofía práctica de Aristóteles, por el valor que representa su determinación de la *praxis* y del saber que la orienta, la *phronesis*, distinguiéndolas de los ámbitos de acción y saber que representan la *poiesis* y la *techne*.<sup>15</sup>

Ahora bien, la contraparte de estos intentos de renovación del pensamiento práctico de Aristóteles, estuvo representada por los pensadores que de algún modo se alinearon con el otro paradigma de filosofía práctica presente en la tradición alemana, el de Kant. A pesar de algunos intentos de complementarlas, la contraposición entre las posiciones de Kant y Aristóteles resulta un elemento determinante en el debate alemán en torno al renacimiento o, según la perspectiva adoptada, la rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo veinte. La fundamentación trascendental de la ética hecha por Kant es considerada por ciertos autores como la primera fundamentación racional rigurosa de la autonomía del saber práctico en contraposición al teórico; y, en este sentido, es recuperada como el auténtico

---

del mundo de la vida es siempre un tipo de continuación y ampliación de una reflexión [*Besinnung*] arraigada en la vida misma, que se despliega en la *praxis* vital. Entonces debe ser un saber práctico, que únicamente aquí puede ser factible, tanto si se denomina la “virtud” de este saber práctico reflexión [*Besinnung*], circunspección, prudencia [*Klugheit*] como si es llamada “prudencia”. La crítica que ya antes había hecho Kierkegaard a la síntesis dialéctica totalizadora de Hegel, ganó ahora influencia sobre la disposición fenomenológica a alumbrar el mundo de la vida en sí mismo. (“Aristoteles und die imperativische Ethik (1989)” en Hans-G Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 7. J. C. B. Mohr (P Siebeck) Tübingen, 1991, s 387-88 [trad mía])

<sup>13</sup> Arendt, H. *The Human Condition*, Univ of Chicago Press, Chicago/Londres, 1958; *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer-München, Piper, 1960. (Traducción al español en Paidós, Barcelona, 2003).

<sup>14</sup> Gadamer, H. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1960. (Traducción al español de la cuarta edición 1975 por Ana Agud Aparicio y R.de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977) [En adelante citado como WuM y como VyM]

<sup>15</sup> No voy a entrar aquí en la problemática relacionada con el carácter y la naturaleza de las posiciones que recuperan a Aristóteles en el siglo XX, fenómeno que se conoce como neo-aristotelismo; véase para esto H. Schnädelbach, “What is Neo-Aristotelianism?”, en *Praxis Intentional*, Volume 7, N° 3 and 4. Winter 1987/8; F Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-Aristotelismo, en *Anuario Filosófico* 1999 (32) 317-344; C Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988, y *Los límites de la comunidad*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992; S Benhabib, “In the shadow of Aristotle and Hegel: Communicative ethics and current controversies in practical philosophy” en Kelly, Michael (ed) *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*, MIT press, Cambridge, 1990.

No quisiera dejar de señalar sin embargo que muchos pensadores rechazan la inclusión de Arendt entre estos últimos por diferentes razones entre las cuales no resulta menor el querer evitar cualquier sombra de conservadurismo sobre ella. Más relevantes me parecen aquellas que señalan el fuerte compromiso con los ideales éticos y también políticos kantianos.

modelo de una ciencia normativo-prescriptiva en oposición al modelo de ciencia práctica aristotélica.

Desde luego que la recuperación de estos modelos implica una reconfiguración de los mismos. En esta tarea se pone en juego el amplio contexto que se conforma con el desmoronamiento del idealismo como consecuencia, primero, de la emergencia del historicismo y del auge del paradigma teórico metodológico de la ciencia sostenido por el positivismo. Y en segundo lugar, tanto por la tematización de Husserl de las cuestiones relacionadas al mundo de la vida, lo que puso en evidencia la necesidad de ir por detrás del horizonte científico del siglo XIX y su esclarecimiento teórico-cognitivo, como por la actualización de la crítica nietzscheana a las categorías kantianas realizada por Heidegger, quien al criticar la subjetividad constituyente como determinación del yo recurriendo a la “determinación aristotélica de la *psyché* como *alethéuein*”<sup>16</sup>, pone al descubierto que los actos cognitivos que priman en tal subjetividad, son sólo *una* de las modalidades por las que el hombre descubre y accede a las cosas. Creemos que es en este marco donde comienza a hacerse patente que la reflexión está siempre arraigada en la *praxis* vital y ello conducirá a que las críticas a la racionalidad moderna adopten una perspectiva histórica situada en la esfera del *ethos*.

Consideramos, por cierto, que para poder apreciar mejor la constelación de problemáticas en cuyo centro se sitúa el fenómeno y el concepto de *razón práctica* que nos proponemos reconstruir, es necesario tener presente, además de la recuperación del pensamiento práctico de Aristóteles que inaugura *Verdad y método* y las críticas que casi de inmediato se le efectuaron, la disputa sobre el positivismo en la sociología alemana, el llamado *Positivismusstreit*<sup>17</sup>. A nuestro parecer, este debate resulta cardinal en la consolidación de la filosofía práctica y es por tanto otra de las coordenadas a tener en cuenta para

---

<sup>16</sup> Cf. al respecto Volpi, F. “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica” pp. 52; también Escudero, J. “El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2001, 3, pp. 200 ss.

<sup>17</sup> Las posiciones que se pusieron en juego en la discusión estuvieron representadas por las figuras emblemáticas de Karl R Popper y Theodor W Adorno, cuyas ponencias fueron leídas por los autores en el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, realizado en octubre de 1961 en Tübingen. El tema - la lógica de las ciencias sociales- fue propuesto por los organizadores del evento con el objeto de clarificar lo que aparecía como una indescifrable separación entre las líneas de trabajo del momento. El debate queda recogido en Adorno, Th; Popper, K y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona-México, 1973. Véase además Wiggerhaus, R. *La escuela de Fráncfort*, pp. 706ss; Jay, M. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, cap. VIII; Muguerza, J. “Teoría crítica y razón práctica, a propósito de J Habermas” y “Ética y ciencias sociales” en Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977. Para las líneas de trabajo en Alemania por entonces Habermas “Las servidumbres de la crítica a la racionalidad” en Habermas, J. *Ensayos políticos*. Hay que recordar que sólo en la década del sesenta comienzan a conocerse *Dialéctica de la ilustración* (que circula en una edición pirata) y *Eclipse of Reason* traducido al alemán recién en 1967.

entender la emergencia de la razón práctica<sup>18</sup>. La importancia del mismo no se agota en que contribuye a la regeneración del espacio público de discusión teórica desarticulado con la guerra<sup>19</sup>; resulta además central pues, por un lado, trae a consideración -sobre todo a través de la discusión entre J Habermas y Hans Albert- la acallada problemática de la neutralidad valorativa en las ciencias sociales y en la filosofía y contribuye, por otro, a la crítica del limitado concepto de racionalidad del neopositivismo y a los desarrollos de una concepción ampliada de racionalidad.<sup>20</sup>

Nuestro trabajo, entonces, parte de estas coordenadas y trata de aclarar cómo ha de entenderse el fenómeno y el concepto de *razón práctica* tras la destrascendentalización de la filosofía y en medio de las críticas a la racionalidad efectuadas desde el mundo histórico social de la vida. En particular, nos proponemos, en el marco de aquellas formulaciones de una razón no contrapuesta abstractamente a los fenómenos y a la historia, elucidar los estándares de racionalidad que resultan “adecuados” para orientar la acción y la reflexión en el ámbito de la *praxis*.

Para ello, hemos partido del debate que, desde 1967, llevaron adelante Jürgen Habermas y Hans G Gadamer, no solo porque se inscribe en este contexto que delineamos sino porque viene además a profundizar las disputas anteriormente mencionadas, contribuyendo al desarrollo sistemático de las posiciones en pugna. Abordar este debate nos brindará, por cierto, la posibilidad de apreciar los argumentos que se esgrimieron tanto contra una racionalidad universalista y abstracta, como contra su estricto anclaje en una “eticidad concreta”. Pero ciertamente implica a la vez una determinación. Pues lo que está en juego en esta “discusión de familia” no es ya la posibilidad de una consideración racional de los valores y objetivos últimos, sino más bien la alternativa adecuada al esquema moderno de oposiciones apoyado, en última instancia, en la filosofía de la conciencia, así como el alcance y legitimidad del juicio como instancia última de evaluación crítica.

Con nuestra investigación, esperamos aportar un punto de partida para entender y evaluar los modos de razón práctica que, sin dejar de atender las exigencias de interacción y diálogo propias de las situaciones normativas del mundo histórico social de la vida,

---

<sup>18</sup> En el *racconto* de Volpi sobre el renacimiento de la filosofía práctica este debate resulta central para el segundo momento, lo que llama la “fase teórico sistemática”, cf. Volpi “La rinascita della filosofia pratica...”, pp., 54 ss.

<sup>19</sup> Heller, A. “La disputa del positivismo como punto de inflexión en la teoría alemana de postguerra”, en Heller, *Crítica de la ilustración*, Península, Barcelona, 1984. p 275ss.

<sup>20</sup> Parte de los textos del debate están incluidos en el volumen colectivo antes citado *La disputa del positivismo en la sociología alemana*.

actualmente juegan un papel relevante en los debates en torno a la fundamentación de la filosofía práctica y las ciencias sociales.

En un primer momento, abordaremos las críticas que en *Verdad y método* Gadamer realiza a las posiciones objetivistas del historicismo y la hermenéutica y al paradigma teórico metodológico de la ciencia moderna del cual abrevan. Estas críticas le permiten formular una teoría de la experiencia hermenéutica, que pone de manifiesto –al anclar la estructura previa del comprender en el mundo vital- que toda comprensión está condicionada por los prejuicios y la tradición y que se realiza siempre a través de una aplicación-interpretación. La referencia práctica que conlleva la aplicación no es algo posterior a la interpretación, ésta sólo se cumple *en* la aplicación.

Sostenemos, pues, que esta vinculación necesaria entre la comprensión hermenéutica y una «autocomprensión orientadora de la acción», nos permitirá entresacar un incipiente concepto de *razón práctico-hermenéutica*. Para ello, haremos el esfuerzo de conectarlo con las dimensiones de la *historicidad* y de la *lingüisticidad* pues creemos que es desde estos ámbitos de donde proceden las determinaciones que permitirán especificarlo.<sup>21</sup>

En un segundo momento, nos abocaremos a la recuperación y uso que Habermas realiza de la comprensión hermenéutica del sentido para la teoría de la acción social y a las críticas que casi en simultáneo realiza a la *autocomprensión ontológica de la hermenéutica* de Gadamer. Como tendremos oportunidad de apreciar, lo que en definitiva Habermas pretende con sus críticas es «ir por detrás» del lenguaje y la tradición y encontrar un *sistema de referencias* que permita “traer a concepto” la tradición como tal para poder analizar así cómo cambian los estándares a que están sujetas la visión del mundo y la acción.

Consideramos, en este sentido, que tanto las críticas como los desarrollos vinculados al psicoanálisis que Habermas realiza con vistas a complementar la comprensión hermenéutica, nos permitirán una nueva determinación de la esfera fenoménica y del concepto de racionalidad práctica. Pues se ponen en discusión tanto el carácter que posee la *aplicación* en la relación entre lo general y lo particular concreto, cuanto la racionalidad o no de los sujetos en la interacción social. A partir de estas diferencias esperamos explicar la discrepancia en torno a los procedimientos metódicos y entender el diverso aspecto que cada uno de los autores acentúa en el proceso de comprensión.

---

<sup>21</sup> En la “Introducción” que Agustín D Moratalla escribe al libro de Gadamer *El problema de la conciencia histórica* señala que para hablar de “racionalidad dialógico-experiencial” es necesario complementar la historicidad con la categoría de lingüisticidad, pero al menos en este escrito no desarrolla tal sugerencia; incluso la vía que pareciera podría seguirse apartir de lo esbozado se aleja de nuestros planteamientos.(cf p 28ss)

Para profundizar estas problemáticas, nos adentramos en tercer lugar, en las réplicas y contrarréplicas que conforman el debate propiamente dicho. En este sentido, podremos apreciar cómo la diferencia en torno al modo en que cada uno concibe el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación-aplicación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente, pasa al centro de la escena.

Considerar los argumentos que cada uno esgrime en torno al proceso de *mediación*, nos permitirá sacar a la luz una distinción que, a nuestro entender, está en la base de la problemática de la *razón práctica*: la relación entre *comprender* el significado de lo dicho y aprobar su *validez*. El nudo del problema puede traducirse entonces –esta es nuestra tesis– a la cuestión de si la *razón* es capaz de disolver las relaciones substanciales con las que se enfrenta en la *praxis* o si siempre opera desde –y condicionada por– ese trasfondo proveniente del mundo socio cultural de la vida.

Veremos que la conclusión del debate muestra un final provisional en el que, por un lado, el concepto de *razón práctica* desarrollado por Habermas se mostrará como *abstracto e idealista*, al apelar a una anticipación formal de la forma de vida correcta que garantice de antemano las condiciones *contrafácticas* de todo entendimiento. Por otro lado, los argumentos irrevocables de Gadamer en relación con la imposibilidad de salirse de la tradición y el lenguaje y obtener así un sistema de referencias que garantice la crítica y estándares universales de racionalidad práctica, ponen en juego, por el contrario, una *razón práctico-hermenéutica* que aparece como *encarnada*, que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.

En este sentido, la posición de Habermas queda limitada a atenuar con elementos teóricos-explicativos la radical dependencia de los patrones de acción y pensamiento. Pero ¿tenemos que concluir entonces que no es posible contar con un sistema de referencias que nos permita tematizar la tradición y el lenguaje como tales y que provea estándares de racionalidad práctica? Consideramos que, más allá lo inviable del modelo de crítica de la ideología, resulta necesario contar con un límite a la instancia persuasiva en la interacción social, pues las sospechas de Habermas en torno a la violencia que implica la distorsión sistemática de la comunicación, no carecen de fundamento.

Es por ello que en el capítulo final, y tras señalar los cambios que Habermas introduce en la mediación entre teoría y praxis, nos centraremos en su tantas veces anunciada elaboración de una teoría de la competencia comunicativa, la cual emprende una vez acabado el debate. Sostenemos pues que ésta resulta una nueva instancia de búsqueda de un sistema de referencias. En este sentido, abordaremos, en primer lugar, los desarrollos de

la *pragmática universal* tendientes a reconstruir las *condiciones contrafácticas* que los hablantes suponen en común cuando entran en una conversación; este *acuerdo (contrafáctico) racional* soportaría el intercambio comunicativo y debería sustituir al *acuerdo fáctico* procedente del contexto de tradición.

En segundo lugar, veremos cómo responde Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa*, a las objeciones que se le efectuaron, reconfigurando la relación entre acción comunicativa y mundo de la vida. Sostenemos al respecto que introducir este “*trasfondo de saber implícito*” como complemento «constitutivo» de la acción comunicativa implica un socavamiento de la base universalista obtenida en la pragmática universal y pone límites a la *racionalidad comunicativa*. Opinamos asimismo que Habermas es consciente de este problema y por ello pretende “frenar” las consecuencias que esto acarrea.

Nuestra tesis es, en este sentido, que Habermas desarrolla una doble estrategia para evitar caer en el contextualismo que implica recurrir a una instancia previa como el mundo de la vida y para retener, de este modo, la posibilidad de recurrir a un *sistema de referencias* que le permita una fundamentación normativa de la teoría social crítica y a su través una legitimación de los estándares de *racionalidad práctica*.

Habrá que esperar hasta el final para ver si, a pesar de las dificultades que encuentra esta nueva instancia, es posible obtener el necesario sistema de referencia que permita traer a conceptos los procesos de tradición y lenguaje, o si las críticas de la hermenéutica filosófica siguen teniendo validez.



## I. Comprensión hermenéutica y racionalidad práctica.

“En la aceptación del otro frente a sí mismo,  
se muestra el poder de la razón”

H-G Gadamer

### 1. El punto de partida de la hermenéutica filosófica gadameriana.

#### *I. Procedencia de los problemas.*

La hermenéutica experimentó en el siglo XIX un desarrollo sistemático que la llevó, de disciplina auxiliar de la filología y la teología, a fundamento del quehacer de las ciencias del espíritu. De este modo, sus objetivos ya no fueron hacer posible o facilitar la comprensión de los textos literarios, sino más bien ocuparse de todas las creaciones humanas que ya no están de manera inmediata en su propio mundo y necesitan por lo tanto una “nueva y más correcta apropiación”. Como señala Gadamer, la hermenéutica le debe a la “*génesis de la conciencia histórica*” su función central en el marco de las ciencias del espíritu<sup>22</sup>. No cree, sin embargo, que las problemáticas que la hermenéutica trae consigo puedan resolverse adecuadamente desde los presupuestos de la conciencia histórica. El desarrollo de tales cuestiones estuvo signado tanto por las investigaciones sobre el nacimiento de la hermenéutica realizado por W Dilthey como por su intento de fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.

En este sentido, cuando en la segunda parte de *Wahrheit und Methode* (1960) Gadamer aborda la problemática de la verdad de la comprensión en las ciencias del espíritu, intenta sustraerse al planteo de Dilthey y a los prejuicios que informan su “historia del espíritu”. Se plantea así la tarea de rehacer el camino de Dilthey pero atendiendo a objetivos distintos de los que éste se planteó con su “autoconciencia histórica”<sup>23</sup>. Para mostrar que la hermenéutica no encuentra su “realización completa en liberar a la comprensión histórica de los prejuicios dogmáticos” revisa el método hermenéutico elaborado en la edad

---

<sup>22</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 157 [VJM, 218]

<sup>23</sup> cf. Gadamer, *WuM*, 162 [VJM, 225]

moderna, que desemboca en la aparición de la conciencia histórica, y la conexión que se da entre la hermenéutica romántica y la escuela histórica.

Cabe señalar que para esta tarea que Gadamer se plantea, resulta relevante la figura de Hegel; para contrarrestar la concepción de F. Schleiermacher (y continuada por Dilthey), según la cual para comprender hay que proceder a una *reconstrucción* de la experiencia vivida o de la estructuración de la expresión, Gadamer -apelando al concepto hegeliano de integración- concibe el proceso el *Verstehen* como *integración*, como *mediación* de pasado y presente.

La época en la que la hermenéutica romántica, y en especial la elaboración de una hermenéutica universal por parte de F. Schleiermacher, es recogida en el contexto de la ciencia histórica y en la que se configuran los temas y la “metodología” de las llamadas ciencias del espíritu, viene signada, desde el punto de vista histórico filosófico, por la situación teórica producida por el derrumbe de los grandes sistemas idealistas y, desde una perspectiva científica, por la aparición y el influjo de la ciencia moderna y del *historicismo*.

Kant y Hegel habían respondido a la cuestión de cómo sistematizar la historia señalando que el material histórico, la *res gestae*, no proporciona por sí mismo fundamento para la sistematización (*rerum gestarum memoria*), ya que para ello tendríamos que conocer el “contexto verdadero” y la totalidad de los acontecimientos pasados y futuros. En este sentido, ambos autores sostenían, aunque a través de estrategias teóricas muy diferentes, que esta cuestión sólo podía responderse desde la base de una teoría filosófica<sup>24</sup>.

Por el contrario, los partidarios de la concepción histórica del mundo que conformaron lo que se dio en llamar posteriormente historicismo, vinieron a dar vuelta esta relación entre razón e historia. Esta posición, en tanto afirma la historicidad del hombre y de la historia, condujo un proceso de historización que no sólo vino a modificar los criterios para la fundamentación de la unidad de la historia y el carácter que se le otorga a los acontecimientos particulares, sino que además postuló que para la comprensión no basta ya la razón humana universal, ha de tenerse en cuenta también al respecto el “proceso histórico de generación y transmisión del sentido”, factores éstos considerados asimismo de naturaleza histórica.

Esta posición, emergente hacia finales del XVIII comienzos del XIX, hace pie en la crítica romántica al esquema de explicación histórica de la ilustración, el cual se apoyaba en

---

<sup>24</sup> Cf Schnädelbach, Herbert. *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, Ed. Alfa, Barcelona, 1980. “Introducción” (en adelante *FH después de Hegel*)

la idea de naturaleza humana universal. Toma específicamente de Johann Herder la idea de individualidad histórica y la de desarrollo individual como transformación del todo y no sólo de su aspecto exterior, y entiende la historia como “*secuencia de individualidades inmodificables*”<sup>25</sup>. Esta capacidad de ver lo histórico en su univocidad y en su desarrollo individual conduce al decir de H Schnädelbach a la “historización de la historia”.

Ahora bien este punto de vista –que es uno de los significados que posee el término historicismo- es consecuencia de la ilustración historicista<sup>26</sup>. El historicismo<sub>3</sub> consiste según Schnädelbach en “observar, entender y explicar la totalidad de los fenómenos culturales desde su historicidad”<sup>27</sup>. Resulta relevante para nuestros objetivos señalar que la crítica romántica a la ilustración es ella misma ilustrada, pues utiliza la misma figura argumentativa que ésta pero la vuelve contra la propia ilustración. “*El historicismo<sub>3</sub> mismo es Ilustración*”, ilustración historicista que, tras la caída de los sistemas idealistas, condujo a las formas de la conciencia histórica propias de la Escuela histórica e íntimamente conectadas al positivismo y al relativismo, las cuales conforman el contexto en el que Dilthey tratará de fundamentar las ciencias del espíritu en términos de teoría del conocimiento.<sup>28</sup>

Tal como señala Schnädelbach este cambio en la relación entre historia y razón, muy bien podría describirse a través de las consignas “ciencia, *en lugar* de sistema filosófico” y “ciencia histórica, *en lugar* de filosofía de la historia”<sup>29</sup>. El contexto de estas transformaciones está por supuesto atravesado por una desconfianza generalizada hacia la filosofía y por el auge de las *Naturwissenschaften*, lo cual se tradujo en el marco de la práctica histórica en un “acopio no selectivo de materiales y hechos, al margen de cualquier

---

<sup>25</sup> Para la posición de Herder en el contexto del historicismo véase F Meinecke, *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1943.

<sup>26</sup> En este sentido ilustración e historicismo no son sencillamente contrarios; como señala Schnädelbach tal contraposición proviene de G Lukács, ver Schnädelbach. *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Cátedra, Madrid, 1991, p 52.

<sup>27</sup> Schnädelbach, *Filosofía en Alemania*, p 50. En este esbozo del historicismo y sus diversos significados, seguimos las distinciones que de él hace H. Schnädelbach en el capítulo II del libro citado, así como las consideraciones que presenta en la Introducción a su escrito *FH después de Hegel*.

<sup>28</sup> En este sentido Gadamer sostiene que aquello que subyace tanto a la actitud restauradora del romanticismo como a la tendencia de la Ilustración “es una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición. Si para la ilustración [...] la conciencia histórica que aparece con el romanticismo es en realidad una radicalización de la Ilustración. Pues para la conciencia histórica el caso excepcional de una tradición contraria a la razón se convierte en el caso normal [*allgemeine Situation*]. Se cree tan poco en un sentido asequible en general a la razón que todo el pasado, y el final todo el pensamiento de los contemporáneos, no puede ser ya comprendido más que como «histórico». La crítica romántica a la Ilustración desemboca así ella misma en ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo. La depreciación fundamental de todo prejuicio, que vincula al *pathos* empírico de la nueva ciencia natural con la Ilustración, se vuelve, en la ilustración histórica, universal y radical.” (Gadamer, *WuM*, s 260 [*VjM*, p 343])

<sup>29</sup> Schnädelbach, *Filosofía en Alemania*, p 47.

estratificación o consideración jerárquica de los mismos, que no obstante, busca la objetividad científica”<sup>30</sup>. Este es precisamente otro de los significados de historicismo (historicismo<sub>1</sub>), y hace referencia al “positivismo práctico” de las ciencias del espíritu, en el cual emerge la actitud de la ciencia histórica de atenerse sólo a lo positivamente dado, desconfiando de todo tipo de interpretación que rebase estos límites. “Ninguna opinión previa sobre el sentido de la historia -comenta Gadamer- debe predeterminar la investigación de la misma”<sup>31</sup>. Como puede verse, tal investigación debe dejar de lado toda referencia a los intereses de la vida actual, adoptando una actitud meramente contemplativa y de “coleccionista” podríamos decir.<sup>32</sup>

Este significado, proveniente de la práctica historiográfica, encuentra su justificación en otro de los significados (historicismo<sub>2</sub>); en este caso el término adopta el sentido de *relativismo* histórico como posición filosófica que, invocando las “condiciones históricas” y la “variabilidad de los fenómenos culturales”, rechaza cualquier pretensión de validez absoluta. Por tanto, se concibe la validez de los conceptos y las normas sólo como algo históricamente dado, como «datos» históricos que no pueden ser referidos como tales a lo conceptual y lo normativo, pues estas instancias sólo pueden concebirse en el pensamiento<sup>33</sup>. En la medida en que toda sistematización, *so pena* de caer en la pura especulación, ha de quedar ligada a la base fáctica (a los hechos mismos), se da una tendencia al *dogmatismo de lo dado*, al facticismo. En tanto justificación filosófica de la práctica histórico-científica, el historicismo<sub>2</sub> ha sido llamado y con razón “*positivismo* de las ciencias del espíritu”.

Esta concepción pone de manifiesto un dilema que atraviesa la relación entre ciencia y cultura –y también entre teoría y práctica- en la modernidad y que aparece en primer plano en la discusión de Gadamer con estas posiciones: si las normas y los valores no tienen justificación científica, vale decir, teórico racional, entonces no podrá derivarse fuerza normativa ni del objeto estudiado ni de la práctica científica misma. En otras palabras, si no puede establecer continuidad alguna entre hechos y valores, ni las acciones de los individuos pueden justificarse, ni la actitud del investigador aporta a la solidez a su praxis.

---

<sup>30</sup> Schnädelbach. *Filosofía en Alemania*, pp. 49-50. (en adelante *FenA*)

<sup>31</sup> Gadamer, *WuM*, 195 [*VyM*, 265]

<sup>32</sup> Para la crítica de Nietzsche a la historia como ciencia me permito reenviar a mi Tesis de grado “Problemas de la comprensión histórica en la cultura historicista. La historiografía y el problema de la unidad”, cap. 2. (Texto inédito)

<sup>33</sup> Ver Schnädelbach, *FH después de Hegel*, pp. 22-3.

Por el contrario, la validez del conocimiento queda atada en esta instancia al mero seguimiento del método.<sup>34</sup>

Cabe recalcar que, a pesar de esta actitud del historicismo de atenerse a lo dado, de no permitir que ninguna opinión previa sobre el sentido de la historia determine la investigación de la misma, pueden señalarse dos presupuestos operando en su investigación. Uno de ellos es que esta investigación conforma o “forma una unidad” (Gadamer). Además, esta suposición trae consigo otra de carácter material, pues la “idea de la unidad de la historia del mundo implica la continuidad ininterrumpida del desarrollo histórico universal”. Gadamer lo hace manifiesto en los siguientes términos que ponen en perspectiva la elaboración de su concepto de historia del efecto (*Wirkungsgeschichte*)

“El que la historia del mundo, a lo largo de un desarrollo continuo, haya producido este mundo cultural occidental no es un mero hecho de la experiencia que comprueba la conciencia histórica, sino una condición de la conciencia histórica misma. [Vale decir,... sólo porque la historia del mundo ha hecho este camino, puede una conciencia de la historia universal plantear en general la pregunta por el sentido de la historia, y referirse a la unidad de su constancia”.<sup>35</sup>

Por otro lado, si bien la escuela histórica no pudo seguir construyendo su perspectiva teórico metodológica a partir de la hermenéutica de Schleiermacher pues lo que le interesaba no era el texto individual sino conocer el “nexo histórico” en la *historia universal*, esta concepción histórica del mundo “se apoyó de hecho -sostiene Gadamer- en la teoría romántica de la individualidad, y en su correspondiente hermenéutica”<sup>36</sup>. En este sentido, el esquema fundamental según el cual entiende la investigación histórica es el “esquema del todo y las partes”. Este viejo principio hermenéutico ha sido, no obstante, reelaborado por Schleiermacher en el contexto de su hermenéutica universal. Éste

“ya no busca la unidad de la hermenéutica en la *unidad del contenido de la tradición transmitida* (*Überlieferung*) a la que había de aplicarse la comprensión, sino que la busca, al margen de toda especificación de contenido, en la unidad de un procedimiento (*Verfahrens*), que no se diferencia ni siquiera por el modo como se han transmitido las ideas”.<sup>37</sup>

Pues bien, en tanto ahora la comprensión se dirige más hacia la expresión que hacia la verdad de lo dicho, los textos pueden considerarse como hechos estéticos, como “puros

---

<sup>34</sup> Ver también para estas cuestiones la crítica de Habermas a Husserl y a la forma que adoptaron las ciencias histórico-hermenéuticas en “Conocimiento e interés” en Habermas *Ciencia y técnica como ideología*, Técno, Madrid, 1999. pp. 161ss.

<sup>35</sup> Gadamer, WuM, 196 [VyM, 265-6]

<sup>36</sup> Gadamer, WuM, 185 [VyM, 253]

<sup>37</sup> Gadamer, WuM, 167 [VyM, 231]

fenómenos de la expresión, al margen de sus pretensiones de verdad”<sup>38</sup>. De este modo, aquello que se trata de entender no es ya una cosa o asunto (*Sache*) sino una individualidad. Esta tendencia a comprender la «opinión» del otro más que la verdad de lo que se dice, se profundiza en Dilthey cuando fundamenta las ciencias del espíritu en la tríada vivencia, expresión y comprensión<sup>39</sup>. Para éste la comprensión en las ciencias del espíritu consiste pues, como dijimos, en un remontarse reestructivamente desde lo expresado a la interioridad de la *Erlebnis*; o como dice Grondin, “a la autorreflexión que se da a conocer en la expresión”<sup>40</sup>.

## II. Las aporías del historicismo en la fundamentación diltheyana de las Ciencias del espíritu.

Una reflexión clara y metódica sobre el principio hermenéutico del todo y las partes, según el cual los detalles de un texto sólo pueden entenderse desde el conjunto, y éste sólo desde aquéllos, no la encontramos antes de Dilthey. El análisis que éste realiza del concepto de *nexo de la historia* o *contexto histórico* (*historische Zusammenhang*) constituye según Gadamer la proyección de este postulado hermenéutico sobre el mundo de la historia. No sólo las fuentes se transmiten como textos sino que desde ahora la historia misma “es un texto que pide ser comprendido”<sup>41</sup>.

Ahora bien, la problemática con la que conecta Gadamer en *Wahrheit und Methode*, tal como él mismo lo señala, es la herencia del romanticismo alemán tal como resulta elaborada por Dilthey; más específicamente trata de dar respuesta a los problemas de fundamentación de las ciencias del espíritu. En este sentido, intenta radicalizar el pensamiento histórico que aquél había elaborado, pero que a su juicio no había sabido llevar a término por recaer en una noción de verdad proveniente de las ciencias naturales y cuyas exigencias metodológicas lo apartaron de la finitud del ser humano y su experiencia de comprensión hermenéutica y por consiguiente de la historicidad de todo conocer.

Este es uno de los problemas, de las aporías, que ve Gadamer en la fundamentación que intenta Dilthey. Si bien deja de lado el viejo problema de la esencia y el sentido de la historia y pone su atención en el hecho de que el hombre busca un sentido a su propia existencia dentro del movimiento de la historia. Pretende, por otro lado, obtener un «base

---

<sup>38</sup> Gadamer, WuM, 184-5 [VyM, 252]

<sup>39</sup> Cf. Dilthey, W. “Esbozos para una crítica de la razón histórica” en *Dos escritos sobre hermenéutica*, Ediciones Istmo SA, Madrid, 2000, pp 108 ss. También Schnädelbach, FenA, 72 ss.

<sup>40</sup> Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999. p 133.

<sup>41</sup> Gadamer, WuM, 186 [VyM, 254]. En este sentido señala también que “El nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo [...] se funda en la significatividad [*Bedeutsamkeit*] de determinadas vivencias. [...] El nexo estructural de la vida, igual que el de un texto, está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes”(WuM, 210 [VyM, 283])

firme» y una metodología que puedan proporcionar certeza y validez universal al conocimiento de las ciencias humanas. Como resulta evidente, la historicidad de todo conocimiento, esto es, la indagación de un sentido en la finitud misma<sup>42</sup>, no puede sino excluir un conocimiento universal que trascienda a esa historicidad.

Para Gadamer, esta aporía es fruto de la agudización del dualismo ya presente en la escuela histórica entre filosofía y experiencia, entre idealismo e investigación empírica<sup>43</sup>. En este sentido es que Dilthey reclama una fundamentación del conocimiento histórico que tenga presentes la experiencia histórica y la herencia idealista de la escuela histórica. Esto es precisamente lo que se propone con sus indagaciones en torno a una «crítica de la razón histórica», según la cual la investigación de nuestros conceptos y formas de interpretar lo histórico debe preceder a cualquier tesis material sobre la naturaleza y desarrollo del proceso histórico.<sup>44</sup>

Otro de los caminos sin salida que Gadamer señala está vinculado a la concepción de la conciencia histórica. Esta no sólo viene determinada por la historia sino que además Dilthey ve en ella –según Gadamer– la posibilidad positiva de una toma de conciencia de los fenómenos históricos. Esta conciencia histórica es un signo de época y viene a representar una ganancia en cuanto a reflexión e ilustración. La argumentación de Dilthey, tal como J Grondin lo expresa, adoptaría la siguiente forma: dado que hemos arribado a una conciencia del condicionamiento histórico, somos ahora capaces de elevarnos sobre la historia y conocerla objetivamente. Podemos conocer el proceso histórico a partir de su propio *contexto histórico* y eludir de ese modo el relativismo al cual parecía llevarnos.<sup>45</sup>

En este sentido, Dilthey presupone que el “observador histórico” puede superar la vinculación a un punto de partida. Para él la conciencia de la finitud no significa una limitación ni un estrechamiento de la conciencia, sino que deja ver más bien la infinitud interna del espíritu. Por supuesto que esta “infinitud potencial del espíritu” no se actualiza especulativamente sino a través de la razón histórica, la cual madura hacia la genialidad de la comprensión total. Por tanto las barreras que la finitud histórica de nuestro ser humanos

---

<sup>42</sup> “En la finitud misma, dice Gadamer, indagamos un sentido. Tal es el problema de la historicidad en tanto que afecta a la filosofía”, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pág. 35. (En adelante citado como *VyM II*); *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986.

<sup>43</sup> Recordemos aquí el fuerte influjo que obra sobre Dilthey el empirismo inglés y sobre todo la obra de J S Mill *Sistema de lógica: inductiva y deductiva*.

<sup>44</sup> Para una interpretación de W Dilthey ver Lessing, Hans-Ulrich. “Dilthey y la hermenéutica” Epilogo a Dilthey *Dos escritos sobre hermenéutica*; Schnädelbach, H. FenA, capítulos 2 y 4 (aquí pp. 67ss); Gadamer WuM, 205 ff [VyM, 277ss].

<sup>45</sup> Grondin, J. *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pp 114-15.

impone a la universalidad de la comprensión son para Dilthey de “naturaleza sólo subjetiva”.<sup>46</sup>

Como veremos, Gadamer no acepta el presupuesto que sustenta la teoría de Dilthey de la realidad histórica y de su articulación desde el significado y la fuerza, esto es: “que la distancia de la comprensión es real y que la soberanía de la razón histórica es posible”<sup>47</sup>. A este respecto Gadamer mostrará que esta concepción de la ciencia histórica desemboca ella misma en ilustración al creer en la soberanía absoluta de la razón histórica. Esta fe en la «ilustración por la historia» tiene su fundamento en el supuesto del que también partían Kant y el idealismo: que el movimiento de la autoconciencia histórica es irreversible e infinito, esto es, en el movimiento reflexivo de la vida todo saber puede convertirse, a su vez, en objeto de un nuevo saber y ampliar así indefinidamente el horizonte de la comprensión histórica.

Gadamer advierte en esto, desde luego, una asimilación de la conciencia al *autoconocimiento*, una concepción intelectualista de la conciencia a la que opondrá una *conciencia de la historia del efecto* que es más ser que conciencia y que por lo tanto no puede extraerse reflexivamente a partir de la historia.

Esto nos conduce a un tercer problema. Ciertamente Dilthey se esfuerza -como dice Gadamer- por legitimar el conocimiento de lo condicionado históricamente como rendimiento de la ciencia objetiva a pesar del condicionamiento. Para esto trata de extraer de las categorías de la vida, que es el término con el que designa el problema de la historicidad humana y con el cual trata el problema de la determinación del hombre por el saber de su propia historia<sup>48</sup>, los conceptos fundamentales de las ciencias.

Su punto de partida es que la vida comporta en sí misma la reflexión<sup>49</sup>. Sin embargo, el hecho de que Dilthey sostenga que la vida en su «tarea reflexiva» crea sus propias objetivaciones, lleva a Gadamer a objetarle que concibe la vida de una forma finalista e instrumental. Como si de la tendencia instintiva de la vida a encontrar apoyo y estabilidad pudiéramos derivar la búsqueda de certeza en la ciencia. Esto implica pasar por alto, sostiene Gadamer, que mientras la estabilidad y la confianza en el mundo de la vida es un asunto de solidaridad y de pertenencia, la certeza en la ciencia es cuestión de fundamentación.

---

<sup>46</sup> Cf. Gadamer, WuM, 218-9 [VjM, 292-3]

<sup>47</sup> Gadamer, GW, 2, 32 [VjM II, 37].

<sup>48</sup> En relación con este problema cf. Gadamer, VjM, cap. 2 y 7; del mismo autor VjM II cap. 2; y *El problema de la conciencia histórica*, Técnos, Madrid, 1993.

<sup>49</sup> Cf. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Cap. II



Por otro lado, esta «productividad» de la vida que crea sus propias objetivaciones tiene que diferenciarse para Dilthey del modo en que lo hace el sujeto de una teoría del conocimiento; es conocida su crítica al sujeto kantiano. Tal como señala Gadamer “la vida ha de liberarse del conocimiento por medio de conceptos para formar sus propias objetivaciones”<sup>50</sup>. Para llevar a cabo este movimiento de «liberación» Dilthey recurre a la «experiencia interna de la comprensión» que “nos descubre la realidad que se resiste al concepto”<sup>51</sup>. Nos pone de manifiesto la realidad que está por debajo y se resiste al concepto.

Lo que quisiera poner de relieve en este lugar es que Gadamer asume como propio el problema de la historicidad planteado por Dilthey, pero cuestiona tanto que conciba inadvertidamente la vida histórica con las categorías cartesianas de ciencia, como la posibilidad de que la vida se libere del conocimiento conceptual para formar sus propias objetivaciones. Gadamer le pregunta en esta instancia si se da realmente en la comprensión tal liberación de los conceptos o no será más bien que toda comprensión se apoya en conceptos, y si no podremos determinar mejor aquello de lo que se trata la historia si preguntamos, tal como hizo Nietzsche, por los límites de la autoconciencia histórica.<sup>52</sup>

Ahora bien, Gadamer sólo está en condiciones de levantar estos cuestionamientos después de las elaboraciones de Husserl y Heidegger. Veamos pues sintéticamente, los elementos que Gadamer toma de éstos para su elaboración de una teoría de la experiencia hermenéutica.

### *III. Radicalización de la historicidad y «hermenéutica de la facticidad»*

Como se ocupa de recordarnos J Grondin, dado que en 1960 Gadamer no contaba con los escritos tempranos de Heidegger sobre «hermenéutica de la facticidad», sino sólo con *Ser y tiempo*, tuvo que referirse también a York y Husserl para subrayar su tesis sobre la superación de las aporías epistemológicas de Dilthey.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Gadamer, GW, 2, 33 [VyM II, 38-9]. Para la crítica de Dilthey al concepto de sujeto véase el Prólogo de *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 1944, pp 3ss.

<sup>51</sup> Gadamer, GW, 2, 31 [VyM II, 36]

<sup>52</sup> Cf. Gadamer, GW, 2, 33 [VyM II, 38].

<sup>53</sup> Véase Grondin, J. *Introducción a Gadamer*, 117ss. Para la consideración que Gadamer realiza de los escritos tempranos de Heidegger véase Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd 3, Tübingen, Mohr, 1987, Ss. 175 ff. (traducción al español *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002). Para una presentación abreviada del recorrido que va de Dilthey a la posición de Gadamer véase también Gadamer “Probleme der praktischen Vernunft” (1980), en *Gesammelte Werke*, Bd. 2, ss. 322 ff [VyM II, 312ss)

Por otro lado, Rudiger Bubner en su conferencia “Acercas del fundamento del comprender” pone en duda la tesis de la continuidad entre la hermenéutica de Gadamer y la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger. No voy a ocuparme en este momento de esta cuestión; voy a desarrollar el tema como si

De York señalemos solamente que en su correspondencia con Dilthey advierte con claridad, según Heidegger y Gadamer, la tendencia objetivista y necesitada de apoyo epistemológico de la concepción de la vida. Con ello, se la despoja de la historicidad y movilidad que son los elementos que podrían constituir el fundamento de las ciencias del espíritu y se abre paso a una mirada contemplativa y esteticista de la vida histórica. Pues esa distancia contemplativa requerida por Dilthey parece no hacer justicia a la implicación del intérprete en la cosa comprendida. York se pregunta en este punto, si no es más bien la *pertenencia* del intérprete a su objeto el elemento propio de las ciencias humanas, y ensaya una distinción que, como veremos, resulta central para la hermenéutica gadameriana: distingue entre «homogeneidad» y «pertenencia».

En relación con Husserl, resulta relevante la crítica fenomenológica al objetivismo de las ciencias y que propugnara una vuelta «a las cosas mismas». Pero no hay que entender “las cosas mismas” como independientes de la conciencia, sino “que se dan únicamente en virtud de la intencionalidad de la conciencia”<sup>54</sup>. En este sentido, podemos decir, por un lado, que todo «dato objetivo» comparte el modo de ser de la conciencia.

Pero, por otro, para Husserl, la subjetividad también debe ser considerada como un fenómeno. Esto es, la constitución intencional no puede reducirse a un sujeto trascendental. Frente al modo de estar dado de los fenómenos de la conciencia objetiva “hay un modo de estar dado -dice Gadamer- que no es a su vez objeto de actos intencionales. Toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde [...] en la unidad de la corriente vivencial”<sup>55</sup>. Vale decir, que toda vivencia intencional implique un horizonte (*Horizont*) de dos caras, viene a poner en evidencia que la vivencia, más allá de su correlato intencional con una validez de sentido constituida, ya no es un dato fenomenológico último. Asimismo, el fenómeno del horizonte, que “no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno” no puede ser tematizado en su conjunto, sin que ello signifique un reduccionismo limitante<sup>56</sup>. Volveremos sobre la cuestión del horizonte un poco más adelante.

---

efectivamente hubiera la continuidad que en su autocomprensión Gadamer expresa ya que de hecho existe una continuidad de motivos y categorías que nos ayudarán considerablemente. Ver Bubner, R, “Acerca del fundamento del comprender” en *Isegoría*, N° 5, Mayo, 1992.

<sup>54</sup> Grondin, *Ibidem*, 121

<sup>55</sup> Gadamer, *WuM*, 232 [*VjM*, 308]

<sup>56</sup> Toda vivencia intencional -dice Gadamer- implica más bien un horizonte vacío de dos caras, constituido por aquello a lo que la vivencia no se refiere pero a lo que en cualquier momento puede orientarse esencialmente una referencia actual, y en último extremo es evidente que la unidad de la corriente vivencial abarca el todo de tales vivencias tematizables. (*WuM*, 232 [*VjM*, 308-9])

Ahora bien, aquello que constituye el fundamento de toda intencionalidad y de toda conciencia, es el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es esta “intencionalidad básicamente *anónima*, no producida ya nominalmente por nadie, la que constituye el horizonte de mundo que lo abarca todo”<sup>57</sup>. Este concepto fenomenológico de mundo, en el que nos introducimos por el mero hecho de vivir nuestra actitud natural, no es objetivo como tal sino que representa en cada caso el «suelo previo de toda experiencia». El concepto de *Lebenswelt* se opone a todo objetivismo; es intrínsecamente histórico pues no se refiere a un universo de lo dado sino, en palabras de Gadamer, “al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente” y es además siempre un “mundo comunitario que contiene la coexistencia de otros”.<sup>58</sup>

Gadamer muestra, sin embargo, cómo Husserl termina considerando la posibilidad de una constitución del mundo de la vida por un *yo puro* u originario. Señala en este sentido, que mientras Dilthey pretende derivar la construcción del mundo histórico desde la reflexividad inherente a la vida, Husserl intenta derivarla a partir de la “vida de la conciencia”<sup>59</sup>. Y pregunta, en relación con las problemáticas de la intersubjetividad y de la comprensión del yo extraño, si ambos pensadores no terminan ignorando el auténtico contenido del concepto de vida “al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia”.<sup>60</sup>

Pues bien, en este punto emerge a mi parecer aquello que Gadamer pretende: poner de manifiesto que tanto la reflexión de la vida como la vida de la conciencia, operan siempre sobre un terreno que las sostiene y que no pueden objetivar y aclarar ni completa ni adecuadamente. Lo que hace falta es más bien una *radicalización de la historicidad*. Gadamer sostiene que esto es lo que hace Heidegger con su «hermenéutica de la facticidad». A través de ésta, Heidegger opone a la fenomenología de Husserl la

“facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, [esto] es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro “cogito” como constitución esencial de una generalidad típica”.<sup>61</sup>

Pero «facticidad» no significa aquí un dato último o una nueva positividad; y la hermenéutica de la facticidad se dirige justamente, como dice Grondin, a “descubrir los

---

<sup>57</sup> Gadamer, *WuM*, 233 [*VyM*, 310]. La referencia en Husserl es desde luego *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, véase parte II §§ 9 y 10 y la III parte.

<sup>58</sup> Gadamer. *WuM*, 233 [*VyM*, 311]

<sup>59</sup> Gadamer, *WuM*, 236 [*VyM*, 313]

<sup>60</sup> Gadamer, *WuM*, 236 [*VyM*, 314]

<sup>61</sup> Gadamer, *WuM*, 240 [*VyM*, 319]

presupuestos metafísicos de las ideas de fundamentación y subjetividad”<sup>62</sup>. La idea misma de fundamentación es la que experimenta un giro total, cuando Heidegger pone al descubierto que la pretensión de fundamentación absoluta deriva del olvido de la temporalidad humana. En la ontología fundamental la temporalidad no es ya la de la conciencia; la “estructura de la temporalidad -indica Gadamer- aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad.”<sup>63</sup>. En este sentido el punto de partida de la hermenéutica de la facticidad es no el *subjectum* moderno, un sujeto fundante, sino el *Geworfenheit* (estar-arrojado) propio del *Dasein*.

Ahora bien, se trata de una hermenéutica porque el rasgo fundamental de este estar-arrojado o “estado de yecto” es el *comprender*<sup>64</sup>. Y *Verstehen* es, tal como lo sintetiza Gadamer, la “*forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y «posibilidad» (*Seinkönnen und «Möglichkeit»*)”<sup>65</sup>.

En este sentido, hay que concebir el comprender como un “saber hacer práctico”; un “poder”, una “capacidad de” realizar algo en el nivel práctico. Este comprender tiene en común con el comprender cognitivamente orientado un “desenvolverse con conocimiento en algo”. Esto quiere decir que el que comprende, por ejemplo, un texto no sólo se proyecta, comprendiéndose, por referencia al sentido, sino que la comprensión lograda implica la posibilidad de desplegar el tema, establecer relaciones, sacar conclusiones; es decir, implica un “desenvolverse con conocimiento”. Y esto vale también -sostiene Gadamer- para aquél que maneja cualquier máquina o herramienta: también para esta comprensión basada en una racionalidad medios/fines (*Zweckrationalität*) toda comprensión es en última instancia un “*comprenderse*”; el que comprende “se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo”.<sup>66</sup>

En definitiva, podemos decir con Grondin, que la comprensión no es un procedimiento ni un conocer puro, sino que es más bien un poder y un comprenderse, cuya realización no

---

<sup>62</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, pág 122.

<sup>63</sup> Gadamer, *WuM*, 243 [*VjM*, 322]

<sup>64</sup> En el § 72 de *Ser y el tiempo* Heidegger señala que la comprensión es inherente a la constitución del ser del “*Dasein*”, y que sólo a través de una exégesis de las estructuras de este “ente” cabe conceptualizar la comprensión como “inherente a la constitución” del *Dasein*. Sobre esta base podrá hacerse entonces “la pregunta por el ser que en esa comprensión se comprende y por los “supuestos” de ese comprender.” Heidegger, *Ser y el tiempo*, Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>, traducción Jorge E Rivera, pág. 360 [en la traducción de J Gaos, FCE, México 1951, p 402].

<sup>65</sup> Gadamer, *WuM*, 245 [*VjM*, 324-5]

<sup>66</sup> Gadamer, *WuM*, 246 [*VjM*, 326]; y *El problema de la conciencia histórica*, 71ss.

consiste en una inversión, según determinadas reglas, de un proceso creador, sino que se trata siempre de una posibilidad hacia la cual me proyecto (*Entwurf*).

Pues bien, este comprenderse en relación con algo que es un proyectarse hacia posibilidades de sí mismo, implica una instancia *anticipatoria*. En todo comprender va ínsita una anticipación de lo comprendido. Esta estructura anticipatoria es elaborada por Heidegger como *estructura previa* del comprender y resulta de la mayor relevancia para la teoría de la experiencia hermenéutica de Gadamer.

Antes de pasar a estos desarrollos y poner al descubierto el concepto de *razón práctica* que emergen en la hermenéutica filosófica de Gadamer, es preciso realizar algunas aclaraciones en relación con la descripción que hace Heidegger de la estructura circular de la comprensión.

En primer lugar hay que señalar que Heidegger introduce un cambio en torno a la relación entre comprensión e interpretación tal como estaba consolidada en la tradición hermenéutica al menos desde la ilustración. La “interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla”; en la interpretación el comprender llega a ser lo que es. Vimos que el *Dasein* en cuanto comprensión “proyecta su ser hacia posibilidades” y por eso el comprender es también poder-ser. Ahora bien, el “proyectarse del comprender -dice Heidegger en *Ser y Tiempo*- tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* [*Auslegung*]”<sup>67</sup>. De modo que la interpretación no consiste en conocer lo comprendido sino en la “elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” y en ella el comprender “se apropia comprensoramente de lo comprendido por él”.

Por otro lado, la pre-estructura presenta tres momentos relacionados con la interpretación; estos momentos son enunciados en *Ser y tiempo* como un haber previo (*Vorhaben*), una manera previa de ver (*Vorsicht*) y una manera de entender previa (*Vorgriff*)<sup>68</sup>. Así se expresa en uno de sus pasajes

---

<sup>67</sup> Heidegger, SyT, 151, [Gaos, 166]

<sup>68</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Se han hecho diversas traducciones de estos términos, los aquí vertidos – que consideramos las más ajustadas, corresponden a la traducción de *Ser y tiempo* de J E Rivera; J Gaos en su traducción utiliza las expresiones “el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’ ”. Por su parte la traducción española de *Verdad y método* de A Aguad Aparicio y R de Agapito lo vuelcan como “posición”, “previsión” y “anticipación”. Aprovecho para señalar que *Vorhaben* también puede significar “proyecto”. Para la relación entre estos momentos ver *Ser y tiempo*, § 32; también P Ricoeur “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en Ricoeur, *Del texto a la acción*, FCE, Bs As, 2001. Para una formulación anterior pero esclarecedora de esta estructura previa puede verse Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [*Informe Natorp*], Trotta, Madrid, 2002; y las notas a la traducción de Jesús A Escudero.

“La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado. Cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que “está allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está “puesto”, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa.”<sup>69</sup>

Este triple «vor» que estructura toda interpretación comprensiva es lo que Gadamer desarrolla como prejuicios en sus esfuerzos por darle concreción a la comprensión histórica dentro de las humanidades.

Precisamente porque, en tercer lugar, esta pre-estructura encierra además según Heidegger la posibilidad de un conocimiento “originario”. No se trata en este sentido de adecuar la comprensión y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, sino de atender a las condiciones de su realización. En este sentido, el cumplimiento de las condiciones de toda interpretación “exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización”. De allí que no se trate de evitar este círculo, sino de entrar en él en forma correcta; la forma que conduce a la posibilidad de acceder a este conocimiento «originario» es descrita en un conocido pasaje de *Ser y tiempo*, donde se señala que

“Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas (*Sachen*) mismas.”<sup>70</sup>

Esta extensa cita muestra la radical historicidad de la comprensión y constituye el punto de partida de Gadamer en su intento por fundamentar una teoría de la experiencia hermenéutica. Vayamos pues a estos desarrollos.

---

<sup>69</sup> Heidegger, SyT, 153-4

<sup>70</sup> Heidegger, SyT, 156 [Trad. Gaos 171-2]

## 2. Experiencia del comprender y razón práctico-hermenéutica.

Como pudimos apreciar, para Gadamer la radicalidad de la hermenéutica de la facticidad sobrepasa tanto el concepto de espíritu desarrollado por el idealismo clásico como el campo temático de la conciencia trascendental, purificado por la reducción fenomenológica. Desde luego que Heidegger cuenta con un nuevo punto de partida en tanto el análisis de Husserl del mundo vital (*Lebenswelt*) y de la fundamentación anónima de sentido que constituye el suelo de toda experiencia, le habían dado al problema de la objetividad de las ciencias del espíritu un nuevo contexto. Con ello, tanto la oposición entre naturaleza y espíritu como las correspondientes ciencias tienen que entenderse como producción de la intencionalidad básica anónima del mundo de la vida. En este sentido, el concepto de «objetividad» de la ciencia aparece como un caso especial, puesto que la forma de conocer de las ciencias de la naturaleza, otrora ideal metódico a seguir, no es sino “una de las maneras de comprender”.

La radicalidad de estas elaboraciones sirvió de base para salir del atolladero al que había llegado el historicismo en su intento de fundamentar las ciencias humanas bajo la guía teórico metodológica de las ciencias naturales, lo cual trajo como consecuencia la «objetivación» del mundo histórico. Como señalamos, el punto de partida de la teoría de la experiencia hermenéutica gadameriana es la descripción que hace Heidegger de la estructura circular de la comprensión. Este círculo ya no es un recurso meramente metodológico, una relación formal entre lo individual y la totalidad, sino que es derivado de la forma de ser propia del ser humano. En él la comprensión está determinada de manera permanente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión, es decir, de la *preestructura de la comprensión*.

Aquello que Gadamer se propone es entonces, desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico. En este sentido, pretende determinar cómo debe entenderse ahora el *comprender* en el contexto de las ciencias del espíritu. Este ya no es un concepto metódico (Droysen) ni una operación de reconstrucción del impulso hacia la idealidad (Dilthey). Por el contrario, Heidegger le da una valoración ontológica a la estructura de la comprensión histórica fundándola en la existencia humana que se orienta hacia el futuro.

En esta dirección, en su tentativa de fundamentar la teoría de la experiencia hermenéutica, Gadamer indaga cómo la hermenéutica “puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión”<sup>71</sup>. Pues, para la hermenéutica histórica, que se haya hecho visible que la

---

<sup>71</sup> Gadamer, *WuM*, 250 [*VjM*, 331]

estructura circular de la comprensión se deriva de la temporalidad del *Dasein*, tiene importantes consecuencias.

En lo que sigue vamos a ocuparnos, en primer lugar, de las consecuencias inmediatas que Gadamer extrae de esta puesta al descubierto de la estructura previa de la comprensión; luego de las problemáticas que Gadamer pone en juego a la luz de esta nueva perspectiva.

Por un lado, ya Husserl había realizado una fuerte crítica al concepto de lo dado, pero con la derivación de la historia de la estructura temporal del propio *Dasein*, tanto el conocimiento histórico como el objeto de estas ciencias se verán necesitados de redefiniciones. El mundo histórico, ese suelo de positivities del que partía el historicismo, ya no aparece como mundo objetivado opuesto y extraño al sujeto; el objeto de la investigación histórica no es un *factum brutum*, sino que tiene la forma de ser del *Dasein*. Asimismo, el conocimiento histórico ya no requiere poner a punto una «razón histórica», pues encuentra su legitimación en la pre-estructura del estar-ahí. Desde Vico, uno de los argumentos centrales para sostener la particularidad del campo de estudio de las ciencias humanas y su método, refiere a la “homogeneidad” óptica entre sujeto y objeto, entre conciencia y objeto. En Heidegger, señala Gadamer, el conocimiento histórico sigue siendo adecuación a la cosa (*Sache*), pero por el modo de ser de la cosa, la “adecuación” de este conocimiento recibe su sentido del modo de ser que es común a ambos: “ni el conocedor ni lo conocido «existen» (*vorhanden sind*) «ónticamente» sino «históricamente», esto es, participan del modo de ser de la historicidad”<sup>72</sup>.

Ahora bien, teniendo en cuenta la distinción entre la «homogeneidad» (*Gleichartigkeit*) del modo en que existe lo óntico y la «pertenencia» (*Zugehörigkeit*) del existir de lo histórico, Gadamer aclara y precisa aquella cuestión de que sólo hacemos historia en cuanto nosotros mismos somos «históricos». Ésta significa ahora que la

“historicidad del estar-ahí humano en toda su movilidad del esperar y el olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar lo pasado. [...] La pertenencia es una condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos (*unterliegen*) a motivaciones subjetivas y extracientíficas

---

<sup>72</sup> Gadamer, *WuM*, 247 [VyM, 327]; esto está muy claramente expuesto en Gadamer *El problema de la Conciencia Histórica*, 75-6. En “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” Gadamer aclara que para Heidegger “ser no significa siempre y necesariamente objetividad, y es preciso indagar la diferencia genérica existente entre lo óntico y lo histórico. El ser de la existencia (*Dasein*) humana es un ser histórico. Pero esto significa que no está ahí dado como la existencia de los objetos de la ciencia natural sino de modo más precario y cambiante. La historicidad, es decir, la temporalidad significa ser en un sentido más originario que el estar ahí dado y que la ciencia natural trata de conocer”. En Gadamer, *GW*, 2, 34 [VyM II, 39]



(en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emocional, del tipo de la simpatía), sino porque la pertenencia a tradiciones (*Traditionen*) forma parte de la finitud histórica del estar-ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo.”<sup>73</sup>

Gadamer muestra aquí, por un lado, que la historicidad y su forma de darse, la pertenencia, son condición del interés y del conocer histórico; y que por tanto en toda comprensión y en todo interpretar histórico están siempre presentes no solo los momentos de la estructura existencial del estar-ahí, *Geworfenheit* (estar-arrojado, arrojamiento) y *Entwurf* (proyecto), sino también la *pertenencia a tradiciones*. Esto implica asimismo, aun cuando en la praxis pretendamos leer “lo que se pone” y tomarlo “como realmente ha sido”, que la estructura de anticipación de la comprensión está inevitablemente anclada en tradiciones transmitidas. Ya veremos cómo juegan estas cuestiones en la preeminencia que Gadamer le otorga a los prejuicios y a la situacionalidad en toda comprensión.

Veamos antes otra consecuencia que extrae de esto Gadamer para la construcción de su hermenéutica histórica. Dado que la intención de la analítica existencial heideggeriana es trascendental, vale decir, no implica ningún ideal existencial histórico determinado, en la interpretación que efectúa de la comprensión el problema hermenéutico adquiere toda una nueva dimensión y alcanza un aspecto universal. Apoyado en la idea que *Dasein* es, “en la realización de su propio ser, comprender”, Gadamer sostiene que

“La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, [...] La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición transmitida [*Überlieferung*] y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar-ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre «sido» [*gewesen*]. Este es el sentido del existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad ... [...] El estar-ahí encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar”.<sup>74</sup>

Esta imposibilidad de ir por detrás de su propia historicidad que caracteriza el modo de ser del *Dasein* y que constituye un presupuesto infranqueable en relación con nuestro comportamiento teórico y práctico es el que da a la cuestión hermenéutica su universalidad. En este sentido Gadamer trata de hacer valer para la realización de la comprensión en las

---

<sup>73</sup> Gadamer, WuM, 247-8 [*VjyM I*, 327-8] He modificado levemente la traducción.

<sup>74</sup> Gadamer, H. WuM 249-50 [*VjyM*, 329-30]; también en *El problema de la conciencia histórica* p 77.

ciencias humanas la estructura existencial del *Dasein* en su concreción histórica, es decir, la afirmación de que la estructura del estar-ahí es “proyecto arrojado”, comprensión prejuiciosa.

Ahora bien, lo que la nueva perspectiva abierta por las críticas de Heidegger y estas primeras conclusiones que extrae Gadamer le permite tematizar es, por un lado, que toda comprensión histórica es un “proyecto arrojado”, esto es, un proyectar posibilidades siempre situado. Ante el primer sentido con el que nos encontramos, realizamos una anticipación guiada por expectativas determinadas; de manera que el que comprende, un texto por ejemplo, está siempre expuesto a los errores de las “opiniones previas (*Vor-Meinung*) que no se comprueban en las cosas mismas”. En un escrito bastante anterior a *Verdad y método* sostiene que la vida fáctica, al igual que la historia, “sólo nos interesa cuando nos remite a nuestros juicios previos sobre las cosas, los hombres y las épocas. Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios”<sup>75</sup>. Esta circularidad en la comprensión resulta desde luego inadmisibles para los criterios del conocimiento científico moderno; si tenemos en cuenta cómo se concibe aquí la “cosa” (*Sache*) nos encontramos con que “no hay otra «objetividad» que la covalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración.”<sup>76</sup>. Pero Gadamer precisa, justamente en este punto, que “sólo así es posible la comprensión histórica”, es decir, no evitando el círculo sino valiéndose de él. Contrariamente a lo que sostenía Dilthey, la comprensión no nos libera del conocimiento conceptual, permitiendo a la «vida» generar sus propias estructuras, sino que es intrínseca e irremediablemente prejuiciosa y en este sentido supone siempre conceptualizaciones previas.

Aquello que en segundo lugar pone de relieve Gadamer, también en oposición a Dilthey, es que “el significado no se descubre mediante la distancia de la comprensión, sino introduciéndonos en el contexto de efecto (*Wirkungszusammenhang*) de la historia”<sup>77</sup>. Aquí se puede aplicar aquello de Nietzsche de que “sólo como arquitectos del futuro, como conocedores del presente lo entenderéis”<sup>78</sup>; esto es, no se trata de un conocimiento objetivante que corte los lazos con el pasado a través del distanciamiento metódico, sino de una “experiencia de efectos sucesivos”. Aquí Gadamer está recuperando la dimensión

---

<sup>75</sup> Gadamer, H. “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” (1943) en *GW*, 2, 34 [*VjM II*, 40].

<sup>76</sup> Gadamer, *WuM* 253 [*VjM*, 333]; ver “Sobre el círculo de la comprensión” *VjM II*, 65ss.

<sup>77</sup> Gadamer, *GW*. Bd. 2, p 34. [*VjM II*, 40]

<sup>78</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas: Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida*, Alción. Córdoba, 1998, § 6.

prioritariamente práctica del *Verstehen*; comprender es siempre un saber hacer práctico, un entenderse sobre o habérselas con algo. Por eso lo históricamente significativo es accesible en la “realización o ejecución activa”. Como veremos más abajo, estas cuestiones son recogidas en la elaboración de los conceptos de “historia del efecto” y “conciencia de la historia del efecto”.

Un tercer eje desarrollado está vinculado a la cuestión de que “la comprensión sólo alcanza la realidad limitando su libertad”; con esto refiere Gadamer a la experiencia que hacemos en la comprensión del tú cuando no intentamos entenderlo desde *nuestro* sentido y opinión. En el texto temprano que antes comentamos no habla de “apertura” y sigue utilizando “*Verstehen*” entrecomillado para referirse a ese tipo de anticipación comprensiva que, cambiando los medios en fin, no atiende las pretensiones del otro. Esta cuestión de fundamental importancia la abordaremos cuando demos cuenta de la “experiencia hermenéutica” y de la lógica de pregunta-respuesta operante en ella, que constituye el concepto de *razón práctico hermenéutica*.

Retomemos ahora la problemática de la circularidad del comprender y veamos cómo se entiende la elaboración de la pre-estructura de la comprensión “desde las cosas mismas”.

### *I. Los prejuicios como condición de la comprensión.*

Gadamer reconoce en la pretensión de elaborar la comprensión “desde las cosas mismas”<sup>79</sup> una exigencia fundamental ya presente en la tradición hermenéutica: la necesidad de examinar nuestras opiniones en cuanto a su origen y validez, esto es, obtener la comprensión del texto “sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor”<sup>80</sup>. Pero cómo lograr esto cuando están operando de hecho presupuestos relacionados tanto a los propios hábitos lingüísticos, como a las opiniones previas de contenidos que conforman nuestra precomprensión. En tal sentido, ante un texto o un interlocutor no se reclama dejar de lado todas las opiniones propias. “Lo que se exige -dice Gadamer- es simplemente estar abierto [*Offenheit*] a la opinión del otro o a la del texto”<sup>81</sup>. Dentro del universo de las opiniones que el lector pueda proyectar no todo es posible; la limitación viene por el lado de que en

---

<sup>79</sup> En este punto es importante tener en cuenta la distinción que hace Heidegger: “La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una *manera de entender previa* [*Vorgriff*]” (SyT, 153)

<sup>80</sup> Gadamer, *WuM*, 252 [VyM, 334]

<sup>81</sup> Gadamer, *WuM*, 253 [VyM, 335]

última instancia no podrá *integrar* completamente lo que entendió mal en sus propias expectativas de sentido. La exigencia que se pone está en definitiva a medio camino, pues

“El que quiere comprender un texto -sostiene el autor- tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no supone ni «neutralidad» frente a las cosas ni tampoco auto cancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.”<sup>82</sup>

Hacerse cargo de los propios prejuicios es “ganar un mundo”, tener un punto de vista, una posición de modo que el “horizonte” del texto, su punto de vista, se revele como diferente, como otro. Atendiendo a esta diferencia es como obtenemos la posibilidad de que el texto “pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”.

En consecuencia para comprender “a partir de las cosas mismas” es necesario la elaboración temática del *haber previo*, de la *manera previa de ver* y de la *manera de entender previa* (es decir, situación, perspectiva y horizonte), esto es, se requiere explicitar la “situación hermenéutica de partida” y hacer consciente las presuposiciones para poder controlarlas y obtener una comprensión correcta. Pues son los prejuicios no percibidos los que a través de su dominio no nos dejan oír “la cosa de que nos habla la tradición”.<sup>83</sup>

Ahora bien, si retomamos la reclamada concreción de la estructura general de la comprensión recordaremos que Gadamer señalaba que tal concreción se alcanza en la comprensión histórica si en ella operan las “vinculaciones concretas de costumbre y tradición [*Überlieferung*] y las correspondientes posibilidades del propio futuro”. Pero esta instancia sólo es posible si reconocemos el “carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión”, lo cual posibilita poner en perspectiva crítica el historicismo (y a su través el concepto de conciencia histórica), a saber, que pese a sus críticas al racionalismo y al iusnaturalismo se encuentra sobre el suelo de la Ilustración y comparte su prejuicio básico: “el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición (*Überlieferung*)”<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Gadamer, *WuM*, 253-4 [VyM, 335-6. En GW, Bd 1, s 273]; También “Sobre el círculo de la comprensión” p. 66.

<sup>83</sup> Gadamer, *WuM*, 254 [VyM, 336]

<sup>84</sup> Ver Gadamer *WuM*, 255 [VyM, 337]; véase para esta relación “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, en *VuM II*, 37 ss.

Reconocer el carácter prejuicioso de la comprensión, es decir, de la posibilidad del conocimiento “más originario”, requiere una crítica radical a aquella posición que se instaaura con Descartes y encuentra su máxima expresión en el Iluminismo. Dentro de la configuración histórico-cultural de la *Aufklärung*, todo aquello que encuentra su legitimación en la costumbre y la tradición es visto como la pervivencia de un dogma absolutista y denunciado como portador de prejuicios. Para una época que se entiende a sí misma como “la de la crítica”, y siente que “todo ha de someterse a ella”<sup>85</sup>, el prejuicio constituye -según el *dictum* kantiano- aquello de lo que hay que desprenderse para poder servirse del propio entendimiento<sup>86</sup>. Nada ha de ser reconocido como verdadero, incluso como existente, si no ha sido sometido a crítica. En este sentido los prejuicios son meramente juicios no fundamentados, juicios falsos. Lo único que le “confiere al juicio su dignidad” es la fundamentación, la garantía del método; sin ello queda excluido de toda certeza. Tal como señala Gadamer, esta es la conclusión sobre la que reposa “el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente.”<sup>87</sup>

La ilustración distingue dos tipos de prejuicios, la precipitación en el juzgar que oscurece el uso de la propia razón y el prejuicio de prevención o “por respeto humano” en el que el respeto al otro, la autoridad que comporta su persona nos induce a error, nos restringe en el ejercicio del propio entendimiento. Recordemos al respecto la figura del tutor tal como la describe Kant en el escrito antes citado; allí su autoridad impide el uso mismo de la razón; es vista de modo completamente negativa y asociada a la imposición y la violencia. En este sentido puede verse con claridad que razón y autoridad se oponen.

Rehabilitar el prejuicio como instancia constitutiva de la comprensión requiere entonces cuestionar los supuestos de una filosofía que opone razón y prejuicio. Tales son los supuestos de la filosofía crítica ya que instaaura como gozne del pensamiento al juicio; de modo que se trata entonces de cuestionar la primacía del juicio en el comportamiento del hombre respecto al mundo y a los otros.

Ahora bien, Gadamer se encarga de señalar en diversos lugares que el giro de la hermenéutica sólo es posible después de Heidegger. En el recorrido histórico-conceptual que realiza en los primeros capítulos de la segunda parte de *Verdad y método* dedicada al análisis de la experiencia histórica, queda en claro que tanto la hermenéutica romántica

---

<sup>85</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Prologo a la primera edición, A XI, (nota). Alfaguara, Madrid, 1997.

<sup>86</sup>Cf. Kant, I. “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” En *¿Qué es la Ilustración?* Técno, Madrid, 1993.

<sup>87</sup> Gadamer, WuM, 255 [VyM, 338].

como Dilthey no han sabido o podido plantear la cuestión de la comprensión histórica en un terreno distinto al puesto por la *Aufklärung*. En ambas posiciones los criterios de la reflexividad, es decir, la interioridad (la toma de conciencia de sí) y la subjetividad han seguido siendo la instancia última de referencia. Ante esto Gadamer ha sostenido una y otra vez que la “idea de una razón absoluta” que se determine a sí misma no es una posibilidad cierta para “la humanidad histórica” y -en un tono hegeliano- que la historia no nos pertenece sino que más bien nosotros le pertenecemos a ella, pues

“Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*”<sup>88</sup>

Que la historia nos precede y anticipa nuestra reflexión equivale a poner la dimensión de la historicidad humana por sobre el momento reflexivo. Tal como señala P Ricoeur, ésto sólo es posible tras subsumir la epistemología en la ontología; vale decir, después de anteponer a la fundamentación “por derivación” propia de la teoría del conocimiento, una fundamentación ontológica, en la cual se “desoculta el fundamento por exhibición”, se recortan los conceptos fundamentales que “determinan la comprensión previa de la región que proporciona la base de todos los objetos temáticos de una ciencia y que orienta de ese modo toda investigación positiva”.<sup>89</sup>

Tal como anteriormente vimos, desde esta perspectiva la comprensión hermenéutica es la explicitación o interpretación (*Auslegung*) de la base ontológica del *Dasein*, sobre la cual pueden erigirse las ciencias del espíritu; en ella arraiga la hermenéutica entendida como metodología de tales ciencias. Sólo con este giro ontológico se pone de relieve el significado que la estructura previa de la comprensión tiene respecto del prejuicio: éste forma parte de la pre-estructura del comprender. Este es el motivo por el cual Gadamer toma este punto de partida en su intento de rehabilitar prejuicio, autoridad y tradición.

Gadamer procede en este sentido a realizar un análisis fenomenológico de tales nociones con el fin de determinar lo que propiamente les corresponde. El prejuicio no es pues sólo un juicio falso sino que es parte de nuestra constitución en cuanto seres finitos e históricos. Mas por otro lado, en su sentido jurídico anterior a la ilustración está el que un prejuicio “pueda ser valorado positivamente o negativamente”; es una instancia previa a la

---

<sup>88</sup> Gadamer, *WuM*, 261 [*VjM*, 344]

<sup>89</sup> Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica”, p 84 ss.

decisión judicial, un juicio que se forma “antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”<sup>90</sup>. En ambos registros puede hablarse de prejuicios legítimos, prejuicios que bien por ser parte de aquello que nos determina, bien por aportar un primer esbozo de la cuestión puesta a discusión, nos ayudan a la comprensión de lo que sea el caso. Esto es, no sólo limitan sino que también posibilitan la comprensión interpretativa. Es por ello que Gadamer señala que el problema epistemológico central de una hermenéutica que quiera ser realmente histórica es averiguar en qué se basa la legitimidad de los prejuicios y cuál es la diferencia respecto de aquellos “innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica”<sup>91</sup>

Recalquemos aquí la conveniencia de leer esta rehabilitación del prejuicio en relación con el análisis de los conceptos de *sensus communis* y de *capacidad de juicio* que Gadamer hace en el capítulo primero de *Verdad y método*. Pues, tal como pone ahora de manifiesto, el prejuicio es entendido en la modernidad tan sólo como limitación individual, y se expresa en la contraposición “fe en la autoridad” o uso de la propia razón<sup>92</sup>. Pero incluso dentro de esta oposición, que la autoridad usurpe el uso de la propia razón “no excluye -sostiene Gadamer- que pueda ser también una fuente de verdad”. Como antes indicamos en relación con la figura del tutor, la idea de liberarse de todo prejuicio ancla en un prejuicio contra la autoridad entendida exclusivamente como dominación y violencia. En este sentido, sólo en contraposición a los conceptos ilustrados de razón y libertad, conceptos que remarcan la dimensión de la individualidad, la autoridad pudo llegar a ser entendida como “obediencia ciega”.

Pero también puede concebirse de otro modo; en su explicitación Gadamer dice

“Pero la autoridad en su esencia no implica nada de esto. Es verdad que la autoridad en primer lugar es un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón (*Vernunft*), sino en un acto de reconocimiento (*Anerkennung*) y conocimiento (*Erkenntnis*): esto es, el conocimiento de que el otro es superior a uno en juicio y en entendimiento (*Einsicht*), y que por tanto su juicio tiene prioridad, es decir, tiene primacía sobre el propio juicio. Con esto está relacionado que la autoridad en realidad no se otorga sino que se adquiere, y debe ser adquirida si alguien quiere reclamarla o usarla. Se funda en el reconocimiento y en este sentido sobre una acción [*Handlung*] de la razón misma que, dentro de sus límites, cree

---

<sup>90</sup> Gadamer, *WuM*, 255 [VyM, 337]

<sup>91</sup> Gadamer, *WuM*, 261 [VjM, 344].

<sup>92</sup> F. Schleiermacher por ejemplo distingue como causa de los malentendidos las sujeciones y la precipitación; las sujeciones, que viene a ocupar el lugar del prejuicio de autoridad, “se refieren tan sólo a una barrera individual que se opone a la comprensión, ‘la preferencia unilateral por aquello que está más cercano al propio círculo de ideas’” (Gadamer, *WuM*, 363 [VjM, 346])

capaz a los otros de un entendimiento más acertado. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con obediencia ciega. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento (Erkenntnis)*<sup>93</sup>

El concepto clave aquí es el de reconocimiento (*Anerkennung*) que como señala P Ricoeur viene a sustituir al de obediencia y representa un momento crítico que pone a la hermenéutica en conexión con la crítica de la ideología<sup>94</sup>. Crítico pues sostiene que el “reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracionalmente arbitrario, sino que en principio pueden ser reconocido como cierto”<sup>95</sup>. Esto es, si la «admisión» de la autoridad no se justifica por las consecuencias que pudiera acarrear la violencia de su posición dominante, sino que se apoya en el reconocimiento de la amplitud y superioridad de su juicio, entonces ella puede no representar un momento de restricción y sometimiento sino un acto de la razón que, reconociendo sus propias limitaciones, deja operar aquella verdad que en principio parece tener tal autoridad. Lo que en todo caso se muestra claramente en esta argumentación es que por principio y abstractamente autoridad y razón no se excluyen.

Ricoeur le reprocha en este punto a Gadamer que no continúa en la línea que lo vincula a la teoría crítica sino que da un giro romántico y tematiza la forma de autoridad que representa la tradición (*Tradition*).

A nuestro entender esto tiene que ver en primer lugar y como antes indicábamos, con que se ve necesitado de sustraer la noción de prejuicio de su vínculo exclusivo con la dimensión individual remarcando la dimensión objetiva de los prejuicios<sup>96</sup>. Y ello porque, en segundo lugar, se ha propuesto determinar en su concreción histórica la estructura de la comprensión elaborada por Heidegger. Y para ello necesita considerar como momentos previos operantes en la comprensión histórica, las costumbres y las tradiciones transmitidas (*Überlieferungen*). Aquello que en *Ser y tiempo* ocupa el lugar del prejuicio cuando se pregunta por el sentido del ser es la historia de la metafísica; Gadamer por su parte requiere que este prejuicio se considere en su instancia histórico-objetiva. Esto es, el prejuicio que ve operante en las

---

<sup>93</sup> Gadamer, *WuM*, 263-4; [*VyM*, 347; en *GW*, 1, 284].

<sup>94</sup> Ricoeur, P. “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en Ricoeur, *Del texto a la acción*, p 317. (antes apareció en *Rev. Teoría*, N° 2, 1974, Universidad de Chile.)

<sup>95</sup> Gadamer. *WuM*, 264 [*VyM*, 348]

<sup>96</sup> Gadamer reconoce en efecto que los prejuicios que los educadores y especialistas implantan están legitimados por la persona y que validarlos requiere una inclinación a favor de quien los representa, pero “precisamente así es como se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa, y esta inclinación puede producirse también por otros caminos, por ejemplo, por motivos aducidos por la razón.”(*WuM*, 264 [*VyM*, 348]). Esta inclinación hacia las cosas es lo que puede ponerse en relación con la noción de *sensus communis* tal como es entendida con anterioridad a la ilustración, a saber, como un saber social y político. Ver *VyM*, cap. 1



ciencias histórico hermenéuticas está relacionado con las realidades históricas en la que “siempre ya” estamos inmersos y que conforman el modo de comportamiento respecto al mundo y a los otros, eso es, lenguaje, familia, sociedad y Estado, es decir, las tradiciones transmitidas.<sup>97</sup>

La tradición dice Gadamer “posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que acepta razonadamente, tiene poder (*Gewalt*) sobre nuestras acciones y sobre nuestro comportamiento”<sup>98</sup>. Podemos adoptar libremente ciertas costumbres, pero éstas ni se crean ni su validez se fundamenta en la libre determinación; aquello a lo que llamamos tradición es el fundamento de la validez de las costumbres. Sin embargo, Gadamer aclara a página seguida -contra el romanticismo- que tampoco hay que entender la tradición como “lo contrario de la libertad racional” ni como un dato histórico al modo de la naturaleza; nuevamente aquí no hay que oponer abstractamente tradición y razón. La tradición no nos determina “mudamente”, sino que

“En realidad la tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia misma. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita de la afirmación, la aprehensión y el cuidado [*bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege*]. La tradición es en su esencia conservación o preservación [*Bewahrung*], y como tal está activa en todo cambio histórico. Sin embargo, la preservación es un acto [*Tat*] de la razón, por supuesto uno que es distinguido o caracterizado por el disimulo o la discreción.”<sup>99</sup>

El concepto central es ahora el de preservación (*Bewahrung*), pero este no debe entenderse como mero dejar estar, como si la tradición fuese una realidad natural que persiste por sí sola. Así como el reconocimiento de la autoridad es un acto (*Handlung*) de la razón relacionado con el juicio y el entendimiento de otra persona, la preservación de la tradición, esto es, su afirmación, aprehensión y cultivo, es un acto (*Tat*) de la razón relacionado con las costumbres y los valores, la forma de organización social, política e institucional históricamente transmitidos. En todo caso señala Gadamer, la preservación “representa una conducta tan

---

<sup>97</sup> En un texto posterior Gadamer define tradición así: “Porque la tradición en la que vivimos no es una tradición «cultural» consistente sólo en textos y monumentos y que transmitiera un sentido estructurado lingüísticamente o documentado históricamente, al tiempo que los factores reales de nuestra vida, las condiciones de producción, etc. quedaban «fuera». El mundo conocido comunicativamente se nos trasmite, *traditur*, siempre como una totalidad abierta” (“Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *VyM II*, 114)

Vinculado a estas cuestiones resulta relevante el tratamiento que hace Gadamer del concepto humanista de *Bildung* (formación) en el cap. 1 de *VyM*.

<sup>98</sup> Gadamer, *WuM*, 264-5 [*VyM*, 348]

<sup>99</sup> Gadamer, *WuM*, 265-6 [*VyM*, 349]

libre como la transformación y la innovación” y precisamente por ello contiene un momento de crítica hacia lo heredado.<sup>100</sup>

En este *racconto* de la rehabilitación gadameriana de prejuicio, autoridad y tradición he resaltado las instancias críticas presentes en esta perspectiva porque como veremos conforman uno de los centros de la discusión con Habermas. Sin embargo hay que tener cuidado cuando hablamos de «instancia crítica», ya que para Gadamer en nuestro trato “natural” con el pasado no adoptamos una actitud de distanciamiento y libertad respecto a lo transmitido, sino que por el contrario “nos encontramos” siempre dentro de tradiciones transmitidas,

“y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.”<sup>101</sup>

Tal como sucede con los prejuicios: que estamos en ellos antes de toda consideración reflexiva, el momento de la tradición está siempre operando y operante en cuanto pretendemos comprender. En este sentido, la pertenencia a las tradiciones transmitidas es una condición para toda comprensión, por ello la «crítica» no puede meramente entenderse como, ni partir de, una oposición abstracta entre razón y tradición.

Ahora bien, ¿sucede lo mismo en el ámbito de las ciencias histórico hermenéuticas? ¿Rompe realmente los lazos que nos ligan a lo transmitido cuando adoptamos una actitud metódica de distanciamiento, o no será que ese conocimiento libre de prejuicios comparte esa “recepción y reflexión ingenua en la que viven las tradiciones y en las que está presente el pasado”? Para una hermenéutica histórica, dice Gadamer, la cuestión es ver si la conciencia

---

<sup>100</sup> Gadamer, *WuM*, 266 [VyM, 350]. En un sentido, Gadamer entiende la pertenencia a la tradición como necesaria para la tarea “crítica” de aclarar las condiciones del surgimiento y uso de los conceptos y categorías fundamentales, así como el valor de posición, previsión y anticipación. En este sentido posibilita tanto una *Begriffsgeschichte* (historia del concepto) como un comprenderse a partir de la explicitación de los propios prejuicios. (Cf. Gadamer, H. “La historia del concepto como filosofía”, en VyM II).

Esta tarea tiene como finalidad la “apropiación creadora” de la historicidad en la que se está inmerso, sin la cual no se podría entender ni la posición del intérprete ni el contenido de lo transmitido; esto debe entenderse en el sentido de una asunción de las posibilidades positivas dentro de sus propios límites, es decir, dentro de la tradición. Esta apropiación comprensiva conforma una unidad de conocimiento y vida en la que quedan incluidas las tres dimensiones temporales. Pero precisamente por la interna conexión entre los elementos de esta «unidad», emerge la problemática sobre si sería posible una verdadera mirada crítica en relación con la propia historia, esto es y aunque “crítica” adopte aquí como veremos otro sentido, cómo relacionarse con el pasado o con los textos de modo tal que, por un lado, podamos señalar los prejuicios positivos que posibilitan en un caso determinado la comprensión, de los que en ese mismo caso, por el contrario, la obstaculizan y llevan a malentendidos.

<sup>101</sup> Gadamer, *WuM*, 266 [VyM, 350].

histórica elaborada por el historicismo en su intento de fundamentar las ciencias humanas ha logrado diferenciar íntegramente el comportamiento científico del comportamiento natural respecto del pasado. Esta no es una cuestión menor; no se trata sólo de que toda comprensión es prejuiciosa sino que los prejuicios son la condición de la comprensión. Esto mismo vale en principio en las elaboraciones científicas que, como ya vimos, despliegan y aclaran la precomprensión. En este sentido, Gadamer entiende la conciencia histórica no como algo radicalmente distinto sino como un momento (recientemente surgido) del comportamiento que tenemos respecto del pasado.

Para aclarar esto, señala aquel supuesto que la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la “pervivencia” [*Fortleben*] de las tradiciones y que como veremos conduce hacia la lógica del comportamiento práctico, esto es, “verse aludido o *interpelado* [*angesprochen*] por la tradición transmitida [*Überlieferung*]”<sup>102</sup>. Esta es la condición hermenéutica principal, ya que esta interpelación no sólo nos proporciona el complemento (semántico y pragmático) necesario para entender el significado de un juicio, aquello de lo que nos habla la tradición, sino que ella es una pregunta dirigida a nosotros. Y en este sentido le otorga una significatividad al pasado, «pone» aquello que nos resulta relevante y digno de ser tenido en cuenta y se instaura por tanto no sólo como un límite sino como condición de posibilidad de toda comprensión de aquello que participa del modo de ser histórico. La consideración de los prejuicios como condición de la comprensión conduce a un radical cuestionamiento del juicio como instancia última y suprema en el conocimiento y la autodeterminación.

Ahora bien, dada la estructura circular de la comprensión, el significado de los objetos de la investigación no lo encontramos sólo al final de la misma, sino también al comienzo como elección del tema de investigación y como el estímulo que nos da el interés; pues la «significación» del verse aludido o referido atraviesa la propia investigación del tema. De allí que

“En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe estar por lo tanto *la disolución o resolución* [*Auflösung*] de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia [*Geschichte*] y conocimiento [*Wissen*] de la misma. El efecto de la tradición [*Tradition*] que pervive y el efecto de la investigación histórica [*historischen*] forman una unidad de efecto [*Wirkungseinheit*] cuyo análisis puede hallar siempre sólo una red o entrelazamiento de efectos recíprocos. [...] En otras palabras, se debe reconocer el momento de la tradición

---

<sup>102</sup> Y continúa “¿No vale pues para los objetos de su investigación -lo mismo que para el contenido de la tradición- que solo entonces se hacen experimentables o cognoscibles en su significado?” *WuM*, 266 [VyM, 350]

[*Tradition*] en el comportamiento histórico e interrogarlo con respecto a su productividad hermenéutica.”<sup>103</sup>

Esta unidad de efecto (*Wirkungseinheit*) que entrelaza los ámbitos que en las ciencias del espíritu se entendían como historia y razón es el resultado de la interpretación fenomenológico-hermenéutica de la experiencia histórica del pasado y constituye -junto a la experiencia de la obra de arte y del lenguaje- uno de los puntos de apoyo para la elaboración de la teoría de la experiencia hermenéutica.

En lo que sigue, veremos cómo esta cuestión conduce en el terreno de las ciencias humanas a los conceptos centrales de esta articulación: el de historia del efecto (*Wirkungsgeschichte*) y conciencia de la historia del efecto y el de fusión de horizontes.

## II. Conciencia de la historia del efecto y fusión de horizontes.

Esta *unidad de efecto* que recoge los efectos de la historia y de la investigación encuentra su correlato en la interpretación del círculo hermenéutico que describe la comprensión como

“la interpenetración o el juego entrelazado [*Ineinanderspiel*] del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto -nos dice Gadamer- no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad [*Gemeinsamkeit*] que nos une con la tradición”.<sup>104</sup>

En la comprensión interviene algo más que la construcción o reconstrucción histórica del mundo pasado al que perteneció la obra o el acontecimiento, contiene siempre a la vez, dice Gadamer, “una conciencia de la co-pertenencia [*Mitzugehörigkeit*] a ese mundo. Pero condice con esto una co-pertenencia de la obra con nuestro propio mundo”<sup>105</sup>. Esto conduce precisamente a la cuestión de que en todo comportamiento histórico opera esta *mediación* histórica del pasado con el presente.

La historia del efecto (*Wirkungsgeschichte*)<sup>106</sup> no debe entenderse entonces sólo como la historia de la recepción, como la historia de las sucesivas interpretaciones a través del tiempo, sino a la vez como el efecto o la acción de la historia, como “eficacia histórica” (Grondin). Aquello que obra o efectúa esta acción de la historia viene a conformar el mundo de la vida en el que nos encontramos, las tradiciones transmitidas que constituye nuestros prejuicios. En ese sentido su acción rebasa la conciencia que podamos tener de ella y determina las

---

<sup>103</sup> Gadamer, WuM, 267 [VyM, 350-1]

<sup>104</sup> Gadamer, WuM, 277 [VyM, 363]

<sup>105</sup> Gadamer, WuM, 274 [VyM, 359]

<sup>106</sup> Esta expresión es traducida al español como “historia efectual”, la cual no resulta clara sin más aunque recoge como veremos uno de los sentidos del término alemán, aquel que hace referencia a la acción o efecto de la historia. Preferimos sin embargo partir de la literalidad de “historia del efecto” para desmenuzar desde allí el alcance de su significado.

anticipaciones que guían nuestro comportamiento. Consecuente con esto, Gadamer sostiene que esta acción no puede ser objetivada del todo y que en última instancia

“El comprender debe pensarse menos como una acción [Handlung] de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.”<sup>107</sup>

Resulta esclarecedor el señalamiento de Ricoeur cuando sostiene que en la elaboración de la categoría de *Wirkungsgeschichte* (y *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), la cual vertebra la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las ciencias humanas, éste realiza una interpretación ontológica de la secuencia prejuicio, autoridad y tradición<sup>108</sup>. En efecto, el polémico concepto de anticipación de perfección (*Vorgriff der Vollkommenheit*) que Gadamer deriva del círculo del comprender, no sólo expresa un presupuesto formal que guía toda comprensión, también se refiere siempre a algún contenido. En toda comprensión de lo transmitido, sostiene, no sólo presuponemos una unidad inmanente de sentido, sino que ella está guiada constantemente por expectativas de sentido provenientes de nuestra relación previa con la cuestión. En este sentido, el prejuicio de perfección no solamente contiene la cuestión formal de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino que implica también que aquello que dice es una perfecta verdad.<sup>109</sup>

En este estar «abiertos» a la posibilidad de que un texto transmitido “entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer” ve Habermas una primacía inaceptable del momento de la tradición por sobre el momento crítico en la comprensión histórico hermenéutica. Para Gadamer, en cambio, esta apertura viene a confirmar que comprender significa ante todo «entenderse en la cosa» y sólo en segundo lugar comprender la opinión del otro. De allí que la primera condición hermenéutica sea la “precomprensión que surge del tener que ver [*Zu-tun-haben*] con el mismo asunto.”<sup>110</sup> Esto es, el punto de partida de la hermenéutica es que aquél que comprende “está *vinculado* al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”<sup>111</sup>. Ya indicamos que el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico se realiza a través de los prejuicios comunes que nos sostienen, agreguemos ahora que la tradición se cumple en y como lenguaje con lo

---

<sup>107</sup> Gadamer, WuM, 274-5 [VyM, 360]

<sup>108</sup> Ricoeur, P. “Hermenéutica y crítica de la ideología”, p 319

<sup>109</sup> Cf. Gadamer, WuM, 278 [VyM, 364] No voy a entrar aquí en la cuestión de si este prejuicio de perfección (o anticipación de completud) es un existencial al nivel de los que fija Heidegger en su analítica del *Dasein* o si contiene un componente histórico variable; esto es, si la necesidad de unidad de opinión y de verdad que tal anticipación porta alguna vez podría dejar de ser tal.

<sup>110</sup> Gadamer, WuM, 278 [VyM, 364]

<sup>111</sup> Gadamer WuM, 279 [VyM, 365] (cursiva mía)

cual el entenderse con otro *en* la cosa se realiza siempre para Gadamer sobre la base de un consenso de fondo ya alcanzado. Esto se amalgama con la anterior apreciación de que la anticipación de perfección ligada al contenido de verdad de lo transmitido cobra una dimensión histórico-objetiva que arraiga en el lenguaje. Nos ocuparemos de esto al final del presente capítulo.

Hay que señalar aquí, sin embargo, dos cuestiones relevantes. En primer lugar, la salvedad que introduce Gadamer cuando sostiene que la conexión con la tradición puede lograrse; esto significa, como veremos, que el horizonte de sentido del pasado no está cerrado para la comunicación lingüística, para el entendimiento en el diálogo. Por otro lado, esta vinculación al asunto transmitido no se da como algo incuestionable y natural; ya vimos que la preservación de la tradición cultural implica para él una acción de la razón<sup>112</sup>. Pero entonces resulta que la posición que ocupa la hermenéutica en relación con lo que acabamos de decir, es una posición *intermedia* entre la familiaridad de la pertenencia a la tradición y la extrañeza proveniente de la objetividad de la distancia histórica. Para atender a esta dualidad que le es intrínseca por su posición “entre” (*Zwischen*), la hermenéutica no tiene que desarrollar un método, un procedimiento de la comprensión, sino que su tarea es esclarecer las condiciones bajo las cuales ocurre la comprensión.

Esta tarea, no obstante, resulta a primera vista paradójica por cuanto las condiciones bajo las que se realiza la comprensión tienen que estar siempre ya dadas. Esto quiere decir que el intérprete o el investigador, no puede «disponer» libremente de los propios prejuicios y opiniones previas que “ocupan su conciencia”, ni está en condiciones de distinguir los prejuicios que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen malentendidos, sino que esta distinción únicamente puede tener lugar en la comprensión misma y como un proceso de historia del efecto.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> En este sentido no hay que entender la pertenencia a la tradición como si se tratara de una cuestión ontogenética ni cabe asimilar la historia del efecto a un proceso filogenético.

<sup>113</sup> cf. Gadamer, WuM, 279 und 283 [VyM I, pp. 365 y 369]. La historia del efecto establece sin duda una continuidad, pero recoge también la experiencia de la discontinuidad porque la historia no se concibe como un continuo actualizado del acontecer temporal que transcurre; no designa ya una mera marca en el flujo uniforme del cambio, sino “algo necesario y único para la elección porque ahora es y no vuelve a ser”. En ese sentido no se trata de una comprensión de la historia como transcurso sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpeándonos e incumbiéndonos (Cf Gadamer “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en VyM II, 139ss). Una interesante discusión en torno a la continuidad y la ruptura de la historia del efecto y las funciones de ocultamiento y memoria que pudiera tener, queda planteada por A Gómez Ramos apelando a las diferencias y coincidencias con W Benjamin, véase “Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos de la *Wirkungsgeschichte*” en Acero, J y Otros, *El legado de Gadamer*, Ed. Univ. de Granada, Granada, 2004.

Ahora bien, con estas observaciones nos adentramos ya en el concepto de conciencia de la historia del efecto (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Ciertamente, el principio de la *historia del efecto* que Gadamer reclama no es una exigencia metodológica nueva, sino que va dirigido a la conciencia metódica de la investigación.

El autor no desconoce aquellas disciplinas que se ocupan de las continuidades e influencias de textos y obras de arte, y cuyo fin es distinguir el «original» de la historia de su recepción para liberarnos así de los efectos y deformaciones que ésta pudiera arrastrar. Lo que Gadamer reclama ahora en su crítica al historicismo es que

“La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición transmitida está siempre en juego este otro planteamiento, aunque no reconocido y consecuentemente no controlado. Si buscamos entender un fenómeno histórico desde la distancia histórica completamente determinada por nuestra situación hermenéutica, nos hallamos ya bajo los efectos de la historia del efecto. Ella es la que determina de antemano lo que se muestra como cuestionable y como objeto del proceso de investigación;”<sup>114</sup>

La exigencia es, en definitiva, que las ciencias histórico hermenéuticas aprendan a conocerse más correctamente y reconozcan que en toda comprensión actúa esta *Wirkungsgeschichte*. Ahora bien, es importante señalar que el poder de la historia del efecto no depende de su reconocimiento; exactamente en esto consiste su poder sobre la conciencia humana finita, a la que se impone incluso cuando ésta, apoyada en el método, intenta negar la propia historicidad<sup>115</sup>. Justamente porque tal poder opera más allá de nuestro reconocimiento es que resulta necesario y urgente «hacer consciente» la historia del efecto. Sin embargo, esta exigencia, indeclinable para toda reivindicación de cientificidad, no implica que pueda ser completamente realizable; hay que descartar la posibilidad de que esta historia del efecto pueda objetivarse enteramente y hacerse completamente consciente.

Precisamente con esto engarza el otro sentido que Gadamer da a esta expresión, es decir, no se trata sólo de la conciencia que podamos hacernos de esta historia del efecto, sino también y sobre todo de que la conciencia es un «producto» de esta acción de la historia. Hay que entenderla en las dos formas del genitivo, como acción y como producto.<sup>116</sup>

---

Cabe por supuesto aquí la pregunta por los efectos de Auschwitz en *Verdad y método* sobre todo por la total falta de referencia del autor. Ver también al respecto Habermas “Conciencia histórica e identidad post-tradicional” en *Identidades nacionales y postnacionales*.

<sup>114</sup> Gadamer, WuM, 284 [VyM, 370-1]

<sup>115</sup> cf. Gadamer, WuM, 285 [VyM, 371]

<sup>116</sup> J Grondin destaca otros dos aspectos de este concepto que a mi juicio están supuestos en lo que aquí presento, ver *Introducción a Gadamer*, pp. 149ss.

En un escrito posterior Gadamer dice que conciencia de la historia del efecto significa que no podemos “evadirnos del acontecer histórico ni enfrentarnos a él” convirtiendo el pasado en un objeto; pues siempre estamos *en* la historia. Y aclara que con ello quiere decir, por un lado, que

“nuestra conciencia está determinada por la historia del efecto, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y por otro lado, que nos incumbe formar siempre de nuevo en nosotros una conciencia de esa efectualidad (*Bewirkelseins*), de manera que todo pasado del que tenemos experiencia nos obliga a hacernos cargo, a asumir en cierto modo su verdad. He recurrido con este fin a la lingüisticidad de toda comprensión”.<sup>117</sup>

Ciertamente este concepto resulta de central importancia y por eso, antes de ver cómo se hace cargo Gadamer de esta exigencia planteada por la conciencia de la historia del efecto, resulta necesario que desarrollemos ciertos aspectos del mismo.

Siguiendo las huellas de Gadamer y las de Ricoeur, resulta necesario vincular “la conciencia expuesta a los efectos de la historia”<sup>118</sup> a cuatro problemáticas. En primer lugar, tiene que considerarse en tensión con el concepto de distancia histórica y el de distanciamiento como condición del conocimiento objetivo. Por otro lado, hay que relacionarlo con el concepto de situación hermenéutica, cuestión que Ricoeur nomina con “no hay *sobrevuelo*” y que se refiere, como antes indicamos, a que es imposible objetivar y conocer el conjunto de los efectos de la historia. En tercer lugar, y como contracara de lo anterior, tendremos que considerar la noción de horizonte y lo que significa ponerse en el punto de vista del otro. Estas instancias nos conducirán al concepto de fusión de horizontes y a la concepción gadameriana de la comprensión como mediación integradora o fusión de horizontes.

Estos desarrollos nos abren paso, a través de las problemáticas de la aplicación y de la lingüisticidad de toda comprensión, hacia el concepto que estamos persiguiendo, el de una *razón práctico-hermenéutica*.

**a)** La distancia histórica es en efecto real, pero no es, como suponía el historicismo, un “abismo devorador” que haya que superar desplazándose al espíritu de la época y pensando

---

<sup>117</sup> Y continúa: “Se trata de que nuestra conciencia histórica [...] al final siempre conjuga ambas conceptualidades [los propios conceptos y los de mundos ajenos que pretende tener separados] [...] No es solo que la distancia histórica quede salvada por la lingüisticidad, sino que esa mediación es previa a cualquier conciencia específicamente histórica” Gadamer “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” en Gadamer, *GW*, 2, 142-3 [*VjM* II, 141].

<sup>118</sup> Así es como propone traducir Ricoeur el concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (cf. “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, p 312 y 319 ss.).



en sus conceptos y representaciones. Por el contrario, partiendo de la interpretación temporal del modo de ser del *Dasein*, en la cual el tiempo aparece como lo que “sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente”, Gadamer sostiene que de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como “una posibilidad positiva y productiva del comprender”. El abismo queda salvado por la historia del efecto, “por la continuidad de la procedencia y de la tradición”, la cual constituye la «mediación objetiva» entre el presente y el pasado (Habermas). En este sentido, habla Gadamer de “una genuina productividad del acontecer [*Produktivität des Geschehens*]”.<sup>119</sup>

Por otro lado, la investigación historicista hacía de esta distancia temporal una condición metodológica para la objetividad del conocimiento histórico. Creía que la distancia cortaría los lazos con el pasado y, en la medida en que se desconectarán los prejuicios y arbitrariedades subjetivos, se obtendría una objetividad comparable a la de las ciencias naturales. La científicidad del conocimiento, la objetividad de lo así conocido, en definitiva la verdad, ya no dependerían de la actitud del investigador, sino que estaría asegurada en un (el) método. Contra esta ilusión de la objetividad como un *callar sobre nosotros mismos*<sup>120</sup>, como una auto-cancelación de la posición propia, Gadamer hará valer, como sostiene Ricoeur, “la paradoja de la *alteridad* del pasado”.<sup>121</sup>

Esta alteridad aflora cuando en la comprensión no desatendemos ingenuamente los prejuicios. Gadamer había señalado que una hermenéutica que pretenda ser realmente histórica tiene que averiguar en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios que nos ayudan a la comprensión y cómo dejar de lado aquellos que la obstaculizan. Más allá de posteriores rectificaciones y ajustes, en la década del ‘60 sostiene que “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver” esta tarea crítica de la hermenéutica<sup>122</sup>. Remarquemos aquí que la productividad de la distancia temporal es para Gadamer doble: no sólo desconecta los propios intereses sobre el objeto y así los prejuicios de naturaleza particular, también van apareciendo con ella “nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas”<sup>123</sup>. Y esto porque el sentido de un texto o de un acontecimiento del pasado “está siempre codeterminado por la situación histórica del intérprete, y en

---

<sup>119</sup> Gadamer, *WuM*, 281 [VyM, 367]

<sup>120</sup> Véase el epígrafe que encabeza la segunda edición de la *Critica de la razón pura* de Kant (*De nobis ipsis silemus...*)

<sup>121</sup> Ricoeur, P. “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, p 320.

<sup>122</sup> Cf. Gadamer *WuM*, 281-2 [VyM, 369]. En relación a las rectificaciones en gran medida debido al debate con Habermas, cf. la última versión en GW, Bd 1, s 304 y “Entre fenomenología y dialéctica” allí habla de la confusión a que condujo su énfasis en la distancia temporal (*VyM* II, p 16-7). Volveré sobre tales rectificaciones en la exposición del debate con Habermas.

<sup>123</sup> Gadamer, *WuM*, 282 [VyM, 368-9].

consecuencia por el todo del proceso objetivo de la historia. [...] Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino siempre también un comportamiento productivo”<sup>124</sup>.

Estas observaciones nos devuelven a la cuestión práctica de la comprensión que, como señalamos, Gadamer refiere cuando sostiene que el significado no se descubre mediante la distancia o, más precisamente, el distanciamiento de la comprensión, sino “introduciéndonos en el contexto de efecto (*Wirkungszusammenhang*) de la historia”. Esto quiere decir que aquello históricamente significativo es accesible en la “realización activa”, en la praxis situada.

b) En este sentido, la exigencia de hacerse consciente de la historia del efecto es antes que nada “conciencia de la *situación* hermenéutica”. No podemos salirnos de la situación y enfrentarla desde una posición de tercera persona; siempre estamos inmersos en ella y por eso su aclaración nunca puede ser completa. Pero que no se pueda llevar a cabo una «reflexión total» sobre la historia del efecto no es un defecto de la reflexión sino que tiene que ver con la condición de la finitud<sup>125</sup>; “Ser histórico quiere decir, no agotarse nunca en, o quedar absorbido por, el saberse (*Sichwissen*)” sostiene Gadamer<sup>126</sup>.

En la conjunción de situación histórica y praxis situada se pone de relieve que todo saber es un saberse que procede de una predeterminación histórica que soporta toda opinión y comportamiento subjetivo, y con ello “prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición transmitida en su alteridad histórica”<sup>127</sup>. Hay que descartar en este sentido una razón autodeterminante, hay que optar como dice Ricoeur entre finitud y saber absoluto.

c) Pero el concepto de situación no sólo conlleva un límite, una posición que “limita las posibilidades de ver”, sino también “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”, esto es, un *horizonte*. A tono con una ontología de la finitud, el concepto husserliano de horizonte es una frontera móvil que se desplaza con uno y que invita a “seguir entrando en él”. De este modo ha venido a caracterizar filosóficamente tanto la sujeción del pensamiento a una determinación de la finitud como la posibilidad de ampliación del ámbito visual. Así pues, el que tiene horizonte puede valorar las cosas que aparecen en él en términos relacionales, y no queda limitado a lo más próximo.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> Gadamer, WuM, 280 [VyM, 366-7].

<sup>125</sup> Para las implicancias que acarrea la “reflexión total” y su vínculo con una “crítica absolutamente radical”, ver Ricoeur “Ciencia e ideología” en Ricoeur *Del texto a la acción*.

<sup>126</sup> Gadamer WuM, 285 [VyM, 372]

<sup>127</sup> Gadamer, WuM, 286 [VyM, 372]

<sup>128</sup> Cf Gadamer. WuM, 232ff; 286ff [VyM, 308ss; 372ss]. Me parece afortunada la imagen de J Saer del horizonte como límite de un círculo formado en realidad por una serie de “aros concéntricos que giran en

Como ha señalado R Walton, el concepto fenomenológico de horizonte elaborado por Husserl implica, por un lado, un marco *a priori* de anticipación que permite una experiencia de las cosas (horizonte interno) y por otro lado, se concibe como totalidad (horizonte externo). En el primer sentido, horizonte implica no sólo que una percepción remite a otras percepciones sino que establece una asociación entre la percepción presente y otras aprehensiones pasadas semejantes ya sedimentadas; de este modo “la experiencia individual está delineada previamente por un horizonte de posible experiencia” en el sentido de que está guiada por un “horizonte de sentido”, una anticipación de sentido que implica un conocimiento previo del objeto que regula toda aprehensión posterior. Heidegger habla en este sentido de un horizonte trascendental<sup>129</sup>. En el segundo sentido, el horizonte se extiende hasta comprender todo dato singular; una totalidad entendida como horizonte de todos los horizontes, como el conjunto de los fenómenos a los que la experiencia no se refiere pero que viene a complementarla y a los cuales puede orientarse en cualquier momento una referencia actual<sup>130</sup>. Este segundo sentido, -que está a la base del concepto husserliano de mundo y de la heideggeriana interpretación del mundo como totalidad previa- participa de la determinación previa en el primer sentido pues contiene los horizontes internos de los objetos conocidos “que pueden ser evocados y determinan nuestra experiencia futura. Pero incluye también, y esta es la característica distintiva, un horizonte vacío de cosas desconocidas, es decir, la totalidad del mundo”<sup>131</sup>.

Ahora bien, en este punto se plantea una cuestión que necesitamos tener en cuenta en el marco de la discusión con Habermas (y a la postre con toda filosofía del juicio): la de si este mundo dado en la experiencia puede ser, a su vez, objeto de experiencia o si nunca se puede tener conciencia del mundo como objeto sino solo como horizonte. Por lo expuesto hasta aquí en relación con el concepto de conciencia de historia del efecto, podemos sostener que Gadamer no sólo adhiere al segundo cuerno y considera que de esa totalidad que es el mundo no podemos tener conciencia si no es como horizonte, sino que –como veremos cuando hablemos de fusión de horizontes- señala que no hay horizontes cerrados ni horizonte único.

Pero volvamos ahora a la problemática que estábamos tratando. La elaboración de la *situación* hermenéutica como instancia central de la conciencia de la historia del efecto

---

diferente dirección y a velocidades diferentes” (*El río sin orillas*, Seix Barral, 2003 p 117) que por supuesto nos tiene como centro, o mejor tiene como centro nuestra situacionalidad, nuestra posición, porque resalta la no homogeneidad espacial y valorativa de tal circunferencia.

<sup>129</sup> Ver Walton, R. “Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte” en *Cuadernos de Filosofía* (Bs As 1978), XVIII, 28-29, p 119-20.

<sup>130</sup> Ver Gadamer, *WuM*, 233 [*LjM*, 308-9]

<sup>131</sup> Walton, óp. cit, p 121

significa, para Gadamer, “la obtención del horizonte de interrogación (*Fragehorizontes*) correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición transmitida.”<sup>132</sup>. Pero esta noción de «horizonte» remite, en el contexto de la comprensión histórica, a la vieja pretensión de la conciencia histórica de conocer el pasado histórico no partiendo de nuestros prejuicios contemporáneos sino “desde su propio horizonte histórico”. Esta exigencia de ponerse en el lugar del otro para comprenderle parece justificada, pues cómo representarse lo que uno quiere comprender en su verdadera dimensión. Sin embargo, Gadamer critica la comprensión objetivista de este “horizonte de interrogación” propio del historicismo, poniendo en evidencia que en tal pretensión de desplazarse a una situación pasada y reconstruir su horizonte histórico, sólo conseguimos privar al pasado o al texto de sus «pretensiones de verdad».

En efecto, al igual que en el diálogo, en la comprensión de la tradición transmitida, si dejamos de lado los contenidos objetivos de la conversación que aportan las pretensiones de verdad y el posible acuerdo sobre la cosa, lograremos tan sólo hacernos una idea de la posición y horizonte del otro. En este caso, aquello que nos dice la tradición es tenido sólo por un *medio* para determinar desde dónde habla (su horizonte y posición), mientras que el sentido de lo dicho se hará comprensible “sin que uno se entienda con ella ni en ella”. En ambos casos, sostiene Gadamer, el que quiere comprender

“... se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso; la situación no le afecta. En la medida en que atiende no sólo a lo que el otro intenta decir sino también a la posición desde la que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible. [...] Este reconocimiento de la alteridad del otro, que convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo, lo que hace es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones”.<sup>133</sup>

Ahora bien, si por un lado, cabe insistir en que lo que se logra con este proceder es renunciar definitivamente a la pretensión de encontrar en la tradición transmitida una verdad válida también para uno, no hay que perder de vista, por otro, que la pretensión de que la tradición o el texto dicen alguna verdad sobre la cosa, sólo se sostiene –como dice Ricoeur– “por la idea de un acuerdo previo sobre la cosa misma”.<sup>134</sup>

Más acá de este supuesto, advirtamos la importancia que adquiere para Gadamer la forma de considerar la alteridad. No dejar en suspenso sus pretensiones considerando que puede decirnos algo válido, implica destacarlas respecto de las nuestras; y esto significa no

---

<sup>132</sup> Gadamer, WuM, 286 [VyM, 373]

<sup>133</sup> Gadamer, WuM, 287 [VyM, 374]

<sup>134</sup> Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, p 320

desatender los prejuicios que constituyen nuestra comprensión y el horizonte del presente. Con este juego de contrastes se restablece la dialéctica de los puntos de vista.

**d)** Considerar esta tensión de lo propio y lo otro que se genera si no dejamos de lado las pretensiones de validez de los puntos de vista, nos ubica ya en el centro del fenómeno de la  *fusión de horizontes*. Gadamer se pregunta si es correcta aquella descripción de la comprensión hermenéutica que sostiene que hay que aprender a desplazarse a horizontes ajenos. Y, consecuentemente con esto, pregunta si realmente existen dos horizontes distintos (el de quien comprende y aquel al que éste pretende desplazarse), y si es pensable un horizonte cerrado. En torno a esto último, señala que así como cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con los otros, el horizonte cerrado “que cercaría a las culturas” (Nietzsche), es una abstracción. En este sentido, y como indica Ricoeur, el concepto de fusión de horizonte procede del rechazo al objetivismo, pues considera que la objetivación de lo otro requiere no olvidar lo propio.

Pero si no existen horizontes cerrados y podemos entendernos con otros y desplazarnos a otros puntos de vista, pareciera entonces que estos horizontes formarían un “gran horizonte”, una totalidad horizontal o un mundo en sentido husserliano<sup>135</sup>. En este punto, la fusión de horizonte resulta del rechazo por parte de Gadamer de un saber absoluto susceptible de articularse en un único horizonte al modo hegeliano; sostiene que la tensión de lo propio y lo otro resulta insuperable.

En la perspectiva gadameriana, dentro del horizonte de interrogación de su hermenéutica filosófica, para comprender es necesario un horizonte histórico, pero éste no se obtiene desplazándose a una situación histórica, a mundos extraños que nada vincula con el nuestro, sino que por el contrario, “uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera”.<sup>136</sup>

Ahora bien, dado que es habitual en este autor valerse de los conceptos pero resignificarlos, pues no considera a los mismos como meras herramientas, resulta necesario que veamos, en primer lugar, qué entiende por desplazarse (*Sichversetzen*). Este desplazarse no puede entenderse solamente como un «apartar la mirada de sí» en el intento de mirar lo otro, sino que uno tiene que «traerse a sí mismo a esta otra situación». Esto es, tiene que aportar sus propios prejuicios, pues el que aparta la mirada de sí mismo se priva del horizonte histórico. Desplazarse no es ni empatía, la trasposición de una individualidad en otra, ni -en el otro extremo- la subsunción del otro bajo los propios criterios, sino que “significa siempre el

---

<sup>135</sup> Y de hecho Gadamer señala que “En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene la conciencia histórica”, WuM, 288 [VjM, 375].

<sup>136</sup> Gadamer, WuM, 288 [VjM, 375], en GW, 1, s 310.

ascenso (*Erhebung*) hacia una generalidad (*Allgemeinheit*) superior, que rebasa (*überwindet*) tanto la particularidad propia como la del otro.”<sup>137</sup>

En segundo lugar, preguntemos cómo se obtiene el propio horizonte histórico necesario para comprender. Antes que nada hay que señalar, como ya insinuamos, que

“una conciencia verdaderamente histórica aporta, o mira siempre con, su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus relaciones correctas”.<sup>138</sup>

Pero cómo hacer esto, cómo sustraerse a los temores y esperanzas más próximos y articularlos adecuadamente con ese ámbito más vasto que incluye los testimonios del pasado. Al respecto, adquiere una importancia decisiva no asimilar sin más el pasado con las propias expectativas de sentido. Se trata por el contrario, como ya dijimos, de “formar siempre de nuevo en nosotros una conciencia de esa efectualidad” de la historia; de elaborar la situación hermenéutica determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos presupuestos y opiniones previas vienen a constituir el horizonte del presente, ya que establecen aquello más allá de lo cual no podemos ver; conforman el límite posicional y la perspectiva de la situación en la que estamos y el ámbito relacional de visión posible. Pero justamente por este constante poner a prueba nuestros prejuicios, Gadamer sostiene que

“El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. No existe horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que obtener. *Comprender es siempre más bien el proceso de fusión [Verschmelzung] de tales presuntos horizontes para sí mismos.*”<sup>139</sup>

No es que haya entonces horizontes en sí y para sí, sino que éstos se constituyen en la comprensión, en el proceso de “ir destacando o recortando” (*Abhebung* y *abheben*) aspectos que implica la elaboración de la situación hermenéutica o la puesta en juego de los prejuicios. Este ir destacando es como un juego de fondo y figura en el que se recorta simultáneamente lo uno y lo otro. En este sentido es *tarea* de la hermenéutica no ocultar la tensión siempre existente entre texto e intérprete, entre pasado y presente, sino al contrario ponerla de manifiesto, “desarrollarla conscientemente”. Pero precisamente por esta razón y en virtud de que Gadamer pretende desarrollar una comprensión histórica válida para las ciencias humanas, una actitud hermenéutica necesita el proyecto o esbozo de un horizonte histórico que se distinga del presente.

“El proyecto [*Entwurf*] de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia

---

<sup>137</sup> Gadamer, WuM, 288 [VyM, 375]

<sup>138</sup> Gadamer, WuM, 289 [376] traducción modificada por mí.

<sup>139</sup> Gadamer, WuM, 289 [376-77]

pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar o acontece una verdadera fusión de horizontes [*Horizontverschmelzung*] que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo [realiza] a la vez su superación (*Aufhebung*). A la realización o ejecución (*Vollzug*) controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia de la historia del efecto».<sup>140</sup>

Pues bien, esta superación propia de la fusión de horizontes implica la obtención de una nueva generalidad que -según dijimos- rebasa tanto la particularidad o el punto de vista propio como el del otro. En este sentido, para Gadamer el problema central de la hermenéutica reside precisamente en la realización de esta fusión y en la posibilidad y el carácter que ha de tener una *vigilancia* o *estar alerta* de tal realización por parte de una conciencia efectuada por la historia. Este es el problema de la aplicación (*Anwendung*) que está contenida en toda comprensión; y que como veremos, se conecta con la cuestión de la “simultaneidad” de lo general y la particular contenida en toda comprensión.

Antes de pasar a esta cuestión que resulta una determinación del concepto de *razón práctica*, quisiera resaltar aquí que la fusión de horizontes tiene lugar en el lenguaje y como entendimiento mutuo. Este entenderse con otro sobre un cierto asunto, que conlleva una nueva generalidad requiere -como indica Ricoeur- un *logos* de la comunicación, esto es, la consideración de una forma de razón en el diálogo. En efecto, antes indicamos -y dejamos en suspenso- que Gadamer recurre a la *lingüística de toda comprensión*, para dar cuenta de la exigencia de la conciencia de la historia del efecto que de algún modo nos conmina a asumir las pretensiones de verdad de todo pasado del que tenemos experiencia. Con esto quiere decir que aun cuando la conciencia histórica pretenda mantener separados los conceptos propios de aquellos provenientes de mundos ajenos, al final «siempre conjuga ambas conceptualidades». Sin embargo, es necesario recalcar que “No es sólo que la distancia histórica quede salvada por la lingüística, sino que esa mediación es previa a cualquier conciencia específicamente histórica”<sup>141</sup>.

### III. *Aplicación y comprensión: primera determinación de la razón práctico hermenéutica.*

#### 1. *Comprensión como mediación aplicativa.*

Tal como pudimos apreciar anteriormente, es tarea de la hermenéutica no ocultar la tensión siempre existente entre texto e intérprete, entre pasado y presente, sino por el contrario ponerla de manifiesto y desarrollarla conscientemente. Ahora podemos precisar que

---

<sup>140</sup> Gadamer, *WuM*, 290 [VyM, 377]. Cabe destacar que en la 5ta Edición (1986) Gadamer reemplaza “Aufgabe” (tarea) por “Wachsamkeit” (Vigilancia o alerta) (Ver Grondin *Introducción a Gadamer* 151-2) En la GW, 1 Gadamer usa “Wachheit”, ver p. 312.

<sup>141</sup> Gadamer, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” en *GW*, 2, 142-3 [VyM II, 141-2].

esta tarea refiere al problema de la aplicación implicado en toda comprensión, con lo que hemos llegado al nudo de nuestras consideraciones, al concepto de *razón práctica*.

Históricamente, la pretensión de la razón práctica ha sido no solamente evaluar el obrar humano sino además regularlo normativamente y motivarlo. En este sentido, el problema de la aplicación alude a la necesidad de aplicar normas generales a situaciones particulares concretas; necesidad que se deriva precisamente de la exigencia de regulación normativa del obrar. Así pues, la tensión que la hermenéutica ha de elaborar es la que se da entre las categorías heterogéneas de las reglas abstractas por un lado, y la situación de acción particular concreta por otro. Esta instancia de subsunción que implica tal aplicación acarrea, como veremos, problemas tanto en torno a la imposibilidad de reducir las cuestiones prácticas a meras cuestiones técnicas de derivación, cuanto al papel que ha de desempeñar la capacidad de juzgar.

Veamos ahora cómo elabora Gadamer esta cuestión y qué lugar ocupa en *Verdad y método* (1960). En el desarrollo de su hermenéutica filosófica el autor admite, por el anclaje histórico que implica, que la comprensión presenta un irrenunciable momento de aplicación; se da en ella siempre “algo así como una aplicación” del texto que se quiere comprender a la situación del intérprete. Se muestra así la tensión entre la normatividad del texto, las pretensiones que él mantiene, y el sentido que logra su aplicación al momento concreto de la interpretación. O para decirlo en términos más generales, la articulación de sentido efectuada por el intérprete entre el marco simbólico de referencia en el que se conformó el significado y el suyo propio, implica siempre ya una *aplicación*.<sup>142</sup>

En este sentido, la comprensión no sólo resulta, como ya vimos, un proceso que tiene como presupuesto la pertenencia a una tradición y ella misma en su realización se inscribe en este acontecer, sino que además la instancia de aplicación ínsita en este proceso conlleva una razón y un saber que quedan referidos de modo necesario a una autocomprensión orientadora de la acción<sup>143</sup>. Pero habrá que considerar asimismo que tal razón y tal saber no exigen para la evaluación del actuar práctico-moral ni la objetivación de los actos ni la distancia respecto a la situación de acción.

Precisamente por ello, Gadamer indica que la tarea filosófica de la hermenéutica en este punto es preguntar qué clase de comprensión es ésta que viene *motivada* por el cambio histórico, y para qué clase de ciencia.

---

<sup>142</sup> “Comprender es siempre también aplicar” dice Gadamer, *VyM*, p 380.

<sup>143</sup> Para la problematización de esta conexión entre comprensión y acción véase Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*, cátedra, Madrid, 1991. pp. 75ss



En su crítica al objetivismo de la hermenéutica romántica y al historicismo, Gadamer va a defender la tesis de que la distinción entre una función cognitiva y una función normativa de la interpretación, no hace más que escindir lo que claramente es un mismo proceso. Para ello sostendrá, recuperando la praxis de la hermenéutica jurídica, la idea de que el sentido de la ley tal como se muestra en su aplicación normativa no es algo distinto del sentido de un *tema* tal como se hace valer en la comprensión de un texto<sup>144</sup>. La aplicación es, pues, la adaptación de algo normativo al caso particular. Esto resulta claro -señala- en el nivel de la hermenéutica jurídica, donde la búsqueda del juicio justo no pide la mera subsunción del caso particular a la generalidad de la ley, sino que la búsqueda de las cláusulas justas “se basa en una decisión propia creativa, complementaria o perfeccionadora del derecho”; tales decisiones no deben asimilarse no obstante a determinaciones irracionales, de allí la necesidad de precisar “el sentido de la razón en tales decisiones”.<sup>145</sup>

En esta misma dirección, afirma en *Verdad y método* que

“también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella *sirve a la validez de un sentido* en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado.”<sup>146</sup>

Esto es, nuestra investigación del pasado en el marco de las ciencias humanas, tiene que atender la pretensión del texto transmitido; la tradición tiene que ser comprendida “bajo la unidad de su referencia”, lo cual implica una tarea de aplicación. También el pasado transmitido se nos presenta en nuestra experiencia histórico hermenéutica con la generalidad abstracta de una norma que reclama aplicación a la situación particular.

De este modo, Gadamer recupera la unidad de las disciplinas hermenéuticas, pues todas llevan a cabo una tarea de aplicación que solo varía en su patrón. Con ello, sostiene, “*se reconoce la conciencia de la historia del efecto en toda tarea hermenéutica*”<sup>147</sup>, vale decir, como operando y operante en toda aplicación.

Ahora bien, así como el lector “puede y debe reconocer” que futuras generaciones comprenderán un determinado texto de una manera diferente, también el historiador debe hacerlo. Solo que para éste se trata del “conjunto de la tradición histórica que él está

---

<sup>144</sup> Cf. Gadamer, WuM, 294 [VyM, 382].

<sup>145</sup> Ver Gadamer, “Hermenéutica” en *VJM II*, p 365 s.

<sup>146</sup> Gadamer, WuM, 295 [VyM, 383]. cursiva mía.

<sup>147</sup> Gadamer, WuM, 323 [VyM, 414].

obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro.”<sup>148</sup>

En efecto, tal como puede apreciarse a lo largo de *Verdad y método*, el modelo de comprensión interpretativo-aplicativa que Gadamer elabora no funciona ni con la lógica de la empatía ni con la de la participación sino con la lógica de la *traducción*. El proceso de traducción viene a subraya una operación *productiva* para la que el uso del lenguaje nos capacita siempre, esto es, asimilar lo extraño y seguir configurando de este modo la propia esfera del lenguaje cotidiano<sup>149</sup>. En este sentido, la mediación que realiza el intérprete o el historiador no significa reducir enunciados de un sistema de lenguaje a enunciados de otro, sino más bien la obtención de un lenguaje nuevo, un «lenguaje común», resultado del entendimiento recíproco<sup>150</sup>. Esta productividad, no solamente pone en primer plano la indisoluble unidad de comprensión e interpretación, sino que revela además el carácter fundamentalmente situado y práctico del *Verstehen*.

Esta referencia práctica que conlleva la aplicación no es algo posterior a la interpretación, sino un momento constitutivo de la misma; ésta solo se cumple *en* la aplicación. Para Gadamer este argumento no tiene carácter normativo; no es que debamos remitir el significado de lo que tratamos de entender a nuestra propia situación, sino que cuando entendemos procedemos de ese modo. De esta manera, podemos sostener con Gadamer que

“aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión resulta (*erweist sich*) una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efecto.”<sup>151</sup>

Ahora bien, si el núcleo de la problemática histórico-hermenéutica es que la globalidad o generalidad de la “historia del efecto”, del pasado operante en su identidad compartida, tiene que entenderse en cada situación concreta de una manera diferente, entonces nos vemos confrontados con la cuestión lógica de la relación entre lo general y lo particular. “Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación

---

<sup>148</sup> Gadamer, *WuM*, 323 [VyM, 414]. Las implicaciones que conlleva el que no pueda hablarse de una interpretación definitiva o concluyente, sino sólo de una *distinta*, son puestas en cuestión, como veremos, con especial énfasis por Habermas, Apel y Wellmer.

<sup>149</sup> Cf. Gadamer, *WuM*, 432-33 [VyM, 547-548]. Habermas se encarga, como veremos, de poner de relieve esta productividad de la comprensión; véase *La lógica de las ciencias sociales*, Técnos, Madrid, 1996, p 232ss. (en adelante citada como LCS)

<sup>150</sup> En este mismo sentido Ch. Taylor habla de “lenguaje de contrastes transparentes”, ver “Comprensión y etnocentrismo”, en Ch. Taylor *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Bs As, 2005.

<sup>151</sup> Gadamer, *WuM*, 323 [VyM, 414]

concreta y determinada”; un caso especial –dice Gadamer- porque se trata, como en la ética aristotélica, de una razón y un saber no al margen de lo que es tal como ha devenido, sino “desde su determinación y como determinación suya”.<sup>152</sup>

## 2. Saber hermenéutico de aplicación y *phrónesis*

Como es sabido, Gadamer explicita este “saber de aplicación” que es para él la hermenéutica recurriendo a la *phrónesis*, al saber práctico-moral aristotélico<sup>153</sup>. Tal como pudimos ver, resulta relevante para la hermenéutica filosófica y para la recuperación de la racionalidad práctica, el que Aristóteles haya distinguido los ámbitos de la actividad vinculados a la *theoria*, la *praxis* y la *poiesis* y haya identificado y desarrollado además para cada una de estas esferas tipos de saber diferentes.

Cabe recordar en este contexto, que la *phrónesis*, en tanto racionalidad que preside la *praxis*, es un saber que emerge de y con la misma *praxis*; y ésta resulta ser una actividad “siempre ya concretamente motivada, preconcebida” cuyo sentido más relevante corresponde al estatus del ciudadano libre de la polis. La *praxis* se caracteriza centralmente entonces por la *deliberación* y la *libre elección* de la forma de vida; decisión que se orienta no por la aspiración a una descripción neutral de las actitudes del hombre y de las formas de justificación que éste formula, sino –como sostiene Gadamer- por los órdenes de preferencia rectores de la conducción de la vida, sea en el ámbito del placer, del poder o del conocimiento.

Adentrémonos ahora en las semejanzas entre el saber hermenéutico de aplicación que estamos explicitando y el saber práctico-moral aristotélico tal como lo entiende Gadamer<sup>154</sup>. Tales semejanzas se refieren antes que nada y en términos generales a que ambos pretenden no ser un saber puro ni objetivador. En este sentido, afirman la independencia del saber práctico frente a la *episteme* en tanto saber exclusivamente teórico. En tal discriminación se recoge una serie de distinciones que operan de criterios para separar *teoría* y *praxis*. Las mismas se refieren tanto a la diversidad en los objetivos del saber y los ámbitos correspondientes de objetos abordados, como al grado de precisión que pueden obtener y al diferente modo en que argumentan.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Gadamer, *WuM*, 295 [VyM, 383].

<sup>153</sup> Cf. Gadamer, *WuM*, 295ff [VyM, 383ss].; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1959, III y VI.

<sup>154</sup> Para una discusión acerca de la interpretación de la *phrónesis* aristotélica ver E Berti, *Aristotele nel novecento*, II.5; y el esclarecedor ensayo de F Volpi “La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de *Ser y tiempo*” en Vattimo (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*.

<sup>155</sup> Cf. Riedel, Manfred. “Acerca de algunas aporías en la filosofía práctica de Aristóteles”, p 97 ss.

Un segundo conjunto de rasgos emparentados podemos encontrarlos en el interior del propio saber práctico. En primer lugar, se plantea la distinción entre saber técnico o productor (*tekhnè*) y *phrónesis*. La importancia de esta distinción viene dada por el hecho de que no sólo las respectivas actividades se asemejan: *poiesis* y *praxis* se presentan como un obrar orientado hacia un fin, sino que además los saberes correspondientes, *tekhnè* y *phrónesis*, pretenden ser un saber capaz de orientar el obrar hacia el éxito. La diferenciación viene dada porque en contraste con el saber técnico productor, la *phrónesis* es un “saberse (*Sich-Wissen*), esto es, un saber para sí”.<sup>156</sup> Esto no solo significa que no es un saber para otra cosa y en este sentido un mero medio, sino que además es un saber que ha recogido la determinación de su propio extrañamiento, que ha aprendido de la negatividad de la experiencia su propia condicionalidad y límites. Esta es la generalidad a la que accede, lo cual reobra sobre el tipo de fin que persigue y sobre la consideración de aquello que se entiende por éxito.

Otro aspecto que los distingue es que el saber práctico moral, una vez aprendido, ya no se olvida. Es un saber internalizado, que está a la base de nuestro actuar cotidiano, y ante el cual no podemos elegir apropiárnoslo o no. O más precisamente, el momento de la elección siempre llega tarde, pues una vez que adquirimos el uso de las reglas prácticas o normas, éstas pasan a formar parte de nuestro modo de ser. En este preciso sentido el saber práctico moral, al igual que el saber hermenéutico de aplicación, no se posee de un modo tal que “primero se tenga y luego se aplique” (Gadamer). Al encontrarse estrechamente vinculado a la experiencia y estar siempre ya concretamente motivado, es un saber que no puede adquirirse sin presupuestos y está ligado por tanto a una estructura de prejuicios. En este sentido, el punto de partida de este «género de conocimiento» que es la *phrónesis*, es el griego «*boti*», que encuentra eco en la conjunción alemana «*das*», es decir, nuestro «que», «lo que hay», la facticidad de la existencia.

En tercer lugar, en esta razón práctica se da una relación especial entre medios y fines; no está restringida a fines particulares sino que se mueve en el espacio más amplio que aparece con la consideración del fin último del “vivir correctamente en general” (*eudaimonia*). Y como un fin de este tipo no viene determinado *a priori* en su contenido, pues el “saber del fin idóneo no es un mero objeto de conocimiento”, no podemos disponer con anterioridad del conocimiento de los medios adecuados<sup>157</sup>. A semejanza de lo que sucede

---

<sup>156</sup> Gadamer, WuM, 299 [VyM, p 387], Aristóteles, op. cit. VI, 8, 1141 b29 – 1142 a31. También Vigo, Alejandro. “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles” en *Ordia prima*, N° 1, (2002), p 104 ss.

<sup>157</sup> Cf. Vigo, A, op. cit, p 105.

en la relación general–particular, tampoco aquí contamos con reglas o criterios de decisión invariantes como sí es el caso en el ámbito del saber técnico-productivo<sup>158</sup>. Vale decir, tampoco un mero cálculo de los medios correctos sirve al fin moral, sino que, por el contrario,

“la ponderación de los medios es ella misma una ponderación moral, y sólo a través de ella se concreta a su vez la corrección moral del fin al que se sirve. El saberse [...] se determina precisamente porque contiene su aplicación completa y porque confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada.”<sup>159</sup>

En la misma dirección P Aubenque señala que “la elección es la captación simultánea del fin y de los medios, voluntad del fin realizable y también voluntad de realizarlo con los medios adecuados”<sup>160</sup>. Este saber moral, que engloba por igual medios y fines en una forma de vida, contiene por sí solo un tipo fundamental de experiencia, a partir de la cual como veremos, Gadamer desarrolla el concepto de experiencia hermenéutica.

Por último, el carácter reflexivo de este saberse adquiere una nueva dimensión cuando Aristóteles coloca la *phrónesis* junto a la *synesis*, y que Gadamer traduce como *Verständnis* (entendimiento). En este caso, el saber práctico ya no se refiere a uno mismo sino a otro. No obstante esto, aquí, como en la *phrónesis*, ni se sabe ni se juzga desde una posición externa y no afectada, sino desde una “pertenencia específica que le une [a uno] con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él”<sup>161</sup>. En este sentido, sólo se alcanza un entendimiento adecuado de la acción del otro en la medida en que uno mismo “desea también lo justo, [y] que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad [o solidaridad] con el otro”<sup>162</sup>.

Podemos decir en este sentido, que este saber práctico que se refiere ahora al otro y es por ello político y social, posee una estructura semejante al saber moral que se refiere a sí mismo; la vinculación viene dada por el carácter de la praxis. También aquí lo central es la deliberación y la libre elección de la forma de vida, solo que en este caso aquello que permite el entendimiento es la relación de solidaridad con el otro dada por la pertenencia

---

<sup>158</sup> Recordemos que, como dice P Aubenque, en Aristóteles podemos encontrar dos esquemas de análisis de la acción humana: el del silogismo práctico (centrado en la relación universal-particular) y el de la elección deliberada (relación del fin y los medios). *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 159ss.

<sup>159</sup> Gadamer, WuM, 305 [VyM, p 393].

<sup>160</sup> Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, p 153.

<sup>161</sup> Gadamer, WuM, 306 [VyM, p 395]; Aristóteles, *EN*, VI, 11

<sup>162</sup> Gadamer, WuM, 306 [VyM, p 395]. Para una consideración más detallada de estas cuestiones véase Gadamer “Aristóteles und die imperativische Ethik” en *Gesammelte Werke*, Band 7, donde señala que Aristóteles completa la *phrónesis*, ese saber práctico que está buscando, con las determinaciones que aportan el entendimiento, el juicio y la indulgencia o tolerancia. (s 391)

específica a una comunidad. La razón práctica, lo razonable que va implícito en la práctica, es a la vez *ethos* y *dianoia*, esto es, “lo emocionalmente determinado” que procede del acuerdo de fondo vinculante y “lo racionalmente investigado”<sup>163</sup>; o para decirlo con otras palabras, se forma en y mediante el entendimiento recíproco de los participantes en un mundo de la vida compartido.

### 3. *Intelectualismo y saber práctico.*

Si preguntamos una vez más cuál es la actualidad hermenéutica de la ética aristotélica, encontramos que entre las opiniones más frecuentes aparecen aquellas que relacionan la hermenéutica y la filosofía práctica de Aristóteles con un «situacionismo» que conduciría al relativismo. Sin embargo, el problema para Gadamer -y la razón por la cual recurre a la ética aristotélica- no es el universalismo sino el intelectualismo y el implícito instrumentalismo que hace depender la corrección de la *praxis* del seguimiento u observancia de una norma abstracta y que acentúa el carácter intelectual de la *phronesis*. Esta perspectiva insiste en que el saber práctico, en tanto saber de lo particular, permite aplicar los principios morales tal como vienen definidos por la conciencia moral a las diferentes y cambiantes situaciones concretas<sup>164</sup>. Es cierto que al criticar esta posición Gadamer hace énfasis en la distinción entre lo universal y lo particular, entre saber teórico y saber práctico, pero no solamente critica la posición que hace depender la *phronesis* de la deducción que va del principio a la aplicación, sino que critica también la interpretación anti-intelectualista que la limita a un orientarse que debe considerar sólo lo particular de la situación<sup>165</sup>. Como espero haya quedado claro, Gadamer sostiene que la *phronesis*, al igual que el saber hermenéutico de aplicación, aunque se diferencie de la ciencia por su carácter práctico, no es menos conocimiento.

Ahora bien, una apropiación hermenéutica de las determinaciones aristotélicas del saber práctico resulta en este sentido relevante por cuanto pone al descubierto una relación especial entre la generalidad de la tradición o de la norma que se quiere entender y la situación particular en la que el intérprete se encuentra. Mas para comprender, al intérprete

---

<sup>163</sup> Estas son expresiones que Gadamer usa posteriormente; Cf por ejemplo “Razón y filosofía práctica” (1986), en Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 214 ss.

<sup>164</sup> Para un panorama de las interpretaciones de la prudencia cf. Aubenque, óp. cit, pp. 36 ss. Más recientemente Volpi, F. *Las razones de Aristóteles*, Ed. Oinos, Bs As, 2008, cap. VI.

<sup>165</sup> Cabe señalar en este sentido las interpretaciones de W Jaeger y de E Zeller, tan atendidas para la formación en nuestras universidades al menos en los ochenta y los noventa del siglo XX.

“no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra”, señala Gadamer.<sup>166</sup>

Para ponerlo en otros términos, si concebimos el comprender como “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”<sup>167</sup>, podemos pensar la *razón práctico hermenéutica* como la interpenetración de la generalidad de la norma o de los valores recibidos y de la exigencia de la situación concreta. La razón práctica no es aquel tipo de saber disponible para una posterior aplicación (ni puede ser llamado «práctico» meramente por ocuparse de alguna cuestión de actualidad), ya que este saber proyecta *poieticamente* reglas abstractamente universales, las que son comparables a enunciados teóricos cuyas condiciones de aplicación vienen formuladas en términos universales. Tal como sucede con los enunciados teóricos, la identificación de las situaciones a las que pueden aplicarse tales reglas o principios no afecta el contenido semántico de su generalidad. De este modo uno puede subsumir sin problemas casos particulares bajo un universal abstracto.

Un saber práctico-aplicativo, en cambio, resulta radicalmente situado puesto que no excluye la pre-estructura del comprender del actor o del intérprete. Este saber tiene la estructura de una fusión de horizontes en la que el «ir destacando aspectos» propio de la comprensión interpretativo-aplicativa a la vez que constituye los horizontes proyectados resulta una aclaración de sus diferencias, sus continuidades y rupturas. Con ello se da una elaboración de aquellos prejuicios que apodadamente nos soportan que solo se logra en la efectiva realización del comprender. Lo cual implica siempre también «traer a colación» las condiciones en medio de las que nos encontramos y nos orientamos en nuestro actuar y pensar; vale decir, de confrontarnos con la estructura previa de la comprensión.

En este sentido, las reglas o normas de interacción son compatibles más bien con los contenidos culturalmente recibidos, cuya interpretación se torna problemática pues no contamos con reglas de aplicación invariables que aseguren la interpretación común de tal generalidad y satisfagan las exigencias que reclama la situación particular. Sin embargo, no es sólo que la identificación de situaciones con, y a través de, las cuales podemos determinar el sentido de la generalidad, este guiada por una precomprensión procedente de la tradición, y que por ello tal identificación del ámbito de aplicación modifique el contenido semántico de la generalidad recibida, de la norma por ejemplo. Ya antes

---

<sup>166</sup> Gadamer, WuM, 307 [VyM, p 396].

<sup>167</sup> Gadamer, WuM, 277 [VyM, 363].

señalamos que era necesario precisar el sentido de la razón en la decisión que perfecciona el derecho. Ahora tenemos que especificar qué estamos diciendo con “identificar las situaciones con, y a través de, las cuales podemos determinar el sentido de la generalidad”. La cuestión de cómo ha de entenderse el concepto de aplicación constituye, como veremos en el próximo capítulo, uno de los meollos de la discusión entre Gadamer y Habermas, e implica en última instancia las relaciones entre teoría y práctica y entre significado y validez.

Para Gadamer, como señalamos anteriormente, aplicación es “la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros” y precisamente por ello, no se trata de una “aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto”. Esto nos remite, como era de esperar, a la distinción kantiana en torno a la capacidad de juzgar; pues si “lo dado es sólo lo particular, y para ello hay que encontrar lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*”<sup>168</sup>. Pero es necesario, a nuestro parecer, tener presente que para comprender la situación particular concreta necesitamos una referencia a una totalidad, pues en esta determinación del juzgar

“no se aplica simplemente un concepto previo de la cosa (*Dinge*), sino que lo individual-sensible accede por sí mismo a la aprehensión en cuanto que se aprecia en ello la congruencia de muchas cosas con una. En consecuencia lo decisivo no es aquí la aplicación de una generalidad sino la congruencia interna.”<sup>169</sup>

Se trata en efecto, de comprender en lo individual lo general bajo lo cual debe subsumirse, vale decir, de juzgar lo “individual por referencia a un todo, de examinar si concuerda con todo lo demás, esto es, si es «adecuado»”<sup>170</sup>. Ahora bien, precisamente aquella “congruencia” y esta “concordancia” nos permiten precisar que la totalidad implicada en esta referencia ni está dada como tal ni pensada en conceptos de objetivo o finalidad. Procede de la experiencia que hacemos en el ámbito del mundo de la vida y no tiene la universalidad del concepto.

La organización de la vida a través de las reglas del derecho y de la costumbre nunca se da como un todo ni resulta una determinación normativa unívoca, sino que es algo incompleto y necesita siempre una complementación productiva que valore adecuadamente los casos concretos. Para ello hace falta capacidad de juicio, es decir, una aplicación que determine o adecue en, y desde, la situación concreta la “generalidad global” transmitida como “universal concreto (*konkret Allgemeinen*) intersubjetivamente válido”; pero, como

---

<sup>168</sup> Kant, I. *Crítica del juicio*, Losada, Bs As, 1993, Introducción, IV, p 22.

<sup>169</sup> Gadamer, WuM, 28 [VyM, I, 62]

<sup>170</sup> Gadamer, WuM, 35 [VyM I, 70]



señala Habermas, a la vez este “universal global, que difusamente ha de haberse entendido ya, sólo determina lo particular subsumido en la medida en que él mismo queda concretizado por este particular”<sup>171</sup>.

Precisamente por esta estructura es que Gadamer advierte que intentar asegurar metodológicamente la comprensión, como solían (y suelen) reclamar algunas posiciones, trae como resultado una fijación abstracta de las condiciones de «aplicabilidad», pasando por alto de ese modo la pretensión del otro, del texto o de aquello que la situación exige. La consideración de la corrección de una acción por ejemplo, supone -casi siempre implícitamente y más allá de nuestra convalidación o rechazo- lo que nos dice al respecto esa generalidad global del mundo de la vida al que pertenecemos, la cual sólo alcanza determinación particular en la situación de acción, que siempre implica a la vez una anticipación de la totalidad de sentido.

Ahora bien, podemos decir que el saber práctico es aquello en virtud de lo cual, mediante deliberación y elección, damos con cierto «equilibrio» y efectuamos la concreción; es aquello que en general muestra que, en su consideración simultánea del fin y de los medios, algo es factible, realizable. En este sentido, no se refiere -como habitualmente se sostiene- únicamente a los medios correctos para alcanzar la meta previamente dada<sup>172</sup>, sino que más bien es lo que “determina, mediante la concreción de la reflexión moral, la «meta» misma en su concreción, es decir, lo que determina la meta como «factible»”<sup>173</sup>.

También aquí se trata del esquema de co-determinación que encontramos en la aplicación y también resulta un caso especial porque se trata de una razón y un saber no al margen de lo que es tal como ha devenido, sino “desde su determinación y como determinación suya”<sup>174</sup>. Gadamer señala incluso en este sentido que el problema de la aplicación es el de la «simultaneidad» de lo general y lo particular contenida en toda comprensión.

Cuando en una conferencia dada en 1955, Gadamer sostiene la primacía de la pregunta y defiende para ello la tesis de que todo enunciado tiene su horizonte situacional y su función interrelativa, señala

---

<sup>171</sup> Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. 298-9 (en adelante LSW) [LCS, 250].

<sup>172</sup> Gadamer dice que Aristóteles no se ocupa de aclarar esto porque el fin último (la *eudaimonia*) está ya dado y sabido para la cultura griega. Véase para esta cuestión Anscombe E, “Verdad y razonamiento práctico” y Bubner, R. “Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días”, ambos en Cassin, Bárbara. *Nuestros griegos y sus modernos*, Manantial, Bs As, 1994.

<sup>173</sup> Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca 2001, p 129.

<sup>174</sup> Gadamer, WuM, 295 [VyM, 383].

“Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella”<sup>175</sup>.

Esto significa que en la comprensión histórica no se trata de reconstruir lo pasado sino que el verdadero problema de la comprensión es que lo que se hace simultáneo de esta manera “era ya coetáneo a nosotros como algo que pretende ser verdad. Lo que parecía mera reconstrucción de un sentido pasado se funde con lo que nos atrae directamente como verdad”. Para Gadamer, el concepto de «simultaneidad» formulado por Kierkegaard es válido también “para toda nuestra relación con la tradición y el pasado”, y en este sentido, cree que “el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente.”<sup>176</sup>. Ya tendremos ocasión de ver cómo en el análisis de la experiencia hermenéutica el centro de la problemática hermenéutica es desplazado precisamente de la relación sujeto-objeto característicamente moderna, a la relación particular-general.

Pues bien, tal como señalábamos antes, la razón práctica es a la vez *ethos* y *dianoia*, pero cuando tenemos que diferenciarlos encontramos que son dos aspectos de lo mismo; según Aristóteles es indiferente que lo llamemos *dianoia orektike* u *orexis dianoetike*. No se trata entonces, sostiene Gadamer, de seguir las reglas de forma racional; también las reglas del justo medio y su justificación no son más que una descripción de lo que hace el ser humano cuando tiene que elegir lo bueno<sup>177</sup>. Se trata más bien, como claramente lo expresa más tarde Gadamer, de que “lo bueno no puede determinar nuestro actuar según algo racionalmente dado, sino que es únicamente en esta unidad indisoluble de *ethos* y *dianoia* donde se concreta”<sup>178</sup>.

Como puede apreciarse, la problemática con la que una y otra vez nos hemos topado y la central, es *cómo se realiza la mediación entre lo general y lo particular*. Pudimos ver que la capacidad de subsumir el caso concreto bajo la generalidad de la ley es propia de la facultad de juzgar, y que para cuestiones prácticas esta capacidad de juzgar no es determinante sino más bien reflexionante, tal como lo plantea Kant. Reclamamos para nosotros su advertencia de que esta capacidad de aplicar reglas no puede contar a la vez con reglas para su propio funcionamiento, y a modo de objeción señalamos que lo particular dado siempre requiere para su comprensión de una generalidad pre-entendida. Esto nos condujo a la

---

<sup>175</sup> Gadamer, “¿Qué es la verdad?” en *GW*, Bd 2, ss 54-5 [*VjM* II, 60]

<sup>176</sup> Gadamer, *GW*, 2, 55 [*VjM* II, 61]

<sup>177</sup> El saber práctico, en tanto tiene que captar “aquello de lo que propiamente se trata” la situación particular, encuentra en Aristóteles -señala Gadamer- una vaga representación esquemática en la forma típica de las virtudes y en la estructura del justo medio (Cf. Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, p128.)

<sup>178</sup> Gadamer, “Razón y filosofía práctica” en *El giro hermenéutico* p 215.

cuestión central, para Gadamer el principio del juicio reflexionante que nos permitiría «elevarnos» de lo particular a lo universal no puede ser un principio trascendental; la «mediación» entre lo general transmitido y lo particular concreto de la situación tenemos más bien que buscarla en el lenguaje hablado.

En este punto se abren dos cuestiones en torno a la «mediación» que necesitamos aclarar para precisar el concepto de razón práctica hermenéutica. Por un lado, cómo juega en esta problemática la conciencia de la historia del efecto, la que pretende ser unidad de saber y efecto; como veremos su análisis nos conducirá a la lógica de pregunta y respuesta, al diálogo. Por otro lado, resulta indispensable considerar el ámbito o el terreno en el que se efectúa tal mediación, el lenguaje. Pues para hablar de racionalidad hermenéutica es necesario complementar la historicidad de la comprensión con la lingüística, porque en ella se realiza, en una actualización aplicativa, la comprensión como modo ser propio del ser humano.

Precisamente en esto consiste, a nuestro parecer, el «movimiento» que hace Gadamer, en ampliar el concepto de razón práctica en estas dos direcciones; ésta no se reduce al juicio solitario, monológico, de un sujeto constituyente, sino que es la emergente del juego del entendimiento compartido y situado, una razón dialógica.

#### *IV. Segunda determinación de la razón práctico-hermenéutica: experiencia hermenéutica, diálogo y horizonte de sentido compartido.*

La comprensión es un encontrarse en la situación en medio de la que se está, y a la vez un orientarse en esta situación y un proyectar posibilidades futuras, todo lo cual pone de manifiesto que es ante todo un modo de ser práctico. La comprensión es en este sentido un poder-ser y un entenderse con algo que implica un poder hacer(se) con y en ello. Precisamente por esto, la mediación de la generalidad de lo transmitido y la situación particular no es el fruto de un sujeto autoconsciente que se posee a sí mismo y se determina a voluntad, sino que éste resulta siempre condicionado. Para Gadamer, la conciencia que puede alcanzarse está siempre efectuada, constituida en y por el proceso histórico social, y aquello de lo que logra cobrar conciencia, siempre parcial y sesgada, es de la experiencia que hace de ese proceso histórico y social en el que se encuentra siempre. En esta línea, y vinculado a la unidad de saber y efecto que resulta ser la conciencia de la historia del efecto y por ello al problema de los límites del modelo filosófico de la reflexión, tendremos que abordar, en primer lugar, la estructura lógica de la fusión de horizontes, que es la descripción de la estructura de la realización de la conciencia de la historia del efecto. Para

ello, vamos a abordar el fenómeno y el concepto de experiencia hermenéutica (1) y la estructura de apertura que le es inherente: la lógica de pregunta y respuesta, es decir, el diálogo (2).

Pero como el diálogo es sólo una de las dimensiones de la mediación lingüística, necesitamos aclarar, en segundo lugar, el saber de fondo compartido, pues el diálogo siempre se realiza sobre este saber de fondo, acuerdo fáctico, que procede de la apertura de mundo que realiza el lenguaje (3). Las anticipaciones de sentido que se median en la dialéctica de pregunta y respuesta que es el diálogo tienen como condición de posibilidad ese horizonte de sentido compartido, que hace que los interlocutores hablen sobre lo mismo, es decir, que se entiendan y puedan acordar en la cosa. En este sentido, la dimensión del lenguaje o la lingüisticidad de la comprensión no solo es el medio en el que se realiza la experiencia hermenéutica que determina el objeto y la realización de la comprensión, sino que también viene a ser el horizonte de toda experiencia del mundo, lo cual pone de manifiesto la universalidad del aspecto hermenéutico.<sup>179</sup>

Con ello creemos que quedará aclarado cómo hay que entender la mediación dialógica de lo general y lo particular propia de la razón práctico-hermenéutica. Tal mediación ha de cumplir a la vez las condiciones para el diálogo y las condiciones de posibilidad del entendimiento. Es una circularidad entre las pretensiones de aquello que intenta exigirnos qué hacer y lo requerido en la situación concreta; esta circularidad está «movid» por la decisión práctica (*proairesis*), es decir, por la deliberación deseante o deseo deliberativo; una mezcla de consenso vinculante y lenguaje.

#### 1- *El fenómeno de la experiencia y la experiencia hermenéutica.*

Tal como deja sentado sobre el final de la primera parte de *Wahrheit und Methode* y a lo largo de la crítica que realiza en la segunda parte a la hermenéutica romántica de Schleiermacher, toma prestado de Hegel el concepto de integración. Como bien supo ver éste, sostiene Gadamer, la comprensión no realiza una *reconstrucción* del pasado, sino una *integración* en una constelación presente porque el sentido se realiza siempre en la aplicación. Gadamer considera, en esta dirección, que Hegel mostró que la conciencia brota del proceso histórico, pero sostiene que también éste queda preso de la filosofía de la reflexión que había

---

<sup>179</sup> Conviene aclarar desde ya que por “lingüisticidad” Gadamer entiende como señala Grondin “únicamente el esfuerzo de nuestra finitud encaminado al lenguaje, es decir, a una comprensión: un esfuerzo que conoce bien los límites de los correspondientes enunciados” (Grondin, *Introducción a Gadamer*, pp. 195-6). Véase también sobre esta cuestión y su vinculación con el concepto de lenguaje, Gadamer, *Antología*, p 370ss; y Ricoeur, P. *Del texto a la acción*, 323ss.

criticado en Kant y Fichte. Pues pretende integrar el proceso histórico en la dimensión de la conciencia.

Con su descripción de la estructura de la realización de la conciencia de la historia del efecto en términos de aplicación, de una formación y fusión «vigilada» de horizontes, intenta sustraerse a este desenlace. Tal aplicación, como vimos, contiene siempre una referencia a lo general que procede de la anticipación de totalidad propia de la comprensión, y en este sentido opera como determinación de lo general y como productora de interpretación. El vínculo que emerge entre aplicación y anticipación muestra la pertenencia de la aplicación al ámbito práctico de la estructura previa del comprender y no a la autoconciencia. De allí que la comprensión sea una forma de efecto; efecto de un *distinguir que vincula y unifica*<sup>180</sup> la generalidad del pasado operante en su identidad compartida (*Wirkungsgeschichte*) y la situación concreta del actor/intérprete. Sin embargo, como indica Grondin, el “*medium* de esta vigilancia no es tampoco la autorreflexión, sino el elemento abierto del lenguaje, en virtud del cual nosotros podemos ver y pensar todo”.<sup>181</sup>

Pero no nos adelantemos, veamos ahora qué clase de conciencia es ésta que forma parte ella misma del efecto. ¿Vale también para ella la estructura de la reflexividad propia de toda forma de conciencia que, al elevarnos por encima de aquello de lo que cobramos conciencia, rompe toda afección inmediata como la del «efecto»? Gadamer va a analizar la estructura de la historia del efecto recurriendo a la experiencia, pues tiene la estructura de la *experiencia*.

En primer lugar, cabe señalar que el concepto de experiencia sobre el que se apoyan las ciencias humanas y sociales objetivistas, viene definido por juicios de percepción obtenidos a través de una observación metodológicamente controlada del comportamiento. Tales observaciones han de ser repetibles por sujetos intercambiables; en ellas las experiencias a tener en cuenta son recortadas teleológicamente teniendo en vista el producto buscado, esto es, la obtención de la generalidad de la ley o del concepto. En este sentido, el valor de la experiencia, aquello por lo cual ha de tenerse en cuenta, viene dado por su reproducibilidad, y una experiencia sólo es válida en cuanto es confirmada. Esto significa para Gadamer que “la

---

<sup>180</sup> Tal vez podamos decir al mismo tiempo de una *conjunción-diferenciante*; con ello me refiero al doble movimiento de la comprensión que proyecta un horizonte distinto para recogerlo luego. Esta estructura de la fusión de horizontes, a saber la proyección de un horizonte ‘ajeno’ y el recogimiento en el “propio” horizonte que conforma una generalidad, la encontramos en varios niveles. Esta dialéctica remite por supuesto al movimiento de extrañamiento y recogimiento de la dialéctica hegeliana, ver el apartado sobre el lenguaje en el cap. VI.B de la *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, pp. 299ss.

<sup>181</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, p 177.

experiencia cancela en sí misma su propia historia”<sup>182</sup> y la desconecta del proceso histórico; al objetivar la experiencia hasta que quede libre de todo momento histórico, se deja de lado la «historicidad interna» propia de la experiencia.

Esto no quiere decir que esta perspectiva no recoja un aspecto relevante de la experiencia, a saber, la afirmación general de que la experiencia es válida en tanto no sea refutada por una nueva experiencia. Pero para el conocimiento histórico “es determinante una experiencia muy distinta de la que sirve a la investigación de las leyes de la naturaleza”<sup>183</sup>. Aunque todo conocimiento histórico tenga en cuenta este aspecto general de la experiencia a la hora de investigar un suceso determinado, no busca tomar el fenómeno concreto como un caso de una regla general. “Lo individual -sostiene Gadamer- no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno en su concreción histórica y única”<sup>184</sup>.

Cuando se considera la experiencia sólo teniendo en cuenta su resultado se pasa por alto su dimensión negativa. Por un lado, es innegable que ciertas experiencias vienen a confirmar nuestras expectativas, pasando a integrar así nuestras creencias y el horizonte al que apelamos en nuestro actuar. Pero, por otro lado, existen experiencias que defraudan nuestras expectativas y no pueden ser integradas; estas experiencias siempre son negativas<sup>185</sup>. La negatividad de esta experiencia que «se hace», posee sin embargo un particular sentido productivo; en ella se adquiere un saber abarcante que no es simplemente la corrección de un engaño determinado sino que nos modifica, reconfigura el conjunto de nuestro saber y nos obliga a cambiar la mirada. Precisamente por esto, el objeto de esta experiencia tiene que ser uno que nos posibilite tal saber abarcante, tal reconfiguración; este objeto es una *generalidad* y la “negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica*.”<sup>186</sup>. Hay que señalar además que, en sentido estricto, no es posible hacer dos veces la misma experiencia; pues aunque se adquiere por la repetición, aquella experiencia repetida y confirmada “ya no se la «hace» de nuevo”.

Por supuesto que esto remite a Hegel; la experiencia tiene en este autor la estructura de la inversión de la conciencia. La conciencia que experimenta se vuelve sobre sí misma

---

<sup>182</sup> Gadamer, WuM, 330 [VyM, p 422]. En torno a los alcances y límites del concepto de experiencia en la modernidad y no solo allí véase el esclarecedor ensayo de G Agamben “Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia” en Agamben *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Bs As, 2001. También Jay, M. *Cantos de experiencia*, Paidós, BsAs, 2009, en especial los capítulos 2 y 6.

<sup>183</sup> Gadamer, WuM, 6 [VyM, p 36]

<sup>184</sup> Gadamer, WuM, 3 [VyM, p 33]

<sup>185</sup> Cf. Gadamer, WuM, 335 [VyM, 427 ss].

<sup>186</sup> Gadamer, WuM, 336 [VyM, 429].

haciéndose consciente de su experiencia, ganando así un nuevo horizonte desde el que algo se puede convertir en experiencia. En la nueva experiencia se alterarán tanto nuestro saber como su objeto, de modo que el nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior. Experiencia quiere decir aquí “que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro.”<sup>187</sup> Aún cuando Gadamer quiere retener para el planteamiento hermenéutico este momento de verdad de la experiencia, no quiere disolver la historia en la dimensión de la conciencia. Puesto que Hegel describe la experiencia que hace la conciencia consigo misma, la experiencia de la conciencia tiene que conducir a un saberse de sí que no deje ningún elemento fuera. En este sentido, el modelo bajo el que piensa la experiencia es el del saberse y tiene que conducir a la «ciencia». Por eso en Hegel, señala Gadamer, “la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto”.<sup>188</sup>

Contrariamente a esto, Gadamer sostiene que la “dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma”<sup>189</sup>. Esta apertura tiene como correlato la suspensión del juicio y “que el otro pueda tener razón”; en este sentido la experiencia no concluye sino que mantiene la tensión expectante que se abre en el que se tenga que repetir siempre de nuevo el ajuste entre lo general y lo particular. Es, por eso mismo, una experiencia que tiene que ser adquirida una y otra vez y que nadie puede ahorrarse. Esta experiencia presupone que las expectativas que uno tiene sean defraudadas, ya que solo se adquiere a través de decepciones. Lo que se aprende de este modo, con el padecer (Esquilo) y la decepción, no es esto o aquello sino la percepción de los límites. “La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana” señala Gadamer; es una experiencia que nos hace consciente de nuestra propia finitud. “En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. [...] La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad”.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Gadamer, WuM, 337 [VyM, 431]. Esta misma instancia que implica la inversión de que la conciencia se reconoce a sí misma en lo extraño y en lo otro, y que por tanto “el hombre mismo tiene que estar *en ello*” (Hegel, Enciclopedia § 7) ya había sido puesta de relieve por Gadamer al recuperar en el capítulo 1 el concepto de *Bildung*. Ver también Gadamer, “Hegel y el mundo invertido” en *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1994. Hegel *Fenomenología del Espíritu* cap. VI.B.; Hernández Pacheco, Javier, *Corrientes actuales de filosofía*, Vol.1, Madrid, Técnos, 1996, cap. VI.

<sup>188</sup> Gadamer, WuM, 337-8 [VyM, p 431]

<sup>189</sup> Gadamer, WuM, 338 [VyM, p 432]

<sup>190</sup> Gadamer, WuM, 340 [VyM, p 433-4]

Ahora bien, para explicitar el modo de ser de la conciencia de la historia del efecto, Gadamer necesita mostrar la consonancia entre estos momentos de la estructura general de la experiencia y la *experiencia hermenéutica*. En ésta lo que tiene que acceder a la experiencia es la tradición transmitida (*Überlieferung*); ésta es lenguaje y “habla por sí misma como lo hace un tú”. Pero el tú no es un objeto sino que se comporta respecto a objetos. Sin embargo, no tenemos que entender la tradición como una opinión de un tú, sino “como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú”. Lo relevante de la experiencia del tú es para Gadamer el comportamiento respecto al otro y la experiencia que conlleva. Lo específico de esta experiencia, que el tú tenga un comportamiento intencional respecto de uno, implica que el objeto de la experiencia tiene el carácter de «persona», así esta “experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro.”<sup>191</sup>

Cuando Gadamer expone en *Verdad y método* lo que considera propio de la experiencia hermenéutica en paralelo con la experiencia del tú, señala en primer lugar, que hay una forma de esta experiencia que tienen en cuenta las regularidades del comportamiento, logrando así un poder de cálculo cuyo fin es la previsión sobre el otro. En este sentido su comportamiento nos sirve como un *medio* para nuestros propios  *fines*. El correlato hermenéutico de esto es la fe en el método y en la objetividad que éste proporciona. “El que comprende la tradición de esta manera –sostiene Gadamer- la convierte en objeto”, lo que significa que en su relación con ella no se ve afectado, pues “adquiere certeza respecto a su contenido desconectando metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella.”<sup>192</sup>

Tenemos en segundo lugar, aquella forma que a pesar de comprender al tú como una persona, lo hace de un modo que en realidad resulta una referencia a sí mismo. En esta autoreferencia “la relación entre yo y tú no es de carácter inmediato sino reflexivo”. A toda pretensión se le opone en efecto, la pretensión del otro, pero se mantiene “la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del otro”, y con ello “el tú pierde la inmediatez con que orienta sus pretensiones hacia uno”. “Es comprendido -nos dice Gadamer- pero en el sentido de que es anticipado y aprehendido reflexivamente desde la posición del otro”<sup>193</sup>. Cuando se comprende al otro de este modo “se le sustrae en realidad toda la legitimación

---

<sup>191</sup> Gadamer, *WuM*, 340 [VyM, p 434]

<sup>192</sup> Cf Gadamer, *WuM*, 341 [VyM, p 435]

<sup>193</sup> Gadamer, *WuM*, 341-2 [VyM, 436]. El autor señala aquí que esto “constituye la realidad de la relación entre el yo y el tú. La historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco. [...] .. son una auténtica relación dialéctica y poseen la estructura elaborada por Hegel”



de sus propias pretensiones”<sup>194</sup>; en este sentido, tal anticipación tiene la función de mantener a distancia la pretensión del otro.

A esta experiencia del tú le corresponde en el ámbito hermenéutico la *conciencia histórica*; ésta no busca en el pasado una regularidad general, sino algo históricamente único, pues sabe de su alteridad.

“Pero en la medida en que en este reconocimiento pretende elevarse por entero por encima de su propio condicionamiento, queda aprisionado en la apariencia dialéctica, pues lo que realmente busca es hacerse señor del pasado”.<sup>195</sup>

Como vimos, el que cree posible librarse de todos los prejuicios y niega su propio condicionamiento, acaba experimentando su poder como una *vis a tergo* que lo domina y por ello termina considerando erróneamente lo que se muestra en una tradición. Es por ello que “*el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*”<sup>196</sup>.

El tipo de relación planteada por Gadamer en tercer lugar, trata, por el contrario, de “experimentar al tú realmente como un tú”, y esto significa, “no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él”<sup>197</sup>. Para esto hay que «estar abierto» a lo que el otro nos dice; esta *apertura* hacia el otro es también su *reconocimiento*, y la disposición a “dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”<sup>198</sup>. En este sentido, para no salirse reflexivamente de la relación con lo otro, necesitamos que la anticipación global propia de la comprensión sea puesta efectivamente en juego en la instancia del diálogo<sup>199</sup>. Es por ello, creemos, que la «especificidad inherente» a la experiencia del tú hay que verla en la *inmediatez de la relación comunicativa*, de la conversación orientada al entendimiento. Esta es precisamente la condición central para el diálogo: *el reconocimiento de la pretensión del otro*, reconocimiento que implica la apertura ante la posible verdad de lo dicho por él, mediante la suspensión momentánea del juicio.

---

<sup>194</sup> Gadamer, *WuM*, 342 [VyM, 436].

<sup>195</sup> Gadamer, *WuM*, 342 [VyM, 437]

<sup>196</sup> Gadamer, *WuM*, 343 [VyM, 437]

<sup>197</sup> Cf. Gadamer, *WuM*, 343-4 [VyM, 438]. Esto no ha de ser entendido como una apelación a la inmediatez en el sentido de las críticas de la izquierda hegeliana contra la reconciliación sólo en la idea, como por ejemplo lo plantea Marx en la Tesis XI sobre Feuerbach. Gadamer lo aclara expresamente, ver *VyM*, 417 ss.

<sup>198</sup> Gadamer, *WuM*, 344 [VyM, p 438]

<sup>199</sup> Tal exigencia constituye, en este sentido, una crítica y rectificación de la segunda máxima del entendimiento de Kant, en el sentido de que no basta con ponerse en el lugar del otro (con pensar como el otro) sino que es necesario enfrentarse con sus pretensiones efectivas. Para esta cuestión ver el formidable artículo de Albrecht Wellmer “Intersubjetividad y razón” en Olivé, León (Comp.), *Racionalidad*, Siglo XXI, Méjico, 1988. En Kant véase *Crítica del juicio* § 40.

El correlato hermenéutico de este tercer momento de la experiencia, es “la apertura a la tradición (*Überlieferung*) que posee *la conciencia de la historia efectual.*”<sup>200</sup>, y en este sentido, resulta necesario dejar valer la tradición en sus propias pretensiones pues ella tiene algo que decir. La conciencia de la historia del efecto deja que la tradición transmitida se convierta en experiencia y mantiene abierta a la pretensión de verdad que emerge de ella. De este modo Gadamer remata señalando que la conciencia hermenéutica logra su culminación “no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático.”<sup>201</sup>. Teniendo presente el doble sentido de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, podemos decir entonces que esa positividad de que hacemos experiencia como de algo extraño, a la vez nos ha efectuado ya. La experiencia hermenéutica tiene, a nuestro parecer, la forma de una doble apertura, a las experiencias sedimentadas en la tradición transmitida y a las experiencias por hacer.

## 2. *Apertura y diálogo (o Condiciones para el diálogo)*

Tal como señalamos, la tarea de aclarar la estructura lógica de la fusión de horizontes que adopta la mediación entre la generalidad de lo transmitido y la situación particular -y que presenta la estructura de realización de la conciencia de la historia del efecto- requiere en segundo lugar un análisis de la estructura de apertura inherente a la lógica de pregunta y respuesta que constituye el diálogo.

Como pusimos de manifiesto en lo anteriormente desarrollado, en la negatividad y apertura de toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. “No se hacen experiencias -sostiene Gadamer- sin la actividad del preguntar”. La estructura lógica de la conciencia de la historia del efecto, o para resumir de la conciencia hermenéutica, es la lógica de pregunta y respuesta. Ahora bien, tal como señala Enrico Berti “hablar de la pregunta significa hablar del diálogo, luego la estructura lógica de la experiencia hermenéutica es el diálogo”<sup>202</sup>, el cual viene a conformar el carácter concreto de la concepción de la aplicación tal como la concibe Gadamer.

Desde el punto de vista asumido por Gadamer dentro del cual no puede sostenerse algo así como un «mundo en sí», y el acceso a la “realidad” se encuentra lingüísticamente mediado, la actividad de los participantes en la conversación no puede ser adecuadamente descrita como transmisión de información (o de contenidos proposicionales) sobre una realidad

---

<sup>200</sup> Gadamer, WuM, 343 [VyM, 437].

<sup>201</sup> Gadamer WuM, 344 [VyM, 438-9]

<sup>202</sup> Berti, E. “¿Cómo argumentan los hermenéuticos?”, en Vattimo (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, p 42

externa e independiente. Todo entendimiento entre los hablantes proviene de la construcción de una perspectiva común, y ésta sólo puede constituirse en la conversación. Este punto de partida, que Gadamer comparte con W von Humboldt, presenta un doble aspecto: “el lenguaje es el medio en que se realiza el entendimiento entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa”<sup>203</sup>.

Aunque Gadamer toma el modelo dialéctico para el tratamiento del lenguaje de von Humboldt<sup>204</sup>, introduce cambios significativos; como señala Cristina Lafont, el entendimiento entre los hablantes “no puede interpretarse como una autoproducción consciente de esa apertura del mundo, que tuviera lugar desde un «contexto cero», sino que sólo puede tener lugar entre participantes en una constitución de sentido compartida, «ya siempre» dada”<sup>205</sup>. Este horizonte de sentido compartido no sólo opera como condición de posibilidad del entendimiento sino también como ámbito de validación del mismo; en este sentido, resulta “irrebasable”. El que comprende, señala Gadamer, está incluido en un “acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido”, es por ello que “cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde”<sup>206</sup>. Que siempre lleguemos “demasiado tarde” al examinar una pretensión de sentido, debe entenderse como que tal pretensión se torna operante en nosotros con anterioridad a nuestro acto de autoposición, a nuestros juicios. En este sentido, la imposibilidad de salirnos de esta apertura de mundo compartida no sólo es *fáctica*, como sostenía von Humboldt, sino también *normativa*, ya que la apertura lingüística del mundo que genera la constitución de sentido es, a su vez, un «acontecer de la verdad».

Resulta ahora comprensible que en su análisis de las condiciones de posibilidad del entendimiento, Gadamer, por un lado, profundice la perspectiva específica de los participantes en la conversación, mostrando la interna conexión entre «significado» y «validez»<sup>207</sup>, y que, por otro, no reduzca tales condiciones a la sola suposición de una apertura

---

<sup>203</sup> Gadamer, *WuM*, 361 [*VyM*, 462]; Véase también Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993, pág. 104. (en adelante *RcL*)

<sup>204</sup> Tal como señala Lafont, este modelo puede ser descrito como dialéctica entre una intersubjetividad «ya siempre producida» por la apertura de mundo y una intersubjetividad «a producir» en el diálogo (91).

<sup>205</sup> Lafont, *RcL*, 91. La expresión *Welterschließung* (apertura de mundo), que procede de Heidegger, vendría a significar, aproximadamente, que el mundo, en tanto que nos es abierto lingüísticamente, aparece bajo una determinada luz que lo hace comprensible, es decir, que lo estructura de un determinado modo. Esto se apoya, asimismo, en la consideración del lenguaje como “constitutivo” del pensar y en su doble *status*: empírico y trascendental. (Cf Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997)

<sup>206</sup> Gadamer, *WuM*, 465 [*VyM*, 585]. En esto puede verse la preeminencia del significado sobre la referencia de la que habla Lafont.

<sup>207</sup> Cf. Lafont, *RcL*, 104.

del mundo ya siempre compartida, tal como planteaba Heidegger, sino que se interese por cómo tiene lugar en cada caso el acuerdo fáctico.

Esta cuestión la abordaremos en el próximo apartado; veamos ahora las condiciones para el diálogo desde la perspectiva de los participantes.

El modelo de la conversación posee en Gadamer una estructura compleja por cuanto en ella tiene que darse a la vez el entendimiento entre los participantes y el consenso sobre la cosa; es un entenderse *con alguien* y *sobre algo*. Pero ese «algo» (*Sache*) sobre el que tienen que ponerse de acuerdo no es accesible de modo directo, a la manera de un realismo metafísico, sino que la comprensión está inevitablemente ligada a la interpretación. La interpretación es, como sostuvimos, el modo de realización de la comprensión. Por tal motivo, el acuerdo «sobre la cosa» sólo puede tener lugar “por la *mediación* de las diferentes interpretaciones de los participantes en la conversación”<sup>208</sup>, o al decir de Ricoeur, por la dialéctica de los puntos de vista.

En su confrontación con el objetivismo de las ciencias humanas dominantes, Gadamer muestra como vimos, que la *objetivación* de la experiencia (relación sujeto-objeto) que estas posiciones efectúan es el resultado de una abstracción derivada de la relación previa entre sujetos (relación “yo-tú”); muestra asimismo, que esa idealización, realizada a partir del mundo de la vida en el que *ya siempre* ha tenido lugar la constitución de ese «objeto», es “estructuralmente inaplicable a las realidades que trascienden el terreno de las ciencias naturales”. Considera, en consecuencia, que nuestra relación con las realidades históricas, sociales y culturales tiene primariamente la forma de esa relación sujeto-sujeto; más precisamente, se da en la “especificidad inherente a dicha relación”, esto es, la *pertenencia común a la historicidad* de la que hablamos anteriormente. Esto conlleva, por tanto, una “experiencia del tú”, y el tipo de relación que se da en esta experiencia, no sólo tiene la forma de la interacción propia de la esfera social, sino que además resulta imprescindible en ella el que los interlocutores *tiendan al entendimiento*. Esta resulta ser para Gadamer una de las condiciones para el diálogo.

Pudimos dar cuenta también que cuando Gadamer expone lo que considera propio de la experiencia hermenéutica en paralelo con la experiencia del tú, considera que el objeto de esta experiencia tiene el carácter de persona y que el saber adquirido en ella nos proporciona la comprensión del otro. En este sentido, la relación con lo otro y con su saber práctico moral adecuada a esta experiencia no resulta de un comportamiento calculador que instrumentalice al otro para nuestros fines, ni tampoco de aquella forma que a pesar de comprender al tú

---

<sup>208</sup> Lafont, RCL, p 106 (cursiva mía)

como una persona, le sustrae –por autoreferencia- toda legitimación de sus propias pretensiones. Por el contrario, la relación adecuada para no pasar por alto la pretensión del otro, viene a ser para Gadamer, una que implique la apertura a lo que el otro nos dice; esta «apertura» hacia el otro es también su reconocimiento y la disposición a “dejar valer en mí algo contra mí”. En este sentido, sostuvimos que lo específico de la experiencia de lo otro hay que verla en la *inmediatez de la relación comunicativa*, de la conversación orientada al entendimiento. Pues bien, esta es la condición central para el diálogo: *el reconocimiento de la pretensión del otro*, reconocimiento que implica la apertura ante la posible verdad de lo dicho por él, mediante la suspensión momentánea del juicio.

Ahora bien, la suspensión del juicio tiene precisamente la estructura lógica de la *pregunta*, cuya función es “abrir y mantener abiertas posibilidades”<sup>209</sup>. Por ello, la estructura de la «apertura» al otro es analizada por Gadamer en términos de esta lógica, y se encamina a esbozar la estructura de la conversación dirigida al entendimiento. De manera que podemos decir que la forma que caracteriza la conversación es lo que denomina “lógica de pregunta y respuesta”. Esto implica que para la hermenéutica filosófica el “comienzo aparentemente *thético* [puesto, adoptado] de la interpretación es en realidad respuesta ...”<sup>210</sup>. Ningún enunciado puede entenderse solo por el contenido que propone, siempre tiene presupuestos que no enuncia; en este sentido Gadamer sostiene que “la última forma lógica de la motivación de todo enunciado es la pregunta”<sup>211</sup>. Esto significa, como vimos, que no es el juicio lo que tiene prioridad en esta lógica sino la pregunta, pues no hay ningún enunciado que no sea una especie de respuesta. Para comprender un enunciado hace falta comprender la pregunta a la que responde. Sin embargo toda pregunta es a la vez respuesta; tal es la dialéctica en la que nos hallamos dice Gadamer.

No es sólo, sin embargo, que un enunciado sea siempre una respuesta que remite a una pregunta, sino que “la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son *interpelación*”. Lo cual no significa únicamente que se filtra algo del entorno social en el contenido de los enunciados, sino más fundamentalmente sostiene Gadamer que “solo hay verdad en el enunciado en la medida en que éste es *interpelación*. El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado.”<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Ver Gadamer, WuM, 282 [VyM, p 369].

<sup>210</sup> Gadamer, WuM, [VyM, 565]

<sup>211</sup> Gadamer “¿Qué es la verdad?” en *GW*, 2, 52 [VyM II, 58]

<sup>212</sup> Gadamer, *GW*, 2, 53 [VyM II, 59]

En esta dirección hay que señalar que las múltiples interpretaciones posibles que genera la apertura sólo pueden ser reducidas, a su vez, con preguntas y respuestas, las que permiten a los dialogantes construir una perspectiva común. Para Gadamer el sentido de la pregunta es a la par la “única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva”<sup>213</sup>. Como puede verse, la pregunta no sólo produce la apertura sino también una determinación y fijación de las “presuposiciones que están en pie y desde las cuales lo cuestionable, eso que todavía está abierto, se muestra”<sup>214</sup>. De aquí se desprende otra de las condiciones centrales del arte de conversar: *que los interlocutores “no argumenten en paralelo”*<sup>215</sup>; que el interlocutor siga lo que uno le dice y viceversa, lo cual pone de manifiesto, como dice Berti, la necesidad de contar con el asentimiento del otro para continuar.

De este modo, el análisis de la conversación llevado adelante por Gadamer muestra que su lógica no puede guiarse más que por criterios de búsqueda del entendimiento, de “logro de una perspectiva intersubjetiva entre los hablantes”, pues de esta perspectiva común depende que se vuelva accesible como *lo mismo* aquello de lo que se habla, esto es, que se consiga el *consenso sobre la cosa*.

Ahora bien, esto último revela, sin embargo, que existe algo que antecede y sobre lo que opera esta estructura de la conversación: el «horizonte de sentido», desde el cual los participantes en la conversación generan las preguntas y respuestas y obtienen el material para elaborar la perspectiva común. La conversación se articula, señala Gadamer, “sobre la base de expectativas de sentido que proceden de nuestra propia relación previa con el asunto”<sup>216</sup>; éstas son parte del horizonte de sentido, del *saber de fondo* que constituye la pre-comprensión. Por ello, en la conversación orientada al entendimiento no es posible un comportamiento desde la perspectiva del observador (en potencial dirá Gadamer) sino que se requiere la perspectiva del participante por cuanto lo que se pone en juego, a partir de las expectativas de sentido proyectadas, tiene el carácter de algo que «importa» y que es «asumido» por el sujeto como propio. En este sentido, si comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta, ésta en cada caso tiene que ser también *mi* pregunta; “comprender una pregunta quiere decir preguntarla”, instalarse en medio de las

---

<sup>213</sup> Gadamer, WuM, 344 [VyM, 439]

<sup>214</sup> Gadamer, WuM, 346 [VyM, 441]

<sup>215</sup> Gadamer, WuM, 349 [VyM, 444]

<sup>216</sup> Gadamer, WuM, 278 [VyM, 364].

posibilidades puestas en juego para que aquello que tenga sentido se filtre en la propia opinión.<sup>217</sup>

### 3. Condiciones de posibilidad del entendimiento y universalidad del aspecto hermenéutico.

Cuando, en la tercera parte de *Verdad y método*, Gadamer se aboca al problema de determinar la relación entre lingüisticidad y comprensión, gana para la argumentación la perspectiva de que la experiencia hermenéutica se muestra como “el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico”<sup>218</sup>. Desde este punto de vista y a diferencia de lo que sucede en la lingüística, el problema del lenguaje es planteado en términos de “cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad” de las maneras de decir. Para llevar adelante esta tarea, Gadamer intenta retener la unidad entre pensamiento y lenguaje tal como la ha encontrado en el fenómeno hermenéutico, como unidad de comprensión e interpretación<sup>219</sup>.

Cabe aclarar que para una hermenéutica concebida en estos términos, una teoría instrumentalista de los signos, que entiende las palabras y los conceptos como “instrumentos disponibles o que hay que poner a disposición”, resulta del todo inadecuada. Este modo de concebir el lenguaje es fruto en parte del supuesto moderno del que partían, por aquel entonces, tanto la ciencia como la filosofía del lenguaje: que su tarea sólo es ocuparse de la *forma* del lenguaje dejando de lado el *contenido*. Por el contrario, Gadamer tratará de mostrar que en el “lenguaje que vive en el hablar”, el intérprete “se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos”; esto significa que, a pesar de la creciente abstracción y formalización, la “inconsciencia lingüística no ha dejado de ser la auténtica forma de ser del habla”.<sup>220</sup>

En este sentido, el habla, la conversación, viene a mostrar la unidad de comprensión e interpretación y conduce el fenómeno hermenéutico al interior mismo de la cuestión del lenguaje, pues en “sus cauces se conforman, aunque siempre como cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia”. Y agrega, el

---

<sup>217</sup> Gadamer, WuM, 357 [VyM, 454]

<sup>218</sup> Gadamer, WuM, 380 [VyM, 483].

<sup>219</sup> Cf. H. Gadamer, WuM, 380 [VyM, 483].

<sup>220</sup> Cf. Gadamer, WuM, 380-2 [VyM, 483-6]

“lenguaje no es la huella de la finitud porque exista la diversidad de la estructura del lenguaje humano, sino porque cada lengua se forma y prosigue continuamente al paso que va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo”<sup>221</sup>.

Este «traer a lenguaje» en cada caso la propia experiencia opera la reconfiguración de un mundo *ya siempre* compartido, y se corresponde por ello con la finitud del hombre de manera radical; desde este “centro del lenguaje -dice Gadamer- se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermenéutica”<sup>222</sup>.

Precisamente en conexión con esto hay que entender, a nuestro parecer, la afirmación gadameriana de que “no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el que éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto”<sup>223</sup>. Esta imposibilidad de salirse del lenguaje lo muestra, por un lado, como «*magnitud suprasubjetiva*» que, en su función de apertura del mundo, es como dice Lafont “tanto la condición de posibilidad de la experiencia como su límite y se encuentra, por ello, necesariamente a espaldas de los sujetos”<sup>224</sup>. En este sentido tenemos que considerarlo, como adelantamos, el horizonte de toda experiencia del mundo. Y, por otro lado, lo muestra como el único lugar posible desde donde puede darse un pensamiento reflexivo sobre el propio lenguaje y sobre el mundo. Visto así, se convierte en instancia válida contra el ideal de “autoposición y autoconciencia completas” del racionalismo ilustrado; en esta peculiar «objetividad» del lenguaje encuentra su límite la filosofía de la reflexión.

Ahora bien, en su crítica a este ideal de una razón objetivante y su concepción instrumentalista del lenguaje, Gadamer no se limita a mostrar el lenguaje como *constitutivo* de todo aquello que puede aparecer como mundo<sup>225</sup>, sino que a la vez tiene que poder construir un mundo en el que el diálogo con la tradición sea un momento indispensable<sup>226</sup>. Valiéndose de la doble perspectiva cognitiva y comunicativa, obtiene Gadamer un complemento de la

---

<sup>221</sup> Gadamer, WuM, 432-33 [VyM, p 547-548]. Ver también el final de “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” donde se muestra el vínculo entre lenguaje comunicativo y experiencia, en VyM II, pp. 116ss.

<sup>222</sup> Gadamer, WuM, 433 [VyM, 548].

<sup>223</sup> Gadamer, WuM, 429 [VyM, 543]

<sup>224</sup> Lafont, RcL, 89

<sup>225</sup> Cf. Gadamer, VyM, cap. 14.

<sup>226</sup> La peculiaridad de la concepción del lenguaje desarrollada por Gadamer en *Verdad y Método* radica en haber articulado la doble concepción del lenguaje elaborada por Wilhelm von Humboldt con el pensamiento de la finitud y la historicidad humana de Heidegger. Por un lado, su elaboración está en la línea de los desarrollos de la llamada tradición Hamann-Herder-Humboldt (Ch Taylor); su tratamiento del lenguaje se realiza a la vez desde la dimensión cognitiva de apertura de mundo y desde la dimensión comunicativa del lenguaje como medio para el entendimiento elaborada por von Humboldt. Por otro, la interna conexión entre el tratamiento de la experiencia hermenéutica y el análisis del comprender elaborado por Heidegger en *Ser y tiempo*, es explícitamente retomada por Gadamer. (Cf. Lafont. RcL p 88ss)



función constitutiva de mundo propia del lenguaje; ésta colocaba al lenguaje operando sólo a nuestras espaldas (como un “*vis a tergo*”), como aquello que determina las estructuras de todo entendimiento y experiencia posibles. Pero al entender la estructura de la comprensión como diálogo en el que lo otro reclama reconocimiento (como un “*vis a fronte*”) Gadamer puede sostener no sólo que la relación con el pasado es relación dialógica, sino que además este diálogo forma parte y de algún modo viene a mediar aquel horizonte de sentido en el que, sin embargo, se apoya.

En resumen. Guiado por la lógica de pregunta-respuesta Gadamer trasciende el análisis de la conversación desde el punto de vista de los participantes y aborda la cuestión de las condiciones de posibilidad del entendimiento que tiene lugar en el diálogo; de este modo logra tematizar la dimensión de apertura lingüística de mundo, pero sin adoptar una perspectiva de tercera persona, sino apelando a la mediación inherente al lenguaje dialógico comprensivo.

En esta dirección, como quedó expuesto, la conversación viene precedida por la «anticipación de sentido», que orienta la comprensión y vuelve accesible aquello sobre lo que ésta tiene lugar. Por esta dependencia Gadamer se refiere a la conversación como un «acontecer», ya que, tal como sucede en el juego, sobrepasa la dimensión subjetiva de los participantes en el diálogo<sup>227</sup>. Pero ¿cómo hay que entender esta anticipación de sentido? Ante todo, no es un acto de la subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición; nos determina ya siempre como ‘*vis a tergo*’, producto de la socialización. Por otro lado, en tanto la anticipación de sentido da la posibilidad de llegar a un acuerdo en el que el mundo aparece como el «mismo» para los participantes en el diálogo, la *pertenencia a ese saber de fondo*, estructurado y transmitido lingüísticamente, aparece como la primera condición que posibilita el entendimiento, y ello porque el horizonte de sentido garantiza “la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores”<sup>228</sup>.

Pues bien, la dialéctica de pregunta-respuesta no sólo atraviesa la práctica comunicativa con el otro, sino que, para Gadamer, da forma también a la relación que el intérprete tiene con los prejuicios y la tradición, es decir, con la apertura de mundo en la que se constituyen sus prejuicios. Razón por la que atribuye también a la comprensión el carácter de un «acontecer» en el que, a través del diálogo, el intérprete deja valer la pretensión de verdad de

---

<sup>227</sup> Para el concepto de juego véase Gadamer, *VyM*, cap. 4, pp. 143ss; también Grondin, *Introducción a Gadamer*, pp. 67ss

<sup>228</sup> Gadamer, *WuM*, 279 [*VyM*, 365].

la tradición; este reconocimiento permite, según Gadamer, tanto la no-objetivación de la tradición como una apropiación «reflexiva» de la misma.<sup>229</sup>

Podemos señalar entonces como condiciones de posibilidad del entendimiento en el diálogo, en primer lugar, la indicada *pertenencia a la tradición*, tener o lograr una determinada “conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”<sup>230</sup>; este horizonte de sentido compartido es el que determina nuestra anticipación de sentido. Y, en segundo lugar, *estar vinculado con el asunto* que se expresa en la tradición<sup>231</sup>, lo cual requiere no solamente un atender al asunto y con ello como vimos una suspensión del juicio, sino además un pre-juicio sobre el asunto del que se trata, esto es y dada la relación dialógica con lo transmitido, ser un participante interesado, no un espectador.

Ahora bien, resulta importante señalar aquí que estas condiciones de posibilidad del entendimiento tienen que *estar efectivamente dadas*; no podemos disponer de ellas a través de un método. Sostener que tales condiciones tienen que cumplirse de *facto*, significa tanto sostener la preeminencia de la *praxis* sobre la teoría en la dimensión comunicativa y también en la cognitiva, como remitir la posibilidad del entendimiento en la conversación a un saber de fondo compartido, que no puede ser traído enteramente a conciencia dado el carácter holista que posee el lenguaje<sup>232</sup>. Precisamente por ello es que la pertenencia a la tradición aparece como la más importante de estas condiciones.

Por otro lado, se pone de manifiesto lo improcedente de toda metodología que trate de asegurar la objetividad del comprender; en principio porque “no hay método que nos enseñe a preguntar”, a ver qué es lo cuestionable con independencia de la práctica de pregunta-respuesta que conforma la razón dialógica. Los participantes en el diálogo no pueden disponer por adelantado de esta «racionalidad» en la medida en que no pueden determinar *a priori* lo cuestionable que surge en la conversación. Esta lógica de pregunta-respuesta, que parte de la «anticipación de sentido», sólo puede desarrollarse *en* la comprensión de los hablantes. Es por ello que, para no quedarse en el mero “pensar poniéndose en el lugar del otro” que exigía Kant, se requiere *en todos* los casos su realización efectiva<sup>233</sup>. Así como no

---

<sup>229</sup> Cf. Gadamer, WuM, 447-8 [VyM, 565].

<sup>230</sup> Gadamer, WuM, 279 [VyM, 365]

<sup>231</sup> Gadamer, Ibídem (la cursiva es mía)

<sup>232</sup> Así como desde la perspectiva abierta por la conciencia de la historia del efecto los prejuicios no pueden ser traídos enteramente a conciencia sino apoyándonos a su vez en prejuicios pues la comprensión posee un carácter anticipatorio, en este caso dado el carácter holista del lenguaje “tal esclarecimiento tendría que apoyarse siempre en otros supuestos de fondo”. Lafont, RCL, pág. 113.

<sup>233</sup> Como anteriormente señalamos, este es un argumento contra la pretensión de autorreflexión total que se esconde también detrás del ideal de objetividad del historicismo y de las ciencias sociales. Véase Kant, *Crítica del Juicio*, § 40; Lafont RCL, 111ss.

podíamos anticiparnos reflexivamente al otro y objetivar sus pretensiones si queríamos comprenderlo, tampoco ahora tenemos que proceder así con el saber de fondo que determina nuestra visión de mundo.

En este sentido, cuando Gadamer remite las condiciones de posibilidad del entendimiento en la conversación y de la comprensión del pasado a un *saber de fondo* compartido, no sólo está poniendo las bases del entendimiento y el consenso entre los participantes en el diálogo, sino que, a la vez, está señalando las condiciones de posibilidad del conocimiento. La «constitución lingüística del mundo», dirá más tarde Gadamer, “se presenta como la conciencia histórico-efectual que esquematiza previamente todas nuestras posibilidades de conocimiento”<sup>234</sup>. *Preforma e impone* tanto los significados como los criterios de validez y de racionalidad explicitados en la apertura lingüística de mundo. Este esquema no es, sin embargo, trascendental en sentido kantiano; pues esta «conciencia efectuada de los efectos de la historia» está ligada de modo radical a las condiciones contingentes de un mundo de la vida.

La *razón práctico-hermenéutica*, entonces, sólo puede darse *en* la mediación dialógica condicionada por el mundo de la vida, pues éste no puede ser traído enteramente a conciencia dado el carácter holista que posee. Es por ello que no le basta con considerar los juicios “meramente posibles” de los otros y las “características exclusivamente formales de nuestra representación” (Kant), sino requiere que *en todos* los casos se dé una efectiva realización del diálogo. Ello no impide, sin embargo, que en el diálogo pueda efectuarse un abordaje crítico de la tradición y de los prejuicios heredados y modificarse nuestra comprensión del presente y de nosotros mismos.

---

<sup>234</sup> Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, *GW*, 2, s 228 [*VjM* II, p 221].

## II. La recepción y crítica habermasiana de la hermenéutica filosófica y el marco metodológico de las teorías de la acción social.

*“Si el diálogo no ha de ser un impotente ideal vacío, entonces una transformación y reconstrucción de las instituciones y prácticas sociales en los que se encuentra incorporada la comunicación dialógica se convierte en un imperativo práctico”*

R Bernstein

### 1. El contexto histórico-conceptual de la investigación social.

Cuando en la década del sesenta Jürgen Habermas retoma la “olvidada” discusión inaugurada por el neokantismo sobre las diferencias metodológicas entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, la concepción positivista predominante por entonces sustentaba -cual velo- la «unidad metodológica» de las ciencias empíricas y explicaba las diferencias a través de un mero desfasaje en sus desarrollos<sup>235</sup>. Con ello pretendía reavivar, en el plano de la *lógica* de la investigación, el debate sobre el dualismo que de hecho se daba en la *práctica* de la investigación, y que traía aparejado, en lo que a teoría de la ciencia se refiere, la delimitación de ámbitos yuxtapuestos e independientes. Como momentos más desarrollados de estos ámbitos señalaba, por un lado, la teoría analítica de la ciencia elaborada por Karl R Popper y, por el otro, la hermenéutica filosófica de Hans-G Gadamer. En este contexto general, sin embargo, las ciencias sociales, en tanto no se vean reducidas a meras ciencias del comportamiento observable, son afectadas por ambos enfoques; ellas tienen que habérselas con la tensión entre estos “planteamientos divergentes”<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Para esto véase Hempel, C. “La función de las leyes generales en historia” y “Aspectos de la explicación científica” ambos en Hempel La explicación científica, Bs As, Paidós 1979; “Las leyes y su papel en la explicación científica” en Hempel, C. *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1979. Nagel, E. “Modelos de explicación científica” en Nagel, E. *La estructura de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1981.

<sup>236</sup> Cf. Habermas, Jürgen. “*Literaturbericht zur logik der Socialwissenschaften*” en *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, Tübingen, febrero, 1967; ahora en *Zur Logik der Socialwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, (1970, 5º ed ampliada 1982, pp. 89-330) (Traducción al español “Un informe

Como trasfondo de esta distinción de ámbitos y métodos cabe reconocer la teoría habermasiana de los intereses cognitivos y su división de las ciencias<sup>237</sup>. Ya en su participación en el debate sobre el positivismo en la sociología alemana<sup>238</sup> Habermas apelaba al vínculo interno entre conocimiento e interés. Pero es sobre todo en el escrito programático de 1965 “Conocimiento e interés”, basado en el discurso que pronuncia al asumir la cátedra de Teoría social, donde formula la tesis de los intereses rectores del conocimiento, los ámbitos de realidad al que proporcionan acceso y el método que le corresponde a cada una de las ciencias<sup>239</sup>. Del lugar que en este contexto le asigna a las ciencias sociales críticas, esto es, la economía, la sociología y la política, podemos colegir el que se vean afectadas por la yuxtaposición de los mencionados ámbitos, sin que entre ellos pueda vislumbrarse intercambio alguno; pues estas ciencias parecen proceder tanto en términos empírico-analíticos como histórico-hermenéuticos.<sup>240</sup>

No voy a detenerme aquí a considerar las diferencias entre la posición metodológica que Habermas sostiene en los escritos antes citados en referencia al debate sobre el positivismo<sup>241</sup> y la posición que inaugura el “*Literaturbericht zur Logik der Sozialwissenschaften*” (1967). Sí es necesario señalar, respecto al tema que nos ocupa, que Habermas recurre en aquellos ensayos al valor que pudiera ostentar en la argumentación de Marx una filosofía de la historia con intención práctica que reivindica para sí una “interpretación anticipadora de la sociedad en su totalidad”, mientras que en el marco de la *Literaturbericht* apela más bien a la formulación hermenéutica que desarrolla Gadamer con el fin de reformular tal noción de «anticipación».

---

bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, en Habermas *LCS*, pp. 81-275). (en adelante citado LSW y LCS). Cf. asimismo Ricoeur, Paul. *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. Técno, Madrid, 1978.

<sup>237</sup> Quisiera señalar que la presentación de la posición de Habermas se restringe a y por lo tanto está sesgada por, el tema que nos ocupa. Para una visión integral véase el texto ya clásico de Th McCarthy *La teoría crítica de Jürgen Habermas* y también la reconstrucción que realiza R Wiggershaus en *La escuela de Fráncfort* (Cap VII).

<sup>238</sup> Adorno, Popper y otros *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Tales escritos son recogidos por Habermas en la primera parte de *LSW*, a los cuales se suma “Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y objetividad”. Ver también Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo* (1969), Ariel, Barcelona, 1979. Cap. 1. Más recientemente Raulet, G. *La filosofía alemana después de 1945*, Universitat de Valencia, 2009. Cap. 5, pp. 126ss.

<sup>239</sup> Me refiero a la Lección inaugural en el Instituto de investigación social de Frankfurt, publicada como “Conocimiento e interés” en Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 157-181.

<sup>240</sup> Véase Habermas, “Conocimiento e interés”, 169 ss.

<sup>241</sup> A los cuales habría que agregar “Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y al marxismo” (1957), “Dogmatismo, razón y decisión” y “Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica” en *Teoría y praxis. Estudios de teoría social*. Técno, Madrid, 1987. Para este cambio véase McCarthy, Th. *La Teoría crítica de J Habermas*, Cap. 3, notas 2 y 3, pp. 154; Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, pp. 36ss y Mendelson, Jack. “The Habermas-Gadamer debate”, *New German Critique*, Nº 18 [Autumn, 1979], pp. 44-73.

Como el propio Habermas pone retrospectivamente de manifiesto en el Prefacio a la edición de 1982 de *La lógica de las ciencias sociales*, su apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica en el “*Literaturbericht zur Logik der Socialwissenschaften*” lo conduce a la convicción de que “la Teoría crítica de la sociedad tenía que librarse de la conceptualización de la filosofía de la conciencia”<sup>242</sup>. Esta convicción resulta relevante a nuestro parecer a la hora de explicar las consecuencias centrales que en términos metodológicos extraer de tales apropiaciones.

Como tendremos oportunidad de apreciar en el presente capítulo, Habermas estima, por un lado, que la hermenéutica filosófica brinda tanto la posibilidad de fundamentar un acceso en términos de comprensión de sentido al ámbito de objetos simbólicamente estructurado de las ciencias sociales, cuanto la de tematizar las condiciones de emergencia de las teorías, es decir, la conexión entre teoría y contexto práctico vital, entre teoría y praxis. Por otro destaca la relevancia que para la investigación social poseen la concepción hermenéutica acerca de la historicidad del lenguaje y del vínculo indisoluble entre comprensión y aplicación. Sin embargo, la apreciación de estos elementos así como los rendimientos que extrae de ellos, se ven un tanto oscurecidos por la casi simultánea crítica y deslinde que Habermas traza frente a la pretensión de universalidad de la hermenéutica gadameriana.

Ahora bien, no sólo la recuperación habermasiana de la hermenéutica filosófica para la discusión de teoría y metodología de las ciencias sociales sino también el debate desencadenado a partir de sus críticas, ha de permitirnos precisar la esfera fenoménica y conceptual de la filosofía práctica y, sobre todo, los aspectos que constituyen la “reciente” racionalidad práctica.

Retomemos pues, en dirección a este objetivo, el lugar que ocupan las ciencias sociales críticas según la perspectiva abierta por Habermas. Las ciencias de la acción sistemática, como también las llama, tienen como meta -al igual que las ciencias empírico-analíticas- “la producción de un saber nomológico” a través de la formulación y examen de hipótesis legaliformes sobre las regularidades empíricas. Pero no se contentan con ello, pues a la sociedad no puede colocársele el esquema de las teorías generales del mismo modo que podemos hacerlo con los procesos objetivados de la naturaleza. Las ciencias críticas se esfuerzan por distinguir cuándo las proposiciones teóricas captan leyes invariantes de la

---

<sup>242</sup> Cf. Habermas, LSW, 7-8 [LCS, 13-4].

acción social y cuándo “captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas”<sup>243</sup>. Pero para ello requieren, aun cuando Habermas pretenda que estas ciencias -a diferencia de las ciencias histórico-hermenéuticas- pueden separar la interpretación de la aplicación, un acceso comprensivo al ámbito de objetos.

Este acceso comprensivo resulta necesario tanto para captar el sentido subjetivamente supuesto por los agentes, aquello que Max Weber llamó “comprensión de la motivación”, como para captar el significado objetivo que las acciones cobran en un contexto histórico-social concreto (“comprensión hermenéutica”). Pues la aprehensión de los sistemas de valores en términos de «hechos» plantea al investigador las mismas dificultades metodológicas que al historiador el sentido de los documentos y al filólogo el significado de los textos.<sup>244</sup>

La estrategia de Habermas es tratar de conjugar ambos enfoques, criticando la pretensión de universalidad y exclusividad de ambos, e intentando una síntesis que logre otorgarles el lugar correspondiente. No en vano toma como punto de partida las consideraciones de Max Weber, quien siguió un camino similar en el debate sobre ciencias naturales y ciencias de la cultura en el contexto neokantiano.<sup>245</sup>

En este sentido, tras el fracaso del programa de unificación positivista de las ciencias, la cuestión de la investigación social queda planteada, según el diagnóstico de Habermas, en términos de si se reduce a una historiografía sistemática o a una sociología científica purificada de cualesquiera inclinaciones históricas<sup>246</sup>. Ante esta dicotomía Habermas se pregunta por las condiciones de posibilidad de las teorías generales de la acción social. En el marco de este abordaje, que dicho sea de paso comparte con la hermenéutica en su enfrentamiento a la autocomprensión objetivista de la ciencia<sup>247</sup>, trata específicamente de averiguar si su formulación puede realizarse “con independencia del saber histórico” o si entre sus supuestos básicos se incluye una “precomprensión ligada a la situación” cuyo desarrollo sólo puede realizarse en términos hermenéuticos.

---

<sup>243</sup> Habermas, “Conocimiento e interés”, p. 172

<sup>244</sup> Véase Habermas *LSW*, 198 [*LCS*, p 169]. McCarthy formula los rasgos generales que al menos por esta época presenta la teoría crítica de la sociedad para Habermas diciendo que “es empírica sin ser reducible a ciencia empírico-analítica; es filosófica pero en el sentido de crítica y no de filosofía primera; es histórica sin ser historicista; es práctica, no en el sentido de poseer un potencial técnico, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación”(Op cit, p 155)

<sup>245</sup> Ver Habermas, *LSW*, 92ff; 101ff; 157ff [*LCS*, 83ss, 90ss y 135ss].

<sup>246</sup> Habermas, J. *LSW*, 143ff [*LCS*, pp. 124ss].

<sup>247</sup> Véase para esta cuestión Mendelson, J. artículo citado, p 45 y Apel, K. *La transformación de la filosofía*, “Introducción” pp. 12ss.

Consecuente con tal planteo, cuando en el “*Literaturbericht zur Logik der Sozialwissenschaften*”, aborda la problemática del *sentido (Sinn)* y de la *comprensión de sentido (Sinnverstehen)* en las teorías de la acción resalta ante todo la posibilidad de contraponer el pensamiento analítico y la hermenéutica filosófica. La comprensión de los “nexos o contextos (*Zusammenhängen*) simbólicos que nosotros mismos generamos” resulta aporosa, nos dice, porque las «reglas metalingüísticas de constitución» con las que reconstruimos los enunciados pertenecen a los mismos lenguajes formalizados. En cambio, tal comprensión requiere ser metodológicamente tematizada cuando el «sentido» que tenemos que aclarar viene legado por la tradición, pues posee “el *status* de un hecho, de algo empíricamente ahí (*Vorgefundenen*)”<sup>248</sup>.

En cuanto a las ciencias sociales se refiere, esta problemática tampoco surge cuando, como en el caso de la “ciencia social normativo-analíticas” (Habermas), el *sentido* de la acción social viene teóricamente definido y puesto *a priori* en la forma de máximas hipotéticas de comportamiento, sin recurrir a los «datos». Pero en cuanto las ciencias sociales proceden en términos empírico-analíticos y, además, no se conforman con restringir su ámbito de objetos a comportamientos observables, las teorías -como ya señalamos- tienen que “referirse a contextos objetivamente dotados de sentido de acciones subjetivamente dotadas de sentido”<sup>249</sup>. Y este es en efecto el caso del enfoque funcionalista en la formación de la teoría. Sin embargo tal como señala Habermas, también el funcionalismo tiene que remitir las acciones subjetivas al contexto objetivamente dotado de sentido en el que se llevan a cabo, a menos que se sostenga un universalismo de los valores tal como T Parsons lo hace. De este modo se pone de manifiesto que la problemática de la comprensión de sentido ya no puede ser dejada de lado por la investigación social; así pues, resulta necesario tematizar la pre-comprensión subyacente a la formulación de las teorías.

Ya desde Dilthey, quien retoma en este punto las formulaciones de G Vico, las llamadas *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) se caracterizan por el hecho de que el sujeto cognoscente aborda un ámbito de objetos que comparten con él las estructuras de la

---

<sup>248</sup> Habermas, *LSW*, 203 [LCS, 173]. En la traducción al español de gran parte de la obra de Habermas, M Jiménez Redondo vierte (no sé si sistemáticamente) *Zusammenhang* por el anatómico término “plexo”: tejido entrelazado; prefiero nexo o conexión o relación o contexto tal como es comúnmente usado el término en alemán y además por el significado que guarda para las ciencias del espíritu en su uso sistemático por parte de W Dilthey.

<sup>249</sup> Habermas, *LSW*, 204 [LCS, 173].



subjetividad<sup>250</sup>. Pero precisamente por considerar el mundo histórico-social como «*Geist*» objetivado fue que estas ciencias, al reflexionar sobre su propia práctica científica, dejaron de lado las consideraciones estrictamente metodológicas en torno a la estructura lógica de las teorías y su relación con la experiencia. Se concentraron por el contrario, dada la peculiar articulación de sujeto y objeto de conocimiento, en consideraciones epistemológicas en torno a cómo se da el proceso de formación a través del cual lo espiritual se objetiva (esto es, el proceso de constitución del mundo histórico-social), y cómo tiene que pensarse el acto de comprensión por el cual estas objetivaciones son «retraducidas» a interioridad. En otras palabras, se centraron tanto sobre la “estructura lógico-trascendental del mundo de los sujetos posibles” como sobre las “condiciones de la intersubjetividad del *Verstehen*”<sup>251</sup>.

Cierto es que en el marco de estas investigaciones pronto se sustituyó la psicología de las expresiones vitales apoyada en las filosofías de la vida, por una “fenomenología de la comprensión del sentido”, con lo cual estas cuestiones quedaron indisolublemente ligadas a la comunicación lingüística. Con esto me refiero a que la comprensión de las objetivaciones ya no siguen la vía de la reproducción interior de las experiencias vividas, sino que, con sustento en la teoría de la intencionalidad de Husserl, se trata de atender las estructuras simbólicas a través de las cuales se manifiesta la expresión significativa; más específicamente, en el caso de Dilthey, el comprender se trata ahora de *reproducir* el proceso de estructuración de la experiencia.<sup>252</sup>

Para Habermas el que estos desarrollos no hayan tenido ningún tipo de consecuencias para la lógica de las ciencias sociales dominante hasta entonces, se debe tanto a un error propio, a saber, los presupuestos idealistas que toman de la filosofía de la reflexión sin ningún tipo de aclaración, como a la concepción que el positivismo tiene de la metodología. En tanto éste

“discute reglas metodológicas para la estructuración y comprobación de teorías como si se tratara de una relación lógica entre símbolos, aquellos análisis, adoptando una actitud

---

<sup>250</sup> En tal sentido y como Gadamer pone de manifiesto en su crítica a Dilthey, éste retoma de Vico el principio del *verum ipsum factum*, en el cual apoya la homogeneidad de sujeto y objeto en las *Geisteswissenschaften*. Ver Gadamer *WuM*, Cap. 7; también Damiani, Alberto, “Humanismo civil y hermenéutica filosófica”, en *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003), pp. 39ss.

<sup>251</sup> Véase Habermas, *LSW*, 205 [*LCS*, 174]

<sup>252</sup> Cf. Dilthey “Esbozos para una crítica de la razón histórica”, segunda parte, en Dilthey *Dos escritos sobre hermenéutica*, 154ss. También Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, (trad. *Conocimiento e interés*, Taurus, Bs As, 1990), Kap. 7 y 8. Gadamer *Verdad y método*, cap. 7. Tal punto de llegada puede apreciarse también en el caso de E Cassirer en *Filosofía de las formas simbólicas*. Cf Schnädelbach, H. *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, 155ss.

reflexiva, se enderezan al plexo epistemológico en que las reglas metodológicas se aprehenden como reglas de síntesis y se las entiende desde el punto de vista de la constitución de la experiencia posible”.<sup>253</sup>

Ahora bien, en tanto Habermas intenta hacer provechosos estos planteamientos para la lógica de las ciencias sociales y refinar las críticas al positivismo lógico aún vigente a mediados de la década de 1960, aborda la problemática de la comprensión adoptando una actitud reflexiva tal como lo hacen las ciencias humanas, pero no se enfoca en el plano lógico-trascendental sino en el metodológico (vale decir, el de la estructura lógica de las teorías y su relación con la experiencia) donde, a su entender, las reglas metodológicas pueden “aprehenderse (o mejor entenderse) como reglas de síntesis”.

Para ello conectará con la perspectiva de la lógica pragmatista de la ciencia que entiende las reglas metodológicas como normas prácticas de la investigación. En este marco, como apunta Habermas parafraseando a A. Kaplan, la metodología tiene la tarea de “reflexionar sobre las reglas de la práctica de la investigación ateniéndose a la propia intención de ésta”, y no como sucede en el positivismo donde se le impone la función de someter tal práctica “a los principios abstractos que rigen la construcción deductiva de lenguajes formalizados”<sup>254</sup>. Entiende en este punto que el pragmatismo no concibe de antemano las reglas como reglas gramaticales, sino que «sabe» que se asemejan también a reglas de la acción social. Considérese aquí que Habermas piensa, en sintonía con Karl O Apel, que el marco de referencia de la lógica de la ciencia es, para esta concepción, el contexto de comunicación y la comunidad de investigadores, los cuales se hallan por así decir sobre el terreno de una “intersubjetividad asegurada lingüísticamente”.<sup>255</sup>

La ventaja que ofrece este modo de entender las reglas metodológicas es, según el propio Habermas declara, la de no excluir un “análisis trascendental”, sin caer empero, en el prejuicio idealista de que tales reglas de síntesis pertenecen a una conciencia “invariable y trascendente a la realidad experienciable”.

---

<sup>253</sup> Habermas, *LSW*, 205 [LSC, 174]

<sup>254</sup> Habermas, *LSW*, 206 [LCS, 175]. El autor alude aquí al texto de A Kaplan *The Conduct of Inquiry, Methodology for Behavioral Sciences*, (San Francisco, 1964)

<sup>255</sup> Véase los desarrollos de Habermas sobre Peirce en *Conocimiento e interés*, cap. 5 y 6. También su crítica a Popper, en el contexto del debate con H Albert sobre el positivismo, señala Habermas que en última instancia para Popper la pertinencia o validez de un enunciado contrario a la teoría tiene que ser resuelta en el marco de la comunidad de investigadores.

Pero, qué quiere decir Habermas con “análisis trascendental”<sup>256</sup> y ¿Dónde buscar la conformación de estas “reglas de síntesis” si ya no podemos contar con una conciencia en general?

En primer lugar habría que señalar, dado que el ámbito de estudio de las ciencias de la acción está formado por símbolos y formas de comportamiento que sólo pueden apprehenderse como acciones en relación con los símbolos, la posibilidad de distinguir entre experiencia sensorial y experiencia comunicativa, pues el acceso a los datos no se produce sólo por observación sino *a la vez* por la comprensión de contextos de sentido. No hay que entender esto como si Habermas creyese que las experiencias sensoriales no fueran experiencias interpretadas, sino que distingue entre estados de cosas “desnudos” y “preinterpretados”; y señala así que “no es la percepción de los hechos la que está simbólicamente estructurada, sino los hechos como tales”<sup>257</sup>. La cuestión es que para poder recoger la experiencia comunicativa -la cual se conforma en un contexto de interacción en el que al menos dos sujetos se relacionan, a través de significados constantes, en el marco de la intersubjetividad del mutuo entendimiento-, el modelo de un observador neutral parece no servir. Más bien resulta pertinente, nos dice, adoptar el modelo del participante reflexivo, donde la experiencia viene mediada por la interacción de un sujeto y un oponente.<sup>258</sup>

Pero no es sólo que la situación de diálogo o conversación entre los participantes en la interacción no queda recogida adecuadamente por el modelo de la observación controlada, sino que además “la teoría se refiere a condiciones de la intersubjetividad de la experiencia, que resultan de la propia comunicación”<sup>259</sup>. Al cabo aquella distinción afecta también el plano de la formación de la teoría.

Desde luego podría recurrirse aquí -tal como para Habermas lo hace Kaplan- a la distinción entre una explicación semántica del sentido que subjetivamente tiene el acto para el agente (que se refiere al plano de los datos) y una explicación causal que refiere los hechos a hipótesis legaliformes (que se refiere al plano teórico). Sin embargo, el problema es precisamente si esta separación entre datos y teoría puede realizarse en los términos que propone y cree posible el positivismo lógico, cuando, como es aquí el caso, “los propios

---

<sup>256</sup> Hay que señalar que posteriormente Habermas abandona, como veremos, este término cuando se hace evidente las dificultades que las ciencias sociales críticas tienen para operar “auto-reflexivamente”; al sustituir el enfoque hablará de “reconstrucción racional”.

<sup>257</sup> Habermas, LSW, 207 [LCS, 176].

<sup>258</sup> Ver Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 215 [CeI, 178ss].

<sup>259</sup> Habermas, LSW, 209 [LCS, 177].

datos están ya mediados y preinterpretados simbólicamente”<sup>260</sup>. Si la construcción teórica parte de la articulación de categorías del propio ámbito de objetos, esta distinción entre clarificación semántica y explicación causal de ningún modo barre de la formación de la teoría el problema de la comprensión del sentido.

Por el contrario, Habermas propone investigar esta problemática tomando como punto de partida para un análisis de este tipo, el conjunto de interacciones en que la práctica de la investigación misma está inserta. Con esto se refiere a “las condiciones trascendentales de la intersubjetividad de los sistemas de acción mediados por el lenguaje en general, es decir, de la estructura lógica del mundo social de la vida”<sup>261</sup>, el cual es tanto el ámbito de objetos de la investigación como la «base» sobre la que se apoya la investigación misma. Precisamente una investigación en “actitud trascendental” de este último aspecto, es decir, que pretenda poner al descubierto las condiciones de posibilidad del mundo social como base de la propia investigación, nos posibilita una “autorreflexión de los métodos empleados”<sup>262</sup>.

Habermas sostiene que podemos encontrar tres enfoques diferentes para llevar adelante un análisis de este tipo: el fenomenológico, el lingüístico y el hermenéutico. Dado que el objetivo de nuestra investigación es precisar la recepción y el uso que del enfoque hermenéutico hace Habermas y que éste implica según su mirada una superación de los otros enfoques, en lo que sigue sólo abordaremos aquellos aspectos de las otras concepciones relevantes para este fin.

En este sentido, antes de precisar la problemática en medio de la cual Habermas recurre a la hermenéutica gadameriana, necesitamos hacer aún dos especificaciones. Por un lado, Habermas asume que el cambio de paradigma que significó el paso de la problemática de la conciencia a la del lenguaje (y al análisis del lenguaje ordinario en la tradición analítica), trajo consigo el que las «formas de vida» (Wittgenstein) ya no obedezcan a las reglas de síntesis de una conciencia en general, como sucedía con los «mundos de la vida» (Husserl), sino a las “reglas de la gramática de los juegos de lenguaje”<sup>263</sup>. Si bien el análisis lingüístico permite, como el fenomenológico, una fundamentación de la “sociología comprensiva que

---

<sup>260</sup> Habermas, LCS, 178; Cf también Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 215.(en adelante *EuI*)

<sup>261</sup> Habermas, LSW, 211 [LCS, 179]

<sup>262</sup> Habermas, LSW, 211 [LCS, 179]. Para el concepto de “autorreflexión” véase *EuI*, 143ff; 204ss; 235ff [*CeI*, pp. 119ss, 168ss y 195ss].

<sup>263</sup> Habermas, LSW, 240 [LCS, 203]. Ver Ch Taylor “El concepto de seguir una regla”, en Ch Taylor *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

estudia la acción social en el plano de la intersubjetividad”, ésta viene dada, en tanto la conexión intención-acción se explica mediante un análisis lógico de significados lingüísticos, “con las reglas gramaticales de las interacciones regidas por símbolos”<sup>264</sup>.

Este desplazamiento permite investigar las acciones sociales tal como se analizan las “relaciones internas entre símbolos”; con lo cual se gana, para Habermas, la posibilidad de llevar adelante una “investigación empírica en actitud trascendental”. Pues las reglas lingüísticas que coordinan los símbolos son “accesibles a un análisis empírico en tanto que estados de cosas que pueden aprehenderse en términos descriptivos”, y, a la vez, son datos de otro orden, que no se conforman en el “plano de los hechos sino en el plano de los enunciados sobre hechos”<sup>265</sup>. De este modo, las reglas lingüísticas no sólo nos proporcionan descriptivamente información sobre “estados de cosas”, sino también datos sobre modos de «comprender» los enunciados sobre hechos o, lo que es lo mismo, “estados de cosas preinterpretados”, que se constituyen en el ámbito de la experiencia comunicativa.

Por otro lado, para que el análisis del lenguaje se convierta en relevante para la comprensión de la acción social, las relaciones *internas* entre símbolos tienen que implicar “*ya siempre*” relaciones entre acciones. Precisamente esto es lo que acaece cuando la gramática de los lenguajes es entendida como “un sistema de reglas que establecen relaciones entre comunicación y praxis posible”<sup>266</sup>, entre lenguaje y acción. En este punto se engarza el análisis del segundo Wittgenstein, en tanto sustituye el análisis de la estructura universal del lenguaje por un análisis de los «juegos de lenguaje» concretos como «formas de vida». Para Habermas, este análisis descubre en los órdenes o gramáticas de las “comunicaciones habitualizadas” de los lenguajes naturales las reglas “conforme a las cuales se constituyen las formas de vida”<sup>267</sup>. En este sentido, las reglas de estos juegos de lenguaje constituyen a la vez gramáticas de lenguajes y de formas de vida.

Pues bien, el análisis lógico del lenguaje ordinario, al aclarar las gramáticas de las formas de vida, comparte el *ámbito de objetos* de las ciencias sociales, en tanto éstas analizan precisamente como «hechos» los mundos de la vida que conforman la sociedad. Por este motivo los «hechos sociales» -al ser constructos- tienen un *status* distinto que los sucesos naturales, con lo cual las ciencias sociales han de distinguirse a su vez de las naturales.

---

<sup>264</sup> Habermas, *LSW*, 240 [*LCS*, 203].

<sup>265</sup> Cf. *Ibíd.*, 241 [*LCS*, 204].

<sup>266</sup> Habermas, *LSW*, 242 [*LCS*, 204].

<sup>267</sup> Habermas, *LSW*, 242 [*LCS*, 205]; Véase Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Grijalbo-UNAM, México, 1988, §§ 201-206.

Habermas va aún más lejos cuando indica que ese análisis del lenguaje coincide con una sociología comprensiva, pues ambos tienen que aclarar las “reglas de los juegos de lenguaje como formas de mundos sociales de la vida”<sup>268</sup>. Esta vinculación es el punto desde el que parte Peter Winch para la fundamentación lingüística de la sociología comprensiva, tarea que llevará a efecto apoyándose en la teoría del lenguaje del segundo Wittgenstein<sup>269</sup>. En lo que sigue, voy a referirme a la formulación de Winch sólo cuando resulte necesaria para aclarar cómo introduce y cuáles son las ventajas que ve Habermas en el planteo hermenéutico.

## 2. Los temas de la recepción

Es precisamente en el contexto de la problemática de la *comprensión de sentido* en las ciencias empírico-analíticas de la acción, que Habermas se apropia de la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer. Ve en ella una radicalización de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión interpretativa, que permite abordar tanto los problemas que acarrea la fundamentación lingüística de la sociología de Peter Winch como los surgidos del modelo analítico de filosofía de la historia elaborado por Arthur Danto<sup>270</sup>. En este sentido, en tanto la hermenéutica gadameriana aborda la conexión no tematizada entre el “marco categorial de las teorías generales” y la “precomprensión de la situación global” que guía la construcción de esos marcos, pone de manifiesto la dimensión propiamente histórica del *sentido* y de la *comprensión de sentido*. Asimismo, la vinculación práctica del *Verstehen* a la situación hermenéutica de partida, nos posibilita *proyectar* una clausura *provisional* de un sistema de referencia, con lo cual somos capaces de estructurar una diversidad de sucesos en historias orientadoras de la acción. Para esto, es fundamental el que Gadamer haya mostrado la vinculación interna entre comprensión y aplicación. Con esta nueva perspectiva se gana, según Habermas, la posibilidad de una “autorreflexión metodológica” que tiene a la vez presente cómo se constituyen las «reglas de síntesis», pues la hermenéutica -como anteriormente vimos- lleva adelante tanto un análisis de las

---

<sup>268</sup> Habermas, LSW, 252 [LCS, 212].

<sup>269</sup> Cf. Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Bs. As, 1990.

<sup>270</sup> Habermas se refiere aquí sólo al libro antes citado de Winch; éste posteriormente desarrolla algunas de estas cuestiones adoptando una posición mucho más cercana a la de Gadamer; véase Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994; también Th. McCarthy *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (201 y ss.). En su crítica a A Danto toma su escrito *Analytical Philosophy of History* (1965)

condiciones del entendimiento en el diálogo como de las condiciones de posibilidad que tienen que estar *dadas* para dicho entendimiento intersubjetivo<sup>271</sup>.

Tal como ya señalamos, para que el análisis del lenguaje pueda utilizarse para la comprensión de la acción social, es necesario que exista una conexión interna, conceptual, entre lenguaje y acción, entre juego de lenguaje y forma de vida. A ojos de Habermas, sin embargo, la vía elegida por Winch para mostrar esta conexión es inadecuada, pues no logra aclarar esta relación para la investigación social. Y en efecto, en tanto pretende utilizar el análisis lógico del lenguaje ordinario como método de la sociología comprensiva tiene que realizar una comparación entre juegos de lenguaje extraños y distintos, lo cual implica o bien alguna forma de descripción de las gramáticas de los lenguajes a través de un metalenguaje (vía que el propio Wittgenstein ha cerrado) o bien una interpretación del juego de lenguaje extraño desde la precomprensión concreta que significa el propio juego de lenguaje.<sup>272</sup>

Sin duda Winch no entiende la *comprensión* como empatía, como un trasladarse a la situación psíquica e histórica del agente, pero sí reclama la aprehensión de las reglas y principios de la conducta de los sujetos a través de una *participación* en la actividad que se está investigando. Reclama que el analista entienda la “comprensión no-reflexiva del participante”. Es precisamente esta analogía de la «participación» lo que criticará Habermas, puesto que no da cuenta del juego de lenguaje que juega el propio analista social, ni de la relación entre éste juego y el que está siendo objeto de investigación. Habermas recuerda que “Ya Wittgenstein no consiguió responder a la cuestión del metajuego de lenguaje que es el análisis del lenguaje”; pero él no necesita resolverla en tanto otorga al análisis del lenguaje un valor terapéutico. En cambio Winch no puede rechazar esta cuestión puesto que recomienda el análisis del lenguaje -una “etnografía de los juegos de lenguaje en actitud trascendental” dice- para una sociología comprensiva, y para ello tiene que habérselas inevitablemente con la cuestión de la *traducción*. En tanto el investigador hace transparente un juego de lenguaje señalando los «aires de familia», compara entre distintos juegos de lenguaje, traduce de un juego a otro, pero sin explicitar el marco de referencia que él mismo utiliza.

---

<sup>271</sup> Véase Lafont, Cristina *RcL*, cap. III y IV, donde desarrolla expresamente la continuidad de estos motivos en Habermas.

<sup>272</sup> Como señala Ch. Taylor en “Comprensión y etnocentrismo” Winch pretende describir y explicar lo que hace el agente en sus propias palabras o las de su sociedad y su tiempo, con lo cual las ciencias sociales pierden capacidad de aclaración pues a menudo los actores están confundidos y mal informados, tienen objetivos contradictorios y su lenguaje puede reflejar esta situación. En definitiva se ve conducido a lo que Taylor denomina “tesis de la incorregibilidad” de las culturas.

## En palabras de Habermas

“Winch parece tener en mientes una versión lingüística de Dilthey. Desde una posición libremente flotante puede el analista del lenguaje introducirse, reconstruyéndola, en la gramática de cualesquiera juegos de lenguaje, sin que él mismo quede ligado a la dogmática de un juego de lenguaje propio, vinculante como tal para el análisis del lenguaje. Winch confía tan ingenuamente como Schütz en la posibilidad de una teoría pura. [...] Si hacemos análisis del lenguaje con intención descriptiva y abandonamos la autolimitación terapéutica, es menester quebrar la estructura monádica de los juegos de lenguaje y reflexionar sobre el plexo en que empieza constituyéndose el pluralismo de los juegos de lenguaje. Entonces el lenguaje del analista tampoco puede coincidir simplemente con el lenguaje objeto de que se trate. Ha de tener lugar una traducción, tanto entre ambos sistemas de lenguaje, como entre los juegos de lenguaje analizados. [...] el analista del lenguaje, en el papel de intérprete comparativo, tiene que presuponer siempre un concepto de lenguaje en general y una precomprensión concreta, en la que converjan distintos lenguajes. El intérprete establece una mediación entre patrones de socialización diversos; y a la vez, para efectuar esa traducción, se apoya en los patrones en que él mismo fue socializado. El análisis reflexivo del lenguaje lleva en verdad a cabo una comunicación entre distintos juegos de lenguaje; el ejemplo del antropólogo en un país de lengua y cultura extrañas no está escogido al azar. Wittgenstein no lo analiza suficientemente al hacer sólo visible en él el aspecto de repetición virtual y a posteriori de la socialización, esta vez en formas de vida extraña. El familiarizarse con una cultura extraña sólo es posible en la medida en que se logre una traducción entre ella y la cultura propia.<sup>273</sup>

En este punto tenemos que resaltar que, frente a los problemas abiertos por el tratamiento sociolingüístico de la reflexión sobre la naturaleza y las condiciones de la comprensión interpretativa, Habermas advierte claramente que existen dos caminos alternativos para su posible solución. Por un lado, hallar para la teoría un metalenguaje al que traducir los lenguajes ordinarios. Esto es, desarrollar una teoría general del lenguaje de modo que sea posible desligar el análisis del lenguaje de la «dogmática» de los patrones de socialización lingüística del analista; en términos hermenéuticos romper con las condiciones de pertenencia a la tradición. Habermas, apoyado sobre todo en los trabajos de Chomsky y en la teoría de los actos de habla de J. Austin y J. Searle, investiga esta vía -como veremos- en sus escritos posteriores sobre pragmática universal. Nuestro recorrido nos llevará a este planteo pues no solamente pretende ser una salida a las «deficiencias» de la hermenéutica

---

<sup>273</sup> Habermas, *LSW*, 263-64 [*LCS*, 222-23]



filosófica sino también la base del concepto de *razón comunicativa* elaborado por el autor.

La otra alternativa que en este momento concibe Habermas es radicalizar la reflexión sobre las condiciones de la comprensión interpretativa alcanzada en la hermenéutica gadameriana. Esta es la vía que desarrolla en primer lugar y que precisamente estamos considerando. Aún cuando la apelación a la hermenéutica está presente en su participación en el debate sobre el positivismo en la sociología alemana, y un primer abordaje sistemático de la posición de W Dilthey lo encontramos ya en las Conferencias que dicta en el semestre de invierno 63-64 en Heidelberg, es en el “*Literaturbericht zur logik der Sozialwissenschaften*” donde aborda los desarrollos de Gadamer y realiza las primeras críticas.<sup>274</sup>

Tal como puede apreciarse en el mismo desarrollo del planteo que Habermas pone en juego en el *Literaturbericht*, las reflexiones hermenéuticas de Gadamer son recuperadas en contraposición con las ideas de Wittgenstein y Winch. En esta misma dirección, Thomas McCarthy ha sostenido, en el apartado del capítulo tercero que le dedica a “Lenguaje, hermenéutica y crítica de la ideología”, que es posible sistematizar las oposiciones más relevantes en torno a cuatro problemáticas. Según su consideración Habermas opone a la monadología de los juegos de lenguaje la “intertraducibilidad de los lenguajes naturales”; al paradigma de la socialización en un lenguaje primario el de la traducción entre dos lenguajes y la búsqueda de entendimiento que ello conlleva; en tercer lugar, opone a la reproducción ahistórica, «sin discontinuidades», de las formas de vida, el énfasis en la historia y en la tradición; y por último a la actitud teórica del análisis lingüístico enfrenta la actitud práctica de la apropiación hermenéutica<sup>275</sup>.

En lo que sigue, sin perder de vista esta sistematización, reconstruiré las cuestiones desde las que Habermas se apropia de la comprensión hermenéutica. Pero teniendo a la vista no solamente los rendimientos que ésta pueda lograr en y para la metodología de las ciencias de la acción social que es la perspectiva de Habermas aquí, sino también el ámbito más amplio que implica la relación de la comprensión hermenéutica con la *praxis* y la tensión consiguiente con el método. Pues aquello que estamos buscando es apreciar los

---

<sup>274</sup> Tales Conferencias están recogidas en *Erkenntnis und Interesse*, II, y también presentes en su Lección inaugural en Frankfurt (1965) publicada como “Conocimiento e interés” en *Wissenschaft und Technik als Ideologie*. Para la posición hermenéutica en el “*Literaturbericht*” ver *Zur logik der Sozialwissenschaften*, Ss. 271ff. Como veremos, las críticas a Gadamer corresponden a las Ss. 301-310; las mismas son recogidas posteriormente como “Zu gadamers ‘Wahrheit und Methode’” en el volumen colectivo que documenta el debate *Hermeneutik und Ideologiekritik*, K O Apel und anderes, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971 (Ss. 45-56).

<sup>275</sup> McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, 206 ss. (en adelante citado como TCH).

puntos de inflexión y las reformulaciones del fenómeno y del concepto de razón práctica.

En términos generales, Habermas liga la superioridad de la hermenéutica gadameriana a su concepción de la comprensión del sentido y del lenguaje. Como pudimos apreciar, la hermenéutica filosófica no entiende el lenguaje como un mero instrumento subyacente, ni tampoco lo reduce a la abstracta objetivación que significa la «estructura de la lengua» respecto de la «praxis del habla». Por ello para Habermas, esta posición no queda atrapada ni en el paradigma de la filosofía de la conciencia, que –al modo de la “fenomenología del mundo de la vida” de A. Schütz - Husserl– considera al lenguaje como un sistema de signos entre otros cuya base es ubicada en la función representativa de la conciencia; ni tampoco en el modelo de los lenguajes formalizados, que lo considera -al modo empirista del “análisis positivista del lenguaje” del primer e incluso del segundo Wittgenstein- sólo un sistema de signos para la transmisión de información.<sup>276</sup>

Lo que está en juego en estas caracterizaciones que hace Habermas es el modo en que se concibe la intersubjetividad. Mientras en el modelo fenomenológico las mónadas tienen que conseguir la “intersubjetividad lingüística a partir de sí mismas”, Wittgenstein -dice- liga la intersubjetividad de la comunicación a la “validez intersubjetiva de reglas gramaticales: seguir una regla significa aplicarla de forma idéntica”<sup>277</sup>. Pero para Habermas, la univocidad con que Wittgenstein concibe tal intersubjetividad sólo puede darse en realidad en los lenguajes formalizados, dada su estructura monológica (monologal); en estos lenguajes se excluye la conversación, es posible por cierto la inferencia pero no la comunicación; los diálogos son sustituidos por transmisión de información.

Por el contrario, los lenguajes cotidianos son imperfectos y no garantizan univocidad alguna. De ahí que para Habermas la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje cotidiano sea «discontinua». No podemos negar que tal intersubjetividad se da porque en principio es posible llegar a un acuerdo con otros, pero sin embargo hay que admitir que no se da porque resulta necesario el entendimiento. Ahora bien, justamente la comprensión hermenéutica se pone en marcha para llenar estas lagunas; su tarea es para Habermas «compensar» la discontinuidad de la intersubjetividad.<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Habermas, *LSW*, 240 [LCS, 203].

<sup>277</sup> Habermas, *LSW*, 279 [LCS, 234]. Para esta misma cuestión véase de Habermas “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. p 31 y ss.

<sup>278</sup> Cf. Habermas, *LSW*, 279-80 [LCS, 235]. Recuérdese el objetivo que Habermas le atribuye a la comprensión de sentido en el marco de las ciencias histórico-hermenéuticas guiadas por un interés práctico.

Es precisamente el modo en que la hermenéutica concibe el proceso de generación de intersubjetividad lo que le interesa, puesto que vislumbra en el uso comunicativo (dialogal) del lenguaje un tipo de *racionalidad* específico que le permite criticar y superar el estrecho concepto de «racionalidad instrumental» dominante en teoría de la ciencia y en teoría de la sociedad.

En esta dirección, Habermas resalta, siguiendo a Gadamer, que mientras las ciencias del lenguaje justifican su descripción de cómo cada lengua -a pesar de la diversidad de lenguas- está “en condiciones de decir todo lo que quiere” a través del análisis de la gramática que mantiene la unidad de la razón analítica por “vía de una metateoría de las gramáticas de los lenguajes ordinarios”; la hermenéutica por el contrario, plantea la cuestión de “cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensamiento (*Denken*) y habla (*Sprechen*) dentro de la multiplicidad de las maneras de decir, y cómo se logra en principio que cualquier tradición escrita pueda ser entendida”<sup>279</sup>. Gadamer intenta retener en este punto la unidad «indisoluble» de pensamiento y lenguaje tal como la ha encontrado en el fenómeno hermenéutico, esto es, como unidad de comprensión e interpretación.

En este punto, Habermas trae a colación la idea que la experiencia hermenéutica, sin salirse de los lenguajes naturales, se sirve de la «autoreflexividad» propia de la práctica lingüística como un “correctivo por el que la razón pensante (*denkende Vernunft*) se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico”<sup>280</sup>.

Ya en sus críticas a W von Humboldt y a Nietzsche insistía Gadamer en que el relativismo de las visiones lingüísticas del mundo y los horizontes cerrados son apariencia, pues de hecho podemos traducir y entender otras lenguas. Habermas utiliza el mismo argumento contra las descripciones de Wittgenstein y Winch de los juegos de lenguaje y las formas de vida como totalidades cerradas (“mónadas sin ventanas”). Señala que con la primera gramática que aprendemos a dominar nos encontramos en condiciones de salir de ella “interpretando lo extraño, de hacer inteligible lo no entendido y de asimilar a nuestras propias palabras aquello que a primera vista parece sustraerse a ellas”.<sup>281</sup>

También para Habermas este «potencial de una razón» contenido en la práctica lingüística de las propias lenguas, se eleva por encima de las barreras particulares de las

---

<sup>279</sup> Gadamer, *WuM*, 380 [VyM, 483]; Habermas, *LSW*, 272 [LCS, 229]. Habermas no dirige esta crítica a von Humboldt y a la lingüística comparada como es el caso de Gadamer sino que está pensando más bien según creo en la propuesta de una lingüística general de Chomsky.

<sup>280</sup> Gadamer, *WuM*, 380 [VyM, 483]; en Habermas, *LSW*, 273 [LSC 230].

<sup>281</sup> Habermas, *LSW*, 272 [LCS, 229]

formas lingüísticas dadas; “emprende al tiempo una reflexión sobre los límites de ella y los niega como particulares [... ;] la razón sólo vive en el lenguaje aniquilando las particularidades que son los lenguajes en que se encarna”<sup>282</sup>. No obstante, considera que esta universalidad de la hermenéutica sólo puede rebasar una particularidad transitando a otra; esta “universalidad intermitente” como la llama, queda confirmada en el acto de la traducción.

Esto nos conduce a la segunda cuestión, pues si el aprendizaje de la primera gramática nos capacita ya para traspasar las barreras del propio juego de lenguaje; si la práctica lingüística incluye en potencia una razón que, al traspasar las barreras particulares de las formas lingüísticas, nos permite transitar a una generalidad, entonces el punto de partida adoptado por Winch para la comprensión de una cultura extraña se revela como inadecuado.

Desde la perspectiva habermasiana, Wittgenstein entiende la comprensión del lenguaje desde el proceso de socialización, como aprendizaje de un lenguaje materno. Para Gadamer en cambio, la comprensión no tiene que ver con el correcto dominio de una lengua, sino con el “correcto consenso (*Verständnis*) sobre el asunto, que tienen lugar en el medio del lenguaje”<sup>283</sup>. El modelo de la comprensión interpretativa no funciona ni con la lógica de la empatía ni con la de la participación en la comunidad de lenguaje que se intenta entender como supone Winch, sino con la de la *traducción*, es decir, posee la forma de un entendimiento en el diálogo. En este sentido, solo cuando “la intersubjetividad de la validez de las reglas lingüísticas queda perturbada, se pone en marcha una interpretación que restablece el consenso.”<sup>284</sup>

Pero, como vimos, la traducción no consiste en trasladar enunciados de una lengua a otra, sino que es una “operación *productiva*, para la que el lenguaje capacita siempre a aquellos que dominan sus reglas gramaticales: para asimilar lo extraño y seguir configurando su propio sistema de lenguaje”<sup>285</sup>. En este sentido, pone de manifiesto una

---

<sup>282</sup> Habermas, LSW, 272 [LCS, 230]

<sup>283</sup> Gadamer, WuM, 362 [VyM, 463].

<sup>284</sup> Habermas, LSW, 274 [LCS, 232].

<sup>285</sup> Habermas, LSW, 274 [LCS, 232] (cursivas mía). Compárese esta operación con aquella de «reproducción» (*Nachbildung*) que es como Dilthey, según señalamos, entiende la comprensión. Este señala “El comprender es, en sí, una operación inversa al curso mismo de efectuación” (Dilthey, “Esbozos para una crítica de la razón histórica”, p. 187)

“forma de reflexión que tácitamente co-ejecutamos en toda comunicación lingüística”<sup>286</sup>. Esto es, en todo comprender ponemos en juego una interpretación que trae consigo necesariamente el horizonte de expectativas perteneciente a nuestro mundo de la vida, pero el entendimiento en la cosa de que se trata reconfigura las expectativas e intereses de tal interpretación. Por ello, la comprensión interpretativa es siempre una fusión de horizontes, en la que se logra una “universalidad superior” que rebasa la particularidad de ambos horizontes<sup>287</sup>. Como puede verse, el modelo de la traducción es una operación *productiva*, dialéctica, en la que se encuentra un lenguaje nuevo, un “lenguaje común”, resultado del entendimiento recíproco.<sup>288</sup>

Ahora bien, el que en toda comprensión se realice siempre una mediación o fusión de horizontes viene a poner de manifiesto la dimensión histórica del lenguaje. Pues, como hemos dejado claro en el capítulo anterior, los horizontes son abiertos y se desplazan con nosotros; en este sentido lenguaje y tradición son inseparables. El lenguaje es el medio en el que se desarrolla y transmite la tradición, lo cual permite hacer valer, frente a la estructuración de las reglas gramaticales, la *fuertza generativa* del lenguaje.

Consecuente con esto, Habermas indica, por un lado, que las reglas de los juegos de lenguaje no sólo contienen las condiciones de posibilidad de su propia aplicación como mostró Wittgenstein, sino además “las condiciones de posibilidad de su interpretación”. El “horizonte de una lengua -sostiene- abraza también lo que ella no es: ésta se vuelve sobre sí misma como algo particular entre particulares”<sup>289</sup>. Esta dialéctica de lo propio y lo extraño que opera en la comprensión trae como consecuencia revisiones constantes que reconfiguran permanentemente al lenguaje. Este juego permanente de lo otro en lo propio

---

<sup>286</sup> Habermas, *LSW*, 273 [*LCS*, 231].

<sup>287</sup> Gadamer dice en este sentido “la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia del efecto” (“Prólogo a la segunda edición” (1965) en *VjM*, pp. 13-14). Para otro modo de entender la relación comprensión-interpretación, puede consultarse, entre otros, W. Dilthey, “El surgimiento de la hermenéutica”, en *Dos escritos sobre hermenéutica*; P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?” en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999. Para la cuestión afín explicación-comprensión véase K-O. Apel “La «distinción» diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de «mediación» entre ambas”, en *Teorema*, XV, 1-2, Univ. Complutense, Madrid, 1985; Georg H. von Wright, *Explicación y comprensión*. Alianza, Madrid, 1980.

<sup>288</sup> En palabras de Gadamer “El ponerse de acuerdo [*Verständigung*] en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y lo adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contraargumentos al mismo tiempo que mantiene sus propias razones puede llegarse poco a poco en una transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria, de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) a una lengua común y una sentencia compartida. [...] El ejemplo del traductor] muestra con particular claridad la relación recíproca que se desarrolla entre el intérprete y el texto, que se corresponde con la reciprocidad del acuerdo en la conversación” (*WuM*, 364 [*VjM*, 465]).

<sup>289</sup> Habermas, *LSW*, 277 [*LCS*, 233].

que ya en la consideración de los límites los traspasa, convirtiendo la visión de mundo en horizonte, posee también una dimensión diacrónica. En palabras de Habermas

“La traducción no sólo es necesaria en el plano horizontal, entre comunidades de lenguaje rival, sino asimismo entre generaciones y épocas. La tradición como medio en que las lenguas se reproducen se cumple como traducción [...] El proceso de socialización por el que uno crece en su propia lengua es la unidad más pequeña del proceso de tradición”.<sup>290</sup>

La otra consecuencia que extrae Habermas nos sitúa en el centro de la tercera problemática; ésta es, que la práctica de los juegos de lenguaje no puede ser ahistórica; el proceso por el que nos ejercitamos en una lengua no puede consistir en la reproducción de patrones fijos. En realidad para el autor los “círculos lingüísticos” no están cerrados sino que son porosos; y en consonancia con esto pone de relieve que en Gadamer el lenguaje gana una tercera dimensión:

“la gramática [dice] rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente. La unidad del lenguaje, que se viene abajo con el pluralismo de los juegos de lenguaje, queda dialécticamente restablecida en el plexo de la tradición. El lenguaje sólo es en cuanto recibido. Pues la tradición refleja a gran escala la socialización de los individuos en su lengua, socialización que se extiende a lo largo de sus vidas”<sup>291</sup>.

Esta unidad del lenguaje “dialécticamente restablecida en el contexto de la tradición” que enlaza los horizontes de las diferentes generaciones, ha de entenderse desde la estructura del diálogo en el lenguaje ordinario; estos lenguajes son, como se sabe, imperfectos y no garantizan la univocidad de significados. De allí que como señalamos más arriba para Habermas la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario sea siempre «discontinua». “Existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe –dice– porque en principio es menester empezar a entenderse. La comprensión hermenéutica se pone en marcha en estas fisuras; compensa la discontinuidad de la intersubjetividad”<sup>292</sup>. Vale decir, la comprensión de sentido sirve, guía por el interés práctico propio de las ciencias histórico-hermenéuticas, al mantenimiento o al logro de un entendimiento, el cual reobra en caso de desacuerdo en restablecer la validez intersubjetiva de las expectativas y

---

<sup>290</sup> Habermas, LSW, 277 [LCS, 233].

<sup>291</sup> Habermas, LSW, 279 [LCS, 234].

<sup>292</sup> Habermas, LSW, 279-80 [LCS, 235].

normas necesarias para la interacción social.

En este punto, Habermas vincula la fuerza generativa del lenguaje a los desarrollos gadamerianos de la «*Wirkungsgeschichte*» (historia del efecto); que el sentido venga siempre co-determinado por la situación del intérprete y por el movimiento de la historia, muestra la «incompletitud de sentido» tanto de los textos transmitidos como de los sucesos históricos. Esta historia del influjo y los efectos constituye una investigación de los fundamentos mismos de la interpretación, en tanto es “la cadena de interpretaciones pasadas a través de la cual la precomprensión del intérprete viene mediada objetivamente con su objeto, aunque ello acaezca a sus espaldas”<sup>293</sup>. Habermas apunta que esta experiencia de «incompletitud de sentido» se corresponde con la opinión del historiador de que “en principio no puede darse una descripción suficiente de un suceso” (A Danto).<sup>294</sup>

Ahora bien, en tanto la comprensión resulta siempre una fusión de horizontes, cuya situación de partida está siempre, además, históricamente determinada por las reglas del propio mundo de la vida, no puede hablarse de una interpretación concluyente, definitiva, sino sólo de una *distinta*<sup>295</sup>. Aun cuando Habermas discuta esta consecuencia que Gadamer extrae, el abordaje hermenéutico de la dimensión histórica del sentido y de la comprensión de sentido resulta de central importancia en sus consideraciones metodológicas. En tanto la hermenéutica tematiza esta doble dependencia metodológicamente indisolubles de la comprensión interpretativa, “nos obliga a reflexionar -sostiene McCarthy- sobre las relaciones de la teoría con la historia y, más en particular, con la filosofía de la historia”<sup>296</sup>. Ello le permite a Habermas retomar algunas formulaciones de la primera Teoría crítica en relación con estos temas. Tras criticar el objetivismo cientificista en que cae la teoría de la historia de Marx y la asimilación de la racionalidad con la racionalidad instrumental en Th. Adorno y M. Horkheimer, intenta desarrollar, como esbozaremos más adelante, una

---

<sup>293</sup> J. Habermas, LSW, 286 [LSC, 240].

<sup>294</sup> No voy a tematizar aquí la discusión que entabla Habermas de las tesis de A Danto; en ella se muestra a mi parecer: i- el lugar de validación de los enunciados históricos (hermenéuticos): el correspondiente marco de saber práctico; ii- que la comprensión con su anticipación de sentido o proyección provisional de una totalidad pre-entendida es eminentemente práctica, que está guiada por un interés práctico; iii- que el ideal de descripción y contemplación que acompañan a la concepción de la investigación como teoría pura (o neutralidad valorativa) no son pertinentes en el ámbito de los fenómenos simbólicamente estructurados del mundo histórico social. Me permito reenviar a mi trabajo “Un encuadre crítico-hermenéutico de la exposición histórica: enunciados narrativos, comprensión y ‘filosofía de la historia con intención práctica’”, en *Objetividad, Interpretación, e Historia. Perspectivas Filosóficas*. E Mattio, C Scotto (Eds). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 2006. (pp. 377-384)

<sup>295</sup> Esta es una cuestión sobre la que volveremos más adelante; véase Apel, Karl-O. *La transformación de la filosofía*, sobre todo la “Introducción”, la primera parte del Vol. I “Lenguaje y apertura del mundo” y “Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías” en Vol. II.

<sup>296</sup> McCarthy, TCH, 213.

filosofía de la historia con intención práctica.

En lo que respecta a la sociología comprensiva, Habermas afirma que desde el punto de vista hermenéutico tanto la fundamentación fenomenológica como la que se hace desde la lingüística resultan asimilables al historicismo; ambas caen en la ilusión del objetivismo por cuanto reivindican un observador no implicado en actitud puramente teórica. Para estos puntos de vista como para las explicaciones neopositivistas, la historia aparece en un plano de “universal simultaneidad”, el pasado ya no se considera una tradición operante en la investigación sino un conjunto de «hechos» susceptibles de un tratamiento objetivista. Habermas procede a mostrar, a lo largo del texto que estamos analizando, que en cuanto se intenta aplicar un marco analítico elaborado en estos términos a “contextos históricamente alejados y culturalmente extraños”, sus categorías básicas aparecen ligadas al contexto histórico, social y cultural de la modernidad europea. El investigador social -sostiene Habermas en concordancia con la posición gadameriana- tiene que elaborar “reflexivamente la dependencia de su aparato conceptual” respecto de una precomprensión anclada en su propio mundo de la vida; la pretendida objetividad “sólo puede venir garantizada [sostiene] por una participación reflexiva, es decir, por el control de la situación de partida de la que la hermenéutica no puede desligarse, pues ello sería tanto como desligarse de su caja de resonancia”<sup>297</sup>.

Arribamos con esto a la última la cuestión, aquello que McCarthy llama la oposición entre la actitud teórica del análisis lingüístico y la actitud práctica de la apropiación hermenéutica, y que en términos generales se refiere a la relación entre teoría y praxis.

Habermas se refiere a la inseparable vinculación entre comprensión y aplicación que Gadamer puso de relieve. Como hemos visto, la comprensión de sentido implica siempre también una aplicación, y la interpretación sólo se cumple en la aplicación. Con ello -dice Habermas- la comprensión hermenéutica queda “referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción”<sup>298</sup>. Y en efecto para Gadamer el «momento aplicativo» resulta necesario, o mejor es intrínseco a la comprensión y por tanto universal; esto significa que la interna vinculación entre comprensión y aplicación constituye el patrón para la comprensión hermenéutica en general.

---

<sup>297</sup> Habermas, LSW, 284 [LCS, 239].

<sup>298</sup> Habermas, LSW, 295 [LCS, 247]



En este sentido, el intérprete se encuentra siempre dentro de la tradición cultural que pretende comprender; ésta viene a ser, como vimos, el punto de partida de la comprensión pues siempre pertenecemos a la historia antes de pertenecernos a mí mismo. Por ello para comprender, el intérprete no puede ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra, sino que tiene “que relacionar el texto a esta situación si es que quiere entenderlo”<sup>299</sup>. En este sentido, como señala McCarthy, la comprensión “es la continuación del proceso de autoformación. Como tal, tiene una significación práctica para la «articulación de una autocomprensión orientadora de la acción»”.<sup>300</sup>

Por otro lado, la comprensión hermenéutica, refiere Habermas, posibilita una forma de consenso del que depende la acción comunicativa, tanto en lo que respecta a la propia tradición como a tradiciones de distintas culturas y grupos. Aun cuando esta comunicación hace posible un entendimiento “sin coacciones” y un reconocimiento “exento de violencia”, la dialéctica de lo universal y lo particular muestra a su vez el “carácter discontinuo de la intersubjetividad”; lo cual resulta relevante para él pues asegura un momento de «no-compromiso» a través del cual puede revisarse críticamente la tradición como tal. En este preciso sentido es que la generalidad de las reglas prácticas requiere de una “aplicación concretizadora”.

En este punto quisiera resaltar que las diferencias entre *tekhné* y *phronesis*, que la hermenéutica gadameriana recupera y elabora, y que Habermas gana para aclarar la distinción entre reglas técnicas y reglas prácticas, resultan centrales en su objetivo de hacer valer el *Sinnverstehen* en la investigación social tanto contra el proceder de aquellas ciencias empírico-analíticas que desdeñan la categoría de sentido como contra aquellas que proceden desde el paradigma de la teoría pura, el cual no tiene en cuenta los presupuestos procedentes del mundo social de la vida en la formación de las teorías.

Las reglas técnicas, abstractamente universales, son comparables a enunciados teóricos cuyas condiciones de aplicación vienen formuladas en términos universales. Por ello la identificación de estados de cosas a los que puede aplicarse un enunciado no afecta el contenido semántico del enunciado, no altera la forma de su generalidad podemos decir. De este modo, uno puede subsumir sin problemas casos particulares bajo un universal abstracto. Por el contrario, como mostramos en el capítulo anterior, las reglas prácticas son comparables con los contenidos de sentido recibidos por tradición, cuya comprensión se

---

<sup>299</sup> Gadamer, *WuM*, 307 [VyM, 396].

<sup>300</sup> McCarthy, TCH, 216.

convierte en problema porque no tenemos, como en el caso de las reglas técnicas, ni “definiciones vinculantes de los predicados básicos” ni “reglas de aplicación invariables” que aseguren la intersubjetividad. En este caso, la identificación de estados de cosas con los cuales podemos determinar el sentido recibido es guiada por una precomprensión procedente del mundo de la vida; pero a la vez esta identificación del ámbito de aplicación modifica el contenido semántico de la generalidad de lo recibido.

Estas reglas recibidas e internalizadas son reglas de interacción, pero el cambio histórico-social hace necesaria, en cada caso, una *aplicación* que ajusta tales reglas interpretándolas. En tal aplicación -sostiene Habermas- lo “universal global” de las reglas prácticas queda determinado como “universal concreto (*konkret Allgemeinen*) intersubjetivamente válido”. Pero a la vez este “universal global, que difusamente ha de haberse entendido ya, sólo determina lo particular subsumido en la medida en que él mismo queda concretizado por este particular”<sup>301</sup>.

Cuando nos vemos confrontados con una nueva situación -y hablando estrictamente todas parecen ser nuevas- se torna necesario reiterar la comprensión, con lo cual reajustamos la validez intersubjetiva. Tal «renovación de la intersubjetividad» requerida por el cambio de situación histórica no se produce arbitrariamente según Habermas, sino que “es resultado de la mediación pensante (*der denkenden Vermittlung*) del pasado con la vida presente”<sup>302</sup>. Y señala en este punto que resulta difícil “fijar en” la comprensión hermenéutica el momento de conocimiento si es que no aceptamos como trasfondo el “movimiento absoluto de la reflexión”; pues, en tanto el “contexto de tradición” no puede entenderse ya como producción de una razón que se aprehende a sí misma (al modo de Hegel), no podemos entender la «prosecución» de la tradición, tarea que la comprensión hermenéutica se atribuye, como algo de por sí racional<sup>303</sup>.

Esto es, no podemos identificar sin más la continuación de la tradición efectuada en la apropiación hermenéutica con la racionalidad del proceso histórico. Tal como puede advertirse, y esto constituye uno de los puntos de ruptura con la hermenéutica gadameriana, se trata en última instancia para Habermas de la posibilidad de contar con un

---

<sup>301</sup> Habermas, LSW, 298-9 [LCS, 250]. Para las diferencias con el juicio determinante y el juicio reflexivo véase Kant *Crítica del juicio* “Introducción” y § 40; también A Wellmer “Intersubjetividad y razón”.

<sup>302</sup> Habermas, LSW, 299. En español se vierte este “*der denkenden Vermittlung*” como “de la mediación que el pensamiento establece” (LCS, 250) lo cual me parece se presta a confusión cuando de lo que se trata es, como estamos haciendo, establecer la diferencia entre aquello que Gadamer sostiene en punto al carácter de la mediación y lo que señala Habermas en su crítica. (Ver Gadamer WuM, 161)

<sup>303</sup> Cf. Habermas, LSW, 299 [LCS, 251]

criterio para distinguir validez y vigencia diferente de la apropiación comprensiva; vale decir, con la posibilidad de separar la aceptación y la reproducción de la validez, y ello en términos de la oposición apropiación de las tradiciones *vs* juicio crítico. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

En cuanto a las críticas que esta relación entre interpretación y aplicación puedan generar, Habermas evita precipitarse en ellas pues sostiene que la comprensión hermenéutica se da en el plano en que se relacionan la “formación de estándares y la descripción conforme a estándares”<sup>304</sup>. Estos momentos de construcciones teórica y de observaciones para falsar esas construcciones, entre los cuales las ciencias empírico-analíticas imponen una separación, vienen no obstante coordinados de antemano por el “marco trascendental que fija el sentido de esas ciencias”, esto es, por una determinada interpretación de la realidad constituida de antemano bajo el concepto de objetos susceptibles de posible control técnico y guiada por el interés técnico de control de la naturaleza. De modo que, si no cuestionamos tal coordinación, las reglas para aplicar los enunciados a los hechos no resultan problemáticas. Pero cuando no tomamos una decisión previa sobre el “marco trascendental que coordina enunciados y hechos”, la aplicación se vuelve problemática y no puede separarse de la interpretación; en este caso puede verse, como sucede en el movimiento de mediación y aplicación inherente a la comprensión, la continua transformación del mencionado marco trascendental.

Así descrito el *Verstehen*, la apropiación de los contenidos de sentidos provenientes de la tradición se produce o se da, según Habermas, en “un nivel en que se *decide* acerca de esquemas de posible comprensión del mundo. Esta *decisión* no se toma con independencia de si tal esquema puede acreditarse en una situación dada y preinterpretada”<sup>305</sup>, esto es, con independencia de una aplicación concretizadora que ajusta a su vez tal esquema. Para Habermas, recordemos, la gramática del lenguaje dentro del cual se desarrolla tal «experiencia comunicativa» es la que fija el enlace de tales esquemas; sin embargo, dado el carácter discontinuo de la intersubjetividad, estos enlaces no pueden realizarse de una vez y para siempre, sino que convierten en tarea permanente el reajuste de un «esquema común».<sup>306</sup>

No obstante, si bien la movilidad del marco de interpretación hace necesario que

---

<sup>304</sup> Habermas, LSW, 299 [LCS, 251]

<sup>305</sup> Habermas LSW, 300 [LCS, 251] cursivas mías.

<sup>306</sup> Esto no quiere decir -como ya indicamos- que Habermas acepte que sólo pueda haber cada vez una interpretación *distinta*.

constantemente se realice un ajuste de los esquemas intersubjetivamente compartidos, sólo es necesario, según Habermas, recurrir explícitamente a la comprensión hermenéutica en casos extremos; sólo cuando las tradiciones se quiebran o nos enfrentamos a culturas extrañas. Otra posibilidad es empero válida para él, llevar adelante un “extrañamiento o distanciamiento controlado” (*kontrollierte Verfremdung*) en el que la comprensión precientífica se eleve a procedimiento reflexivo. De este modo, nos dice, tales procedimientos hermenéuticos resultan irrenunciables para las ciencias sociales en tanto sus datos sean tomados de la experiencia comunicativa y la elección del marco conceptual no desatienda el “inevitable contenido histórico” que incluso las categorías más generales portan.

Ahora bien, es en este preciso punto, en el que Habermas hace valer hasta las últimas consecuencias la comprensión interpretativa de la hermenéutica filosófica, que comienza a separarse de ella; a sus ojos Gadamer realiza concesiones inaceptables con el positivismo al sostener que la experiencia hermenéutica supera el ámbito de control de la metodología científica.<sup>307</sup>

### 3. Críticas de Habermas a la hermenéutica filosófica de Gadamer

Si bien Habermas acepta, en términos generales, la validez del argumento que vincula de forma necesaria al intérprete con el horizonte de sentido en el que ya siempre se encuentra, la situación hermenéutica de la que parte toda comprensión y el significado que esto tiene para una autocomprensión que orienta la acción, sale a diferenciarse de las derivaciones y consecuencias que Gadamer extrae de ello. Como se ha repetido hasta el cansancio en los innumerables artículos escritos sobre el debate, critica la rehabilitación del complejo prejuicio, autoridad y tradición y la absolutización del lenguaje y la hermenéutica; lo que llama la *autocomprensión ontológica de la hermenéutica*, que Gadamer hereda de Heidegger<sup>308</sup>. Pero ¿Qué significa tal absolutización de la experiencia hermenéutica y del lenguaje? ¿Cuáles son los puntos de discrepancia en lo que hace a la renovación de los prejuicios? A nuestro entender, y como adelanto, la cuestión que articula la disputa se refiere en última instancia

---

<sup>307</sup> Como G. Nicholson ha señalado, “separando la hermenéutica de la ciencia, le hace el juego al positivismo; Gadamer necesita implementación científica, y la ciencia necesita lo que él tiene para ofrecer”, Nicholson, Graeme. “Answers to critical theory” en Silverman Hugh J. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 151-166 (Traducido por Pedro Karczmarczyk en Moran, J (Comp.), *Introducción a la filosofía*, ed al margen, Fac. de Humanidades UNLP, La Plata, 2008). También P Ricoeur reclama la misma tarea para la hermenéutica y le hace un reclamo parecido, véase “La tarea de la hermenéutica” en Ricoeur, P. *Del texto a la acción*. pp. 71 -94.

<sup>308</sup> Como dijimos antes, las críticas a Gadamer en el contexto del “Literaturbericht ..” corresponden a las Ss. 301-310; posteriormente recogidas como “Zu gadamers ‘Wahrheit und Methode’” en el volumen colectivo que documenta el debate *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Ss. 45-56).

al modo en que cada uno entiende el proceso por el cual se lleva a efecto la mediación entre la vida pasada o extraña y nuestro presente y las implicancias que posee en lo referente a la historicidad de la reflexión y de la razón.

En una primer aproximación podemos decir que las consecuencias inaceptables a las que se refiere Habermas son, por un lado, que Gadamer extienda su acertada crítica al objetivismo de las ciencias históricas y de la hermenéutica romántica a todo el conocimiento metódico, sustrayendo de ese modo el saber de las ciencias humanas del control metodológico que implica el distanciamiento. Por otro lado, no acepta que del descubrimiento de la estructura prejuiciosa de todo comprender deba seguirse una rehabilitación de los prejuicios como tales y de sus correlatos: autoridad y tradición, poniendo de ese modo en el mismo plano apropiación hermenéutica y reflexión crítica o racionalidad. En tercer lugar, le objeta que del hecho de que el intérprete y su objeto compartan el contexto de tradición por la mediación objetiva que la *Wirkungsgeschichte* proporciona, Gadamer absolutice el medio lingüístico y considere la hermenéutica como universal.<sup>309</sup>

#### *I- Comprensión explicativa y poder reflexivo de la comprensión*

El recurso a la hermenéutica, tal como hemos visto, le ha permitido a Habermas reinterpretar la relación entre neutralidad valorativa y objetividad. Muestra en este sentido que las referencias valorativas en la investigación social no solamente determinan la elección de los problemas sino también el marco teórico dentro del que se investiga. La hermenéutica gadameriana, dado su carácter práctico, posibilitaría un análisis de la conexión entre esas referencias valorativas y el marco teórico. Ahora bien, para ello

---

<sup>309</sup> De central relevancia para analizar tales críticas nos parecen dos artículos de P Ricoeur el citado “Hermenéutica y crítica de las ideologías” y “Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo”, Ricoeur, *Ética y cultura*, Ed Docendia, BsAs, 1986. También Martin Jay “¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer”, en Jay, M. *Socialismo fin-de siècle*. Nueva Visión, Bs. As, 1990. El citado artículo de Mendelson Jack “The Habermas-Gadamer debate”. Más recientemente, G Nicholson, por ejemplo, en el escrito antes citado señala como cuatro las críticas centrales que Habermas presenta. Se ocupa -dice- de las relaciones entre *tradicción y racionalidad*; examina luego la reivindicación de la *autoridad* y del *prejuicio*, como categorías de las raíces prácticas de su hermenéutica en confrontación con el escrutinio crítico de los prejuicios en nombre de la *razón y la reflexión*; en tercer lugar señala que Habermas vuelve a un punto más amplio, la relación entre *lenguaje y ser*, que en la teoría de Gadamer implica un idealismo lingüístico al suponer que todas las otras instituciones dependen de la consideración del lenguaje; y por último señala que Habermas introduce la cuestión de por qué Gadamer ha evadido formular una *teoría macrohistórica*. Véase también para el debate Perona, Angeles. “Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polemica Gadamer-Habermas”, en *Rev Logos*, n° 2, Madrid, 2000. (pp 253-275); y para el debate entre hermenéutica y teoría crítica Karczmarczyk, P. “Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica”, en *Discusiones Filosóficas*. Año 11 N° 16, enero – junio, 2010. (pp. 99 – 147)

Habermas no sólo ve posible sino necesario ejercer un control metodológico sobre los procesos interpretativos, reclamando una comprensión metodológicamente asegurada o como la llama «comprensión explicativa». En concordancia con la posición de Max Weber, sostiene que si bien estas referencias valorativas son metodológicamente inevitables no son objetivamente vinculantes. Para Habermas las decisiones sobre posibles esquemas de comprensión del mundo pueden aclararse en conexión con los procesos sociales, esto es, en relación con intereses provenientes de las mediaciones prácticas con el mundo.

En este sentido, “autocomprensión ontológica” significa, poco más o menos, el que la experiencia hermenéutica pretenda rebasar y subsumir el ámbito de control de la metodología científica. Entiende la tesis gadameriana de que el momento de la historia del efecto [*wirkungsgeschichtliche Moment*] “opera y sigue siendo operante” en toda comprensión de la tradición, a pesar del uso de la “metodología de la moderna ciencia histórica” que convierte lo históricamente transmitido en «objeto» [Objekt]<sup>310</sup>, como una oposición abstracta entre experiencia hermenéutica y conocimiento metódico en general. Esto estaría en consonancia, tal como lo entiende Ricoeur, con la asunción gadameriana de las afirmaciones de Heidegger en relación a que la temporalidad e historicidad del *Dasein* son las que posibilitan la historia y la historiografía; es decir, la dimensión epistemológica en la que se da la relación objetivante sujeto/objeto queda subsumida en, y referida a, una ontología previa, «fundamental», que estructura todo saber.<sup>311</sup>

De este modo, sostiene Habermas, en su afán por limitar el ámbito de validez del concepto científico de método que pretendía extenderse a todo, Gadamer hace extensiva su acertada crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias histórica al “extrañamiento metodológico del objeto”. Tal extrañamiento es, sin embargo, central para las ciencias histórico-hermenéuticas mismas pues permite distinguir entre *comprensión reflexiva* y *experiencia comunicativa cotidiana*<sup>312</sup>; un extrañamiento metódicamente controlado de la comprensión debiera permitirnos -dice- un conocimiento «objetivo» (racional) que no desatienda a la vez la pertenencia del investigador o del intérprete al contexto de su mundo vital, de sus tradiciones. Desde la consideración de esta doble exigencia resulta claro por qué para Habermas la experiencia hermenéutica no puede renunciar a la cuestión metodológica; al menos en el ámbito de las ciencias de la acción que es el que está considerando y el que nos interesa pues es el de la *praxis* y el de la reflexión práctica, la

---

<sup>310</sup> Ver Gadamer, *GW*, 2, 443 [*VjM*, 16]

<sup>311</sup> Ver P Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica”, pp. 83ss

<sup>312</sup> Cf. Habermas, *LSW*, 300-1 [*LCS*, 252].

experiencia hermenéutica permanece asociada, a su parecer, a procedimientos empírico-analíticos.

Si, tal como adelantamos en el apartado anterior, no podemos identificar la continuación de la tradición con la racionalidad de un acontecer histórico, es decir, la apropiación productiva con la validez de la transmisión, entonces tenemos que reconocer, sostiene Habermas, la diferencia entre los planos de la experiencia comunicativa cotidiana y de la comprensión reflexiva<sup>313</sup>. En este sentido, sostener que la *Wirkungsgeschichte* “sigue siendo operante” en toda comprensión de la tradición, a pesar de la objetivación llevada adelante por las ciencias históricas, implica tanto no diferenciar entre «pervivencia de la tradición» e «investigación hermenéutica», como no percatarse del poder que la reflexión desarrolla en la comprensión.

Habermas reconoce que los prejuicios son condición de posibilidad del conocimiento, y que la comprensión, por controlada que sea, no puede saltar por encima de los contextos de las tradiciones, pero del hecho que el comprender pertenezca estructuralmente a las tradiciones de las que se apropia, “no se sigue -nos dice- que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica”<sup>314</sup>. La tradición tiene que permitir la aplicación, “una inteligente traducción” a nuevas situaciones, en la que el desarrollo metódico de este saber práctico-prudencial modifica inevitablemente la relación entre autoridad y razón. Para Habermas esta *fuertza de la reflexión* que se despliega en el *Verstehen*, y que Gadamer no advertiría, no se ve atrapada ni en la idea de una razón absoluta que podría dar cuenta de sí misma al modo de Hegel, ni se abstrae kantianamente del suelo de lo contingente donde se origina. No obstante lo cual puede sacudir con su crítica el “dogmatismo de la práctica de la vida”.

## II. Rehabilitación de los prejuicios y sus fuentes

En segundo lugar señalábamos que Habermas no acepta que del descubrimiento de la estructura de prejuicios de todo comprender deba seguirse una rehabilitación del prejuicio, la autoridad y la tradición, poniendo en el mismo plano, igualando, apropiación

---

<sup>313</sup> Más tarde, y tras las críticas al vínculo entre conocimiento e interés, Habermas se referirá a esta distinción en términos de “práctica diaria vs práctica de la investigación” en el contexto de su diferenciación entre el *a priori* de la argumentación y el de la experiencia. Ver Habermas, “Epilogo” a *Conocimiento e interés*, pp. 318ss. Véase también “La objetivación en las ciencias sociales” en LCS, 453ss.

<sup>314</sup> Habermas, LSW, 303 [LCS, 253].

hermenéutica y reflexión crítica; o en otras palabras, comprensión hermenéutica y racionalidad crítico-reflexiva no solo no se asemejan sino que parecen opuestas.

La objeción viene motivada por la afirmación gadameriana de que la autoridad “reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma, [... la autoridad] no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando sino con *conocimiento* (*Erkenntnis*)”<sup>315</sup>. En tanto Habermas no acepta que de la estructura anticipatoria que constituye la comprensión hermenéutica pueda inferirse la existencia de prejuicios legítimos, pone en debate esta relación entre autoridad y conocimiento, y en última instancia entre autoridad y razón. Para él autoridad y razón no “convergen”, entre ellas no hay continuidad, sino oposición.

Como Ricoeur ha señalado “allí donde Gadamer toma prestado del romanticismo su concepto de *prejuicio*, reinterpretado por la mediación de la noción heideggeriana de pre-comprensión, Habermas desarrolla un concepto de *interés*, salido del marxismo reinterpretado por Lukács y la escuela de Frankfurt”<sup>316</sup>. Por cierto que el concepto de interés, que Habermas entiende como categoría cuasi trascendental en tanto se constituye en el proceso de «autoproducción» de la especie, se opone de modo semejante al de prejuicio a toda pretensión del sujeto teórico de “situarse más allá de la esfera del deseo”. Y en este sentido, también los distintos intereses operan a nuestras espaldas como fuerzas ciegas que nos determinan.

A pesar de estas semejanzas, aquello que nos condiciona en uno y otro caso posee un carácter diferente. Es cierto que el significado de las proposiciones o juicios que producimos proviene para Habermas de los ámbitos de objetos y actividades abiertos por las distintas esferas de interés, pero existe para él un interés que libera al sujeto de la dependencia respecto de los poderes hipostasiados. La «autorreflexión» de las ciencias sociales críticas guiadas por un interés emancipatorio se ubicaría de este modo por encima de la conciencia hermenéutica porque es capaz de disolver las coacciones institucionales surgidas en la esfera de interés práctico.

Ciertamente que en los procesos de aprendizaje la tradición transmitida se convierte en objeto de apropiación dice Habermas; en este caso la identificación con un modelo crea la autoridad mediante la cual es posible la interiorización de normas o, lo que es lo mismo, “la

---

<sup>315</sup> Gadamer, WuM, 264 [VyM, 347]

<sup>316</sup> Ricoeur, P. “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, p 324 ss.



sedimentación de prejuicios”<sup>317</sup>. En este sentido los prejuicios son ciertamente condición de posibilidad del conocimiento, y cuando éste hace trasparente el marco normativo en que se mueve, se eleva a reflexión. De este modo, señala Habermas “también la hermenéutica pone ante la conciencia lo que en los actos del *Verstehen* viene ya siempre históricamente preestructurado por las tradiciones inculcadas”<sup>318</sup>. Como puede apreciarse, Habermas está invocando aquí la lógica de la reflexividad, según la cual la toma de conciencia implica siempre una distancia, un elevarse por encima de aquello de lo que cobra conciencia y, por ello, una ruptura respecto de toda afección o determinación inmediata como son los prejuicios y la tradición. En otras palabras, lo que está cuestionando son los desarrollos de Gadamer en torno a la conciencia de la historia del efecto y las consecuencias que éste saca de su crítica a la filosofía de la reflexión.

Habermas sostiene en consecuencia que si la hermenéutica -tal como postula Gadamer- hace presente en toda subjetividad esta «sustancialidad» históricamente preestructurada que la determina, tal sustancialidad no puede quedar intacta<sup>319</sup>. En tanto la estructura de prejuicios se trasparenta, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Que autoridad y conocimiento converjan significa que los prejuicios internalizados y legitimados por la autoridad del educador no podrían después sino “acreditarse y quedar corroborados por la reflexión del discípulo. Éste [...] no haría más que transferir, ahora de forma reflexiva, el reconocimiento [...] a la autoridad objetiva de un contexto de tradición”<sup>320</sup>.

Hay que decir, en este sentido, que el acto de reconocimiento en el que Gadamer basa la legitimidad de la autoridad, se encuentra en efecto mediado por la reflexión del receptor en su revisión de lo transmitido, pero para Habermas esta revisión nada cambia si la tradición sigue siendo el único fundamento de la validez de los prejuicios.

Con esta reconstrucción del punto de vista gadameriano, Habermas pretende mostrar que la reflexión que permanece anclada de modo absoluto al horizonte propio no logra desprenderse de la autoridad pues sólo podrá moverse dentro de la facticidad de lo recibido. Desde tal perspectiva Gadamer logra efectivamente poner en duda el poder de la reflexión, su condicionamiento y finitud, pero ello porque no advierte -sostiene Habermas- que la autoridad de la tradición se quiebra con “la fuerza de la reflexión que se desarrolla en el *Verstehen*”, pues ésta no sólo puede proporcionar reconocimiento, sino también “recusar

---

<sup>317</sup> Para esta cuestión véase el desarrollo del concepto de formación (*Bildung*), así como también el segundo apartado del capítulo 9 (Gadamer. WuM, 7 ff [VyM, 38 ss] y WuM, 261 ff [VyM, 344 ss])

<sup>318</sup> Habermas, LSW, 304 [LCS, 254].

<sup>319</sup> Ver Gadamer WuM, 286 [VyM, 372]

<sup>320</sup> Habermas, LSW, 304 [LCS, p. 255]

la pretensión de las tradiciones”. La reflexión, aunque está condenada a iniciarse *post factum*, es capaz de distinguir en la autoridad aquello que es sólo dominio y “disolverla en la coacción bastante menos coactiva que representa la intelección y la decisión racional”<sup>321</sup>.

Habermas rescata de este modo para su propio pensamiento aquella experiencia de la reflexión heredada de la ilustración y del idealismo alemán<sup>322</sup>. Esta filiación hace que plantee la problemática en términos de una oposición abstracta entre comprensión y reflexión, con lo cual el “derecho a la reflexión exige la autorestricción del enfoque hermenéutico”. En esta perspectiva, para poder volverse críticamente hacia cualesquiera tradiciones debemos contar con un *sistema de referencias* que trascienda el contexto fáctico de emergencia de los criterios de evaluación y racionalidad transmitido lingüísticamente, es decir, tememos que ir «por detrás» de la tradición viva. Sin embargo, inevitablemente emerge la pregunta en torno a cómo podría legitimarse tal sistema de referencias si no es precisamente como apropiación de la tradición. Sólo podremos salir del callejón que significa tal oposición -concluye- si contamos con un “sistema de referencia que trascienda como tal el contexto de la tradición; sólo entonces podrá criticarse también la tradición”<sup>323</sup>.

Con esta oposición entre comprensión y reflexión, entre prejuicio y juicio crítico, Habermas parece recrear en el plano de la subjetividad la oposición que plantea en el histórico-social entre tradición y racionalidad. A nuestro parecer es este juego de oposiciones el que le permite disponer el terreno para una crítica más abarcadora tendente a evitar que la experiencia de la reflexión y los estándares de racionalidad queden contextualizados y relativizados, lo que constituye a la vez uno de los goznes en torno al cual gira el debate.

### III. *Universalidad y hermenéutica*

Precisamente el tercer punto se refiere a esa crítica. No perdamos de vista que las reflexiones de la hermenéutica filosófica representan para Habermas la inclusión de una instancia histórica en el análisis lingüístico; en este sentido, el interprete y su objeto son entendidos como momentos de un mismo contexto. Este «contexto objetivo», señala Habermas, se presenta como tradición, como *Wirkungsgeschichte* objetivada y a través suyo se reproducen históricamente, diacrónicamente, las comunicaciones mediante traducción, pues como ya vimos la intersubjetividad tiene que renovarse una y otra vez.

---

<sup>321</sup> Habermas, LSW, 305 [LCS, p 255]

<sup>322</sup> Esta posición la desarrolla en *EnI*, III, ss 234ff [*CeI*, pp. 193ss]

<sup>323</sup> Habermas, LSW, 305 [LCS, 256]

Gadamer sostiene al respecto que la “tradición no es algo sensible e inmediato. Es lenguaje [...] Esta comunicación lingüística entre presente y tradición es [...] el acontecer que hace su camino en todo comprender”<sup>324</sup>. Pudimos apreciar asimismo que Habermas entiende esto en el sentido de que el lenguaje como tradición engloba la pluralidad de gramáticas y le da unidad a la “diversidad empírica de reglas trascendentales”. De allí que señale que el lenguaje aparece desde este punto de vista como un «Absoluto contingente», pues si bien está asociado a la irrevocable finitud humana, “se hace sentir sobre la conciencia subjetiva como un poder absoluto”.<sup>325</sup>

Lo que Habermas objeta aquí es que a partir de la pertenencia común de interprete y objeto al contexto de tradición, Gadamer absolutice las tradiciones culturales como determinantes de los procesos sociales y el lenguaje en tanto medio en que ellas viven, postulando, consecuentemente, el acceso comprensivo como el único adecuado para la investigación histórico social.

Como ya sabemos, Habermas rescata el proceso de radicalización del carácter finito y situado de toda reflexión que Gadamer lleva adelante contra el ideal de la razón absoluta, no obstante ve en el modo de proceder y en las conclusiones a las que llega éste un idealismo de la comprensión que, por su lógica implícita, conduce al relativismo. A su entender, esta lógica de la comprensión hermenéutica contrae la experiencia de la reflexión tal como queda planteada por Hegel a

“la conciencia de que estamos entregados a un acontecer en el que, irracionalmente, cambian las condiciones de racionalidad según el tiempo y el lugar, según la época y la cultura”<sup>326</sup>.

Para Habermas, este modo de entender la experiencia de la reflexión dificulta tanto la traducción entre horizontes culturales diferentes como la crítica de los aspectos inaceptable de las tradiciones propias. Para él la reflexión hermenéutica se ve inmersa en este contextualismo sólo porque entiende la experiencia hermenéutica como absoluta y universal, no reconociendo el poder de trascendencia que su reflexión acarrea.

Vemos que con estas consideraciones sobre el lenguaje Habermas vuelve al punto en que abordaba la pertinencia de la comprensión hermenéutica para la investigación del sentido en la acción social. Como dejan ver ciertas apreciaciones que hace desde que

---

<sup>324</sup> Gadamer, *WuM*, 439 [*VjM*, 554]

<sup>325</sup> Habermas, *LSW*, 307 [*LCS*, 257]

<sup>326</sup> Habermas, *LSW*, 307 [*LCS*, 257].

aborda la posición hermenéutica en el “*Literaturbericht zur Logik der Sozialwissenschaften*” y como explícitamente tematiza sobre el final del mismo, la objetividad que representa el acontecer de la tradición, esto es, la dimensión del sentido simbólico, no resulta suficientemente objetiva para una teoría social crítica tal como él la está pensando. La absolutización de las tradiciones culturales puede llevarnos, dado el rol de la comunicación en la conformación de la acción social, a pensar el lenguaje como una «metainstitución»; pero es un error idealista -sostiene Habermas- suponer que todas las otras instituciones dependen del lenguaje.

Para Habermas está claro que el lenguaje como metainstitución depende a su vez de procesos sociales que no se establecen sólo a través de relaciones reguladas por normas y que pudiéramos por tanto calificar de simbólicamente mediados. El contexto objetivo de las relaciones sociales no se agota en la dimensión del “sentido subjetivamente supuesto y simbólicamente transmitido”; sostiene que existen poderes «no normativos» que se introducen en y se adueñan del lenguaje.

Tales coacciones «no normativas» proceden de los sistemas de dominación política y de trabajo social. En el caso de la relación entre lenguaje y poder, no se trata de “equivocaciones y engaños en el lenguaje, sino de equivocaciones y engaños con el lenguaje”, pues el lenguaje es un medio en el que también “se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de las relaciones de poder (*Gewalt*) organizado”<sup>327</sup>. En este sentido, una reflexión hermenéutica que tematiza la dependencia del “contexto simbólico” respecto de las relaciones establecidas se convierte en *crítica de la ideología*.

En el caso de las coacciones provenientes del trabajo socialmente organizado, señala que una nueva praxis (un cambio en la forma de producción e incluso los cambios que induce el progreso científico-técnico) puede revolucionar o cambiar «desde abajo» los viejos patrones de interpretación. Con la concurrencia del saber científico y tecnológico en los procesos de producción, se forma un lenguaje que interpreta la realidad desde el punto de vista de un control técnico de los procesos naturales. “A través de ese lenguaje penetra en la sociedad la coacción fáctica de las circunstancias naturales de la vida” y cambia el lenguaje.<sup>328</sup>

Estos ámbitos, aunque están mediados por el lenguaje, vienen constituidos por coacciones de la realidad; de un lado, por la coacción de la “naturaleza externa” que penetra

---

<sup>327</sup> Habermas, *LSW*, 307 [LCS, 257]

<sup>328</sup> Cf. Habermas, *LSW*, 308-9 [LCS 258]

en los procedimientos a través de los que sometemos a control la naturaleza; de otro, por la coacción de la “naturaleza interna”, que se hacen manifiestas en las represiones practicadas por las relaciones de poder social. Para Habermas ambas categorías de coacción no solamente son objeto de interpretaciones, sino que también operan

“a espaldas del lenguaje sobre las reglas gramaticales conforme a las que interpretamos el mundo. *El contexto objetivo, a partir del cual pueden entenderse las acciones sociales, está constituido a la vez de lenguaje, trabajo y dominio*”.<sup>329</sup>

Es por ello que la investigación que lleva adelante la teoría social crítica tiene que situarse en este triple punto de partida; debe considerar estas tres dimensiones si pretende efectuar una crítica emancipadora.

Es precisamente aquí donde Habermas encuentra el límite de una sociología comprensiva que, al suponer en términos idealistas que la “conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material en la práctica de la vida”, hipostatiza el lenguaje convirtiéndolo en sujeto de la forma de vida. Muy por el contrario, sostiene que ha de hallarse, como ya señalamos, un «sistema de referencias» que no elimine la mediación simbólica de la acción social, pero que no caiga en el idealismo de la lingüisticidad convirtiendo el conjunto de los procesos sociales en tradición cultural.

Por otro lado, señala que este idealismo lingüístico, anclado en la ontología heideggeriana, no le permite a Gadamer pasar de la consideración de las “condiciones trascendentales de la historicidad a la historia universal en que esas condiciones se constituyen”; ni tampoco advertir que en el acontecer de la tradición hay que suponer como siempre mediado aquello que según la «diferencia ontológica» no tiene mediación, a saber, “las estructuras lingüísticas y las condiciones empíricas bajo las que estas estructuras históricamente se mudan”. De este modo Gadamer no puede ver, nos advierte, que la “vinculación práctica del *Verstehen* a la situación hermenéutica de partida de quien entiende, obliga a recurrir, en actitud hipotética, a una filosofía de la historia con intención práctica”.<sup>330</sup>

En definitiva, como se habrá advertido ya, lo que Habermas está reclamando es ir “por detrás” del lenguaje, el medio en el que vive y se transmite la tradición, para encontrar las condiciones históricas, sociales y políticas que los modifican y distorsionan. Esto queda claro a nuestro parecer cuando especifica que el mentado *sistema de referencias* debería

---

<sup>329</sup> Habermas, *LSW*, 309 [LSC, 259]; la traducción fue levemente modificada. Véase también su importante escrito “Trabajo e interacción” (1967) en Habermas *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 11-51.

<sup>330</sup> Habermas, *LSW*, 309 [LSC, 259]

“traer a concepto la tradición como tal, considerándola en relación con otros momentos de la vida social, para poder estudiar así las condiciones externas a la tradición, bajo las que cambian empíricamente las reglas trascendentales a que están sujetas la visión del mundo y la acción.”<sup>331</sup>

Esto significa en última instancia, señalar los límites de la lingüisticidad y, por consiguiente, la no-universalidad de la hermenéutica. Estos resultados, que también afectan la sociología comprensiva, no se conjugan con aquella constatación a la que Habermas arribara acerca de la inevitabilidad del acceso comprensivo que al ámbito de objetos tienen que realizar las ciencias histórico sociales. Es por ello que Habermas trata, como señala McCarthy, de complementar el *comprender* hermenéutico con tres instancias de análisis que le permitan obtener un sistema de referencias que vaya más allá de la apropiación de la tradición<sup>332</sup>.

En primer lugar, la comprensión hermenéutica tiene que estar ligada, como esbozamos anteriormente, con una crítica de la ideología que considere la tradición cultural desde su relación con las condiciones económicas, sociales y políticas; de modo que pueda aclararse que los significados transmitidos pueden tanto revelar y expresar tales condiciones como ocultarlas y distorsionarlas. Mas, una crítica de la ideología exige, por otro lado, un análisis de los sistemas sociales, en el que se entienda la acción social desde el contexto objetivo formado por lenguaje, trabajo social y dominación política; lo cual significa en términos teórico metodológicos un abordaje que coordine los puntos de vista de segunda y tercera persona. Y en tercer lugar, en tanto es menester investigar las condiciones bajo las cuales se desarrollan y cambian los patrones de interpretación y de acción, resulta necesario vincular la comprensión a una filosofía de la historia “con intención práctica” en el sentido que extrajo de su crítica a K Marx y a A Danto.

De los desarrollos de Habermas en relación con estos ámbitos, sólo nos ocuparemos del primero de ellos, no solamente porque éste nos conduce a su teoría de la comunicación y con ello al centro del debate con Gadamer, sino porque además sobre la posibilidad de proporcionar una explicación de la comunicación descansarán en última instancia las elaboraciones que Habermas efectúa de los otros ámbitos. Razón por la cual tanto el análisis que realiza del modelo funcionalista de un sistema social autoregulado como la

---

<sup>331</sup> Habermas, *LSW*, 309-10 [259]

<sup>332</sup> McCarthy, *TCH*, 219 y ss.

reconstrucción del materialismo histórico que emprende, serán reformulados en varios aspectos con la publicación de *Teoría de la acción comunicativa* en 1981.<sup>333</sup>

Por otra parte, tendremos oportunidad de reencontrarnos con estos dos últimos ámbitos de cuestiones en el último capítulo de nuestro trabajo. En efecto, la necesidad, por un lado, de un análisis de la sociedad que abarque a la vez lenguaje, trabajo y el poder realizado desde un doble punto de vista teórico-metodológico y, por otro, la de establecer, o al menos de poner de manifiesto, la tendencia con la que varían los patrones de interpretación y acción, volverán a emerger –esta es una de nuestras tesis- cuando Habermas redefine en *Teoría de la acción comunicativa* el concepto de mundo de la vida y su relación con la acción comunicativa. Como veremos, en medio de tal problemática se abocará tanto a especificar las relaciones entre el mundo social de la vida y los subsistemas regidos por el dinero y el poder, como a desentrañar la lógica de la “evolución” de lo que llama “forma de entendimiento”.

\* \* \*

En lo que respecta al primer tópico con el que resulta necesario confrontar la comprensión hermenéutica con vistas a complementarla, Habermas apela en el “*Literaturbericht*”, al psicoanálisis como modelo de una ciencia social crítica que permite hermenéuticamente poner al descubierto las coacciones que deforman el propio lenguaje. En este sentido, especifica que los límites de una sociología comprensiva son los límites de su concepto de motivación; ésta explica la acción social apelando a motivos que coinciden con las interpretaciones que hacen los propios agentes de la situación, es decir, el sentido lingüísticamente articulado por el que éstos se orientan. O para decirlo en otras palabras, estos enfoques dejan de lado la distinción entre comportamiento observable e interpretación de los actores, y se limitan a “explicaciones comprensivas”; las que, en tanto descripciones lingüísticas e interpretaciones hermenéuticas, excluyen explicaciones causales ya que “exponer motivos no significa todavía identificar causas”.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> Para estos desarrollos véase de Habermas principalmente *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Bs As, 1998; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1986 y “Discusión con N Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?” en *LCS*, pp309ss. Para la el proceso de modificación de tales temas, Wellmer, A. “Comunicación y emancipación” en *Rev. Isegoría*, N° 1 (1990) pp. 15-48, sobre todo del § 6 en adelante; también McCarthy, Th. “Sobre el alcance y los límites de la teoría funcionalista” y “Hacia una reconstrucción del materialismo histórico” ambos en McCarthy, *TCH*, pp. 251-314.

<sup>334</sup> Ver Habermas *LSW*, 314 [LCS, 263]

Afortunadamente, la única alternativa a la sociología de la comprensión de sentido no es la sustitución positivista de los motivos por causas; el “*concepto freudiano de motivo inconsciente* - sostiene Habermas- permite una ampliación del planteamiento de la sociología comprensiva”<sup>335</sup>, sin dejar de lado la intencionalidad del comportamiento y la sedimentación histórica de contenidos simbólicos. Esto es posible, antes que nada, porque los motivos inconscientes tienen, al igual que los conscientes, “la forma de necesidades interpretadas”, con lo que se inscriben en contextos simbólicos y podemos así entenderlos hermenéuticamente. Mas, por otro lado, tales motivos son “expulsados de la consciencia por represión”, razón por la que no operan tal como lo hace el sentido subjetivamente supuesto; al imponerse a espaldas de los sujetos, tales motivos actúan como causas y ello permite describir el comportamiento “sin referencia al motivo subyacente”.<sup>336</sup>

De lo que se trata entonces es de que el paciente o el enfermo, con ayuda del médico, se vuelva consciente de sus motivos inconscientes; esto es, que pueda poner al descubierto para que se disuelva aquello que lo impele a actuar con la fuerza de una causa cuasi natural (una segunda naturaleza). Pero en este proceso de reflexión el afectado tiene que ser guiado por el analista; resulta en este sentido una experiencia hermenéutica teóricamente informada pues se desarrolla en el marco de una teoría previa a ella.

Veamos cómo entiende esto Habermas en el contexto del “*Literaturbericht*” y las escasas pistas que da para su traspaso a la teoría social crítica. Tendremos oportunidad de ver en extenso estos desarrollos tras las críticas que se le efectúan a su propuesta.

El marco categorial que desarrolla Freud sirve a la reconstrucción de la biografía personal, proporciona un armazón para una narración autobiográfica, conforme a un patrón general; esto es, con su metapsicología viene a facilitarnos un “marco sistemático de referencia” en el que queda fijado el contexto de la interpretación. Desde esta perspectiva, se rompe aquella circularidad de la comprensión que concierne anticipación de sentido y texto hasta lograr la fusión de horizontes, y ofrece -según Habermas- las ventajas de un marco funcionalista. Vale decir, la posibilidad de analizar el contexto de la acción social desde el doble punto de vista del sentido subjetivamente determinante y del sentido objetivo<sup>337</sup>. Sin embargo, el contexto objetivo que forman los motivos inconscientes no es

---

<sup>335</sup> Habermas, *LSW*, 317 [LCS, 265]

<sup>336</sup> Habermas afirma que las “acciones motivadas inconscientemente son, por un lado, objetivamente dotadas de sentido, pueden ser interpretadas. Por otro lado, los motivos, al imponerse a espaldas de los sujetos, actúan como causas. [...] El comportamiento que se analiza puede, por tanto, describirse sin referencia al motivo subyacente”(LSW, 317-18 [LCS, 266]

<sup>337</sup> Cfr. Habermas, *LSW*, 320ff [LCS 268 ss].



funcionalista en sentido usual pues se trata, en este caso, de una categoría de sentido que se forma mediante acción comunicativa y que se articula como experiencia biográfica, es decir, se “constituye en el marco de procesos de formación”.<sup>338</sup>

Ahora bien, la consumación de un proceso de formación, esto es, la coincidencia de los motivos de la acción con el sentido por el que el agente se orienta, no se alcanza si el sujeto no reconstruye críticamente las “vías de identificación y extrañamiento por las que se ha constituido”. Esta reconstrucción crítica solo se logra en la experiencia de la reflexión, en la *autorreflexión*. Y en este sentido Habermas afirma que Freud ha presentado esta dialéctica de conocimiento del mundo y de conocimiento de sí, que es la *experiencia de la reflexión* en Hegel, en términos de la historia genética del individuo.<sup>339</sup>

De este modo, el patrón evolutivo de la metapsicología le permite al médico -señala Habermas- componer la información fragmentaria que obtiene en el “diálogo analítico” y anticipar virtualmente la experiencia de la reflexión que el paciente no es capaz de realizar. Pero la experiencia de la reflexión solo se convalida en la consumación de la reflexión misma; esto es, solo cuando la interpretación autobiográfica es capaz de “romper el poder objetivo de un motivo inconsciente” y con ello de suscitar la continuación de un proceso de formación interrumpido; vale decir cuando el sujeto se emancipa de los poderes hipostasiados.<sup>340</sup>

En conexión con el plano social, las interpretaciones reprimidas, es decir, aquellas socialmente prohibidas y por eso expulsadas al inconsciente, y las necesidades recortadas y distorsionadas ya no aparecen en el plano de la tradición cultural en la que se está inmerso y las normas vigentes en ella, sino que “quedan, por así decir, a espaldas de los sujetos agentes, como motivos inconscientes”<sup>341</sup>. Estos siguen produciendo las acciones, pero éstas son interpretadas subjetivamente desde un contexto diferente del que se originaron, con lo cual surge el autoengaño y la ideología. En este sentido un

---

<sup>338</sup> En el psicoanálisis el “nexo funcionalista de las partes con el todo no viene definido, como en el modelo de los sistemas autoregulados, por la causalidad y la influencia recíproca de las partes, sino, como en el modelo escénico, por la relación de reflexión entre motivación consciente e inconsciente” (LSW, 323 [LSC, 270]).

<sup>339</sup> Cf. Habermas, LSW, 321-2 [LCS, 269]

<sup>340</sup> Cabe señalar que esto representa un problema respecto de la validación de las hipótesis del análisis, que se refieren a las condiciones que suspendieron la reflexión del sujeto interrumpiendo el proceso de formación, pues las mismas tienen que ser confirmadas en y por consumación de la reflexión del sujeto mismo.

<sup>341</sup> Habermas, LSW, 324 [LCS, 271]

“análisis del lenguaje que descifra las interpretaciones reprimidas como motivos inconscientes, rebasa la dimensión del sentido subjetivamente supuesto y de la tradición cultural; se sale del lenguaje en la medida en que éste sirve a la comunicación, y se aplica a los nexos causales entre experiencias traumáticas y formas de comportamiento anormal. [...] Las intenciones reprimidas se tornan en causas que someten la acción comunicativa a la causalidad de relaciones cuasinaturales. Esta causalidad se sirve para su dominio de los medios simbólicos del espíritu; de ahí que pueda ser también quebrada por la fuerza de la reflexión”.<sup>342</sup>

En los actos de represión, el poder político, al socavar o incluso prohibir una discusión exenta de coacciones, somete también al lenguaje mismo. En este sentido Habermas sostiene que es la dominación la que en el uso del poder *destierra* de la comunicación libre al sentido recibido y lo *extraña* y distorsiona hasta que termina por aparecer como un poder de la naturaleza.<sup>343</sup>

De este modo, señalando los límites a la sociología comprensiva, pretende Habermas señalarle el lugar a la tradición en su conjunto y aprehender las funciones ideológicas que asume sin que se hagan manifiestas cuando ciertos aspectos del lenguaje quedan *excomulgados*, es decir, apartados de la comunicación, *ex-comunicados*. Pero para ello, si nos atenemos a un enfoque empírico analítico del sistema social, tenemos que recurrir no a nexos funcionales instrumentalistas, esto es, a la explicación de la acción a través de estados finales (estados meta) de un sistema autoregulado, sino más bien a un estado final anticipado en un proceso de formación. Para que esto resulte posible Habermas sostiene que es necesario que el funcionalismo esté ilustrado por la hermenéutica y orientado históricamente.

Ahora bien, un funcionalismo de este tipo no pretende llegar, afirma, a teorías generales tal y como se enuncian y desarrollan en las ciencias experimentales, sino a «interpretaciones general» del tipo de las que se alcanzan en el psicoanálisis. Pues un funcionalismo orientado histórico-hermenéuticamente no pretende obtener información técnicamente utilizable con vistas al control social, sino que por el contrario, se “guía por un interés emancipatorio cuya única meta es la reflexión y la ilustración sobre el propio proceso de formación”.<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Habermas, LSW, 325 [LCS, 271]

<sup>343</sup> Cf. Habermas, LSW, 325 [LCS, 272].

<sup>344</sup> Habermas, LSW, 326 [LCS, 273]

Recapitulemos. Comenzamos señalando que Habermas veía en la hermenéutica una radicalización de la reflexión sobre las condiciones de la comprensión de sentido, lo que permitía abordar la relación entre el marco categorial de las teorías generales y la precomprensión de la situación global que guía la construcción de esos marcos. Este abordaje tiene la ventaja de posibilitar una reflexión metodológica que incluya, a la vez, preguntarse por el modo en que se forman las reglas de síntesis. Tal posibilidad implica poner al descubierto la dimensión social e histórica en la conformación de los estándares de cognitivos, prácticos y valorativos.

En consonancia con este planteamiento Habermas acepta la comprensión y la comunicación, el diálogo y la historicidad como fundamentales para la vida social, pero no acepta las conclusiones metodológicas que se desprenden de la comprensión hermenéutica propuesta por Gadamer. Tal como señala McCarthy, desde un punto de vista metodológico, la cuestión central que preocupa a Habermas es “si el *Sinnverstehen* hermenéutico es o puede ser base única y adecuada para la investigación social”.<sup>345</sup>

Y en efecto, hemos podido apreciar que Habermas no solo critica que en la comprensión el momento de reflexión quede relegado al momento de pertenencia a la tradición y vinculado a la pre-estructura de prejuicios, pues implica que razón y autoridad (juicio y prejuicio) no puedan separarse claramente, sino que cuestiona las consecuencias del modo en que Gadamer plantea la universalidad de la hermenéutica. Que el ámbito del lenguaje y la comprensión aparezcan como horizonte de toda experiencia y conocimiento posible implica, en términos sociológicos, que dominación política y trabajo social forman parte de esta dimensión y, por lo tanto, que el enfoque de la teoría de la acción social ha de privilegiar la perspectiva del participante, más allá de los problemas de contextualismo que trae aparejado. Mientras que, en términos históricos, implicaría que se identifique la mediación actualizante de pasado y presente que la comprensión histórico hermenéutica lleva a efecto con el desenvolvimiento racional del proceso histórico; vale decir, la equiparación del acontecer de la tradición con un proceso racional de por sí.

Consecuentemente con tales críticas, Habermas señalaba que la absolutización de la hermenéutica por vía de ontologización, tiene como resultado una “devaluación apriorística de los métodos de análisis social”, los cuales en realidad tienen una «base teórica» que va más allá de la comprensión lingüística normal.

---

<sup>345</sup> McCarthy, *TCH*, p 227.

En este sentido, si Gadamer en su crítica a la autocomprensión cientificista del historicismo y, en general, al objetivismo de las filosofías de la conciencia, trata de sobrepasar el nivel epistemológico mostrando su efectiva y constante dependencia de un tipo de saber anterior y más amplio que constituye la base sobre la que opera la relación sujeto-objeto propia de las ciencias. Habermas divide, en cambio, con base en los intereses cognitivos, entre ciencias empírico-analíticas y ciencias histórico-hermenéuticas. Esto es, trata no de reemplazar epistemología por ontología, de subordinar el conocimiento metódico a la experiencia hermenéutica, sino de colocarlas como dos instancias en el mismo nivel, aunque con ámbitos de objetos, procedimientos y funciones bien diferenciados.

Ahora bien, estos ámbitos de saber y de acción que poseen tipos de racionalidad diferentes, aunque en algunos casos la racionalidad estratégico instrumental es adoptada por las ciencias sociales y humanas como ya denunciara Gadamer respecto del historicismo, quedan englobados de alguna manera en las ciencias sociales críticas. Estas, guiadas por un interés emancipatorio, ponen a la luz los intereses que operan en las otras ciencia y permiten efectuar una crítica a sus presupuestos y reificaciones a través de la *autorreflexión*. En la autorreflexión la razón encuentra para Habermas su funcionamiento más propio: su interés coincide con la búsqueda de autonomía, de libertad y de emancipación.

### III. El debate Habermas y Gadamer: el problema de la *mediación* y la relación entre significado y validez.

En los desarrollos que nos condujeron hasta aquí hemos podido apreciar, en primer lugar, cómo Gadamer al hilo de sus críticas a la hermenéutica romántica y al historicismo objetivistas, elabora una teoría de la experiencia hermenéutica que se articula en torno al fenómeno de la comprensión de la facticidad. Este queda conceptualizado a través de la comprensión interpretativo-aplicativa; esto es, la forma de realización de la comprensión es ineludiblemente interpretación-aplicativa o, si se quiere, aplicación-interpretante. Dada su íntima ligazón al concepto de aplicación, la comprensión lleva aneja una racionalidad práctico-hermenéutica, cuya “lógica”, la fusión de horizontes, adopta la forma de la relación entre lo general y lo particular.

Pudimos ver además que esta primera formulación de la racionalidad práctica vinculada a la historicidad del comprender tiene que ser puesta en conexión con la lingüisticidad en y a través de la que se realiza la comprensión. En este sentido, la mediación-aplicación de los horizontes asume la lógica de pregunta-respuesta; la racionalidad práctica tiene, entonces, la racionalidad del diálogo, cuya realización y la determinación de los objetos a los que se aplica están siempre determinadas por la lingüisticidad. En este sentido, sostuvimos que en el análisis de la racionalidad práctico-hermenéutica es necesario considerar tanto la dimensión de la historicidad como la de la lingüisticidad del comprender.

Esta complementación vino a determinar tanto la concepción de la acción y del sujeto de la acción (la acción ya no necesita ser considerada como causa ni hay que suponer un sujeto libre que “mueve” a partir de su voluntad), como la naturaleza y la forma de realización de la razón práctica y de la filosofía práctica. Esto es, que la razón práctica al igual que el saber que reflexiona sobre ella son intrínsecos a la *praxis*. La reflexión hermenéutica es inseparable de la *praxis* hermenéutica, y por eso la crítica no puede

realizarse abstractamente sino que siempre está ligada a la situación hermenéutica en que se comprende.

Por otro lado, en la recuperación que Habermas hace de la hermenéutica filosófica, hemos puesto de manifiesto ciertos aspectos que a nuestro entender contribuyen, bien por el uso que hace de ellos bien por la crítica que les dirige, a precisar tal razón práctica. Como pudimos apreciar, Habermas recepta y pone en juego la hermenéutica gadameriana en el contexto de la teoría de la acción social. Se vale de ella, por un lado, para criticar la vinculación no explicitada entre los supuestos teóricos y metodológicos y el contexto práctico vital desde el que parten los análisis sociales, mostrando en este sentido que resulta inevitable un acceso comprensivo al ámbito social. Y, por otro, cuestiona la concepción que se tiene en tales teorías de la acción social del actor-agente y de los fenómenos sociales; muestra que éstos necesitan ser conceptuados no como un *factum* bruto sino como estructurados simbólicamente; acerca de aquellos pone de relieve su constitución intersubjetiva en medio de la *praxis* comunicativa.

Ahora bien, estas críticas resultan relevantes para nuestra problemática pues nos permiten pensar, en el plano de lo que se conoce como la instancia de la motivación para la acción, la racionalidad o no de los actores/interpretes como así también en la reflexión sobre el modo en que éstos se orientan en la práctica. Es decir, en el contexto de la teoría de la acción social se abordan a la vez la razón práctica y la reflexión o filosofía acerca de la *praxis*. En este sentido, tales críticas y ciertos aspectos de ellas que Habermas hace extensiva a la propia concepción hermenéutica, ponen a Gadamer en la necesidad de aclarar tanto en qué consisten estas dos instancias como la relación que se establece entre ellas.

Señalamos también que en último término aquello que pretende Habermas con sus críticas es «ir por detrás» del lenguaje y la tradición y encontrar las condiciones históricas, sociales y políticas que los modifican y distorsionan. Esto es, reclama un *sistema de referencias* que pueda “traer a concepto” la tradición como tal para poder analizar las condiciones externas a ella que “cambian empíricamente las reglas trascendentales a que están sujetas la visión del mundo y la acción.”<sup>346</sup>. Esto significa en definitiva, señalar los límites de la lingüisticidad y, por consiguiente, la no-universalidad de la hermenéutica, a través de una *tematización* del lenguaje y de la tradición realizada desde una perspectiva teórica que, como en el caso del psicoanálisis, logre su objetivación. Es decir, pretende determinar o fijar las

---

<sup>346</sup> Habermas, *LSW*, 309-10 [*LCS*, 259]

condiciones que hacen posible la comprensión; intenta encontrar el patrón de cambio de las condiciones que determinan la estructura de la pre-comprensión. Así pues, no solo pretende complementar la comprensión con una explicación e inscribirla de ese modo junto al trabajo socialmente organizado y al poder político, sino que a la vez cree necesario establecer un patrón de cambio de las condiciones históricas, sociales y políticas que modifican y distorsionan el lenguaje y la tradición. Lo cual implica en definitiva, no aceptar la radical historicidad y lingüisticidad de los estándares de racionalidad.

En este sentido y en el desarrollo del debate<sup>347</sup>, Gadamer se verá obligado a precisar, en un primer momento, el carácter de la reflexión hermenéutica y el alcance que esta tiene para las ciencias sociales, así como también, en su crítica al psicoanálisis como desenmascarador de las distorsiones socialmente fundadas, la naturaleza del ámbito del lenguaje y su relación con el trabajo social y el poder. En un segundo momento, y después que Habermas remarque en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” el poder que posee la reflexión para la consecución de una vida justa basada en el ideal del diálogo racional, Gadamer sostendrá que los ideales mismos de razón práctica y vida justa no son posibles con independencia de la tentativa de llegar a un acuerdo con otros, pues la reflexión, si no quiere abstraerse del contexto práctico vital, es siempre limitada y parcial.

Lo que en este juego de oposiciones nos interesa en última instancia, es poner de relieve el modo en que cada uno entiende el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación* entre la vida pasada o extraña y nuestro presente y las implicancias que posee en relación con los modelos de razón y reflexión prácticas. En este sentido, al analizar los argumentos que Habermas y Gadamer esgrimen para sostener su concepción del proceso de *mediación*, se hará patente otro desacuerdo que parece estar en la base misma de la anterior oposición: me refiero a la relación entre *comprender* y *aprobar*. A nuestro juicio sólo poniendo de manifiesto esta diferencia básica podemos evaluar el alcance de la distinción entre racionalidad hermenéutica y racionalidad comunicativa.

### **1. Las réplicas de Gadamer: El lenguaje como medio universal de la vida social**

En el Prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode* Gadamer ya había respondido a un conjunto de críticas que se le hicieran desde distintas posiciones. Pero, como señalamos antes, Habermas se ocupa de los desarrollos de la hermenéutica de Gadamer de manera sistemática recién en el “*Literaturbericht*” publicado en febrero del 67,

---

<sup>347</sup> Hemos tenido a la vista en lo referente al desarrollo del debate la bibliografía que citamos en el capítulo anterior, nota 308.

pues con anterioridad aborda la hermenéutica de Dilthey. La respuesta de Gadamer a las críticas que Habermas le dirige aparece ese mismo año en “*Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*”<sup>348</sup>, y se articula en torno a tres cuestiones: la inviabilidad de oponer abstractamente comprensión y reflexión, el alcance del psicoanálisis como desenmascarador de las distorsiones socialmente fundadas y el papel que le cabe al lenguaje en la vida social.

En el mencionado Prólogo (1965), Gadamer aclaraba, y Habermas se hace eco de ello en su crítica, que no era su intención ni componer una preceptiva del comprender, ni desarrollar un sistema de reglas para guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu; su intención es filosófica. No está en cuestión -dice- “lo que hacemos o lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”. Y un poco más adelante aclara el alcance de la pregunta filosófica: “su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. [...] una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas”<sup>349</sup>.

En esta línea, en “La universalidad del problema hermenéutico” (1966) Gadamer especificaba cómo ha de entenderse la pretensión de universalidad que corresponde a la dimensión hermenéutica. Sostiene, pues, que tenemos que retrotraernos hasta la «constitución lingüística del mundo» (J Lohmann), para lo cual es necesario tener en cuenta no solo la tradición artística e histórica de los pueblos y la experiencia de la ciencia moderna en relación a sus condiciones de emergencia sino también el conjunto de nuestras experiencias concretas. Solo así podremos alcanzar ese estrato básico de la constitución lingüística del mundo, que se presenta como conciencia de la historia del efecto que esquematiza previamente todas nuestras posibilidades de conocimiento.<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> Este escrito aparece en Gadamer, Hans-G. *Kleine Schriften I* y es recogido luego en Gadamer, H-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Ss. 232-250, (en español “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” en Gadamer, *VyM II*, pp. 225-241)

<sup>349</sup> Gadamer, GW, Bd 2, 438ff [*VyM*, 10ss].

<sup>350</sup> Cf Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico” en Gadamer. GW, Bd 2, s 228 [*VyM II*, p. 221]. Ricoeur en “Hermenéutica y crítica de la ideología” señala tres significados, concéntricos podríamos decir, de la noción de universalidad en Gadamer: tiene tanta amplitud como la investigación científica, pues pretende restaurar el vínculo entre las objetivaciones de la ciencia y el mundo de la praxis vital; en segundo lugar, su universalidad se alcanza desregionalizando los dominios concretos de los que siempre parte, este proceso implica una lucha contra el distanciamiento metodológico alienante; en tercer lugar hay que entender esta universalidad como el acuerdo previo que nos sostiene, este es el elemento universal que nos permite la desregionalización (Cf pp. 322-4). Por su parte Grondin señala que en *Verdad y método* el “aspecto universal” de la hermenéutica se usa, primero, en el sentido de que franquea los límites de la hermenéutica tradicional hacia una filosofía hermenéutica y que por eso no puede ser limitada al problema metodológico de las ciencias del espíritu; en segundo lugar, vinculado



En otras palabras, la conciencia de la historia del efecto que, como vimos, se realiza en y como lenguaje, se apoya en cierta constitución o apertura lingüística de mundo; ésta constituye una determinada articulación del mundo que se manifiesta en los recursos expresivos que aparecen en una lengua para decir algo. Tales recursos no resultan arbitrarios sino que, como modo de expresar una experiencia vivida, son formas de «tenerse en pie», de unificar elementos variados; se asemeja a aquello que nos permite decir de pronto que el ejército en fuga se detuvo. La apertura lingüística de mundo es, en definitiva, la instancia que constituye las condiciones de posibilidad de entendimiento en el diálogo.

Ahora bien, el modo de realización de nuestra experiencia humana del mundo y de la praxis vital está vinculado a esto. Cuando, en medio del desasosiego que nos produce no poder hallar la “expresión justa”, por fin la encontramos, algo «se pone de pie», algo se «alza» en medio del oleaje lingüístico que nos permite orientarnos en la experiencia. Gadamer llama a este modo de experiencia *hermenéutico*, porque tal proceso “se repite constantemente y nos es familiar”. Como vimos, tal experiencia irrumpe y modifica ese mundo ya interpretado y articulado que orientaba nuestras expectativas; y “que al trastocarse se reordena de nuevo”. En este sentido, lo primero, aquello que antecede a tal experiencia, no son el malentendido y lo extraño, sino lo familiar y el consenso de fondo que procede de la apertura lingüística de mundo. Así ha de entenderse la pretensión de universalidad que reclama la hermenéutica; ello no implica relativismo pues, como vimos, la razón no está escindida en o por la pluralidad de lenguas que esquematizan previamente todas nuestras posibilidades de conocimiento. Ella ha de buscarse justamente en la diversidad que da pie al diálogo que amalgama lo otro y lo propio.<sup>351</sup>

En consonancia con tales aclaraciones Gadamer señala en “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” que aun cuando la hermenéutica reclame universalidad, el punto de partida de la investigación son siempre experiencias y ámbitos de experiencias

---

con el campo semántico de “universo”, la universalidad del lenguaje viene a representar el universo o el elemento que habitamos como seres finitos y se opone a tesis de la limitación que representa cada una de las lenguas. Aquí aparece la vinculación con la razón: la universalidad del lenguaje corre pareja a la de la razón (Cf, VyM, 482). En tercer lugar, la universalidad del lenguaje es la búsqueda de lenguaje, el deseo interminable de comprensión y de hallar la palabra acertada. (Cf. Gondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, pp. 175-8)

<sup>351</sup> Cf Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, *GW*, Bd 2, s 229-30 [*VyM* II, p. 222-3]. Para las acusaciones de relativismo véase Lafont, C y Peña, L. “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico” en Dascal, M (Ed.) *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Trotta, Madrid, 1999 (pp. 191-218); Acero, J J. “El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística”, en Acero, JJ y Otros, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004. (pp. 191- 207).

circunscriptos, limitados. En este sentido, *Wahrheit und Methode* no resulta una excepción; se inscribe en la continuación que Dilthey hace de la herencia del romanticismo alemán, pero le da un fundamento más amplio al inscribirlo en la experiencia del arte que contrarresta el extrañamiento histórico de las ciencias del espíritu. Con este «movimiento», Gadamer logra poner de manifiesto que, la verdad que subyace a toda ciencia y que la anticipa, puede hallarse en la lingüisticidad de toda experiencia humana del mundo, “cuyo modo de realización es la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) que se renueva constantemente.”<sup>352</sup>. Para abordar el modelo de la lingüisticidad del comportamiento humano y la problemática de la apropiación de lo extraño, se valió en esa ocasión dice, del problema y las estructuras de la traducción. Pero el «ser para el texto» que tal punto de vista implica, no agota -sostiene- la dimensión hermenéutica. Aunque se amplíe el significado de «texto» el modelo de la traducción es insuficiente para expresar la variedad de lo que significa el lenguaje en la conducta humana.

El fenómeno universal de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) humana se produce también en otras dimensiones. La incomprendibilidad de los textos es solo un caso particular de lo que ocurre en toda “orientación humana en el mundo”, como sucede por ejemplo con lo extraño que no se ajusta a nuestras expectativas habituales en determinada experiencia. En este sentido, para Gadamer la lingüisticidad humana es universal porque no solo está en la base de la cultura transmitida por el lenguaje, sino que es el elemento “sin fronteras que todo lo sustenta”; porque “todo se inserta en la comprensibilidad de las relaciones humanas”. Esto significa que el acuerdo y el consenso son los soportes de las relaciones humanas, el «medio universal» de la vida social; y la hermenéutica no tendría nada que hacer “si no estuviera roto el consenso de los que «son un diálogo» y no hubiera que buscar el consenso”<sup>353</sup>. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

Ahora bien, al considerar el aporte que la problemática hermenéutica proporciona en el contexto de las ciencias sociales, esto es, el acceso comunicativo que al ámbito de objetos posibilita y la crítica que la conciencia de la historia del efecto realiza al objetivismo, Gadamer afirma que si se limitara a señalar la imposibilidad de traspasar el propio punto de vista, resultaría estéril para la tarea de estas ciencias. Si consideramos, en cambio, la relación que guarda la reflexión sobre la historia del efecto con la tradición que explicita, nos encontramos con que la reflexión hermenéutica

---

<sup>352</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 232 [VyM, II, 225]

<sup>353</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...” *GW*, 2, 238 [VyM II, 230]

“nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva «natural» y la apropiación reflexiva de la misma. Detrás de eso late un objetivismo dogmático que sigue deformando el concepto de reflexión. Incluso en las ciencias comprensivas, el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso.”<sup>354</sup>

Al hilo de esta afirmación, queremos recalcar dos aspectos que nos conducen al centro de nuestra problemática. Por un lado, solo desde un historicismo ingenuo puede creerse que las ciencias histórico hermenéuticas son capaces de cancelar el poder de la tradición sobre la subjetividad del investigador. Ciertamente las humanidades hacen uso de un extrañamiento metódico, pero mientras las ciencias sociales pretenden -como dice Habermas- elevar la comprensión, mediante distanciamiento controlado, desde un ejercicio precientífico al rango de un procedimiento reflexivo, aquellas convergen con unas experiencias que no afectan al método ni a la ciencia, pues se sitúan fuera de la ciencia.

En relación con estas experiencias concretas, el planteo hermenéutico es eficaz en señalar el extrañamiento o alienación (*Verfremdung*) de la conciencia estética, histórica y lingüística, pero la experiencia hermenéutica propiamente dicha no es a su vez objeto de extrañamiento metódico. Pues precede a tal extrañamiento, no solo en el sentido de que reserva a la ciencia sus cuestiones, además posibilita el empleo de sus métodos en la medida que aborda la dimensión del saber pre-reflexivo anterior a la elaboración metódica<sup>355</sup>. Tal como señala Ricoeur, esta lucha contra el distanciamiento metodológico implica una *crítica de la crítica*, cuyo blanco es restaurar el suelo ontológico erosionado por la metodología, esto es, intenta restablecer la pertenencia desgarrada por la alienación.<sup>356</sup>

Gadamer indica en esta dirección que más allá de que la explicitación de las condiciones hermenéuticas que operan en las ciencias comprensivas lleve a las ciencias sociales a elaborar sistematizaciones metódicas que facilitan su tarea, la reflexión hermenéutica no dejará de aplicar una nueva reflexión hermenéutica al extrañamiento metódico de la comprensión que practican las ciencias sociales. Pues como sostenía ya en *Wahrheit und Methode* al tratar de asegurar metodológicamente la comprensión, se realiza siempre una fijación abstracta de las condiciones de «*aplicabilidad*», que pasa por alto la pretensión de verdad del otro, del texto o de la tradición. Se reproduce de este modo, la lógica utilizada en la aplicación de las reglas técnicas, con lo cual se cumple una subsunción del particular

---

<sup>354</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, GW, 2, s 240 [VyM II, 232-3]

<sup>355</sup> Cf. Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, GW, 2, 239 [VyM II, 231]

<sup>356</sup> Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías, p 323.

bajo una generalidad abstracta. En este sentido, resulta necesario tener presente con Gadamer que del análisis de la dimensión lingüística que sustenta toda comprensión surge la “prueba inequívoca” de la constante mediación en que vive la tradición social.<sup>357</sup>

Digámoslo en términos esquemáticos, los efectos de la historia sobre la conciencia permanecen operantes aún cuando se adopte una actitud objetivante provista de una metodología crítica respecto del ámbito de investigación de las ciencias histórico hermenéuticas, pues la reflexión es siempre limitada, parcial y parte de prejuicios.

Esto nos conduce al segundo aspecto que queríamos destacar: el concepto de reflexión que utiliza Habermas. Recordemos que cuando éste aborda la cuestión de la mediación del pasado con la vida actual, reivindicando la crítica gadameriana a Dilthey, afirma que en lugar de una “ficticia reproducción del pasado, tenemos la *mediación* del pasado con la vida actual, que la *reflexión* lleva a efecto”<sup>358</sup>. A continuación cita *Wahrheit und Methode*, pero no incluye en la cita aquella especificación de que “Quizá no es correcto hablar de «comprender mejor» en relación con este momento productivo inherente a la comprensión. [...] Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*”. Tampoco incluye la conclusión a la que una página antes había llegado Gadamer acerca de que “*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”<sup>359</sup>.

Por el contrario, al reajuste de la intersubjetividad consecuencia del carácter aplicativo del *Verstehen*, lo entiende Habermas no como movimiento del acontecer de la tradición, sino como una actividad reflexiva del sujeto; como el “resultado de la mediación pensante (*der denkenden Vermittlung*) del pasado con la vida presente”<sup>360</sup>. De este modo, para Habermas, la apropiación de los contenidos de sentido transmitidos se cumple a través de una *decisión* sobre esquemas de posible comprensión del mundo. Con lo cual acentúa tanto el poder de la reflexión como la necesidad de un control metodológico sobre los procesos interpretativos<sup>361</sup>. Este autor no negaba, por cierto, la íntima relación entre reflexión y comprensión hermenéutica, pero argumenta que a pesar de la pertenencia estructural del

---

<sup>357</sup> Cf. Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, GW, 2, 240-1 [VyM II, 233]

<sup>358</sup> Habermas, LCS, 239; cursiva mía.

<sup>359</sup> Gadamer. *WuM*, 280 und 274-5 [VyM, 366-67 y 360] respectivamente.

<sup>360</sup> Habermas. *LSW*, 299 [LCS, 250].

<sup>361</sup> Cf. Habermas *LSW*, 301ff [LCS, 252 ss].

*Verstehen* a la tradición que prosigue, al volverse reflexivamente sobre ella, la modifica profundamente, sacudiendo “el dogmatismo de la práctica de la vida”.<sup>362</sup>

Ante estas afirmaciones, podemos sostener que resulta incorrecto atribuir al sujeto la posibilidad de decidir el marco trascendental desde el cual interpretar. En primer lugar porque, como vimos al abocarnos a *Verdad y método*, las condiciones bajo las cuales se comprende no están a disposición del intérprete sino que “tienen que estar dadas”. Éste no puede “distinguir por sí mismo” los prejuicios que posibilitan la comprensión de aquellos que la obstaculizan; esta distinción supone una reflexión crítica que “sólo puede tener lugar en la comprensión misma”<sup>363</sup>. Por otro lado, en los escritos que responde a las críticas, advierte que no sólo comprendemos cuando desenmascaramos prejuicios falsos. Y vuelve a señalar que la oposición abstracta entre autoridad y razón es producto de la ilustración al atribuir un falso poder a la abstracción, ignorando las verdaderas dependencias. Es innegable -dice- que el reconocimiento juega un papel decisivo en las relaciones con la autoridad; y sostiene que tal reconocimiento se basa en atribuir a la autoridad un conocimiento superior y creer por tanto que tiene razón; y remata con una fórmula que recuerda a la teoría del poder de M Foucault: “La autoridad domina porque es reconocida «libremente». La obediencia que se le tributa no es ciega”.<sup>364</sup>

Ahora bien, como puede advertirse en este juego de oposiciones, en cuanto estos pensadores desarrollan las implicaciones prácticas del comprender hermenéutico, se pone en evidencia una discrepancia central. Para ambos, la estructura de anticipación del comprender es intrínsecamente práctica en tanto la determinación del sentido se encuentra siempre guiada por una aplicación a una situación concreta. Sin embargo, aunque ambos entienden esta «comprensión aplicativa» como un caso de aplicación de algo general a una situación concreta y determinada, existe una diferencia básica que atañe al modo en que cada uno concibe el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación-aplicación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente. A partir de esta diferencia no sólo puede explicarse la discrepancia en torno a los procedimientos metódicos, sino que también puede entenderse el diferente aspecto que cada uno acentúa en el proceso del *Verstehen*.

---

<sup>362</sup> Habermas, *LSW*, 304 [LCS, 254].

<sup>363</sup> Gadamer. *WuM*, 279 [*VjM*, 365]. Como podremos apreciar, la vinculación de la reflexión a la praxis resulta uno de los ejes del debate; ver Gadamer “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” en *VjM II*, pp. 258 ss. [*GW*, Bd 2, ss. 251-275]

<sup>364</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 244 [*VjM II*, p 236].

La cuestión central a través de la cual puede plantarse la relación entre autoridad y razón o, si se prefiere, entre prejuicio y reflexión, y que a nuestro entender constituye el meollo del proceso de *mediación* que caracteriza la concepción de razón y filosofía práctica, es la de si la reflexión se limita a disolver las relaciones substanciales con las que se topa o si puede también “asumirlas explícitamente” con la concienciación y reforzarse con ello<sup>365</sup>. Como veremos, esta problemática será reformulada en el devenir de la discusión en términos de la relación entre *comprender* y *aprobar*, o también entre significado y validez.

Si asumimos que la autoridad se basa en una instancia cognitiva, entonces ya no podemos sostener como pretende Habermas que la tradición como tal es lo único que da validez a los prejuicios, puesto que podemos asumir por conocimiento aquello que habíamos admitido por obediencia. Pero si reclamamos con Habermas el tipo de garantía o credencial legitimatoria que exige la reflexión abstracta, nos encontramos con que ni el reconocimiento de la autoridad ni la tradición pueden ofrecer tal tipo de certeza. Si se ha de exigir garantías «en todo» entonces cabe oponer a esta concepción de la ilustración, tal como hace Gadamer, la finitud de la existencia humana y la radical particularidad de la reflexión. Esta no está menos históricamente situada que cualquier otra forma de pensamiento; al oponerse a la tradición cultural uno la está presuponiendo siempre, más allá de si la prosigue o la abandona.

Para esta problemática Gadamer gana una nueva perspectiva cuando afirma en “Retórica, hermenéutica y crítica de las ideologías” que para la reflexión hermenéutica el concepto de reflexión y de concienciación (*Bewußtmachung*) que Habermas utiliza aparece como una carga dogmática. Recuerda en este sentido, que ya Husserl y Heidegger mostraron la falsa objetivación con que carga el concepto de reflexión en la modernidad, dando paso con sus críticas a un concepto de intencionalidad que no convierte lo que connota en objeto temático<sup>366</sup>. Por ello considera que es preciso distinguir entre la *reflexión «efectiva»* que se produce en el desarrollo del lenguaje y la *reflexión expresa y temática* que se formó en la historia del pensamiento occidental cuando la ciencia sentó los presupuestos para convertirlo todo en objeto.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> Cf Gadamer. “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 244 [*VjM* II, p 236]. En otras palabras “...la cuestión de si la función de la reflexión se refuerza con la concienciación que confronta lo vigente con otras posibilidades y luego puede rechazar lo existente a favor de esas otras posibilidades, pero también puede asumir expresamente lo que ofrece la tradición *de facto*, o si la concienciación se limita a disolver lo vigente”(ibíd. 244-5 [237]).

<sup>366</sup> Gadamer se refiere a la teoría de las intencionalidades anónimas de Husserl y a la crítica heideggeriana de la reducción óptica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de objeto.

<sup>367</sup> Cf Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, Bd 2, 245 [*VjM* II, 237].

No es que la reflexión de la ciencia y su aplicación técnica no cambien nuestro mundo y con él “también nuestro lenguaje”, pero esto no significa sostener dice

“que la conciencia articulada lingüísticamente determine la realidad material de la praxis vital -como le atribuye Habermas-, sino simplemente que no hay ninguna realidad social, con todas sus presiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada. La realidad no acontece «a espaldas del lenguaje», sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente al mundo (o no entenderlo ya en absoluto), y acontece también en el lenguaje”.<sup>368</sup>

Lo que Gadamer viene a sostener frente a las críticas habermasianas es que la *lingüística*, el ámbito lingüísticamente articulado de la experiencia humana, no es una dimensión entre otras, sino que es el «medio universal» de la vida social. La dominación política y el trabajo social están siempre mediados por ella. El lenguaje -dirá más tarde Gadamer- guarda una relación especial “con la comunidad potencial de la razón. Es la razón lo que se actualiza comunicativamente en el lenguaje”.<sup>369</sup>

Como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo anterior, Habermas acusa a esta posición de «idealismo de la lingüística», de reducir la totalidad de la realidad social a la apropiación hermenéutica de la tradición cultural, dejando fuera, por impotencia dice, el trabajo y el poder. Reclama entonces pasar a una crítica de la ideología, que mediante el interés emancipatorio propio de la reflexión crítica, aspire a disolver mediante una «concienciación» las coerciones sociales que pesan sobre la naturaleza interna y externa. De allí que tal crítica de la ideología, que permanece situada y opera en la dimensión de la interpretación lingüística, tenga que desenmascarar la «ilusión lenguaje».

Habermas considera idóneo para esta crítica -como ya señalamos- el modelo del psicoanálisis porque ve que en él se confirma el poder emancipatorio de la reflexión. Así como en la terapia, también en la realidad social podrían desentrañarse hermenéuticamente los poderes hipostasiados desde ese mismo “estado final ficticio” (Gadamer) que haría coincidir los motivos de la acción que esgrimen los actores con los motivos intersubjetivamente válidos. La investigación social tiene entonces la tarea de asimilar y liberar para la acción (motivada conscientemente) las compulsiones de lo real, a través de un proceso gradual de formación.

Ante esto, Gadamer sostiene, por un lado, que el problema hermenéutico es tan universal y fundamental precisamente porque el sentido se entiende aunque no sea

---

<sup>368</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 245 [*VJM* II, 237]

<sup>369</sup> Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)”, *VJM* II, 113.

intencional<sup>370</sup>, y por otro, que separar la tradición cultural de otros ámbitos considerados “factores reales”, es reducir el ámbito de la hermenéutica. Como si una ideología en el sentido de falsa conciencia lingüística no pudiera entenderse también en su «verdadero» sentido, esto es, en conexión con los intereses de poder y dominio; y lo mismo le cabe a los motivos inconscientes que el psicoanálisis trae a la conciencia. Sostiene al respecto que

“resulta objetivamente absurdo, desde la problemática hermenéutica, que los factores reales de trabajo y poder hayan de quedar afuera de sus fronteras. ¿Qué otra cosa son entonces los prejuicios que la labor hermenéutica ha de examinar? ¿De dónde proceden? ¿De la tradición cultural? Seguramente también. Pero ¿se forma ésta previamente?”<sup>371</sup>

En definitiva, lo que Gadamer sostiene es que no hay necesidad de ir más allá de la reflexión hermenéutica para descubrir los “factores reales”. La ideología no es inaccesible a la comprensión hermenéutica, sólo parece serlo si oponemos abstractamente *comprensión* como afirmación del prejuicio y *reflexión* como disolución del mismo. Vale decir, si creemos, por un lado, que la reflexión solo se cumple en la disolución de lo vigente y, por otro, que la comprensión se limita a operar sobre la herencia cultural comprensible, como si no pudiera incorporarse nada nuevo en nuestro mundo, como comprensible o como incomprensible.<sup>372</sup>

Nos parece que, por el contrario, si nos apartamos de la matriz causalista en el análisis de la acción, no hace falta suponer una atribución de intencionalidad por parte de un agente, para poder desentrañar hermenéuticamente los poderes hipostasiados que puedan filtrarse tanto en la interacción como en la reflexión sobre la racionalidad del acuerdo. Habermas cae, nos parece, en la hermenéutica romántica al retrotraerse a los motivos de la acción, es decir, a la intención del actor. Mientras que en analogía con la crítica gadameriana al historicismo, podemos sostener que lo que habría que estimar es no las intenciones del agente, sino las pretensiones que nos plantea la acción situada, aquella validez que viene a proclamar en el contexto de la interacción.<sup>373</sup>

Para clarificar esta problemática es necesario volver en este punto sobre la cuestión del lenguaje. Pues la dimensión de sentido a la que se refiere la hermenéutica filosófica no es

---

<sup>370</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, Bd 2, 242 [*VjM* II, 234]

<sup>371</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, Bd 2, 242 [*VjM* II, 234]

<sup>372</sup> Habermas sostiene en este punto que la hermenéutica choca *desde adentro* con las paredes de la tradición; Gadamer apela aquí al principio “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*WuM*, 450 [*VjM*, 567]).

<sup>373</sup> Ver al respecto Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto” en Ricoeur, *Del texto a la acción*.



un objeto secundario en el que uno se apropia de lo ya conocido; entenderlo de ese modo es concebir el lenguaje como un mero instrumento. El lenguaje no es un espejo en el que se refleje la realidad en general, sino que por el contrario lo que vemos en él es la interpretación

“de aquello que existe con nosotros, en las dependencias reales del trabajo y del poder y en todo lo que constituye nuestro mundo. El lenguaje no es el sujeto anónimo, finalmente hallado, de todos los procesos y acciones socio-históricas que se ofrece con el conjunto de sus actividades y objetivaciones a nuestra mirada contemplativa, sino que es el juego en el que todos participamos. Nadie es antes que los otros. Cada cual está constantemente en él y es «mano» en el juego.”<sup>374</sup>

Es lo que sucede cuando comprendemos e incluso cuando desenmascaramos los prejuicios que desfiguran la realidad. Se nos vuelve manifiesto cuando logramos amalgamar aquello que nos resulta extraño e incomprensible con nuestro mundo ordenado lingüísticamente; cuando en medio del oleaje lingüístico encontramos la palabra justa que nos da pie para orientarnos en la experiencia<sup>375</sup>. Pero como dijimos, esto no significa que solo comprendamos cuando revelamos presunciones o prejuicios falsos.

Es por ello que cuando Habermas, en su tentativa de obtener un sistema de referencias, reclama investigar las condiciones bajo las cuales se desarrollan y cambian los patrones de interpretación y de acción a través de una filosofía de la historia «con intención práctica», Gadamer le señala que el lenguaje no puede convertirse en un mero *objeto* sujeto a *reflexión temática*, que se ofrece con sus “actividades y objetivaciones” a una mirada lanzada desde la exterioridad de un metalenguaje.

Sí reconoce que la cuestión de la “posibilidad empírica del propio pensamiento como pensamiento trascendental” que Habermas pone en juego aquí, es un problema central para todo aquel que no apele a una conciencia en general o a un ego trascendental para establecer la validez<sup>376</sup>. Y si bien Gadamer no ve en esto una verdadera dificultad para la hermenéutica filosófica, advierte que, si la problemática hermenéutica ha de sostenerse frente a la universalidad de la retórica y de la crítica de la ideología, tiene que fundamentar

---

<sup>374</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 243 [*VjM* II, 235]

<sup>375</sup> Gadamer. “La universalidad del problema hermenéutico”, *GW*, 2, 229-30 [*VjM* II, 222]

<sup>376</sup> Y en este sentido veremos que Habermas se separa de la pragmática trascendental elaborada por K-O Apel cuando se aboca a desarrollar una teoría de la competencia comunicativa.

su propia universalidad sin quedar atrapada en el “inmanentismo filosófico-trascendental de sus condiciones históricas” y mostrar su propia alternativa frente a la ciencia.<sup>377</sup>

Esta alternativa se perfila, a nuestro parecer, cuando sostiene que la reflexión hermenéutica efectuada sobre una precomprensión (*Vorverständnisse*)

“... me aporta algo que de otro modo acontece a mis espaldas. Algo - no todo. Porque la conciencia de la historia del efecto tiene inevitablemente más de ser que de conciencia. Pero esto no significa que pueda prescindir de una constante concienciación de la solidificación (*Erstarrung*) ideológica. Solo mediante esta reflexión llego a superar la esclavitud frente a mí mismo y sé a qué atenerme acerca de lo bien fundado o no de mi precomprensión [...] Pero eso supone que los prejuicios que guían mi precomprensión intervienen siempre [...] La experiencia sabe extraer de todas las contingencias una nueva precomprensión”.<sup>378</sup>

Esto significa que no puede haber “sobrevuelo”, que si el punto de vista crítico se somete a su vez a reflexión, hay que hacerlo inevitablemente desde otro punto de vista y sobre la base de otras precomprensiones<sup>379</sup>. Para decirlo en otras palabras, que en el ejercicio crítico y reflexivo procedemos siempre performativamente, siempre ponemos en juego *parte de* nuestras pretensiones y prejuicios; y si se trata de criticarlos solo podemos hacerlo como participantes en un nuevo acto performativo.

Es por ello que, frente a la pretensión de la ciencia de asumir la comprensión hermenéutica y configurarla metódicamente para su disposición, Gadamer resalta que la función de la reflexión hermenéutica -más allá de sus logros al respecto- no se agota en el ámbito de las ciencias. E incluso su tarea en este campo no es modificar el método; a lo sumo, al elaborar las precomprensiones que guían a la ciencia, puede desatar nuevas problemáticas y favorecer indirectamente su labor metodológica. Pero sin embargo cuando el objeto de estas ciencias es la realidad social aparece una tensión que reclama la intervención de la reflexión hermenéutica. Pues el “extrañamiento metódico al que ellas

---

<sup>377</sup> Véase antes nota 4 de este capítulo la referencia a los modos en que ha de entenderse, según Ricoeur y Grondin, la universalidad de la hermenéutica. Si es necesario acentuar, dice en relación al inmanentismo filosófico-trascendental, la diferencia entre buscar la razón en la historia y esas concepciones en las que el historiador se califica a sí mismo del «último historiador». En efecto, no puede negarse que la historia presupone cierta anticipación o “futurización” y en este sentido una concepción histórico-universal es inevitablemente una de las dimensiones “de la concienciación histórica actual «en intención práctica»”; pero pone en duda que pueda reducirse la posición de Hegel -a la que apela Habermas- a esta necesidad interpretativa del presente que conlleva una intención práctica. Cf. “Retórica, hermenéutica y ...”, p 238.

<sup>378</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 247 [*VjM* II, 239]

<sup>379</sup> Véase McCarthy, *TCH*, 224.

deben su progreso se refiere aquí al mundo humano-social en conjunto”<sup>380</sup>. En este sentido, resulta del todo inaceptable que el mundo vital sea puesto a disposición de la ciencia para su planificación, organización y desarrollo, porque como indica la experiencia estas funciones son asumidas desde esta perspectiva de tal modo que determinan desde fuera la vida de los individuos y los grupos. Ya que el ingeniero social, el técnico, que ha de ocuparse del “funcionamiento de la máquina de la sociedad”, aparece de la mano de tal extrañamiento como disociado de la misma sociedad a la que pertenece.

En este punto Gadamer acuerda con Habermas respecto de que aquello que distingue a los sociólogos de los técnicos de lo social es el elemento emancipatorio que orienta la reflexión y que remite al psicoanálisis. Es más, reconoce la importancia del rol que se le atribuye a la reflexión y el diálogo hermenéuticos en vinculación con el psicoanálisis. Sin embargo no puede pasarse por alto, dice, la pretensión de la teoría freudiana de aportar «verdaderas leyes» válidas para el conocimiento; esta aspiración tiene que reflejarse en el puesto que le otorga tal teoría al extrañamiento metódico. En este sentido, es necesario cuestionar la relación que tiene el saber del psicoanálisis con el puesto que ocupa dentro de la realidad social a la que él mismo pertenece<sup>381</sup>.

Y en efecto, en el contexto de la terapia el psicoanalista guía al paciente a la reflexión emancipatoria, pero transpolar esta función al marco de la teoría social se torna problemático, pues el “médico” es en esta instancia un interlocutor social como cualquier otro. En esta dirección Gadamer sostiene que

“La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanálisis encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás. La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un *consenso social* en virtud del cual existe.”<sup>382</sup>

Lo que se vislumbra en la transposición de la reflexión emancipatoria propia del psicoanálisis al campo social y político, es que la conciencia emancipatoria tiene que dejarse guiar por la “disolución de toda presión de poder”; una imagen vacía que Gadamer impugna como errónea, como falsa conciencia.

Y en efecto, no sólo nos parece que es imposible sino que además resulta inaceptable que alguien pretenda colocarse al margen de todas las interpretaciones que los grupos puedan tener de sí mismos y del conjunto social, y señalar cuáles costumbres, hábitos o

---

<sup>380</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 248 [*VjM* II, 240]

<sup>381</sup> Cf. Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 249 [*VjM* II, 241]

<sup>382</sup> Gadamer, “Retórica, hermenéutica y ...”, *GW*, 2, 250 [*VjM* II, 241] (cursiva mía)

tradiciones han de cuestionarse y cuáles no. La resolución de los conflictos y disputas sociales no puede basarse en tal anticipación abstracta y en la correspondiente pretensión de certeza que implica tal estándar de racionalidad. Por el contrario, el único modo que tenemos de resolver tales diferencias y querellas es apoyándonos en el consenso social (o al menos en aquellos elementos que por el momento podemos dejar en pie), pues este consenso es, como sostiene Gadamer, el trasfondo de todos los desacuerdos y lo que hace que el grupo (más acá de todas sus discrepancias) exista como tal.

Pretender, como veremos, que las relaciones intersubjetivas y el consenso social pueden conformarse solamente en el proceso de intercambio comunicativo, sin otro sustento que el proceso dialógico, no sólo resulta muy difícil de sostener, sino que además supone sujetos que, aunque históricamente situados, pueden autoconocerse y autodeterminarse responsablemente.

## **2. Habermas contraataca: los límites de la competencia comunicativa y la base teórica de la «hermenéutica profunda».**

Una de las cuestiones que, ante las críticas de Gadamer, se pone en juego en el debate es la delimitación y alcance de una ciencia social crítica o reflexiva guiada por un interés emancipatorio, y que Habermas esgrimiera ya en la lección inaugural del '65 en Frankfurt como instancia que se diferencia tanto de las ciencias empírico analíticas como de las histórico hermenéuticas.

Como es sabido, para establecer el carácter distintivo de las ciencias sociales críticas Habermas no recurre al modelo bipartito de ciencias instrumentales y ciencias prácticas con el que reinterpreta las categorías de Marx de fuerzas de producción y relaciones de producción. En lugar de los conceptos de trabajo e interacción, formula en la lección inaugural (“Conocimiento e interés”) un modelo tripartito que produce una división dentro de las mismas ciencias prácticas, y parece tener como objeto central distanciarse de lo que llama ciencias histórico hermenéuticas presididas por el modelo de la hermenéutica gadameriana.

No voy a exponer la teoría habermasiana de los intereses cognitivos, pero conviene recordar, en pos de aclarar la conexión entre crítica de la ideología y psicoanálisis, dos cuestiones centrales que allí formula<sup>383</sup>. Por un lado, la idea de que un interés, que es un

---

<sup>383</sup> Ciertos aspectos de la teoría de los intereses cognitivos los expuse ya al comienzo del capítulo 2; para un abordaje integral del tema y sus críticas ver McCarthy, *TCH*, cap. 2 pp. 75ss y Bernstein, R

concepto antropológico, es al mismo tiempo un concepto trascendental en sentido kantiano. En este sentido, el interés es la condición de posibilidad de un tipo de experiencia; rige tal ámbito de experiencia y le proporciona sus categorías. Así, a cada ciencia corresponde un tipo de interés porque éste determina lo que resulta identificable y aceptable en cada campo. La otra idea se refiere precisamente a la distinción de tres tipos de intereses que gobiernan las tres ciencias<sup>384</sup>. A las ciencias empírico-analíticas subyace un interés por la disponibilidad técnica de los procesos objetivados; a las histórico-hermenéuticas un interés práctico por conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción; mientras que en las ciencias orientadas hacia la crítica interviene un interés emancipatorio.

Ahora bien, estas ciencias, a diferencia de las ciencias sociales sistemáticas, no se conforman -dice- con producir un saber nomológico, tienen que esforzarse por examinar “cuándo las proposiciones teóricas captan las legalidades invariantes de la acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio.”<sup>385</sup>. La tarea de las ciencias críticas es entonces distinguir entre proposiciones que expresan una situación efectivamente humana y otros casos en que tales leyes describen en realidad situaciones reificadas. Para decirlo en palabras de Ricoeur, entre aquello que pertenece a las posibilidades fundamentales de la comunicación, la simbolización, la institucionalización y aquello reificado que se manifiesta como una cosa. En este sentido, la crítica de la ideología resulta central porque su función consiste en distinguir estas dos clases de hechos.<sup>386</sup>

Tal discriminación tiene que permitir otra operación central para las ciencias sociales críticas; Habermas sostiene en este sentido que

“la *crítica de la ideología* cuenta –del mismo modo que el *psicoanálisis* - con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado; [...] Un conocimiento críticamente mediado de las leyes puede por este camino colocar a la ley misma, merced a la reflexión, no ciertamente fuera de la validez, pero sí fuera de la aplicación. [...] ... la validez de esta categoría de enunciados críticos se puede explicar en términos del concepto de *auto-reflexión*. Esta libera al sujeto de la dependencia de los

---

“Introducción” en Giddens, Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.(pp. 13ss)

<sup>384</sup> Habermas, “Conocimiento e interés”, 169 ss.

<sup>385</sup> Habermas, “CeI”, p 172.

<sup>386</sup> Cf. Ricoeur, P. *Ideología y utopía*, Gedisa, México, 1991, pp. 259.

poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio”.<sup>387</sup>

Sin embargo, aunque los enunciados críticos sólo puedan quedar justificados a través de la autorreflexión del paciente (he allí la peculiaridad de su comprobación), la reflexión crítica necesita valerse de una instancia externa podemos decir. Una instancia teórica que guía al afectado en ese proceso de reflexión sobre aquello que lo afecta y que no puede llevar a concepto.

Tal como puede apreciarse, la crítica aparece como un proceso de comprensión que se «lleva adelante» por medio de un rodeo, una *intentio obliqua* que procede a través de una explicación científica. Tal rodeo tiene que abarcar tanto la explicación de lo que se ha reprimido como el sistema mismo de represión. Precisamente aquí se encuentra, según Habermas, la diferencia con la hermenéutica; mientras ésta se limita a ampliar la capacidad natural de comunicación sin tener que desmontar el sistema de deformación, las ciencias sociales críticas nos permiten dar ese rodeo necesario para explicar el principio de la deformación, indispensable para comprender lo que se ha deformado.<sup>388</sup>

Pero es necesario señalar que esta diferencia se asientan en un suelo compartido: “en el plexo práctico-vital de la comunicación inherente al lenguaje cotidiano”; esto explica que la reflexión que se plasma en los actos lingüístico comunicativos tenga como meta una situación de discurso libre de coacción. De este modo, el rendimiento reflexivo del saber crítico nace únicamente cuando constata bloqueos y deformaciones en el proceso de comunicación precientífico.<sup>389</sup>

Ahora bien, como pudimos apreciar al final del capítulo precedente, el psicoanálisis resulta relevante para la teoría social crítica precisamente porque incorpora un momento de explicación en un proceso que es básicamente autorreflexivo. En la «hermenéutica profunda» la explicación no aparece como opuesta a la comprensión sino incorporada en el propio proceso comprensivo. Esta es la tesis que Habermas desarrolla en la tercera parte de su libro *Erkenntnis und Interesse* (1968), tras poner en conexión el interés emancipatorio con la tradición que va de Kant a Marx pasando por Fichte y Hegel.

---

<sup>387</sup> Habermas, “CeP”, 172.

<sup>388</sup> Cf. Ricoeur, *Ideología y utopía*, p 259.

<sup>389</sup> Cf. Honneth, A. *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría crítica de la sociedad*. Machado libros, Madrid, 2009, pp. 350 ss.

La ventaja que representa para Habermas integrar las ideas de Freud dentro del materialismo histórico reside en la posibilidad de reconceptualizar el poder y la ideología y, con ello, aclarar el lugar que ocupan las ciencias sociales críticas. La tarea de estas ciencias es, desde este punto de mira, la de reconstruir el proceso de autoformación de la especie y explicar las ideas de razón y de interés emancipatorio de la razón que les subyacen. En este sentido, como las patologías individuales y las sociales asumen la forma de deformaciones sistemáticas o estructurales de la comunicación, el interés por la transformación es simultáneamente un interés por la ilustración.<sup>390</sup>

Resulta necesario aclarar, sin embargo, que en *Erkenntnis und Interesse* Habermas tematiza las ciencias histórico-hermenéuticas teniendo a la vista no los desarrollos de Gadamer sino los que realizara Dilthey. Es en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”(1970)<sup>391</sup> donde Habermas retoma los desarrollos de Gadamer y responde a sus críticas.

Lo que, en términos generales, guía sus investigaciones es, tal como quedó ya de manifiesto, encontrar un «sistema de referencias» que permita ir más allá del contexto de la tradición como marco de referencia último al cual queda sujeta toda reflexión y los criterios de racionalidad. Para ello cree necesario indagar las experiencias límites de la hermenéutica, aquellas que ponen en jaque su universalidad. En esta dirección, en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” lleva adelante, en primer lugar, una delimitación del campo de la experiencia hermenéutica y del alcance que tiene la reflexión histórico efectual. Esto le permite diferenciar la reflexión hermenéutica tanto de la lingüística y del uso monológico del lenguaje que hace la ciencia, como del psicoanálisis (*I*). En segundo lugar, se concentra justamente en la “competencia fáctica” del psicoanalista, pues de esta práctica pueden inferirse, sostiene, los supuestos teóricos que deben informar la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa (*II*); por último, a partir de estos presupuestos critica la universalidad de la hermenéutica filosófica (*III*).

### *I. Límites de la experiencia hermenéutica*

---

<sup>390</sup> Cf McCarthy, *TCH*, 109 ss. Tal como Honneth lo muestra, haber aceptado la tesis de una “estructura normativa inherente al lenguaje humano” conduce a Habermas a asimilar posteriormente interés emancipatorio con el interés práctico en la “ampliación de las interacciones lingüísticas”. Pone igualmente en perspectiva el recurso a un psicoanálisis interpretado lingüísticamente. Honneth, op cit, 351-2.

<sup>391</sup> Habermas. “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” originalmente en Bubner, R (Ed.) *Hermeneutik und Dialektik I* (1970), incluido en Habermas, *LSW*, (Ss. 331-366); con posterioridad también en Apel, K und Andere, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971. (Ss. 120-159).

La hermenéutica, al igual que la retórica, se basa en una «capacidad» (*Vermögen*) que adquirimos cuando aprendemos un lenguaje natural, una capacidad que pertenece a la competencia comunicativa de todo hablante, y que puede desarrollarse y estilizarse. En este sentido sostiene que si bien la hermenéutica y la retórica, surgieron como un arte destinado a “adiestrar y cultivar metódicamente” esta capacidad natural, la *hermenéutica filosófica* no es arte sino crítica, puesto que “en actitud reflexiva pone ante la conciencia las experiencias que hacemos con el lenguaje en el ejercicio de nuestra competencia comunicativa, es decir, cuando nos movemos en el lenguaje”<sup>392</sup>. La reflexión hermenéutica tiene entonces en los ámbitos de experiencia de estas artes su punto de partida, pero se diferencia de ellas. Pues su reflexión acerca del comprender y hacer comprensible y del convencer y persuadir no va dirigida a establecer las reglas de tales artes, sino a desentrañar “las estructuras de la comunicación en el lenguaje ordinario”.

Habermas resume esto cuando dice que

“La hermenéutica filosófica desarrolla [...] las enseñanzas que acerca de la estructura de los lenguajes naturales podemos obtener de un uso reflexivo de la competencia comunicativa: *la reflexividad y la objetividad son rasgos fundamentales del lenguaje al igual que la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida*. Tal saber reflexivo, que se resume en la «conciencia hermenéutica», se distingue a todas luces de la habilidad misma de hacer un uso disciplinado de la comprensión y del discurso”<sup>393</sup>

Detengámonos un momento y veamos cómo es que llega a esta formulación, pues no resulta trivial para nuestros desarrollos posteriores. Lo que según Habermas aporta la praxis hermenéutica, y que la reflexión reelabora como la *reflexividad y la objetividad del lenguaje*, es una doble experiencia vinculada al hecho de que la “intersubjetividad del entendimiento en el lenguaje ordinario es en principio tan ilimitada como discontinua”<sup>394</sup>. Es decir, por un lado, podemos extenderla y traducir desde cualquier lengua, época o cultura, pero a la vez nunca puede establecerse enteramente, de una vez y para siempre, ni siquiera en nuestro entorno familiar. En este punto Habermas retoma el doble análisis que hace Gadamer del modelo de la conversación dirigida al entendimiento: desde la *perspectiva de los participantes* en la conversación y desde el punto de vista de las *condiciones de posibilidad* que tienen que estar *dadas* para que el entendimiento sea posible.<sup>395</sup>

---

<sup>392</sup> Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, 331 (en adelante UaH) [“La pretensión de universalidad de la hermenéutica” en LCS, 277] (en adelante PuH)

<sup>393</sup> Habermas, UaH, 336 [PuH, 281].

<sup>394</sup> Habermas, UaH, 332 [PuH, 278].

<sup>395</sup> Cf. Gadamer *VjM*, cap. 12; Lafont, *RcL*, 138ss.



La posición que el sujeto hablante ocupa respecto al lenguaje en la experiencia hermenéutica también la caracteriza Habermas como instancias opuestas. Como participante, el sujeto hablante puede servirse de la reflexividad y autoreferencia de los lenguajes naturales para “parafrasear metacomunicativamente” los cambios que se producen en él. Esto es, puede introducir *sobre la marcha* comentarios y cambios de las reglas de aplicación. Es en este sentido que puede decirse que “todo lenguaje natural es su propio metalenguaje”<sup>396</sup>. Gracias a esta estructura reflexiva de los lenguajes naturales el hablante logra una particular libertad comunicativa. Como veremos, en sus desarrollos posteriores, Habermas extraerá, a partir de la «peculiar» estructura reflexiva del lenguaje ordinario y mediante un análisis pragmático-formal, las condiciones de posibilidad del entendimiento intersubjetivo que subyacen a la «acción comunicativa», es decir, la racionalidad ínsita en el habla.

Por el contrario, en la perspectiva de su vinculación a la tradición que implica considerar como dadas las condiciones de posibilidad del entendimiento, el hablante pierde tal libertad. Dada la informalidad de los lenguajes naturales los hablantes sólo pueden asegurarse de una trama de sentido en tanto permanecen anclados a un contexto “dogmáticamente” recibido o implícitamente dado. La comprensión hermenéutica queda entonces, según el autor, inevitablemente atrapada en el contexto en que el intérprete ha adquirido sus esquemas de interpretación. Y aunque elabore tales preconcepciones, no logrará quebrar “la objetividad que el lenguaje cobra frente al sujeto hablante”, pues las modificaciones obtenidas de tal elaboración solo se articulan en una nueva precomprensión que posibilita la siguiente comprensión.<sup>397</sup>

Por otro lado, lo que la experiencia retórica, la praxis del discurso, aporta a la conciencia hermenéutica y que ésta elabora como *la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida*, es que en la comunicación en el lenguaje cotidiano no sólo compartimos determinados asuntos, sino que en el medio del lenguaje se forman y cambian actitudes orientadoras de la acción. Se trata de decisiones que corresponden al ámbito de la práctica, de la aceptación o rechazo de criterios de valoración y de normas de acción. En esta instancia para que tales decisiones sean consideradas racionales, no necesitan apoyarse en argumentos teóricos concluyentes ni tampoco recaer en la mera arbitrariedad, sino que vienen motivadas por un discurso convincente. Pero el consenso generado por vía de la retórica conlleva para

---

<sup>396</sup> En ello se funda –sostiene Habermas– esa reflexividad que, [...] permite que el contenido semántico de las manifestaciones lingüísticas, junto con la comunicación manifiesta, contenga a la vez una comunicación indirecta acerca de su aplicación. (UaH, 333 [PuH, 278])

<sup>397</sup> Cf. Habermas, UaH, 333 [PuH, 279].

Habermas la ambivalencia entre la convicción y la mera persuasión. Esta ambivalencia pone de manifiesto tanto el hecho de que las cuestiones prácticas sólo pueden resolverse dialógicamente y que por ello “permanecen ligadas al contexto del lenguaje ordinario”, como el preocupante momento de violencia en los procesos de formación de la voluntad colectiva.<sup>398</sup>

Respecto de la relación del sujeto de conocimiento con el lenguaje, también aquí identifica dos experiencias contrapuestas: el hablante puede usar la creatividad del lenguaje natural cuando se enfrenta a nuevas situaciones; en este sentido puede generar un consenso en torno a cómo resolver determinadas cuestiones prácticas y tratar de cambiar los esquemas de interpretación en que ha sido socializado. Pero a través de esta creatividad el hablante logra un poder sobre la “conciencia práctica de los hombres que tratan y conversan entre sí”, que puede usar tanto para la ilustración como para la manipulación<sup>399</sup>. Precisamente esto da paso a la otra cara de la relación; tal poder muestra la impotencia del hablante respecto de los juegos de lenguaje en los que ha crecido. Pues para criticarlos tiene que empezar por participar en ellos, internalizar sus reglas y realizar el proceso de socialización que lo sume a la vez en un contexto determinado de acciones y expresiones corporales. La experiencia retórica nos muestra, dice Habermas, que la gramática de los juegos de lenguaje “no solamente regula el enlace de símbolos, sino simultáneamente la interpretación de los símbolos por acciones y por expresiones ligadas al cuerpo”.<sup>400</sup>

Ahora bien, al caracterizar la reflexión hermenéutica como una instancia que desarrolla aquello que aprendemos de un uso reflexivo de la competencia comunicativa, Habermas puede sostener, por un lado, que la misma se mueve *dentro* del lenguaje y de la tradición lingüísticamente transmitida y, por otro, que procede a través de una auto-reflexión. Precisamente estos rasgos con los que queda caracterizada la conciencia hermenéutica, son los que le permiten distinguirla, por un lado como vimos, del arte de la comprensión y del discurso, pues no es un saber dirigido a establecer reglas y, por otro, tanto de la lingüística y del uso monológico del lenguaje, como del rodeo explicativo del psicoanálisis. Creemos en este sentido que sólo restringiendo la praxis y la reflexión hermenéuticas al ámbito del lenguaje y de la tradición cultural, logra establecer los «límites» de la conciencia

---

<sup>398</sup> Cf. Habermas, UaH, 334 [PuH, 279-80].

<sup>399</sup> Cf. UaH, 335 [PuH, 280].

<sup>400</sup> Cf. Habermas, UaH, 336 [PuH, 281]

hermenéutica e identificar, a la vez, aquellas esferas de «lo real» desde las que proceden experiencias y compulsiones que la misma no puede aclarar.

Por lo que respecta a los sistemas hipotético-deductivos de enunciados de la ciencia, éstos soslayan la universalidad de la experiencia hermenéutica, según Habermas, ya que no constituyen un elemento del habla pues hacen un uso monológico del lenguaje para la formación de sus teorías. Por cierto que la traducción del saber técnico de la ciencia al mundo de la vida, requiere del diálogo cotidiano, pero tal traducción “tiene que llevar a efecto una mediación *entre* el lenguaje natural y sistemas de lenguaje monológicos”<sup>401</sup>, lo cual pone de manifiesto, según él, que hay que ir más allá de la conciencia hermenéutica para aclarar las condiciones que “posibilitan salir de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano y emplear monológicamente el lenguaje para el desarrollo de las teorías en sentido estricto y para la organización de la acción racional con arreglo a fines”.<sup>402</sup>

Por otro lado, mientras la hermenéutica filosófica procede en términos de *autorreflexión*, la lingüística realiza una *reconstrucción racional*. La reconstrucción racional de un sistema de reglas lingüísticas sirve para la explicación de la competencia lingüística; vale decir, hace explícitas las reglas sintácticas y gramaticales que el hablante domina implícitamente. En cambio, a través de la autorreflexión solo podemos aclarar las experiencias que el sujeto hablante hace en el uso de su competencia comunicativa, pero no explicar esa competencia.

Este es precisamente para Habermas el «límite» de la hermenéutica filosófica, el punto en el que se desgrana la universalidad pretendida y en el que se hace evidente la necesidad de elaborar una *teoría de la competencia comunicativa* que, a través de la explicación de las reglas que hacen posible el habla, pueda garantizar la comprensión.

Ahora bien, esta conclusión que conlleva el apartamiento por parte de Habermas de la instancia de la *autoreflexión* como la característica central de las ciencias sociales críticas, corre en paralelo con las críticas que se le realizan a *Conocimiento e interés*. Quisiera subrayar aquí, dado el tema que nos ocupa, una de tales críticas; la misma se refieren a la ambigüedad en el uso que hace de los conceptos de reflexión y autorreflexión. Siguiendo a R Bernstein, podemos decir que uno de los significados se deriva del sentido kantiano de la “autoreflexión de la razón acerca de las condiciones de su uso”. Aquí la razón puede captar autoreflexivamente las condiciones necesarias y universales de la posibilidad misma del conocimiento teórico, de la razón práctica y del juicio teleológico y estético. El otro significado de autorreflexión que está presente es el de liberar a los sujetos de los poderes

---

<sup>401</sup> Habermas, UaH, 340 [PuH, 284]

<sup>402</sup> Habermas, UaH, 340 [PuH, 284].

hipostasiados y de las dependencias ideológicas; este es el sentido emancipatorio del concepto y que podemos también encontrar en la comprensión que Kant tiene de la ilustración.

Aun cuando son lógicamente diferentes, estos dos conceptos están estrechamente vinculados, pues la autorreflexión emancipatoria “depende de una reconstrucción racional dada de las condiciones universales de la razón”<sup>403</sup>. Esto es, toda praxis emancipatoria necesita en su accionar que estén fundamentadas las condiciones universales del uso de la razón. En este sentido, Habermas no sólo no diferencia claramente tales conceptualizaciones, sino que no explicita los fundamentos normativos de esta autorreflexión emancipatoria que pone a la base de las ciencias críticas, y que ve operando en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis. Con lo cual no dilucida de modo adecuado “el carácter dialógico de la racionalidad comunicativa que ellos [los fundamentos normativos de esta autorreflexión emancipatoria] presuponen”.<sup>404</sup>

Desde luego que Habermas no acepta una fundamentación trascendental *a priori* de las ciencias sociales críticas, pero no vislumbraba por entonces una justificación que pudiera dar cuenta de unas condiciones universales inevitables para la acción comunicativa y para la racionalidad desde el plano científico del desarrollo de hipótesis empíricas. La estrategia que sigue es, a nuestro parecer, restringir la autoreflexión al uso de la competencia comunicativa y apoyarse en una reconstrucción racional que, como el caso de la lingüística y también el psicoanálisis, *explique* los presupuestos de la praxis que trata de elucidar.

Consecuente con este planteamiento, reformula la cuestión de la validez de la universalidad de la hermenéutica en términos de si *es posible una comprensión en el lenguaje ordinario que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de la comprensión dependiente del contexto de tradición y que, por lo tanto, trascienda el lenguaje natural como último metalenguaje*. Si aceptamos que la comprensión hermenéutica no puede convertirse en método científico, entonces esta pregunta equivalente, en Habermas, a la problemática de si puede haber una “teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada”.<sup>405</sup>

Habermas ve dos caminos posibles para dar respuesta a esta problemática: uno de ellos sigue siendo, tal como señalamos en el capítulo anterior cuando se enfrentaba a los

---

<sup>403</sup> Bernstein, R “Introducción” a *Habermas y la modernidad*, p 31

<sup>404</sup> Bernstein, op cit, p 31-2. Para las otras críticas que se le dirigen al citado libro de Habermas, ver pp. 32ss.

<sup>405</sup> Habermas, UaH, 341 [PuH, 285]

problemas de la sociolingüística, el programa de la lingüística generativa que trata de hallar una teoría general del lenguaje de modo que sea posible desligar el análisis del lenguaje de los patrones de socialización lingüística del investigador. Como pudimos ver, en el escrito que estamos analizando, se vale de la idea de reconstrucción racional para deslindar el ámbito de la reflexión hermenéutica, y se volverá definitivamente hacia estos desarrollos cuando posteriormente desarrolle la teoría de la competencia comunicativa.

El otro camino para encontrar un sistema de referencias, es como ya sabemos el psicoanálisis y, cuando se trata del plano político-social, la crítica de la ideología. Esta es la vía que profundiza en “La pretensión ...” y que vamos a considerar en lo que sigue. En este sentido Habermas trata de ver si una ciencia crítica como el psicoanálisis puede dejar de lado la relación entre la interpretación y el contexto de socialización en un lenguaje natural “por medio de un análisis semántico teóricamente fundamentado”. Si es el caso entonces podremos recusar la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

El punto de partida de Habermas podría formularse diciendo que los límites del campo de aplicación de la comprensión hermenéutica tienen que ver con objetivaciones producidas en el contexto del lenguaje natural pero en las que el sujeto de tales emisiones no reconoce su intención. La reflexión hermenéutica se encontraría entonces en dificultades cuando la ininteligibilidad procede no de la distancia cultural, social o temporal, sino de una *comunicación sistemáticamente distorsionada*; cuando la falta de inteligibilidad proviene dice Habermas de una “deficiente organización del habla misma”. Esto logra apreciarse, por el hecho de que la hermenéutica puede dejar de lado los casos patológicos de perturbación sin que su comprensión se vea disminuida. En este sentido su ámbito de aplicación coincidiría con la comunicación lingüística normal, y solo se vería afectada si pudiera reconocerse el «patrón de la comunicación sistemáticamente distorsionada» en el habla «normal». Pero claro, Habermas, cual maestro de la sospecha, entiende ‘normal’ como “el habla cuya patología no nos resulta evidente”<sup>406</sup>, lo cual habla por sí solo acerca de su punto de mira.

Esto es lo que ocurre según él, cuando los implicados no son capaces de reconocer una perturbación en la conversación, es decir, en los casos de pseudocomunicación; en tales situaciones la hermenéutica no puede penetrar porque poseen la “falsa apariencia” de un consenso. Y en efecto, planteadas las cosas de este modo, para poder desentrañar tal apariencia hace falta salirse del lenguaje natural; pues en éste siempre somos participantes y

---

<sup>406</sup> Habermas, UaH, 343-4 [PuH, 287]

no podemos, rebasando el papel de participante reflexivo, contar con un criterio general que nos permita saber cuándo estamos atrapados en un entendimiento distorsionado o falso y cuándo no. Sin este criterio, podemos creer que tenemos que aclarar ciertas dificultades en términos hermenéuticos cuando en realidad necesitan una *explicación sistemática*.

El límite de la reflexión hermenéutica viene dado para Habermas entonces por el hecho de que si bien en el contexto del lenguaje natural conseguimos descubrir malentendidos generados sistemáticamente, no podemos “entenderlos trayéndolos a concepto”<sup>407</sup>. Para ello hace falta una “hermenéutica profunda” que, a través de un rodeo teórico, explique las deformaciones del habla explicando el sistema y el origen de tales deformaciones. Pues sólo una *teoría de la comunicación lingüística cotidiana* puede abrirnos el camino hacia “plexos patológicamente sepultados”; si tal teoría fuera posible obtendríamos una *comprensión explicativa*, con la cual asegurar metódicamente la comprensión.

## II. *La competencia del psicoanalista y los supuestos teóricos de la competencia comunicativa.*

Ahora bien, como Habermas no dispone de tal teoría de la competencia comunicativa, va a indagar la “competencia fáctica” que el psicoanalista pone en juego en su praxis efectiva, con el objeto de extraer (reconstructivamente según me parece) los supuestos teóricos que le permiten ir más allá de la competencia comunicativa y explicar las deformaciones sistemáticas.

Y en efecto, tal como lo señala McCarthy, la “hermenéutica profunda” que Freud desarrolló para el desciframiento de estos fenómenos se basa en “una perspectiva teórica y en reglas técnicas que van más allá de las competencias normales de un hablante en un lenguaje natural”<sup>408</sup>. Habermas recuerda, en ese sentido, que precisamente Freud utilizó esta experiencia de comunicación sistemáticamente distorsionada (en adelante CSD) para delimitar un “ámbito de expresiones vitales específicamente ininteligibles”. A partir del análisis del sueño, desarrolló un modelo para estos fenómenos que abarcan desde pseudocomunicaciones inofensivas y actos fallidos hasta patologías como las neurosis y perturbaciones psicosomáticas. Por otro lado, en sus escritos sobre teoría de la cultura,

---

<sup>407</sup> Habermas, UaH, 344 [PuH, 287].

<sup>408</sup> McCarthy, TCH, 234

amplió el modelo de la CSD y lo trasladó a la “patología encubierta de sistemas sociales globales”.<sup>409</sup>

Lo que Habermas hace en una primera instancia es extraer, a partir del contexto de los fenómenos neuróticos, tres criterios para delimitar las expresiones deformadas y especialmente ininteligibles, y que contribuyen a aclarar el ámbito de la CSD. En el plano de los símbolos lingüísticos, las distorsiones en la comunicación aparecen en la aplicación de reglas que se apartan del sistema de reglas del lenguaje público. En el plano del comportamiento, “un juego de lenguaje deformado se hace notar por la rigidez y la compulsión repetitiva”<sup>410</sup>. La invariancia ante situaciones similares es señal de que el contenido semántico del símbolo ha perdido su “independencia específicamente lingüística” con respecto a la situación de uso. En tercer lugar, visto en conjunto aparece una discrepancia entre los distintos planos de la comunicación; esto es, entre los símbolos lingüísticos, las acciones y las expresiones corporales relacionadas.

La imagen que Habermas nos presenta de este ámbito, pone en primer plano el hecho de que los síntomas aparecen en alguno de los planos de la comunicación y son manifestaciones de un contenido semántico que se autonomizó al quedar excomulgado (excomunicado) del uso público del lenguaje. En este sentido, le resulta posible sostener que, en los casos de deformación sistemática, la comunicación se privatiza y se vuelve ininteligible incluso para el sujeto a quien, sin embargo, hay que imputarla. Para decirlo con sus palabras

“En el «sí mismo» individual se levanta una barrera que impide la comunicación entre el yo lingüísticamente competente [...] y ese «territorio extranjero en el interior de uno mismo» (Freud) que viene representado por un simbolismo articulado en términos de un lenguaje privado o de lenguaje primario”.<sup>411</sup>

Que tales contenidos no puedan entenderse con las reglas de la comunicación públicas significa para Habermas que caen fuera del ámbito intersubjetivamente compartido del lenguaje y la tradición.

Una vez delimitado el campo de la CSD es necesario reajustar la metapsicología elaborada por Freud en términos de análisis del lenguaje. Ya en *Conocimiento e interés*, Habermas mostró que, una vez depurado de los elementos fisicalistas y mecanicistas, el

---

<sup>409</sup> Cf. Habermas, UaH, 344-5 [PuH, 288]

<sup>410</sup> Habermas, UaH, 345 [PuH, 288].

<sup>411</sup> Habermas, UaH, 345 [PuH, 288]

psicoanálisis puede entenderse como una forma especial de interpretación<sup>412</sup>. Una forma especial porque los esfuerzos interpretativos del analista requieren una hermenéutica ampliada, una hermenéutica profunda, capaz de dar cuenta de una dimensión especial, a saber, “del contenido latente de las expresiones simbólicas, un contenido que es inaccesible al propio autor”<sup>413</sup>. La interpretación psicoanalítica difiere en este punto de la hermenéutica, pues tiene que operar “sobre «textos» que expresan y a la vez ocultan los autoengaños de su «autor»”<sup>414</sup>. En este sentido, Habermas funda su reinterpretación de la metapsicología en términos de teoría de la comunicación en el mismo tipo de evidencia de la que se valió Freud: la experiencia clínica, el diálogo analítico entre médico y paciente.<sup>415</sup>

En la tarea de reconstruir el psicoanálisis como una teoría de la comunicación distorsionada, Habermas se apoya en la obra de Alfred Lorenzer. Este entiende el desciframiento de las objetivaciones lingüísticas ininteligibles como comprensión de «escenas análogas». La hermenéutica profunda ha de proceder en términos de «*comprensión escénica*». ¿Qué significa esto? Sucintamente podemos decir que en tal comprensión el médico, en el rol de participante reflexivo, puede interpretar la situación de transferencia, la escena de transferencia, como repetición de la escena original, es decir, de aquellas situaciones de la primera niñez en las que se originó la deformación. A través de esta operación puede construir un “léxico de los significados del lenguaje privado en que se expresan las manifestaciones sintomáticas”.<sup>416</sup>

La «comprensión escénica» tiene por objeto una “reconstrucción de la escena original” que, por supuesto, tiene que ser legitimada por el paciente en el proceso de autorreflexión. Para ello parte del supuesto (aunque Habermas habla de “descubrimiento”) de que en sus escenas sintomáticas, es decir, en la escena original y en la cotidiana, el enfermo se comporta como en determinadas escenas de transferencia. La escena original reconstruida es

“típicamente la situación en que el niño se ve sometido a un conflicto insoportable y se defiende de él. Esta defensa va ligada a un proceso de desimbolización y a la formación de un síntoma”.<sup>417</sup>

---

<sup>412</sup> Véase Habermas, *EuI*, 262-268 [*CeI*, 215-219]

<sup>413</sup> McCarthy, *TCH*, 234.

<sup>414</sup> McCarthy, *Ibíd.*

<sup>415</sup> Cf. McCarthy, *TCH*, 236.

<sup>416</sup> Habermas, *UaH*, 346 [*PuH*, 289]

<sup>417</sup> Habermas, *UaH*, 346 [*PuH*, 289]



El vacío semántico que la reacción defensiva produce, queda cubierto por el síntoma, esto es, por un símbolo que ha adquirido un significado privado.

Podemos decir entonces que Habermas, siguiendo a Lorenzer, entiende la «comprensión escénica» como un proceso que, al establecer equivalentes entre la escena cotidiana, la de transferencia y la original, contribuye, suprimiendo la ininteligibilidad del síntoma, a la «resimbolización»; ésta tiene por objeto la inversión del proceso previo de «desimbolización»<sup>418</sup>. Esto significa que tal comprensión contribuye a reintroducir en la comunicación pública los contenidos simbólicos deformados y “desgajados”, al posibilitar

“una «traducción» del sentido del patrón de comunicación patológicamente anquilosado, sentido inaccesible hasta entonces a la comunicación pública, pero determinante para el comportamiento”.<sup>419</sup>

Así desarrollada, la «comprensión escénica» difiere de la comprensión hermenéutica por cuanto logra también explicar las condiciones del surgimiento del sinsentido.

Ahora bien, tal comprensión sólo puede incorporar una función explicativa si el análisis del significado no se apoya, dice Habermas, en una aplicación reflexivamente cultivada de la competencia comunicativa sino que “se deja guiar por supuestos teóricos”<sup>420</sup>. Dos son los elementos en los que Habermas cree que se muestran los presupuestos sistemáticos de la comprensión escénica y que están ausentes en la competencia natural. En primer lugar, la comprensión escénica “va ligada a un peculiar método experimental de tipo hermenéutico”; esto es, en la relación médico paciente tenemos, por un lado, que las interpretaciones generales que guían la reconstrucción de la escena original por parte del médico poseen un carácter hipotético; por otro lado, tales hipótesis tiene que ser validadas por el paciente a través de una auto-reflexión. En segundo lugar, la precomprensión del médico se dirige sólo a los significados posibles de las relaciones de la “primera niñez perturbada por conflictos”. El material que así se obtiene es a su vez “clasificado en un *contexto* de posibles dobles sentidos”. Como si esto fuera poco, tal contexto viene determinado de antemano por una interpretación de los patrones de interacción de la primera infancia, que se ponen en correspondencia con “una historia genérica de la personalidad, la cual consta de fases específicas”.<sup>421</sup>

---

<sup>418</sup> Cf McCarthy, *TCH*, 238ss

<sup>419</sup> Habermas, UaH, 347 [PuH, 290].

<sup>420</sup> Cf. Habermas, UaH, 347 [PuH, 290]

<sup>421</sup> Habermas, UaH, 348 [PuH, 290]

Estos dos elementos muestran -para Habermas- que la comprensión escénica no puede entenderse como una “aplicación de la competencia comunicativa, exenta de teoría y posibilitadora a su vez de teorías”, sino que se halla guiada por hipótesis o supuestos teóricos. Pero cuáles son estos supuestos. ¡Finalmente podemos hacernos esta pregunta! ¿Cuáles son los supuestos teóricos de los que se vale el psicoanalista y que tendrían que servir como base para la crítica de la ideología?

La explicitación de los presupuestos teóricos que subyacen a este “análisis del lenguaje en términos de hermenéutica profunda” resulta relevante para Habermas ya que, tal como señala McCarthy, un desarrollo pleno y consistente de la base teórica del psicoanálisis exigiría una teoría general de la competencia comunicativa<sup>422</sup>. Esta teoría no sólo tendría que explicar, tal como señalamos al comienzo, las condiciones estructurales de la comunicación no distorsionada (esto es, «normal»), sino que a la vez tiene que poder explicar la adquisición de la competencia comunicativa (las formas de intersubjetividad del lenguaje) y las condiciones que dan origen a las distorsiones sistemáticas de la comunicación.

El psicoanalista en el desempeño de su competencia supone, en primer lugar, una estructura de la comunicación no distorsionada; en este sentido, pone en juego un conjunto de condiciones que tienen que cumplirse para poder hablar de comunicación lingüística «normal». Las mismas se refieren, por un lado y como vimos, a la concordancia entre los planos de la comunicación, la que tiene que ser pública y, por otro, a que los hablantes sean conscientes de una serie de oposiciones como sujeto-objeto, público-privado, significado-referente. También es necesario que sean capaces de asumir simultáneamente los roles analíticamente incompatibles de «yo» y «nosotros» lo cual implica el “uso analítico” y el “uso reflexivo” del lenguaje.<sup>423</sup>

En segundo lugar, hace derivar la distorsión en la comunicación de una “confusión entre dos etapas genéticamente separadas de organización prelingüística y lingüística de los símbolos”. Los supuestos que operan en esta explicación del sistema de deformaciones, se refieren a la forma de conexión de estas dos etapas “genéticamente consecutivas en la organización de los símbolos”; la cual incluye solapamientos e interferencias entre ellas<sup>424</sup>. En este sentido, la hermenéutica profunda concibe las perturbaciones del habla normal,

---

<sup>422</sup> Cf. McCarthy, *TCH*, 235.

<sup>423</sup> Ver Habermas, *UaH*, 348ff [PuH, 291 ss].

<sup>424</sup> Cf Habermas, *UaH*, 351ff [PuH, 293ss]

“o bien como una forzada regresión a etapas anteriores de la comunicación o bien como irrupción en el lenguaje del paciente de una forma anterior de comunicación”.<sup>425</sup>

Estas dos formas de traspaso entre las diferentes etapas se llevan a cabo a través de los mecanismos de defensa que son la represión o censura, por un lado, y la proyección y la negación, por otro. Mientras que en el primer caso, el análisis del lenguaje tiene por objetivo la articulación lingüística con sentido, es decir, la resimbolización, en el segundo se aboca a una expulsión consciente de los elementos prelingüísticos extraños. En ambos casos, el análisis del lenguaje “tiene como tarea disolver los síndromes, es decir, aislar ambas capas de lenguaje”.<sup>426</sup>

En tercer lugar, el psicoanalista explica el origen de la distorsión con la ayuda de una teoría sobre los procesos de formación desviantes, que se extiende “a la relación entre los patrones de interacción de la primera infancia y la formación de las estructuras de la personalidad”<sup>427</sup>. Dado que la «traducción» controlada del simbolismo prelingüístico al lenguaje elimina -según Habermas- confusiones externas al lenguaje, que afectaban al propio lenguaje, la hermenéutica profunda necesita de una “precomprensión sistemática que se extienda al lenguaje en conjunto”<sup>428</sup>. Los supuestos teóricos que conforman esta “precomprensión sistemática”<sup>429</sup>, pueden a juicio de Habermas articularse en una metapsicología.

Bien, si entiendo correctamente el planteo de Habermas, esto significa que el «yo», el «ello» y el «súper-yo», son construcciones que emergen como elementos de una explicación de la lógica de la interpretación en el diálogo psicoanalítico. Más específicamente resultan de la interpretación de las “experiencias que hace el psicoanalista al enfrentarse con las *resistencias* del paciente”<sup>430</sup>. Precisamente por el carácter del objeto sobre el que versa esta explicación, es que el modelo estructural que Freud introdujo como marco categorial de la metapsicología, puede hacerse derivar de “una teoría de las desviaciones experimentadas por la competencia comunicativa”. Vale decir, porque las facetas que la metapsicología fija para la estructura de la personalidad —a través de las categorías del «ello» y el «súper-yo»- se corresponden con los aspectos de la deformación de la estructura de la intersubjetividad tal

---

<sup>425</sup> Habermas, UaH, 354 [PuH, 296].

<sup>426</sup> Habermas, UaH, 355 [PuH, 297]

<sup>427</sup> Habermas, UaH, 348 [PuH, 291]

<sup>428</sup> Habermas, UaH, 356 [PuH, 297]

<sup>429</sup> Esto es, las dos etapas de formación de los símbolos; los procesos de desimbolización y resimbolización, de penetración de elementos paleosimbólicos en el lenguaje y de expulsión consciente de esos cuerpos extraños; así como la integración lingüística de contenidos simbólicos prelingüísticos.

<sup>430</sup> Habermas, UaH, 356 [PuH, 298]

como se la obtiene en la “comunicación exenta de coacción”. De allí que Habermas pueda afirmar que las tres categorías (yo, ello y superego) van ligadas

“al específico sentido de una comunicación sistemáticamente distorsionada, en que médico y paciente entran con el fin de poner en marcha un proceso dialógico de ilustración y llevar al enfermo a la autorreflexión”.<sup>431</sup>

De este modo, nos encontramos con que la “metapsicología sólo puede fundarse como metahermenéutica”.

Ahora bien, la metapsicología consta básicamente de supuestos referidos a la conexión entre deformaciones del lenguaje y patología de la conducta o, como dice Habermas, de supuestos acerca de la emergencia de las estructuras de la personalidad. Estos supuestos son explicados a su vez por el carácter metahermenéutico del psicoanálisis, esto es, la reconstrucción de la «escena original» permite una comprensión del juego de lenguaje deformado y simultáneamente explica cómo nace la deformación misma. En este sentido, puede verse claramente que la «comprensión escénica» presupone una metapsicología entendida como teoría del *nacimiento* de las estructuras del yo, del ello y de superego.

Pero dada la conexión que pone de manifiesto el concepto de «juego de lenguaje», presupone a la vez, en el plano sociológico, una teoría de la adquisición de las aptitudes básicas de la acción de rol. En este sentido, Habermas señala que ambas teorías son parte de una metahermenéutica que

“hace derivar el nacimiento psicológico de las estructuras de la personalidad y la adquisición de las cualificaciones básicas de la acción de rol de la formación de la competencia comunicativa, lo cual quiere decir: de la ejercitación socializadora en las formas de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico cotidiano”.<sup>432</sup>

Así pues, la *comprensión explicativa* que tiene por objeto las manifestaciones vitales sistemáticamente distorsionadas, no sólo presupone, como la comprensión hermenéutica, una correcta aplicación de la competencia comunicativa sino una *teoría* de la competencia comunicativa que explique, a la vez, las formas de intersubjetividad del lenguaje y el nacimiento de sus deformaciones.

La pertenencia común de las dimensiones lenguaje y acción a esta metahermenéutica es de suma importancia puesto que constituyen el puente que permite conectar el psicoanálisis y la crítica de la ideología. Sólo si tenemos la posibilidad de contar con una teoría de la competencia comunicativa podremos dar ese «paso atrás» que se requiere según Habermas

---

<sup>431</sup> Habermas, UaH, 357 [PuH, 298]

<sup>432</sup> Habermas, UaH, 358 [PuH, 299]

para una reflexión crítico-emancipatoria que no quede anclada en los procesos intersubjetivos del entendimiento lingüístico cotidiano.

### III. *¿Universalidad de la hermenéutica?*

Tal como señalamos repetidamente, Habermas no cuenta con tal teoría de la competencia comunicativa, y justamente por eso ha tratado de extraer los presupuestos teóricos que el psicoanalista pone en juego cuando tiene que desentrañar expresiones especialmente ininteligibles. Tales presupuestos son parte de una metahermenéutica que, al asegurar metódicamente la comprensión, haría posible una comprensión explicativa. Sin embargo, para esto es necesario que el lenguaje teórico de la metahermenéutica no encuentre en el lenguaje ordinario su último metalenguaje y que la aplicación de las interpretaciones generales derivadas de tal teoría a una determinada comunicación distorsionada no requiera de “esa lisa y llana comprensión hermenéutica”. Ambas cuestiones sólo serían viables, sostiene Habermas, si el sujeto, que se vale siempre de la competencia lingüística adquirida previamente, “pudiera asegurarse explícitamente de esa competencia por vía de una reconstrucción teórica”<sup>433</sup>. En este sentido y aún sin una teoría de la competencia comunicativa, Habermas está convencido de que el sólo “*conocimiento implícito de las condiciones de la comunicación distorsionada*” que efectivamente presupone la hermenéutica profunda al hacer uso de la competencia comunicativa, basta para cuestionar la universalidad de la hermenéutica.

Habermas comparte con Gadamer la idea de la dependencia de toda comprensión respecto del contexto; comparte también la afirmación gadameriana de que el fenómeno de la comprensión se ve mejor caracterizado si consideramos que antes de todo malentendido existe un «consenso previo» que sustenta la posible nueva comprensión. En lo que Habermas no está de acuerdo es en cómo entiende Gadamer ese consenso previo y en el primado ontológico del contexto de tradición sobre la reflexión.

Para Habermas no podemos fiarnos de un consenso “establecido de antemano por tradiciones convergentes”, ya que tal consenso, que guarda la apariencia de haberse conformado «racionalmente», puede ser también, como muestra la hermenéutica profunda, resultado de una comunicación sistemáticamente distorsionada. De modo que, ante la sospecha, sólo podríamos equiparar el acuerdo sustentador sobre el que se apoya una nueva comprensión con el acuerdo  *fáctico*  a que se ha arribado en cada caso, si pudiéramos

---

<sup>433</sup> Habermas, UaH, 359 [PuH, 300]

asegurar que el consenso obtenido en el medio del lenguaje se produjo “sin coacción y sin distorsiones”. Pero precisamente la hermenéutica profunda nos enseña, según Habermas, que en el contexto de tradición no sólo se nos impone la objetividad del lenguaje sino también la

“represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana”.<sup>434</sup>

Es por eso que no podemos basar la identificación entre un acuerdo conseguido de hecho y el verdadero consenso en el proceso de concienciación de la estructura de prejuicios que caracteriza la comprensión hermenéutica. Antes bien, lo que hace tal identificación es -a juicio de Habermas- ontologizar el lenguaje y el plexo de tradición.

En la comprensión hermenéutica permanecemos vinculados a las precomprensiones concretas que, vía socialización, se remontan a contextos de tradición común. Habermas no niega que estos contextos puedan criticarse desde esta concepción, pero se queja de que tal crítica no pueda efectuarse abstractamente. Sostiene al respecto que

“La tentativa de sospechar abstractamente, a fuer de falsa conciencia, de ese acuerdo, contingente sin duda, carece de sentido porque no podemos trascender el diálogo que somos. De ello infiere Gadamer el primado ontológico de que goza la tradición lingüística sobre la crítica: sólo podemos criticar esta o aquella tradición perteneciendo nosotros mismos al contexto global de tradición de un lenguaje”.<sup>435</sup>

Ahora bien, si consideramos el intento de Habermas de separarse de la ontología hermenéutica desde el doble punto de vista del análisis de la conversación, tal como lo lleva adelante Gadamer en *Wahrheit und Methode*, podemos entenderlo, tal como lo hace Lafont, como un intento de *redefinir* la relación dialéctica entre la “intersubjetividad *a producir* mediante la acción orientada al entendimiento y la intersubjetividad *«ya siempre» producida* y garantizada por la apertura del mundo inherente al lenguaje natural compartido por los hablantes”<sup>436</sup>. Tal redefinición tendrá el objetivo de criticar la preeminencia del consenso fáctico garantizado por la pertenencia a la tradición que socava la fuerza de la reflexión desplegada en toda comprensión; pondrá el acento, por el contrario, en el polo del logro de un entendimiento intersubjetivo.

---

<sup>434</sup> Habermas, UaH, 361 [PuH, 302].

<sup>435</sup> Habermas, UaH, 360 [PuH, 301]. (trad modificada)

<sup>436</sup> Lafont, C. *RdL*, 142-3.

Esta autora considera que Habermas no identifica correctamente por qué para Gadamer del descubrimiento de la estructura de prejuicios de la comprensión puede seguirse la identificación entre el «acuerdo sustentador» fáctico con el verdadero acuerdo<sup>437</sup>. Esto es, no logra ver que el carácter normativo de ese «acuerdo sustentador» procede de la apertura lingüística de mundo; precisamente por eso es que Habermas desarrolla su crítica atendiendo solamente al momento dialéctico referido a la intersubjetividad «a producir» en la comunicación. Al dejar de lado el momento de la intersubjetividad «ya siempre producida» por la apertura lingüística de mundo, desplaza el «peso normativo», que en la hermenéutica recaía en la vinculación a la tradición, al polo contrario de las condiciones que permiten obtener un entendimiento intersubjetivo a los participantes en la conversación<sup>438</sup>. Esto puede oírse cuando Habermas sostiene

“Una hermenéutica críticamente ilustrada sobre sí misma [...] tiene que ligar la comprensión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio”.<sup>439</sup>

El *principio del habla racional*, que Habermas toma de Karl-O Apel<sup>440</sup>, tendría que permitirle a la comprensión hermenéutica cerciorarse de la verdad; este «principio crítico regulativo» demanda “llegar a un entendimiento universal en el marco de una ilimitada comunidad de interpretación”. Sólo si nos valemos de este principio, asegura Habermas, podemos asegurarnos de que el “esfuerzo crítico no cese antes de haber puesto al descubierto el engaño en el consenso impuesto por la fuerza y la deformación sistemática”<sup>441</sup>. Pues bien, junto con esta idea de verdad, que tiene que medirse por un acuerdo alcanzado en las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio, es necesario *anticipar* una estructura social y política en la que podamos comunicarnos sin ninguna coacción. Esto es, la verdad alcanzada en un acuerdo idealizado implica la idea de vida verdadera o de emancipación y “nos fuerza -según Habermas- a un reconocimiento universal y sin coacciones”. De este modo, la comprensión crítica tiene que atribuirse “la anticipación formal de una forma de vida correcta”.<sup>442</sup>

---

<sup>437</sup> Cf. Lafont, C. *RcL*, p 143-4.

<sup>438</sup> Cf. Lafont, *RcL*, 144-5

<sup>439</sup> Habermas, UaH, 361-2 [PuH, 302]

<sup>440</sup> Cf. Apel, Karl O. “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo” en Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, 169ss.

<sup>441</sup> Habermas, UaH, 362 [PuH, 302]

<sup>442</sup> Habermas, UaH, 362 [PuH, 303]

Ahora bien, sólo esta “anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro” es capaz de garantizar un acuerdo sustentador; pero como “acuerdo contrafáctico último o sustentador (*tragendé*) que nos une de antemano y en función del cual puede ser criticado como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo”<sup>443</sup>. Sin embargo, para justificar este principio de la comprensión crítica es necesario poder “demostrar que la anticipación de la verdad posible y de la vida correcta es constitutiva a todo entendimiento lingüístico no monológico”<sup>444</sup>. Esto es, que en toda comprensión crítica no sólo se hace de hecho tal anticipación formal sino que no tendríamos más remedio que hacerla, vale decir, que posee carácter *universal* y un estatuto *cuasi-trascendental*.

Pero, según nos parece, nos encontramos de nuevo en el mismo callejón sin salida. Pues para justificar este principio es necesaria una teoría de la competencia comunicativa que extraiga de la lógica del lenguaje ordinario el principio del habla racional como elemento regulativo de toda habla real. Solo tal teoría nos permitiría distinguir, respecto de la «vinculación» inevitable con la tradición fruto de la socialización en un lenguaje natural, entre el *consenso fáctico* que implica tal vinculación y “aquellas condiciones normativas inherentes a la competencia comunicativa de los hablantes” que implica el *consenso contrafáctico*; y respecto a la comunicación, entre un entendimiento válido y un pseudoentendimiento.<sup>445</sup>

Pero por ahora, como sabemos, Habermas sólo cuenta con las presuposiciones que de hecho hacen el psicoanalista y el crítico de las ideologías para limitar el planteo hermenéutico. Sin embargo, eso no le impide seguir adelante en su planteo crítico. Sostiene que estos esbozos son suficientes para criticar dos puntos de vista que se siguen de una falsa autocomprensión ontológica de la hermenéutica.

En primer lugar, critica que Gadamer deduzca de la idea de que la comprensión se articula a partir de prejuicios, una rehabilitación del prejuicio en cuanto tal. El problema viene dado para Habermas en que aquel no “ve ninguna oposición entre autoridad y razón”<sup>446</sup>.

Para que el «reconocimiento» a la autoridad pueda considerarse conocimiento es necesario que en el proceso histórico-efectual de la tradición estuvieran asegurados la

---

<sup>443</sup> Habermas, UaH, 363 [PuH, 303] (traducción modificada)

<sup>444</sup> Habermas, UaH, 363 [PuH, 303]

<sup>445</sup> Cf. Lafont, *RdL*, 141-2

<sup>446</sup> Habermas, UaH, 363 [PuH, 303].



ausencia de coacción y el entendimiento intersubjetivo sin restricciones acerca de esa tradición. El argumento de Gadamer acerca de que la autoridad se basa no en el “poder dogmático” sino en el “reconocimiento dogmático” y que éste significa atribuir a la autoridad un conocimiento superior y la creencia consiguiente de que ella tiene razón, presupone para Habermas precisamente que tal “reconocimiento legitimante y el acuerdo que funda a la autoridad se producen de forma ajena a toda coacción.”<sup>447</sup>. En todo caso, dice, el poder de esta autoridad logra permanencia no porque sea reconocida «libremente» como supone Gadamer, sino porque una “apariencia objetiva de ausencia de violencia” acompaña al acuerdo comunicativo falso. Un poder legitimado de este modo –continúa Habermas– “es a lo que llamamos con Max Weber autoridad”.<sup>448</sup>

Por esta razón ve necesario recurrir a un “entendimiento universal y libre de dominio” para poder distinguir entre reconocimiento dogmático y verdadero consenso. En este sentido, sostiene que la *razón*, que va implícita en el principio del habla racional, es el lugar en donde todas las “autoridades fácticas conocidas hasta aquí, más que fundarse, se hacen añicos”.<sup>449</sup>

En segundo lugar, critica que de la dependencia de la comprensión respecto de los prejuicios, Gadamer deduzca también una “reducción y repliegue del momento de ilustración al horizonte de las convicciones vigentes”. Recordemos que Gadamer había señalado que la fuerza emancipatoria de la reflexión psicoanalítica encuentra sus límites en la conciencia social a la que pertenecen tanto el médico como el paciente y que, en último término, para la resolución de los conflictos los grupos sociales apelan a un consenso previo que sustenta su propia existencia.<sup>450</sup>

Habermas por su parte argumenta aquí, en consecuencia con lo anteriormente planteado, que si la oposición entre autoridad y razón diseñada por la ilustración es “inoslayable y no suprimible en términos hermenéuticos”, entonces también se torna problemática la tentativa de restringir la “pretensión de ilustración del intérprete”. Esto es, el «saber-mejor» que caracteriza al intérprete, no podría quedar limitado al ámbito de las convicciones formadas en el interior de la tradición y reconocidas por el mundo sociocultural de la vida del propio intérprete, ya que tenemos suficientes motivos, sostiene,

---

<sup>447</sup> Habermas, UaH, 364 [PuH, 304]

<sup>448</sup> Cf. Habermas, UaH, 364 [PuH, 304]

<sup>449</sup> Habermas, UaH, 364 [PuH, 304]

<sup>450</sup> Ver el apartado anterior; en Gadamer, *VJM* II, 241.

para sospechar que ese «consenso de fondo» en virtud del cual existe la comunidad social *puede ser* el resultado de una pseudocomunicación.

Se hace audible aquí la exigencia de W. Benjamin acerca de considerar el proceso histórico y cultural en su doble condición<sup>451</sup>. Una hermenéutica profunda comprometida con el principio del habla racional no puede quedar anclada, sostiene Habermas, a las convicciones vigentes por tradición, tiene, por el contrario, que encontrar las huellas que la comunicación distorsionada por la violencia ha ido dejando a lo largo de su historia “cuasi-natural”.

En este sentido, la “privatización” de la ilustración y la limitación de la crítica de la ideología a un procedimiento institucional y reducido a la relación médico-enfermo, serían para Habermas, incompatibles con el propio enfoque metodológico de la hermenéutica profunda, pues la ilustración efectuada por una comprensión crítica radical es siempre política.<sup>452</sup>

Ciertamente que también en la perspectiva de la hermenéutica profunda, la crítica permanece ligada al contexto de tradición sobre el que reflexiona; Habermas lo admite y señala, en este sentido, que es necesario sostener la objeción hermenéutica frente a todas las «autocertezas» que pudiera atribuirse una crítica que procediese en términos monológicos, pues como ya indicamos, la interpretación en términos de hermenéutica profunda no puede tener otra confirmación que la autorreflexión efectiva de todos los participantes lograda en el diálogo<sup>453</sup>. Esto significa, visto sobre el trasfondo de la metahermenéutica esbozada por Habermas, que del carácter hipotético de las interpretaciones generales se siguen restricciones vinculantes *a priori*. A tales restricciones tiene que atenerse la «elección» del modo en que ha de llevarse adelante la confirmación de la interpretación por vía de autorreflexión; o, lo que es lo mismo, el modo en que tiene que efectuarse “el desempeño de las pretensiones de ilustración inmanente en cada caso a la competencia crítica”.

Como puede apreciarse, en el horizonte de las críticas que Habermas le dirige a la posición hermenéutica de Gadamer, puede vislumbrarse que, para poder contraponer al «acuerdo sustentador» fáctico un «acuerdo contrafáctico» inherente al habla racional,

---

<sup>451</sup> Ver Benjamin, W. “Sobre el concepto de la historia”, VII, en Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*, Ed. Terramar, La Plata 2007.

<sup>452</sup> Cf. Habermas, UaH, 365 [PuH, 305]

<sup>453</sup> Cf. Habermas, UaH, 365-6 [PuH, 305-6]

Habermas necesita recurrir, en última instancia, a un *análisis formal* de las condiciones que regulan toda conversación orientada al entendimiento. Pues, solo la elaboración, en germen hasta aquí, de una *teoría de la acción comunicativa*, que reconstruya desde una perspectiva formal las condiciones contrafácticas que garantizan la intersubjetividad de la conversación, logra poner de manifiesto la *fuerza de la reflexión* que se desarrolla en la comprensión y contiene, por ello, aquel «sistema de referencias» que Habermas considera necesario para una efectiva limitación del planteamiento hermenéutico.

### 3. Gadamer otra vez. Reflexión situada y crítica al acceso contrafáctico a la verdad.

La “Replica” de Gadamer a las críticas de Habermas que hemos comentado, es parte del volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik* que recoge el debate ampliado entre estos puntos de vista.<sup>454</sup>

Como pudimos apreciar, para hallar el mentado sistema de referencias, Habermas indaga las distintas instancias que, al sobrepasar el ámbito de la comunicación lingüística y la reflexión hermenéutica, le ponen límites. Sus esfuerzos van encaminados a rebasar el contexto de la tradición y del lenguaje que la porta y construir un marco de referencias a través del cual definir los criterios de racionalidad que permitan criticar las interacciones sociales y los acuerdos falsos. En este sentido, su intento está atravesado por la autoexigencia de renovar una teoría crítica de la sociedad que pueda asegurarse de sus propios fundamentos normativos. Como retrospectivamente él mismo lo pone de relieve, sus esfuerzos van dirigidos a “articular un concepto de razón que ni sea víctima del historicismo o de la sociología del conocimiento, ni tampoco se oponga abstractamente a la historia y a los contextos de la vida social”.<sup>455</sup>

Ahora bien, precisamente aquello que Gadamer le critica en esta instancia del debate, es el énfasis que Habermas pone en la reflexión para la consecución de una vida justa basada en el ideal del diálogo racional. Sostiene en este sentido, que los ideales mismos de la razón y vida justa no son posibles con independencia de la efectiva tentativa de llegar a un acuerdo con otros.

Para el despliegue de su posición Gadamer se enfoca, en primer término, en distinguir la reflexión hermenéutica tanto de la reflexión psicoanalítica como de la emancipatoria; señala

---

<sup>454</sup> Gadamer “Replik” en Apel, K und Anderes. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 283-317; incluido en Gadamer, H. *GW*, Bd 2, ss. 251-275 [*VjM* II, 243-265].

<sup>455</sup> Habermas, “Réplica a objeciones”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. p 416.

que si entendemos la reflexión emancipatoria en términos de función terapéutica, nos vemos conducidos a suponer un concepto objetivista de sentido y de transparencia de sentido al estilo idealista, con lo cual caemos en una falsa objetividad de la comprensión. Por otro lado, pondrá de manifiesto que pretender que una anticipación contrafáctica de la vida justa o correcta nos proporciona el criterio de verdad con el cual denunciar la pseudocomunicación, nos lleva a una concepción abstracta de la razón práctica; pues, la reflexión se separa de la praxis y su relación con ella desemboca en una aplicación consciente.

Veamos estos desarrollos. En primer lugar, la hermenéutica filosófica, al igual que la filosofía práctica aristotélica, si bien se ocupa de la praxis humana, es teórica en el sentido de que “no enseña un saber sobre la acción real que aclare y decida una situación concreta, sino que trasmite unos conocimientos «generales» sobre la conducta humana y las formas de su «existencia política»”<sup>456</sup>. Esto es, no es ciencia teórica ni un saber sobre la acción; tampoco nos provee de reglas para la adquisición de una competencia técnica, que permita el control tanto de la praxis como de la teoría.

La hermenéutica filosófica no es una teoría del arte (*Kunstlehre*) de la comprensión en el sentido de la hermenéutica romántica, cuya práctica se concibe como una destreza o competencia, que puede hacer uso de su saber de reglas conscientemente. No pretende, en tal sentido, elevar una competencia a la categoría de un conocimiento de ciertas reglas, porque –como sostiene Gadamer– el “conocimiento de las reglas se «eleva» también, a la inversa, a competencia «automática».”<sup>457</sup> En definitiva, la hermenéutica filosófica no es un «arte» en el sentido de la gramática o la retórica, sino que reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa; es en este sentido, como Habermas reconoce, un «saber de reflexión crítica».

Pero ¿qué implica esto para Gadamer? La hermenéutica es reflexión crítica, por un lado, cuando descubre el objetivismo de las ciencias históricas inspiradas en las ciencias de la naturaleza; cuando denuncia, como hace en el contexto de la crítica de la ideología, los prejuicios congénitos a toda comprensión en una crítica de la sociedad; o cuando defiende el lenguaje comprensible contra determinadas pretensiones de la lógica que aplica criterios de “cálculo enunciativo” a textos filosóficos intentando demostrar que son absurdos porque no cumplen con tales condiciones lógicas. En todos estos casos –apunta Gadamer– la crítica reflexiva remite a una “instancia que está representada por la experiencia

---

<sup>456</sup> Gadamer, “Replik”, 253 [“Réplica”, 245]

<sup>457</sup> Gadamer, “Replik”, 254 [“Réplica”, 246]

hermenéutica y su realización lingüística. [...] Se trata siempre de rectificar una autocomprensión.”<sup>458</sup>. En tales casos la reflexión hermenéutica es «filosófica», pues rechaza cierta pretensión filosófica o crítica determinada justificación de métodos deficientes.

Pero además de esto, y este resulta ser el punto en disputa, la hermenéutica filosófica reclama la *universalidad*. Fundamenta su pretensión sosteniendo que

“la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en última formalización es una comunidad de diálogo”.<sup>459</sup>

Esto significa que ninguna experiencia de mundo queda fuera de esta comunidad de diálogo; ni la especialización esotérica de las ciencias modernas ni las instituciones político administrativas y económicas que conforman la sociedad se encuentran fuera de este “medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica”.

Ahora bien, evidentemente esta defensa no basta porque tal reclamo es precisamente lo que está en cuestión. Gadamer es consciente de esto y recoge las objeciones cuando se pregunta si tal universalidad lingüística no queda encerrada en un círculo de entendimiento comunicativo que puede eludirse de distintas maneras.

En relación al uso monológico del lenguaje por parte de la ciencia para la construcción de sus teorías, señala, por un lado, que la diferencia entre lenguaje técnico y corriente ha existido siempre y si ahora el especialista no toma como tarea suya traducir al lenguaje corriente su saber, tal situación no varía en nada la tarea hermenéutica. Por otro lado, sostiene que si lo que Habermas dice es que las construcciones de la matemática por ejemplo, pueden «comprenderse» sin recurrir al lenguaje corriente, tal cosa es innegable. La universalidad que reclama la hermenéutica no pasa por la negación de formas de comprensión extralingüísticas. Tomando como punto de partida la apertura a lo otro y la tensión en la que se da siempre la experiencia hermenéutica, podemos sostener con Gadamer que “Sería absurdo afirmar que toda nuestra experiencia del mundo se reduce a un proceso lingüístico”<sup>460</sup>; tan absurdo como sostener que nuestro sentido del gusto consiste en la mera diferencia en el uso de las palabras con las que nos referimos a los sabores.

Pero contrariamente a estas formas de comunicación, hablar es algo compartido, y la cuestión hermenéutica radica justamente en la «compartibilidad de la comprensión»; ésta es

---

<sup>458</sup> Gadamer, “Replik, 255 [“Réplica”, 247].

<sup>459</sup> Gadamer, “Replik”, 255 [“Réplica”, 247].

<sup>460</sup> Gadamer, “Replik, 256 [“Réplica”, 248]

siempre un entenderse con alguien sobre algo. En este sentido la exigencia que levanta la hermenéutica es la de

“integrar en la unidad de la interpretación lingüística del mundo lo que aparece como incomprensible o como «comprensible» (*verständlich*) no para todos, sino para iniciados.”<sup>461</sup>

A esta pretensión no puede oponérsele una «comprensión» y un «entendimiento» monológicos, es decir, alcanzado al margen de toda comunicación lingüística, porque tal instancia deja de lado el acuerdo con el otro y la solidaridad que ello implica; carece por lo tanto de aquella reflexión que le permitiría al ingeniero social o al técnico “responsabilizarse socialmente” por sus acciones y decisiones.

Pero esto es algo que Habermas sabe muy bien dice Gadamer; y puede verse en el hecho de que para justificar el tipo de reflexión aplicable al ámbito social y político no escoge una ciencia empírico-analítica sino una ciencia de reflexión crítica como el psicoanálisis. Al igual que en la experiencia clínica, también en estos ámbitos se necesita según Habermas una reflexión crítica y emancipatoria semejante. En este sentido, Gadamer indica que el presupuesto no aclarado desde el que argumenta el crítico de la ideología es que “no sólo el paciente neurótico sufre de una comunicación sistemáticamente distorsionada cuando defiende su neurosis”, sino que también, en el fondo, “toda conciencia social que armoniza con el sistema social reinante y apoya por tanto su carácter coercitivo” está atrapada en una comunicación deformada sistemáticamente por la violencia.<sup>462</sup>

De esta forma queda claro que la tarea de explicitar y disolver cualesquiera compulsiones sociales tiene también que llevarse a cabo «eludiendo el lenguaje». Para Gadamer, el recurso a esta instancia, tiene que ser entendido como una “tecnificación de la comprensión” que permitiría superar la ambigüedad y multivocidad de la comunicación lingüística.

Como tuvimos oportunidad de explicitar, el interés de Habermas por el psicoanálisis tiene que ver con su peculiaridad metodológica: es a la vez ciencia explicativa y reflexión emancipatoria. Esto encuentra su razón de ser en el hecho de que para él tanto en el

---

<sup>461</sup> Gadamer, “Replik”, s 257 [“Réplica”, 249] Obsérvese el uso de comillas para este tipo de comprensión.

<sup>462</sup> Ambos pasajes corresponden a Gadamer, “Replik”, 257 [“Réplica”, 249]. Para una posición semejante a la de Habermas puede verse Adorno, Theodor. “Crítica”, en *Crítica de la Cultura y Sociedad II, Obra Completa, 10.2*, Madrid, Akal, 699-706; y Honneth, Axel, “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado”. En Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

diálogo terapéutico como en el social, no podemos asumir el presupuesto de un consenso básico que une a los interlocutores de antemano. En el plano social y político, afirma, la hermenéutica filosófica no puede descubrir y disolver las compulsiones latentes en las relaciones de poder, pues se limita a “perpetuar un pseudoconsenso sobre la base de los prejuicios sociales imperantes”. Y asegura que le falta la reflexión crítica propia de la hermenéutica profunda para poder desentrañar una comunicación sistemáticamente distorsionada. Esto es, la comunicación no puede limitarse al campo de las «convicciones vigentes» si es que aspira a lograr una emancipación de los poderes «cuasi-naturales» que nos determinan por tradición. En consonancia, afirma que la ilustración no puede quedar limitada (privatizada) en términos institucionales, sino que reclama pasar a la hermenéutica profunda.

Esta resulta ser, como antes indicamos, la reacción de Habermas ante la indicación que hiciera Gadamer respecto de que el terapeuta no puede rebasar su ámbito de legitimación y tachar de «enferma» la conciencia social de los demás. Gadamer, por su parte, sigue sosteniendo la validez de tal señalamiento. Pues aunque consideremos que la “terapia psicoanalítica” es, dada su complejidad, no una técnica sino una reflexión crítica y asumamos, además, que el psicoanalista no puede dejar de lado su experiencia analítica y por eso no sabe cuando se extralimita en su rol de médico, el problema no desaparece. Tales especificaciones no invalidan el hecho de que la competencia psicoanalítica implantada en contextos colectivos se convierta en un factor de perturbación social.

Y en efecto, tenemos que sostener con Gadamer que tanto en el contexto de una conversación como en la interacción social existe una diferencia entre la situación que se plantea en la relación psicoanalítica y la situación hermenéutica; no hay que confundir ambos «juegos de lenguaje» dice. Si alguien comparte su imaginación poética y no busca con ello entablar algún tipo de relación terapéutica, el sentido de la comunicación no es el de una interpretación profunda de la fantasía poética. Si su interlocutor procede a interpretar la comunicación de esta forma, es decir, como fondo significativo del simbolismo inconsciente, no cumple con la finalidad hermenéutica de atender la pretensión del otro tendiente al acuerdo sobre el tema. Y lo mismo pasa en el plano político si ante una defensa apasionada y vehemente de una idea, se obtiene como contrapartida la consideración de las emociones en clave de hermenéutica profunda “a tenor del lema: el

que se enfada no tiene razón”. En estos casos dice Gadamer, está justificada la oposición y la crítica hermenéutica a la “legitimidad de la hermenéutica profunda”.<sup>463</sup>

Ahora bien, los críticos de la ideología no aceptan la distinción entre reflexión hermenéutica y reflexión psicoanalítica tal como queda aquí planteada; señalan como vimos que la hermenéutica perpetúa un falso consenso sobre la base de los prejuicios sociales vigentes y por eso reclaman efectuar una crítica de la ideológica. En esta crítica juega un papel central la *reflexión emancipatoria* que, a semejanza de lo que sucede en el psicoanálisis, ha de cumplir una función terapéutica, liberándonos de lo que nos domina sin que lo sepamos. En este sentido podemos decir que la base normativa sobre la cual montan la crítica emancipatoria de la teoría social está conformada por la doble perspectiva autorreflexiva y explicativa del psicoanálisis; la cual -en términos de teoría social- se reduce en última instancia a la validez de la relación, asimétrica sin duda, entre los presupuestos teóricos que la «lúcida vanguardia» introduce en su praxis crítica y la auto-reflexión guiada del afectado-alienado, incapaz de percibir por sí mismo las deformaciones sistemáticas pero en cuyas manos, o mejor en su adaptación a y prosecución de la vida social, está depositada la corroboración de tales presupuestos.

Esta asimilación entre la autorreflexión terapéutica y la reflexión emancipatoria de la teoría social crítica, les permite vislumbrar la posibilidad de superar la polivalencia de la comunicación lingüística cotidiana. Pero para que esto resulte posible tienen, en primer lugar, que apartarse de la concepción hermenéutica de la *aplicación*. No la entienden ya como un momento inherente a la comprensión misma sino como una «aplicación explícita» o «consciente», como una tendencia actualizadora que pierde de vista la vinculación con la obra que se trata de reanimar. Lo pudimos apreciar cuando Habermas concibe la aplicación como actualización del pasado a la situación presente y acentúa en tal mediación el momento de la reflexión.<sup>464</sup>

Por cierto que, como tuvimos oportunidad de ver, en toda praxis hermenéutica se da la influencia de una autocomprensión, pero la reflexión histórico-efectual no busca la actualización y la «aplicación», sino por el contrario, se empeña en “impedir y descubrir

---

<sup>463</sup> Cf. Gadamer, “Replik”, 260 [“Réplica”, 251]

<sup>464</sup> Esta misma interpretación del momento aplicativo de la comprensión es sostenida recientemente por A. Wellmer cuando confronta la hermenéutica filosófica con la posición deconstruccionista, véase Wellmer “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción” en Acero, J y Otros, *El legado de Gadamer*, pp. 261-281.



todas las tentaciones actualizantes en la comprensión de la tradición”<sup>465</sup>. En relación con la comprensión de textos por ejemplo, no se trata de aplicar ciertas opiniones preconcebidas desde las cuales cobraría sentido el texto, como si formuláramos hipótesis a comprobar, sino de poner al descubierto y en suspenso los prejuicios que operan al tratar de comprender aquello sobre lo que versa el asunto. En este sentido Gadamer resalta que la “reflexión hermenéutica no es dissociable de la praxis hermenéutica”; sólo esta instancia práctica hace posible la emergencia de una razón práctico-aplicativa que no queda enredada en la telaraña intelectualista y voluntarista propia de la concepción moderna de la razón práctica.

En este punto cabe insertar una de las críticas, a mi parecer central, al modo en que Habermas concibe la hermenéutica profunda; Gadamer objeta que tanto la reducción de la hermenéutica a la tradición cultural como el ideal de transparencia de sentido que hace valer en este ámbito le parecen de corte idealista. Por un lado, es verdad que Gadamer pone el acento en que la comprensión no tiene que limitarse a la *mens auctoris* ni a la *mens actoris*; pero esto no significa que la comprensión finalice en la aclaración de motivos inconscientes. La dimensión hermenéutica del sentido está referida, sostiene, al “diálogo interminable de una comunidad de interpretación ideal, como ha señalado correctamente Apel.”<sup>466</sup>

Por otro lado, concebir el momento aplicativo de la comprensión al modo de los teóricos críticos, conlleva, para Gadamer, un “concepto objetivista de sentido y de transparencia de sentido que no se ajusta a la realidad”<sup>467</sup>. Pues este modo de entender la comprensión de sentido reclama en su realización un “esquema idealista de autoconocimiento” capaz de descubrir *el* sentido y transmitirlo adecuadamente. Por el contrario, la experiencia hermenéutica lleva implícita siempre una tensión, un *zwischen*, y por eso no puede adoptarse en su praxis un esquema de este tipo. El presupuesto de la hermenéutica ha sido no la determinación del sentido correcto y de la transmisión adecuada, sino –como queda claro en la hermenéutica jurídica- el de la apropiación de un sentido superior al que hay que prestar oídos, lo cual requiere la suspensión del juicio que implica el preguntar. Esto nos conduce, como puede apreciarse, ha sostener la finitud e incompletitud de toda comprensión y de toda reflexión hermenéutica.

---

<sup>465</sup> Gadamer, “Replik”, 261 [“Réplica”, 252]

<sup>466</sup> Gadamer, “Replik”, 272 [“Réplica”, 262]

<sup>467</sup> Gadamer, “Replik”, 264 [“Réplica” 255].

En consonancia con esto, hay que decir que la tarea hermenéutica consiste más bien en descifrar continuamente los fragmentos de sentido de la historia, de la oscura contingencia de lo fáctico, para lo cual no puede contar sino con la “penumbra” que es siempre para nosotros el futuro. Por eso resulta sorprendente que para Habermas (y para Apel) la reflexión hermenéutica deba lograr, bajo la égida de una ciencia explicativa, la “plena transparencia idealista de sentido”. Esto obedece sin duda al papel que le otorgan a la reflexión en el contexto del psicoanálisis.

Precisamente, en Habermas el valor que pueda adquirir la teoría de la competencia comunicativa depende de la validez de una aplicación de ese tipo. Como vimos, esta teoría tiene que reconstruir racionalmente las reglas implícitas en el habla para explicar las insuficiencias y deformaciones del entendimiento en el lenguaje cotidiano. El objetivo de tal teoría es fijar las condiciones y la orientación de la comprensión interpretativa de modo que podamos asegurarnos de su validez y no dependamos del acuerdo de fondo que proporciona la tradición.

En este sentido, la teoría de la competencia comunicativa sirve, en definitiva, para “legitimar la pretensión de poner en evidencia la comunicación social deformada”<sup>468</sup> y se corresponde con aquella instancia teórica que aporta el psicoanálisis en el proceso del diálogo terapéutico. Esta «conexión» es la que viene a legitimar la aplicación de la reflexión emancipatoria del psicoanálisis al ámbito de las relaciones sociales y políticas.

Para Gadamer, sin embargo, hay algo que no cierra en esta conexión. En el ámbito social nos encontramos con diferentes grupos en desacuerdo, que disputan por algún “bien social” (Ch Taylor); puede decirse en este sentido que tratan de lograr o de restablecer un acuerdo. Pero no se trata por tanto de un individuo neuróticamente escindido de la comunidad lingüística. Pues de qué grupo podríamos decir que está escindido, y desde qué lugar podríamos realizar tal afirmación y proponer las correspondientes re-simbolizaciones que le permitan una autorreflexión liberadora.

A nuestro parecer, en este punto Gadamer refina un argumento que ya antes esgrimió. Aquella crítica que acusa de coercitivos al otro o a los prejuicios socialmente vigentes y pretende resolver esta situación por la vía de la teoría comunicativa, pasa por alto -sostiene- una distinción fundamental. Mientras que en el psicoanálisis la base sobre la que se erige la interacción es la “libre subordinación” del paciente al médico, pues el deseo de curación de aquel posibilita el tratamiento mientras que éste en su autoridad mueve a aclarar los

---

<sup>468</sup> Gadamer, “Replik”, 266 [“Réplica” 256].

motivos reprimidos sin imposición, en la interacción social, por el contrario, la resistencia del adversario y al adversario es un “presupuesto común a todos”<sup>469</sup>. Esto es, la relación médico-paciente no es suficiente para el diálogo social porque ante la problemática de qué autocomprensión de lo social tiene que ser “investigada” y “curada” o “desimbolizada-resimbolizada”, la respuesta del psicoanálisis se basa en la autoridad del médico bien informado, pero en el ámbito de lo social y lo político la contraparte no se reconoce como enferma y por tanto no acepta el punto de partida “especial” del análisis comunicativo proporcionado por la hermenéutica profunda, pues no cree que la pudiera conducir a la liberación.

Gadamer dice que es comprensible que cuando se trata tales disputas y de «democracia», se ponga en juego la idea de libertad de todos. Pero le resulta sospechosa tanto la idea de un diálogo racional no condicionado que además presupone siempre una anticipación de la vida justa, como así también la afirmación de que sólo ese diálogo es capaz de disolver las deformaciones. Como vimos, el principio del habla racional, al que Habermas vincula la comprensión, garantizaría la verdad si ésta es obtenida en las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio; a su vez esta idea de verdad reclama anticipar una estructura social en la que podamos comunicarnos sin coacción. Esto es, en palabras del propio Habermas, la “idea de verdad que se basa en el consenso verdadero implica la idea de una vida verdadera” y también la de mayoría de edad o emancipación (*Mündigkeit*).<sup>470</sup>

A Gadamer, le parece que tal posición conlleva una autocomprensión ontológica errónea que recuerda la metafísica. ¿Por qué? Porque el criterio de verdad que tal punto de vista esgrime deriva la idea de verdad de la idea de bien y “del concepto de inteligencia «pura» del ser” que remite a la figura del ángel que “goza del privilegio de ver a Dios en su esencia”<sup>471</sup>. Tenemos aquí, como puede apreciarse, dos cuestiones; una, la dependencia del criterio de verdad de la idea de bien, de vida justa. Más allá de la falacia naturalista que está implicada en esto, cuya validez ha sido fuertemente cuestionada en el contexto del debate, la problemática es, como Aristóteles supo decir respecto de la felicidad, que sin dudas tendremos sobre la mesa múltiples ideas de lo que sea la vida justa o correcta, a no ser que contemos con un criterio universal.

---

<sup>469</sup> Gadamer, “Replik”, 269 [“Réplica”, 259].

<sup>470</sup> Habermas, *LSW*, 362 [*LCS*, 303].

<sup>471</sup> Gadamer, “Replik”, 266 [“Réplica”, 257].

En segundo lugar, tenemos la excepcional posibilidad de ver (anticipar) la esencia de lo bueno, lo cual proporciona la certeza de contar con la posesión exclusiva de la verdad. Y en última instancia aquella derivación de verdad (el verdadero consenso) sólo es posible sobre la certeza que nos brinda esta experiencia de inmediatez. Para una teoría de la competencia comunicativa este apoyo vendría dado si pudiéramos demostrar que la anticipación de la vida justa no sólo la realizamos siempre sino que no tenemos más remedio que realizarla cuando nos comunicamos cotidianamente. Vale decir, si logramos una reconstrucción racional de las condiciones normativas inevitables que están en la base del habla.

Ahora bien, este punto resulta central para nosotros. Contar con esta certeza es lo que, en el marco del debate, diferencia en última instancia la teoría crítica habermasiana de la hermenéutica gadameriana. Contar con la certeza de qué sea la vida justa es lo que convierte en abstracto su concepto de *razón práctica* pues cuenta de antemano con la certidumbre de qué es lo que va a considerar como bueno y verdadero y qué no. En definitiva, desde este punto de vista, la efectiva realización del diálogo, la praxis del entendimiento y el acuerdo, pueden dejarse de lado, puesto que ya sabemos a qué atendernos. La *razón práctico-hermenéutica* en cambio no sólo no se desvincula de la práctica efectiva del diálogo, sino que es fruto de esta práctica. Parafraseando a Gadamer, la razón es real e histórica, está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.<sup>472</sup>

La reflexión hermenéutica no está libre de la anticipación de la vida justa, éste no es el problema; tal anticipación es parte de la estructura de la comprensión, pero lo que sí resulta problemático es quedarse en esta anticipación y valerse de ella para la aplicación. El contrafáctico de una comunidad ideal de comunicación y de la correspondiente sociedad libre de coacción y violencia tiene la estructura de la anticipación de perfección; una anticipación de un horizonte de sentido que tiene que ser puesta en discusión, pues también ella está constituida por los prejuicios del propio horizonte. Es por ello que la base normativa de la instancia teórica que informa la comprensión crítica no puede quedar fuera de la deliberación práctica.

Veamos un poco más detenidamente estas diferencias puesto que acentuar los rasgos de cada posición nos permite arribar a la problemática básica que es la distinción entre comprender lo dicho y afirmar su validez.

---

<sup>472</sup> Cf. Gadamer, *WuM*, 260 [*VjM*, 343]

Recordemos que Habermas recurre al principio del habla racional porque cree que no ver ninguna oposición entre razón y autoridad, como postula Gadamer, implica precisamente una autocomprensión ontológica de la hermenéutica. Esto tiene que entenderse en el sentido de que la relación no excluyente entre autoridad e ilustración tiene que presuponer forzosamente un reconocimiento legitimador que se produce sin violencia y sin un consenso que fundamenta una autoridad.

Ante esto, Gadamer sostiene, por un lado, que el mismo Habermas parece partir de tal presupuesto cuando “reconoce que la idea directriz de una vida social libre de violencia y dominio generaría ese libre consenso”<sup>473</sup>. Vale decir, que tal ideal regulativo *generaría* por sí mismo un reconocimiento legitimador sin coacción ni consenso fundamentador. Por otro lado, señala como un “prejuicio dogmático” sostener, en relación con el modo en que opera “la «razón» entre las personas”, que en todos los casos en que se habla de autoridad y de seguir a una autoridad, se trata de estabilizar la superioridad y la subordinación, es decir, se trata de una forma de violencia encubierta que tiende a sostener el ordenamiento político y social existente.

Aceptemos por un momento el planteamiento de Habermas más allá de estas objeciones. Aparece entonces la pregunta de cómo es posible desde la instancia teórica que emerge de la competencia comunicativa, desde un diálogo racional, salvar las barreras sociales que separan a los grupos en pugna. Cómo es posible salvar las distancias cuando tales grupos se reprochan mutuamente el carácter coactivo del consenso existente. En este marco, si una de las partes accede al diálogo es porque da por supuesto que se cumplen las condiciones requeridas para ello. Y por el contrario, el rechazo o la interrupción del diálogo pone de manifiesto una situación en la que el entendimiento comunicativo está tan deteriorado y deformado que no vale la pena el intento de comunicación.

Pero esta clase de conflicto no es para Gadamer de tipo neurótico; refiere más bien a la experiencia cotidiana de la obstinación y la ceguera emocional y, lo más importante, no significa un trastorno de la competencia comunicativa como cree Habermas. Lo que hace falta en estos casos es más bien, sostiene, postular una “competencia de la acción política” que genere las condiciones para la comunicación allí donde faltan. Pues

“la posibilidad de entendimiento comunicativo supone unas condiciones que no puede crear el diálogo mismo, sino que forman parte de una solidaridad previa.”<sup>474</sup>

---

<sup>473</sup> Gadamer, “Replik”, 267 [“Réplica”, 257]

<sup>474</sup> Gadamer, “Replik”, 267 [“Réplica”, 258]

En este sentido, los antagonismos entre grupos sociales y políticos se basan en la diferencia de intereses y en la heterogeneidad de las experiencias; pero que tales antagonismos sean insalvables no consta de antemano sino que se pone de manifiesto en el *intento* de llegar a un acuerdo. Precisamente por ello, la insalvabilidad queda remitida no a la instancia teórica que supone la teoría de la competencia comunicativa, sino

“a la reanudación del diálogo en esa comunidad de interpretación idealmente infinita que podría pertenecer al concepto de competencia comunicativa. Hablar aquí de ceguera supone la posesión exclusiva de la verdad. Afirmar tal posesión exclusiva sí podría ser un género de ceguera.”<sup>475</sup>

Podemos pues afirmar en la línea de Gadamer que la hermenéutica filosófica resulta más adecuada para el tratamiento del sentido de la comunicación social, pues no sólo sostiene que es preciso contrastar los prejuicios que conforman una anticipación de sentido para rectificar una comprensión errónea, sino que además mantiene la reciprocidad -y no sólo frente a la tradición cultural- que implica no creer estar en posesión exclusiva de la verdad.

Es cierto que la posición teórico-política de Gadamer genera resquemor y rechazo y las acusaciones de conservadurismo han sido muchas y frecuentes. Pero es necesario advertir que cuando sostiene que la tradición no puede eliminarse mediante una adecuada toma de conciencia histórica, esto es, que sigue operante y operando en toda comprensión y crítica, con ello se refiere a una experiencia en la cual “nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella”. Si este es el caso, se trata entonces

“de *mediar* entre la anticipación de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre los meros deseos y el verdadero querer; esto es, se trata de *integrar* las anticipaciones en el material de la realidad.”<sup>476</sup>

Ahora bien, esta mediación o integración no se produce dice Gadamer sin una “diferenciación crítica”. Pero esta distinción no se realiza en abstracto sino que “la única crítica real es la que «decide» en esa relación práctica”. La integración de las anticipaciones con lo factible constituye en efecto, como vimos, el núcleo de la hermenéutica interpretativo-aplicativa. Tal realización, que no se da ni antes ni al margen de la situación en la que nos encontramos sino que viene determinada en y por ella; es lo que identificamos como *razón práctico-hermenéutica*. Esta es, como vimos, un caso especial de la mediación entre la generalidad y el caso particular porque se trata de una razón “no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como

---

<sup>475</sup> Gadamer, “Replik”, 267-8 [“Réplica” 258]

<sup>476</sup> Gadamer, “Replik”, s 268 [“Réplica”, 259] cursivas mías.

determinación suya”<sup>477</sup>. Esta razón práctica tiene la lógica del diálogo, de la deliberación, pues tanto el proceso como el horizonte de su realización son lingüísticos.

En este sentido, la pretensión de validez (*Geltungsanspruch*) de la reflexión sobre la experiencia hermenéutica, ignorada por los críticos de la ideología, sostiene, como vimos antes, que el diálogo mismo no puede crear las condiciones de posibilidad para el entendimiento, estas condiciones tienen que estar dadas. O lo que es lo mismo, sostiene la tesis de que

“el acuerdo presupone siempre la solidaridad. [...] Es la idea de la razón misma -afirma Gadamer- la que no puede renunciar a la idea del consenso general. Tal es la solidaridad que une a todos”<sup>478</sup>

Pero Habermas contraponen a este consenso fáctico sustentador el consenso contrafáctico que supondría el habla racional; no es que no hable de solidaridad, pero ésta viene apoyada más bien en las condiciones normativas de una comunidad ideal<sup>479</sup>. Gadamer por su parte retoma en otros términos su distinción entre reflexión temática y reflexión efectiva, al retomar en este punto la cuestión de los fundamentos teóricos de la praxis hermenéutica. La reflexión hermenéutica, dice,

“es un momento integral de la comprensión misma, hasta tal punto que la separación entre reflexión y praxis supone, a mi juicio, un desvío dogmático que afecta también al concepto de «reflexión emancipatoria»”<sup>480</sup>

Al concepto «reflexión emancipatoria» le sucede algo semejante a lo que Gadamer puso de manifiesto en el concepto hegeliano de «experiencia dialéctica de la conciencia»<sup>481</sup>. Gadamer denuncia que se supone aquí que la experiencia obra teniendo a la vista, como meta, su propia consumación en el saber; y en tal sentido, la “trasparencia absoluta del saber equivale a un encubrimiento idealista de la mala infinitud en la que ese ser finito que

---

<sup>477</sup> Gadamer, *WuM*, 295 [*VjM*, 383]

<sup>478</sup> Gadamer, “Replik”, 269-70 [“Réplica”, 260]

<sup>479</sup> Esta problemática acerca de si la solidaridad resulta adecuada como condición de posibilidad del diálogo político y de la permanencia del grupo social es una de las que atraviesa la discusión que en los noventa sostiene Habermas con Ch Taylor. Me permito remitir para esto a mi trabajo “Política del reconocimiento, ciudadanía y espacio público” en AAVV, *Teoría crítica de la ciudadanía. Notas para una política democrática*. Letras de Córdoba, Córdoba, 2003, pp. 45-73. Para ver cómo juega la noción de solidaridad en el debate Gadamer-Habermas desde un punto de vista ético Cf. Kelly, Michael. “Gadamer/Habermas debate revisited: the questions of ethics” en Rasmussen, (Edited by) *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. MIT Press, Cambridge – London, 1990.

<sup>480</sup> Gadamer, “Replik”, 270 [“Réplica”, 260]

<sup>481</sup> Ver supra cap 1.2.IV.

es el hombre hace sus experiencias”<sup>482</sup>. Correlativamente, el concepto de reflexión que usa Habermas (y Apel) tiene algo de dogmático, ya que

“no expresa la concienciación propia de la praxis, sino que se basa, en fórmula de Habermas, en «consenso contrafáctico». Eso implica la pretensión de saber de antemano - antes de la confrontación práctica- con qué no se está de acuerdo. Pero el sentido de la praxis hermenéutica consiste en no partir de ese consenso contrafáctico, sino en posibilitarlo y realizar eso que se llama convencer mediante una crítica concreta”<sup>483</sup>.

En consonancia con esto es que tenemos que decir que la reflexión hermenéutica opera siempre a través de un “constante juego recíproco de argumentos críticos” que han de suponer y reflejar las convicciones concretas de los interlocutores. El diálogo efectivo no puede reemplazarse por el pensamiento hipotético o por el diálogo interior<sup>484</sup>, porque éstos también vienen signados, como señalamos, por los contextos de socialización, por el deseo y la imaginación. Estas instancias, por otro lado, no pueden ser reemplazadas enteramente por una *motivación racional* en lo tocante a la orientación de la acción y la búsqueda de entendimiento. La realización efectiva del diálogo, la apertura efectiva a las pretensiones y razones que los otros o el pasado enarbolan, no puede soslayarse en tanto en esa precisa instancia son puestos en juego los prejuicios. Y esto significa que la forma y el contenido de las anticipaciones que efectuamos no pueden quedar exentas de tal elaboración práctico vital si pretendemos realizar una crítica social.

En este sentido, aquello que distingue la praxis hermenéutica del “aprendizaje” de cualesquiera técnica social o método crítico, es que “hay siempre en ella un factor de historia del efecto que influye en la conciencia del sujeto que comprende”<sup>485</sup>. Pero precisamente en este punto se engarza, para Gadamer, la tesis inversa, según la cual

“lo comprendido desarrolla siempre una fuerza de convicción que influye en la formación de nuevas convicciones. Yo no niego que la abstracción de las propias opiniones represente una labor justificada de comprensión. El que quiere comprender no necesita

---

<sup>482</sup> Gadamer, “Replik, 270 [“Réplica”, 261]. Para la crítica a Hegel véase *VyM*, pp. 428ss; también “La idea de la lógica de Hegel” en Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, pp. 75-107.

<sup>483</sup> Gadamer, “Replik, 270 [“Réplica”, 261]. Esto recuerda la reciente discusión entre Habermas y Rorty acerca de la problemática relación entre verdad y justificación, a la que se vincula tanto la cuestión de la posibilidad o no de trascender el contexto en el que se alcanza el acuerdo como el valor que puedan tener para el proceso de la formación de la voluntad política la argumentación y la persuasión. Ver para esto Rorty, R. “Universalidad y Verdad”, en *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Editorial Ariel, Barcelona 2000, pp. 79-137; Habermas, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty” en Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, pp 223-259.

<sup>484</sup> Cf. Habermas, J. “Teoría de la Verdad” en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, p 118 nota.

<sup>485</sup> Gadamer, “Replik”, 272 [“Réplica”, 262].



afirmar (*zu bejahen*) lo que comprende. Creo, sin embargo, que la experiencia hermenéutica nos enseña que el poder de esa abstracción es siempre limitado. Lo que se comprende habla siempre a su favor.<sup>486</sup>

Arribamos con esto al punto central: la relación entre *comprender* el significado de lo dicho y *afirmar* o *aprobar* implícitamente aquello que se comprende, que a nuestro parecer constituye el meollo de la diferencia entre el modo en que Gadamer concibe la mediación entre horizontes de sentido y la forma en que la entiende Habermas. En el tipo de relación que se da entre comprender el significado y aprobar su validez, queda expuesta la relación entre juicio y prejuicio, entre razón y tradición.

La experiencia hermenéutica en tanto no deja de lado nuestra radical finitud en favor de su propia consumación en la generalidad del saber o del concepto, no puede establecer una separación tajante, estricta, entre razón y tradición, entre juicio y prejuicio. En este sentido, en tanto reflexión y comprensión no se contraponen, ni la crítica de las distorsiones ideológicas ni los ideales mismos de razón y vida justa son sostenibles *contrafácticamente*, es decir, con independencia de la tentativa «efectiva» de llegar a un acuerdo con otros. Pues como dijimos, aquello que el intérprete logra hacer consciente se ve siempre determinado por un factor de historia efectual. De forma que logra hacer consciente *algo*, pero *no todo*.

Ahora bien, en este ámbito práctico que implica la interacción tendiente al entendimiento -que la hermenéutica comparte con la retórica- los argumentos que los interlocutores esgrimen han de ser no lógicamente concluyentes, sino persuasivos. La asimilación que Habermas realiza entre este tipo de argumentos y la coacción no repara que tanto la *praxis* social como la política, resultarían imposible sin este momento de persuasión. No podemos entender por manipulación cualquier influencia emocional producida por el discurso<sup>487</sup>. Pero Gadamer va más lejos aún; señala la importancia de este momento persuasivo como instancia apropiada para contrarrestar una reflexión social que se justifica en la idea de un diálogo racional. Pues considera que, al pretenderse poseedora

---

<sup>486</sup> Gadamer, “Replik”, 273 [“Réplica” 262-3]. Sobre la relación entre *afirmar* y *comprender* véase también Gadamer “Epilogo” (1972) en *GW*, Bd 2, 465ff [*VJM*, p 660ss] y El problema de la conciencia histórica, 103ss

<sup>487</sup> Habermas posteriormente reconocerá en el contexto de su discusión con Apel, que la acción orientada al entendimiento requiere en su realización de algunos momentos de acción estratégico-instrumental. Véase “El problema del uso abiertamente estratégico del lenguaje desde el punto de vista pragmático-trascendental” en Apel, K. *Apel versus Habermas*, Comares, Granada, 2004 (pp 93-120). De Habermas ver “Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla” en Habermas, *Verdad y justificación*, (pp 99-131); Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós, Bs As, 2002.

de una verdad única, la hermenéutica profunda le allana el camino al técnico social que dictamina la solución sin dejar opción, que pone en marcha su método sin consenso ni plebiscito.

Tenemos que poner de relieve aquí que estas objeciones resultan demoledoras para la posibilidad misma de una crítica de la ideología efectuada desde la comprensión teóricamente informada de una hermenéutica profunda. La posición de vanguardia política del crítico que cuenta contrafácticamente con el conocimiento de qué es la vida justa o de cuál norma es válida se parece demasiado al proceder del técnico que esgrime una racionalidad estratégico-instrumental y que por lo tanto decide no a través de una deliberación efectiva con el conjunto social, sino en la soledad embriagadora que parece brindarle la luz meridiana de la “certeza”.

A pesar de la contundencia de esta crítica, tenemos que decir que contar con un *sistema de referencias* para la crítica ético-política y social parece tan imposible como necesario. Las sospechas de Habermas acerca de los efectos de la violencia estructural no carecen de fundamento; y por eso consideramos que es necesario un resguardo al uso de los argumentos persuasivos en la interacción social. Y el mismo Gadamer atiende esta exigencia cuando señala que en la participación social y en los intentos de alcanzar un acuerdo, ha de hacerse valer también aquel principio que sostiene que “el mismo ideal de razón que ha de guiar cualquier intento de persuasión, al margen de su procedencia, prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento de la ceguera del otro”<sup>488</sup>. Es por ello que la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse, es decir, debe asumir el “contraste entre los meros deseos y los auténticos objetivos de la voluntad activa”.

En este sentido, la tarea de la razón práctica en el ámbito social y en el ético-político es reconducir los intereses a la “formación de la voluntad”. Vale decir, se le exige que resuelva los conflictos de intereses de los grupos y sus fines y valores, pero no a través de una anticipación de la vida justa guiada por una idea de verdad contrafácticamente alcanzada, sino generando las condiciones para el diálogo efectivo en el que las partes puedan lograr un acuerdo. Para ello hace falta no que alguien -el crítico de la ideología o el técnico social- blanda la verdad antes de la confrontación práctica sino que reconozca que el otro puede tener razón.

---

<sup>488</sup> Gadamer, “Replik”, 274 [“Réplica” 264].



#### IV. Nuevo intento habermasiano: racionalidad comunicativa y mundo de la vida.

Si bien el intercambio “directo” de opiniones entre Habermas y Gadamer culmina a principios de la década de 1970 y queda registrado, como señalamos, en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, el debate tendrá réplicas y repercusiones por mucho tiempo y no solamente en estos pensadores.

Resulta del todo necesario para nuestra investigación considerar algunas de estas réplicas posteriores. Tanto porque Habermas sigue tratando de obtener un *sistema de referencias* que permita traer a concepto el proceso de tradición y señalar los límites de la lingüisticidad, en cuyas elaboraciones se ven confirmadas a nuestro parecer las críticas que le realizara Gadamer. Como porque las formulaciones a las que arriba con la publicación de *Teoría de la acción comunicativa* (1981) –con la que culmina la etapa a la que se aboca nuestra investigación– constituyen el punto de partida de sus posteriores elaboraciones en torno a la ética del discurso, la teoría del derecho y la teoría política.

Si bien es necesario aclarar desde ya que la estrategia planteada por Habermas en esta obra es muy distinta de la llevada adelante hasta “¿Qué significa pragmática universal?” inclusive, también es cierto a nuestro criterio que vuelve a caer en un callejón sin salida. Como veremos, a pesar de la importancia que también para nosotros reviste contar con una base normativa para la racionalidad que permita ejercer la crítica en los ámbitos de la *praxis* humana y de los esfuerzos de Habermas al respecto, es necesario señalar que resulta poco menos que imposible hacerse de la misma, tal como se desprende asimismo de la consideración de los debates más recientes. Ya sea que atendamos a la disputa entre liberales y comunitaristas desatada por la reformulación del proyecto liberal contractualista e ilustrado que J Rawls lleva adelante en *A Theory of Justice*, o la extensión del mismo al plano de la ética con las críticas de A MacIntyre contra la “cultura emotivista” fruto de la modernidad y la nueva instancia que abren los comentarios de Charles Taylor y M. Walzer,

ya sea que reparemos en los debates que el propio Habermas protagoniza tanto con R Rorty como con Ch Taylor, nos encontramos muy lejos, nos parece, de contar con estándares universales de racionalidad práctica.

En el presenta capítulo, efectuaremos en primer lugar un repaso de las posiciones en las que desembocó el debate e indicaremos la dirección hacia la que se orientan las posiciones de los autores apenas concluido el mismo. Este *racconto* resulta necesario para poner en perspectiva las problemáticas a las que trata de responder la *Pragmática universal*, instancia que desarrollaremos en segundo lugar, así como también los obstáculos con los que se ve confrontado este análisis formal de la acción orientada al entendimiento y las “soluciones” que, según nuestro parecer, Habermas ensaya en la *Teoría de la acción comunicativa*. La cuestión que perseguiremos es la de si Habermas logra obtener por esta nueva vía un *sistema de referencias* que no quede anclado en la tradición y el lenguaje, pues con él estaríamos en condiciones de distinguir un acuerdo verdadero de uno falso y someter de tal modo a crítica las acciones y evaluaciones que orientan la interacción como los prejuicios, la autoridad y el conjunto de la tradición.

### **1. Retrospectiva del debate, transición y cambio de vía: hacia una teoría de comunicación.**

En el capítulo anterior, en pos de determinar cómo emerge y opera la razón práctica, pudimos apreciar que a pesar de que ambos autores entienden la comprensión como inherentemente práctica, como un caso de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada, existe una diferencia básica que atañe al modo en que cada uno concibe el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente. A partir de esta diferencia no sólo pudimos explicar la discrepancia en torno a los procedimientos metódicos, sino también entender el diferente aspecto que cada uno acentúa en el proceso del *Verstehen*.

Recordemos que ante las críticas de Habermas a la hermenéutica, Gadamer señala la inviabilidad de oponer abstractamente comprensión y reflexión, cuestiona el alcance y la adecuación del psicoanálisis como desenmascarador de las distorsiones socialmente fundadas y enfatiza, además, el papel que le cabe al lenguaje en la vida social. Ante esto Habermas profundiza su estrategia; se propone encontrar un sistema de referencias a través de la determinación de los límites de la lingüisticidad y la no-universalidad de la hermenéutica. Para ello recurre a una *tematización* del lenguaje y de la tradición desde la perspectiva teórica que le proporciona la lingüística y sobre todo el psicoanálisis. Lo cual

implica en definitiva, no aceptar la radical historicidad y lingüisticidad de los estándares de racionalidad. Como contrapartida, Gadamer sostendrá que los ideales mismos de la razón práctica y vida justa no son posibles con independencia de la tentativa de llegar a un acuerdo con otros, pues la reflexión, si pretende orientar la acción, parte siempre de condiciones que tienen que estar ya dadas y es en este sentido siempre limitada y parcial.

Tal como señalábamos, el proceso de *mediación* nos permitió encontrar un suelo común desde el que poder analizar los modelos de razón y reflexión prácticas que cada uno sostiene. Mientras Gadamer sustenta que la mediación que implica la comprensión tiene que pensarse “*menos como acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*”, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”, Habermas la entiende, por el contrario, como una actividad reflexiva del sujeto; como el “*resultado de la mediación pensante del pasado con la vida presente*”.<sup>489</sup>

Como resulta patente, la diferencia consiste en el “lugar” en el que se lleva a cabo la síntesis o mediación. Para Gadamer se da en y a través del lenguaje; más específicamente, en el diálogo cuya lógica de pregunta-respuesta pone en juego a la vez la doble experiencia de entenderse con el otro sobre algo que nos interpela desde la tradición. La experiencia de la comprensión pone a jugar, por así decir, a los interlocutores el juego de la actualización-transmisión de la tradición, pasando ellos mismos a segundo plano. Para Habermas, en cambio, el sujeto tiene un rol destacado en esta síntesis; si bien éste no es entendido como sujeto trascendental ni como *ego* puro, realiza tal mediación en las instancias concretas del trabajo, el lenguaje y la dominación. De este modo, la apropiación de los contenidos de sentido transmitidos por tradición se cumple a través de una *decisión* sobre esquemas de posible comprensión del mundo.

En este sentido, al analizar los argumentos que cada uno esgrime en torno al proceso de *mediación*, se nos hizo patente una distinción que está en la base misma de los anteriores desacuerdos. En definitiva, para clarificar y dirimir en qué consiste en cada uno tal proceso de mediación, tuvimos que traducirlo en términos de la relación entre *comprender* un significado y *aprobar*, implícitamente al menos, lo dicho. El núcleo de la cuestión resulta ser entonces si la *razón práctica* es capaz de disolver las relaciones substanciales con las que se enfrenta o si siempre opera desde -y condicionada por- ese trasfondo proveniente del mundo socio cultural de la vida transmitido.

Para Gadamer, la mediación entre la generalidad y el caso particular es un caso especial de aplicación, porque se trata de una “razón y de un saber no al margen del ser tal como ha

---

<sup>489</sup> Habermas, *LSW*, 299 [*LCS*, 250]; en Gadamer, *WuM*, 275 [*VJM*, 360ss]

llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya”<sup>490</sup>. Esta doble filiación que le atribuye a la razón práctica: desde la determinación y como determinación de aquello devenido en el actual estado de cosas, es lo que está en juego en el debate sobre el proceso de *mediación*. Mientras que en Gadamer comprender y aprobar no pueden disociarse enteramente, ya que su relación es de tensión y solapamiento, el joven Habermas al menos, aún cuando revisa el weberiano principio de “neutralidad valorativa” cree posible una separación que permita un juicio crítico sobre la validez de lo comprendido. Para ello liga, como vimos, la comprensión al “principio del habla racional”. Sin embargo, es precisamente esta insistencia en la posibilidad de contar anticipada o hipotéticamente con las “condiciones normativas inherente a la competencia comunicativa de los hablantes” y con la “anticipación formal de una forma de vida correcta”, lo que pone de manifiesto que Habermas presupone poder determinar *abstractamente* tales instancias. Lo cual conlleva la separación entre comprender y aprobar, pues para una tal determinación se requiere de argumentos concluyentes.

El argumento de Gadamer al respecto, a saber, que aquello que el intérprete logra hacer consciente se ve siempre determinado por un factor de historia del efecto y que, por lo tanto, logra hacer consciente *algo*, pero *no todo*, resulta contundente, pues esgrime la imposibilidad lógica de trascender el punto de vista hermenéutico. Todo intento de trascender tal punto de vista resulta inconsistente con las condiciones de posibilidad de la comprensión. En otras palabras, para poder distinguir entre prejuicios y juicios, entre el significado y la aprobación de lo dicho, necesitamos contar con un sistema de referencias, pero justamente para obtenerlo (si es que no vamos a apelar a una consciencia general o a un ego trascendental) es necesario poder hacer ya la distinción entre juicio y prejuicio. Tal circularidad no hace más que confirmar, a nuestro entender, la tesis gadameriana.

Este argumento habilita las críticas de Gadamer al traspaso del modelo del psicoanálisis a la teoría social. Dicho brevemente, por un lado, pone de manifiesto que, en el ámbito práctico que implica la interacción tendiente al entendimiento, los argumentos que los interlocutores utilizan han de ser no lógicamente concluyentes, sino persuasivos, pues la praxis social y política resultaría imposible sin ellos. Por otro lado, Gadamer señala los riesgos que portan los argumentos concluyentes; pretenderse poseedor de una verdad única, al modo del crítico social apoyado en la hermenéutica profunda y en la crítica de la ideología, le facilita el camino al técnico social que resuelve sin dejar opción y sin consenso alguno.

---

<sup>490</sup> Gadamer, *WuM*, 295 [*VjM*, 383]

Sin embargo, resulta necesario, más allá de las críticas de las que es susceptible el modelo de crítica de la ideología, poner un límite a la instancia persuasiva en la interacción social. Y el propio Gadamer recurre en este sentido al principio, de tinte moral dirá Habermas, según el cual el propio ideal de una razón que pretende guiar el intento de acuerdo, “prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro”. Y es por ello que insiste en que “también la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse”<sup>491</sup>. Esta concreción -y en esto ambos pensadores están de acuerdo- no se restringe al ámbito de una *Zweckrationalität*, se realiza más bien en una «reflexión» que hace consientes los objetivos últimos, de modo que en nuestro actuar podamos *preferir* conscientemente una posibilidad a otra y *subordinar* unos objetivos a otros.

Ahora bien, vimos que para Gadamer -y los desarrollos posteriores del autor profundizan precisamente esta concepción- la discriminación que implican tal *preferir* y tal «reflexión», no puede darse por anticipado, separadamente de la situación concreta que tenemos que decidir, sino en el medio que es el lenguaje y como realización del diálogo, de la acción comunicativa.<sup>492</sup>

Tal como posteriormente Gadamer aclara, el resultado de la toma de decisiones en la dimensión práctica es

“siempre más que una correcta subsunción bajo el baremo orientador. Lo que uno considera correcto determina también a su vez al propio baremo, no sólo porque decida previamente sobre posibles resoluciones venideras, sino también en el sentido de que con ello se configura la propia resuelta apertura hacia determinados objetivos de la acción”.<sup>493</sup>

Este “tener consecuencias y estar vinculado a ellas” es lo que da contenido a nuestra identidad y lo que nos permite hacer valer la reflexión práctico-moral frente a toda racionalidad estratégica. Pero si lo «correcto» se determina de esta manera, podemos extraer una imagen de la vida justa que, por su anclaje en el mundo histórico social de la vida, “continúa determinándose cada vez que tomamos una decisión «crítica»”<sup>494</sup>. Y en este

---

<sup>491</sup> Gadamer, “Replik, 274-5 [“Réplica”, 264]

<sup>492</sup> Para los desarrollos posteriores de Gadamer vinculados a estas cuestiones ver Gadamer, “Epilogo a 3º edición” de *WuM* (1972) [*VjM*, p 641ss], ahora en *GW*, Bd 2, (Ss. 449-478); “¿Qué es praxis? Las condiciones de la razón social” y “Hermenéutica como filosofía práctica” ambos en Gadamer *La razón en la época de la ciencia*. “Sobre el poder de la razón” en Gadamer *Elogio de la teoría*, (pp. 45-57). “La hermenéutica como tarea teórica y práctica” y “Problemas de la razón práctica” ambos en *GW*, Bd 2 [*VjM* II]. Más recientemente “La idea de la filosofía práctica” y “Razón y filosofía práctica” ambos en Gadamer *El giro hermenéutico* (*GW*, Bd 10)

<sup>493</sup> Gadamer, “Epilogo a 3º edición” s 468 [*VjM*, p 663]

<sup>494</sup> Gadamer, *GW*, 2, 468 [*VjM*, p 663]



sentido, la reflexión emancipadora tiene que operar concretándose en cada opresión o deformación, si pretende no caer en la reflexión vacía y adialéctica que supone el ideal de una ilustración total.

\* \* \*

Ante las críticas de Gadamer y de Hans J Giegel<sup>495</sup>, la estrategia de Habermas consiste, en un primer momento, en dividir el proceso de formación de la voluntad público-política o “la organización de la ilustración política” en tres instancias. En la “Introducción a la nueva edición” de *Teoría y praxis* (1971), sostiene que en la mediación entre teoría y praxis hay que considerar tres funciones que es necesario evaluar con criterios diferentes.<sup>496</sup>

Tenemos, por un lado, la formación y perfeccionamiento dentro de los grupos políticamente organizados de “teoremas críticos” que resistan la crítica científica; dado que lo que aquí se busca son enunciados verdaderos para el proceso de ilustración, el modelo de interacción adecuado es el del discurso científico. Tal modelo exige idealmente al menos una relación simétrica entre los participantes en la discusión, pues tiene que primar no la coacción, sino la “fuerza del mejor argumento”. A pesar de esto, la prueba definitiva de tales postulados críticos queda referida al éxito de los procesos de ilustración, es decir, la función teórica queda referida a la función política.<sup>497</sup>

Por otro lado, distingue el nivel de la conducción de la lucha política, para la que no existe un único modelo dado la variedad de situaciones en las que se desarrolla la lucha de los grupos políticos por la emancipación. Sí existe, sin embargo, un modelo de la forma en que deben decidirse estas cuestiones. Una lucha política “sólo puede conducirse de forma legítima -dice Habermas- bajo la presuposición de que todas las decisiones de trascendencia estén en relación con el discurso práctico de los interesados”<sup>498</sup>. Esto significa que la única justificación posible es la que viene dada por el consenso alcanzado por todos los participantes. Tampoco en esta instancia hay un acceso privilegiado a la verdad ni se tiene que dar una relación asimétrica entre los participantes.

Finalmente, en el plano de la organización de los procesos de ilustración, la forma de interacción que resulta adecuada, para Habermas, es la del discurso terapéutico, en la que se

---

<sup>495</sup> Giegel, Hans J. “Reflexion und Emanzipation” en Apel und Andere. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (Ss. 244-282)

<sup>496</sup> Habermas, “Introducción a la nueva edición” (1971) en Habermas, *Teoría y praxis*, p 41. Hay que tener presente además el “Epilogo” de 1973 a *Conocimiento e interés* (pp. 297-337) [*EuI*, Ss. 367-417]

<sup>497</sup> Cf. McCarthy, *TCH*, p 246.

<sup>498</sup> Habermas, “Introducción a la nueva edición”, p 42.

da una efectiva asimetría entre los participantes en la comunicación. Sin embargo, el objetivo de estos procesos es para él remover las barreras que impiden un diálogo no condicionado y, con esto, hacer posible una relación simétrica. En este sentido, tal asimetría exige que quien porta la ilustración respete ciertas exigencias.

Ahora bien, en los supuestos que lo conducen a esta división y en las exigencias que ha de respetar el “ilustrador”, se trasluce la aceptación de algunas de las críticas que se le efectúan en torno a la transposición del modelo del psicoanálisis al plano social y político. Por un lado, Habermas admite que la relación terapéutica, a diferencia de la lucha política, está ligada a “condiciones institucionales limitadoras” y que por ello aplicar el modelo del psicoanálisis a grupos sociales

“favorece el ejercicio incontrolado del poder por parte de élites autodesignadas, que se aíslan frente a sus opositores potenciales en la pretensión dogmática de un acceso privilegiado a los conocimientos verdaderos”.<sup>499</sup>

Por otro lado, concede que en la asimetría que implica el diálogo terapéutico, hay que hacer valer aquel principio que señalara Gadamer respecto de que no podemos recabar el conocimiento correcto de la ceguera del otro en beneficio propio; en palabras del propio Habermas: “el enmascaramiento del uno no debe ser explotado por el otro”.

A partir de estos supuestos, Habermas especifica las cautelas y resguardos que debe cumplir el modelo médico-paciente de autorreflexión para una adecuada organización de los procesos de ilustración. Estos son, de un lado, que las pretensiones de verdad de los enunciados teóricos queden expuestas a las reglas de los discursos científicos; así como que las interpretaciones de tales teoremas usadas en los casos particulares sean corroboradas en última instancia por una autorreflexión del paciente mismo. Además recomienda, tanto que el psicoanalista satisfaga requisitos ético-profesionales y práctico-profesionales propuestos por una asociación de médicos, como así también que el paciente pueda mantener una cierta distancia frente al médico y que pueda cambiar de analista o interrumpir el tratamiento<sup>500</sup>. En verdad no sabemos cómo podría garantizarse o incluso lograrse esta última exigencia, pues resulta difícil imaginar que distancia y alejamiento –en el caso de que no procedan del rechazo- puedan emerger de la propia reflexión del paciente dada precisamente su condición.

Tomando como punto de partida esta división de funciones es posible observar, por un lado, que el modelo de interacción terapéutica no resulta aplicable a la lucha política sino

---

<sup>499</sup> Habermas, “Introducción a la ..”, p 27

<sup>500</sup> Ver Habermas, op cit, 38ss.

solamente, y con ciertos resguardos, a los procesos de ilustración. Por otro lado, también puede verse que el modelo apropiado para la resolución de las problemáticas teóricas y prácticas es el *modelo dialógico* remarcado una y otra vez por Gadamer durante el trascurso del debate. Este modelo resulta adecuado no solo para la discusión dentro de los grupos, sino que, dada la fuerza de su ideal regulativo, se extiende incluso a la interacción con grupos rivales<sup>501</sup>. Pues, si resulta necesario en algunos momentos de la lucha política llevar adelante una acción puramente estratégica, la misma tiene que ser interpretada a la luz de un estado final propuesto y su corroboración solo puede venir de aquellos a quienes se refiere la teoría. En esta instancia, resulta viable para Habermas anticipar contrafácticamente una interpretación que los opositores no logran visualizar por el momento, pero que dada las condiciones apropiadas llegarían a aceptar. Pero aun cuando en tales situaciones de confrontación, señala, no exista alternativa a una “aplicación objetivante” de las hipótesis críticas presupuestas, no puede ser justificada de manera concluyente por una teoría reflexiva, pues

“la reivindicada superioridad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración solo hay participantes.”<sup>502</sup>

Ahora bien, a pesar la reformulación que implica esta división de tareas quedan muchas críticas sin responder. Limitándonos a la instancia de aplicación del modelo terapéutico en la ilustración acerca del verdadero lugar que ocupan y los verdaderos intereses de los grupos oprimidos, cabe preguntar, si los grupos tienen que experimentar -tal como en la terapia psicoanalítica- una profunda insatisfacción y desesperación para aspirar a la ilustración política. Y, también podemos preguntar con McCarthy, “¿Qué forma adoptaría en el plano social la intensificación de la resistencia y la exacerbación del conflicto?”<sup>503</sup>. Por otro lado, resulta problemático cómo tenemos que entender el “antagonismo entre médico y paciente” y la situación de “transferencia”; y qué posibilidades de éxito tiene el crítico social si además de la “resistencia” de los grupos oprimidos tiene que hacer frente a una institucionalidad burocrática que defiende el *status quo*.

Nos parece en definitiva que resulta necesario concluir, como lo hace McCarthy, que el modelo de autorreflexión basado en el psicoanálisis “se queda más bien en metáfora

---

<sup>501</sup> ver McCarthy, *TCH*, 249.

<sup>502</sup> Habermas, “Introducción...”, p 48.

<sup>503</sup> McCarthy, *TCH*, 250

cuando se lo aplica a la organización de la ilustración política”<sup>504</sup>. Tal como señalamos anteriormente, el argumento de Gadamer en torno a la universalidad de la hermenéutica resulta contundente porque descansa en la inconsistencia que implica tratar de traspasar el punto de vista hermenéutico sin renunciar a las condiciones histórico-sociales y lingüísticas de la comprensión. Ciertamente que las respuestas de Habermas a la serie de contraargumentos que Gadamer expone, resultan relevantes y no solamente para la continuidad de los desarrollos de su propio programa. Sin embargo, su posición queda limitada, en tal sentido, a mitigar el carácter radicalmente situado de la comprensión con la introducción de elementos teóricos. Como sostiene McCarthy, las teorías de la comunicación y de la evolución social tienen por objeto reducir la dependencia contextual de las categorías y supuestos básicos de la teoría crítica.<sup>505</sup>

Pero a nuestro entender su búsqueda de un *sistema de referencias* no se acaba por esto. Va a abocarse finalmente a la elaboración una teoría de la competencia comunicativa; a través de un análisis formal se propone reconstruir las condiciones contrafácticas que los hablantes suponen en común cuando entran en una conversación. Tales condiciones (normativas) conforman un *acuerdo contrafáctico* que es el que soporta el intercambio comunicativo y que debiera reemplazar el *acuerdo fáctico* que la hermenéutica postulaba como base de la comprensión dialógica. Esta teoría de la competencia comunicativa tiene que poner de manifiesto, como veremos, en qué consiste el principio del *habla racional* que está en la base de un entendimiento no distorsionado.

Ahora bien, estos desarrollos no representan un detalle, una exquisitez ornamental con la que Habermas corona la teoría crítica de la sociedad y de los que pudiéramos prescindir. Muy por el contrario, el proyecto entero de Habermas de “renovar una teoría crítica de la sociedad que pueda asegurarse de sus propios fundamentos normativos”, se apoya precisamente en la posibilidad de brindar una explicación de la comunicación que vaya más allá de la hermenéutica sin caer en una ciencia empírico-analítica. Y prueba de ello la constituyen las elaboraciones críticas en torno a una teoría del significado que ensaya desde los noventa y sus consideraciones en torno a la pragmática lingüística de R Brandom. Y en efecto, tras el giro lingüístico, la teoría de la comunicación aparece como la nueva manera de emprender la vieja tarea de articular y fundamentar una concepción más amplia de racionalidad. Como el propio Habermas declara, se trata de un “concepto de razón que ni

---

<sup>504</sup> McCarthy, *TCH*, p 251.

<sup>505</sup> Cf. McCarthy, *TCH*, 229-30.

sea víctima del historicismo o de la sociología del conocimiento, ni tampoco se oponga abstractamente a la historia y a los contextos de la vida social”.<sup>506</sup>

## **2. En torno a la Pragmática Universal: teoría de la competencia comunicativa y racionalidad del habla.**

En su intento de encontrar condiciones universales y necesarias para la obtención de un *sistema de referencias* que rebase la dimensión lingüística y dé cuenta de sus modificaciones y distorsiones, Habermas se ve necesitado de elaborar una teoría de la competencia comunicativa. Necesita, en este sentido, identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible; ésta es la tarea de la que tiene que ocuparse la llamada pragmática universal.<sup>507</sup>

Antes de entrar de lleno en los desarrollos es necesario explicitar algunos de los supuestos desde los que parte Habermas. Por un lado, considera, sin detenerse a probarlo en este lugar, que la acción orientada al entendimiento o acción comunicativa es fundamental y que a partir de ella puede derivarse cualquier otro tipo de acción social, en especial las acciones correspondientes al ámbito de la racionalidad estratégica. Por otro lado, dado que el lenguaje representa en las sociedades actuales el medio específico del entendimiento, con «acción comunicativa» se refiere a «actos de habla explícitos». Finalmente deja de lado en su análisis las acciones no verbales y las manifestaciones expresivas ligadas al cuerpo. De modo que, teniendo esto en cuenta, podemos decir que la pragmática universal tiene la tarea de identificar y reconstruir las condiciones o presupuestos universales de los actos de habla explícitos.

Siguiendo a Apel, considera que estas condiciones o presupuestos universales resultan inevitables y tienen un contenido normativo<sup>508</sup>. Tales presupuestos son «normativos», como cita Lafont, tanto en el sentido de “constituyentes”, pues comparten el carácter de validez de las normas de acción y valoración y de las propias regulaciones, como en el sentido de “instancia evaluadora” en la medida en que determinan si puede lograrse o no el

---

<sup>506</sup> Habermas, “Réplica a objeciones”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 416 (en adelante CEP)

<sup>507</sup> Véase Habermas, “Was heisst Universalpragmatik? (1976)” en Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (1984) 1989<sup>3</sup> (Ss. 353-440) [traducción “¿Qué significa pragmática universal?” en Habermas, CEP, (pp. 299-368)]

<sup>508</sup> Apel señala que para identificar los presupuestos universales de los actos de habla consensuales tenemos que dejar de lado la perspectiva del observador y pensar “en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre en nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre” (citado en Habermas, “Was heisst Universalpragmatik?”, 354 [“¿Qué significa pragmática universal?” p 300] (citado en adelante como UP y PU respectivamente)

entendimiento<sup>509</sup>. Esto es lo que Habermas llama “la base de validez del habla en todo su espectro”.

### *I. Base de validez del habla y unidades pragmáticas del análisis.*

La tesis central que Habermas propone en “¿Qué significa pragmática universal?” para mostrar en qué consiste la “base de validez del habla”, es la siguiente: todo «agente» que actúe comunicativamente, esto es, orientado al entendimiento, “*tiene* que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla determinadas pretensiones universales de validez y presuponer que tales pretensiones pueden desempeñarse”. Dichas pretensiones son:

- “- la de estarse *expresando* inteligiblemente,
- la de estar dando a entender *algo*,
- la de estar *dándose* a entender
- y la de entenderse *con los demás*.”<sup>510</sup>

Lo que de esta forma Habermas expresa es que, en primer lugar, el hablante tiene que usar una expresión *inteligible* para el oyente, de manera tal que ambos puedan entenderse (pretensión de inteligibilidad); la segunda pretensión se refiere a que el hablante tiene que tratar de comunicar un contenido proposicional *verdadero*, tiene que hablar sobre un estado de cosas de modo que el oyente pueda compartir su saber o rechazarlo (pretensión de verdad); en tercer lugar, el hablante tiene que querer expresar sus intenciones de forma «veraz», para que el oyente pueda darle crédito a estas manifestaciones (pretensión de sinceridad); por último, el hablante tiene que elegir una expresión correcta o adecuada en relación con las normas y los valores vigentes, para que sea posible que oyente y hablante concuerden en esa “manifestación en lo que hace a un trasfondo normativo intersubjetivamente reconocido” (pretensión de rectitud).

Visto desde esta perspectiva, el *fin* del entendimiento (*Verständigung*), al que puede sin duda no llegarse, es la producción de un acuerdo (*Einverständnis*), el que nos conduce a “la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros”<sup>511</sup>. Como puede verse, este *acuerdo* descansa sobre la base del reconocimiento de las cuatro pretensiones antes mencionadas y pretende ser, como veremos, *contrafáctico*.

---

<sup>509</sup> Ver Lafont, Op cit, pp. 148-9 y nota 3.

<sup>510</sup> Habermas, UP, 354 [PU, 300]

<sup>511</sup> Habermas, UP, 355 [PU, p 301]

Ciertamente que el entendimiento puede darse en relación a cada una de las pretensiones, pero resulta muy difícil que se produzca un “acuerdo pleno”, un acuerdo simultáneo en todas las dimensiones. Lo que más bien sucede es que se da algo intermedio; por ello Habermas señala, en clara referencia al tratamiento hermenéutico de la cuestión, que hay que analizar el entendimiento desde la óptica de la «consecución» o «producción» de un acuerdo y no desde un acuerdo de fondo apoyado en la tradición. Sostiene al respecto que

“el entendimiento es el proceso de consecución de un acuerdo sobre la base *presupuesta* de pretensiones de validez reconocidas en común”.<sup>512</sup>

¿Qué significa esto? Por un lado, que las pretensiones estén «presupuestas» quiere decir que necesariamente se las hace tanto como se las espera; por ello en cuanto una de estas pretensiones no se cumple, porque no es aceptada por el interlocutor, la acción comunicativa se interrumpe. En ese caso o bien interrumpimos definitivamente la comunicación o bien pasamos a la acción estratégica y tratamos de persuadir y manipular a nuestro oyente. Una tercera posibilidad es retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel del habla argumentativa y realizar un examen discursivo de la pretensión de validez puesta en duda.

Dado que Habermas tiene como meta en “¿Qué significa pragmática universal?” construir una teoría de la competencia comunicativa, la pragmática universal sólo considera los *actos de habla consensuales*, esto es, aquellos orientados a lograr un entendimiento, dejando de lado tanto la acción estratégica como el discurso. Aunque como veremos la racionalidad del acuerdo, y en última instancia la teoría de la acción comunicativa, se fundan en la posibilidad de pasar al discurso para dar cuenta argumentativamente de las pretensiones de validez propuestas en el acto de habla.

Por otro lado, el «reconocimiento en común» de pretensiones de validez que recíprocamente nos planteamos presenta tres aspectos; Habermas lo llamará para abreviar «consenso de fondo» y reviste para nosotros una importancia especial por cuanto con él está buscando un *consenso sustentador* que no sea el de la tradición. *Consenso de fondo* significa, en primer lugar, que hablante y oyente saben implícitamente que cada uno tiene que entablar las pretensiones de validez para que pueda producirse una acción orientada al entendimiento; segundo, ambos “suponen mutuamente que de hecho cumplen (o satisfacen) también estas presuposiciones comunicativas, esto es, que plantean sus

---

<sup>512</sup> Habermas, UP, 355 [PU, 301]

pretensiones de validez con razón”<sup>513</sup>. Por último, implica la convicción común de que las pretensiones de validez planteadas, o bien quedaron ya resueltas como sucede con la de inteligibilidad, o bien podrían desempeñarse porque -como es el caso con las pretensiones verdad, veracidad y rectitud- “las oraciones, proposiciones, intenciones manifestadas y emisiones cumplen las correspondientes condiciones de adecuación”.<sup>514</sup>

Resumiendo, Habermas distingue entre: a) “las *condiciones* de validez de una oración gramatical, de una proposición verdadera, de una expresión intencional veraz y de la adecuación normativa de una manifestación al contexto”; b) las “*pretensiones* con las que un hablante exige reconocimiento intersubjetivo” en lo relativo a la corrección gramatical de una oración, a la verdad de la proposición, a la veracidad de una expresión intencional y a la rectitud de un acto de habla; y c) el “*desempeño* o *resolución* de esas *pretensiones de validez* planteadas con razón”. Con «desempeño» (*Einlösung*) quiere decir que el proponente de un acto de habla es capaz de mostrar que lo que dice “es digno de reconocerse, y dar lugar a un reconocimiento suprasubjetivo de la validez de lo que dice”. El oyente por su parte, al *aceptar* una pretensión de validez planteada por el hablante, reconoce la validez del acto de habla, esto es, reconoce que se han entablado las distintas pretensiones.<sup>515</sup>

En este sentido Habermas sostiene que mientras la validez de los actos de habla se funda en que cumplen determinadas condiciones de adecuación, el sentido de la validez pretendida en tales actos consiste en “ser *dignos* de ser reconocidos, es decir, en la garantía de que en circunstancias adecuadas *pueden* obtener un reconocimiento intersubjetivo”<sup>516</sup>. En esto consiste la *base universal de validez del habla* que la pragmática universal se plantea reconstruir.

Ahora bien, con vistas a esto Habermas sostiene, en el *plano metodológico*, que no sólo las unidades elementales del lenguaje, las oraciones, sino que también las unidades elementales del habla, emisiones, pueden ser sometidas a un *análisis formal*. Este análisis, si bien suele oponerse a uno empírico-analítico en sentido estricto, Habermas sostiene que en este caso lo mejor es caracterizarlo por “la actitud metodológica que adoptamos en las reconstrucciones racionales de conceptos, criterios, reglas y esquemas”<sup>517</sup>. Los

---

<sup>513</sup> Habermas, UP, s 356. Este segundo rasgo del consenso sustentador contrafáctico no aparece en la traducción al español (trad. mía)

<sup>514</sup> Habermas, UP, 356 [PU, p 301-2]

<sup>515</sup> Cf. Habermas UP, 356-7 [PU, 302]

<sup>516</sup> Habermas, UP, 357 [PU, 302]

<sup>517</sup> Habermas, UP, 363 [PU, 307]



procedimientos reconstructivos, no desarrollan como las ciencias empírico-analíticas hipótesis nomológicas acerca de ámbitos de objetos y sucesos observables, sino que en cambio, son característicos “de aquellas ciencias que *reconstruyen sistemáticamente un saber preteórico*”.<sup>518</sup>

Para precisar en qué consiste el procedimiento de tales reconstrucciones racionales Habermas realiza una serie de distinciones en las cuales no voy a entrar en este lugar. No porque no resulte relevante para la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa, sino porque nos alejaría de la cuestión que estamos persiguiendo: considerar si Habermas logra hacerse con las condiciones universales y necesarias presupuestas en el habla comunicativa y obtener por esta vía un *sistema de referencias* que trascienda la tradición y el lenguaje. Pues con ello, como ya señalamos, estaríamos en condiciones de distinguir un acuerdo verdadero de uno falso y someter así a crítica los prejuicios, la autoridad y el conjunto de la tradición.<sup>519</sup>

Sí resulta necesario que nos detengamos en las consideraciones que realiza en torno a las estructuras generales del habla y de la acción; para un análisis lógico de estas estructuras va a tomar como punto de partida la teoría de los actos de habla iniciada por J. Austin y proseguida por J Searle.<sup>520</sup>

La pragmática universal comparte una intención básica con la teoría de los actos de habla: tematizar las unidades elementales del habla, con el fin de hacer explícitas las reglas que un hablante competente “ha de dominar para formar oraciones gramaticalmente correctas y emitir las de forma aceptable”<sup>521</sup>. Así como la lingüística sostiene que todo hablante adulto posee un saber implícito susceptible de reconstrucción, que se expresa en su *competencia lingüística*, la teoría de los actos de habla postula una *competencia comunicativa*, esto es, la competencia de un hablante de emplear oraciones en actos de habla. Esta competencia posee para Habermas un *núcleo universal* susceptible de reconstrucción. Es por

---

<sup>518</sup> Habermas, UP, 363 [PU, 307].

<sup>519</sup> Para el tratamiento que Habermas efectúa de la reconstrucción racional, así como de los problemas que acarrea, véase Th McCarthy, *TCH*, 320ss; C Lafont, op cit, 146ss. En el artículo que estamos comentando ver pp. 308ss; para una elaboración más acabada ver Habermas “Ciencias sociales reconstructivas *versus* ciencias sociales comprensivas”, en Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, Madrid, 2008.

<sup>520</sup> Véase al respecto Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1998; “Emisiones realizativas”, en Valdés Villanueva, Luis. (Ed.) *La búsqueda del significado*, Técno, Madrid, 1991. Searle, J. *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*. Cátedra, Madrid, 1994; “¿Qué es un acto de habla?”, en Valdés Villanueva, Luis. (Ed.) *La búsqueda del significado*. Ver también Rabosi, E “Actos de habla” en Dascal, M. (Ed.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. “Filosofía del lenguaje II, Pragmática”. Trotta, Madrid, 1999. (pp. 53-72); Apel, K. “La relevancia del logos en el lenguaje humano. La significación filosófica de la teoría de los actos de habla” en Apel *Semiótica filosófica*, Almagesto, Bs As 1994.

<sup>521</sup> Habermas, UP, 386-7 [PU, 325-6].

ello que sostiene que una “teoría general” de los actos de habla tendría que “describir precisamente el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que pueden cumplir las *condiciones para un empleo afortunado de oraciones en actos de habla*”<sup>522</sup>, al margen de la lengua particular y de los contextos en que estas emisiones se inserten.

En tanto Habermas se propone analizar el uso del lenguaje en términos de una teoría de la competencia comunicativa revisa y critica los conceptos de Chomsky de «competencia» (*competence*) y «realización» (*performance*) lingüísticas. Justo por esto, el ámbito del que tiene que ocuparse la descripción de la pragmática universal viene delimitado por referencia a esta posición.

Por un lado, señala que las pretensiones de validez que tienen que cumplir las oraciones correctamente construidas no son las mismas que las que tienen que cumplir una emisión; éstas, además de cumplir con la pretensión de inteligibilidad, tienen que satisfacer las pretensiones de verdad, veracidad y corrección normativa.

Por otro lado, indica que la capacidad de un hablante, con intención comunicativa, de insertar una oración bien formada en referencia a los tres órdenes de la realidad con que se ligan las pretensiones de validez, implica a la vez *poder elegir* un contenido enunciativo que mencione una experiencia o hecho, poder manifestar sus intenciones en concordancia con lo que piensa y poder ejecutar un acto de habla conforme a las normas reconocidas. Habermas sostiene que tales “decisiones” de los hablantes no dependen de condiciones particulares ni de contextos cambiantes, sino que posibilitan que las oraciones “puedan emplearse en las *funciones pragmáticas universales* de exposición, de autopresentación y de establecimiento de relaciones interpersonales”. En esas decisiones se expresa precisamente la competencia comunicativa de los hablantes que tienen que investigar la pragmática universal.<sup>523</sup>

Señala asimismo, en relación a lo anterior, que la parte más desarrollada de la pragmática universal es la referida a la función de exposición. En este sentido es que hay que hablar, con Lafont, de una división del trabajo, ya que mientras la semántica formal es la que se ocupa de la función expositiva de las emisiones, considera que de la parte de la pragmática

---

<sup>522</sup> Habermas, UP, 387 [PU, 326]

<sup>523</sup> Cf. Habermas, UP, 390 [PU, 328-9].

universal que se refiere a la función comunicativa tiene que ocuparse precisamente la teoría de los actos de habla.<sup>524</sup>

Pues bien, en tanto la teoría de los actos de habla investiga la fuerza ilocucionaria desde el punto de vista del establecimiento de relaciones interpersonales, resulta de suma relevancia para el objetivo de construir una teoría de la acción comunicativa. En este sentido, lo primero dice Habermas, es aclarar el estatuto *realizativo* (*performativen*) de las emisiones lingüísticas. J Austin lo analizó como *fuerza ilocucionaria* de los actos de habla; al emitir una promesa por ejemplo, ejecuto a la vez una acción, *hago* una promesa. El rol de la fuerza ilocucionaria es el de establecer el modo en que tiene que ser entendido en una situación dada el componente proposicional del acto de habla. En consonancia con esto, toda emisión tiene que establecer y expresar, al menos implícitamente, una determinada *relación* entre hablante y oyente.

Ahora bien, Habermas señala que el interés del concepto de fuerza ilocucionaria radica en verlo como la “peculiar fuerza generativa de los actos de habla”. Esta *fuerza generativa* consiste en que “el hablante, en la ejecución de un acto de habla, obra de tal suerte sobre un oyente que éste puede entablar con él una relación interpersonal”<sup>525</sup>. A partir de esta fuerza generativa es que puede hablarse de *logro* (o *malogro*) de un acto de habla. Un acto se logra cuando efectivamente se establece una relación entre hablante y oyente.

Sin embargo, es necesario realizar una especificación, pues toda interacción establece relaciones interpersonales y no solamente los actos de habla. Al respecto, es necesario recordar que las acciones comunicativas, “adopten una forma explícitamente lingüística o no”, están referidas a un contexto de expectativas sociales normativamente fijadas, que determina las acciones particulares. Todas las acciones comunicativas, sostiene Habermas, cumplen o transgreden tales convenciones; y satisfacer una convención en la acción

---

<sup>524</sup> En pos de delimitar el ámbito de la pragmática universal, Habermas considera otras dos cuestiones. Una, dado que la teoría semántica parece no encajar en la distinción entre análisis lingüístico de las estructuras de las oraciones y análisis pragmático de las estructuras de las emisiones, señala que de las dificultades que existen para distinguir entre semántica y pragmática no puede deducirse ninguna objeción contra la separación metodológica que la pragmática universal establece entre estos dos tipos de análisis. La otra, distingue la pragmática universal de las teorías filosóficas del significado como uso porque el significado de las expresiones sólo viene determinado “por las propiedades *formales* de las situaciones de habla en *general*”, no por las situaciones de empleo típicas. (Ver Habermas, UP, 393-4 [PU, 331])

<sup>525</sup> Habermas, UP, 397 [PU, 334]

comunicativa “significa que un sujeto capaz de lenguaje y de acción entabla una relación interpersonal a lo menos con otro sujeto.”<sup>526</sup>

Esto significa, por un lado, que para identificar la *fuerza generativa* de las emisiones realizativas no basta como criterio el “establecimiento de una relación interpersonal”, hay que tener también presente el elemento normativo que obra en la acción comunicativa. Pero por otro lado, Habermas no está dispuesto a remitir la fuerza ilocucionaria a una instancia contextual, pues está precisamente en busca de los presupuestos universales de la acción orientada al entendimiento.

Es por esta razón que restringe aún más el campo de análisis; pretende analizar los “casos paradigmáticos de acción orientada al entendimiento, explícitamente lingüística”. En este sentido, podemos resumir la secuencia de delimitación de las unidades pragmáticas del análisis de la siguiente manera: del conjunto de las *acciones sociales* recorta las *acciones comunicativas* y de éstas las *proposicionalmente diferenciadas*. De entre los actos de habla *proposicionalmente diferenciados*, exclusivamente *lingüísticos* e *institucionalmente no ligados* sólo considera aptos para el análisis los que además adoptan una forma verbal “*explícita estándar*” y de entre éstos los “*no dependientes del contexto*”.<sup>527</sup>

Ahora bien, de esta última exigencia da razón el «principio de expresabilidad» de J Searle<sup>528</sup>, que Habermas parafrasea de este modo: es posible que todo acto de habla “quede unívocamente determinado por una oración compleja con tal de suponer que el hablante expresa su intención de forma literal, explícitamente y con exactitud”<sup>529</sup>. Pero ante ciertas observaciones Habermas lo reformula señalando que

“en un lenguaje dado, para toda relación interpersonal que un hablante quiera entablar explícitamente con otro miembro de esa comunidad de lenguaje, o bien se dispone de una expresión realizativa adecuada, o en caso necesario puede obtenerse o introducirse mediante una especificación de expresiones disponibles”.<sup>530</sup>

Habermas apuesta a este principio, pues de su validez depende que el análisis pueda limitarse a los actos de habla explícitos institucionalmente no ligados que se presentan en forma estándar.

---

<sup>526</sup> Habermas, UP, 398 [PU, 334]

<sup>527</sup> Para el desarrollo de esta delimitación véase UP, ss 400ff [PU, pp. 335 ss] y en especial la figura 14 en s 405 [pág. 340].

<sup>528</sup> Confrontar Searle, J. *Actos de habla*, pp. 28-30; allí señala que “... para todo posible acto de habla, existe un posible elemento lingüístico cuyo significado (dado el contexto de la emisión) es suficiente para determinar que su emisión literal constituye una realización de, precisamente, ese acto de habla” (p. 30)

<sup>529</sup> Habermas, UP, 403 [PU, 339]

<sup>530</sup> Habermas, UP, 404 [PU, 339]

## II. La doble estructura del habla

Veamos ahora cómo entiende Habermas esta *doble estructura* que poseen los actos de habla en su forma estándar; característica del habla, a la que también llama *autorreflexividad* del lenguaje. Resulta claro que estos actos de habla tienen un componente ilocucionario y uno proposicional que pueden variar independientemente. Precisamente en la abstracción del contenido enunciativo respecto del enunciado afirmado (ilocucionario) puede verse un rendimiento fundamental de nuestro lenguaje. Esta *desconexión* del componente ilocucionario y del componente proposicional es condición para la separación de “dos niveles de comunicación”. Hablante y oyente, si quieren comunicarse mutuamente sus intenciones, tienen que entenderse, *simultáneamente*, en el *plano de la intersubjetividad* en el que establecen una relación mediante actos ilocucionarios que les permiten entenderse entre sí y en el *plano de las experiencias y estados de cosas*, sobre los que tratan de entenderse en el medio de la función comunicativa fijada por los actos ilocucionarios.

Mientras el acto ilocucionario fija el sentido en que se emplea el contenido proposicional, el componente proposicional determina el contenido que es entendido «como algo...»<sup>531</sup>. Este «como algo» puede a su vez diferenciarse en los dos planos: podemos *determinar* predicativamente «como algo» un objeto cualquiera (como rojo, frágil) y a la vez este contenido proposicional, conectado con un acto ilocucionario, podemos *emitirlo* «como algo» (como mandato, afirmación, etc.).

Apoyándose en esta distinción, Habermas diferencia entonces entre “comprensión ilocucionaria” y “comprensión predicativa”; mientras esta comprensión conduce a un entendimiento acerca *de algo* en el mundo, la ilocucionaria produce un entendimiento distinto: un resolverse *a algo*, a la aceptación de una relación interpersonal, que *es* una referencia al mundo. No podemos dejar de señalar aquí que de este modo Habermas recoge y refina la formulación gadameriana de que la comprensión en el diálogo es siempre un *entenderse sobre algo*.

Con esta *doble estructura* del habla guarda relación, como anticipamos, un rasgo fundamental del lenguaje, *la reflexividad que le es immanente*. En este sentido, los actos de habla estándares no hacen más que explicitar la “autorreferencialidad” ya contenida en todo acto de habla. Los participantes en un diálogo tienen que unir la comunicación de un contenido con la comunicación acerca del sentido en que se emplea el contenido comunicado. Habermas llama a esta comunicación del sentido “metacomunicación”, la cual no debe

---

<sup>531</sup> Habermas, UP, 406 [PU, 341].

entenderse en el sentido de metalenguaje, ya que en el plano metacomunicativo del habla no pueden hacerse enunciados, sino solo elegir el “papel ilocucionario en que ha de emplearse el contenido proposicional”<sup>532</sup>. Esta metacomunicación exige, por tanto, una actitud realizativa (*performative Einstellung*) de los participantes. En palabras de Habermas

“La peculiar reflexividad de los lenguajes naturales descansa, pues, *primariamente* en el modo como asocian una comunicación del contenido proposicional efectuada en actitud objetivante y una metacomunicación efectuada en actitud realizativa acerca del aspecto de relación bajo el que ha de entenderse ese contenido proposicional”<sup>533</sup>.

Desde luego que existe la posibilidad para los participantes en una comunicación, de convertir en *objeto* el acto de habla que han realizado, de usarlo como contenido proposicional de un acto de habla constataivo. Pero esto sólo pueden hacerlo realizando otro acto de habla nuevo, el que contiene a su vez un componente ilocucionario no objetivado; en este sentido, “no es posible ejecutar un acto de habla y *al mismo tiempo* objetivarlo”<sup>534</sup>.

Ahora bien, dada esta peculiaridad del habla, la tarea que se le plantea a la pragmática universal consiste, entonces, en una “reconstrucción racional de la doble estructura del habla”. En dirección a esto, partiendo de la teoría de los actos de habla necesita abordar los problemas que plantean el concepto de significado y el de validez.

### 1. Sobre el concepto de significado.

Para aclarar el concepto de significado parte de la distinción que hace J. Austin entre acto locucionario y acto ilocucionario. Como sabemos, Austin reservó el concepto de “*meaning*” para el significado de las oraciones de contenido proposicional y el de “*force*” sólo para el acto ilocucionario de emisión de oraciones de contenido proposicional<sup>535</sup>. Habermas no comparte este modo de plantear la cuestión. En primer lugar, resulta problemático usar «significado» sólo en el sentido en que lo emplea la lingüística, pues no llega a verse claramente por qué su alcance ha de limitarse a la parte proposicional si también la parte ilocucionaria es susceptible de un significado similar al de las oraciones de contenido

---

<sup>532</sup> Para Lafont esta metacomunicación significa “el paso de la acción comunicativa al discurso” (Cf *ReL*, p. 160); creo sin embargo que no es así, que la indicación del “modo” en que ha de entenderse el contenido proposicional corresponde al plano de la acción comunicativa. Más aun, cuando Habermas se refiere al “plano metacomunicativo del habla” señala que allí no se hacen enunciados, sino que solo se elige el “papel ilocucionario”; ésto en nada se parece al habla argumentativa propia del discurso.

<sup>533</sup> Habermas, UP, 408 [PU, 343].

<sup>534</sup> Habermas, UP, 408 [PU, 343].

<sup>535</sup> Ver Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*, pp 111ss y -sobre todo- 138ss.

proposicional. Asimismo, decir que la fuerza ilocucionaria es un aspecto del significado pasa por alto la cuestión de que *'force'* sólo conviene a las emisiones.

Habermas propone distinguir entre el significado que se produce por el empleo de una oración y el significado de una oración; y programa, por tanto, hablar en sentido pragmático del *significado de una emisión* así como se habla en sentido lingüístico del *significado de una oración*<sup>536</sup>. Por otra parte, frente a quienes consideran el significado de la oración como función del significado de los actos de habla, recuerda que no hay que pasar por alto la relativa autonomía que posee el significado de las oraciones frente a las variaciones del contexto y a las intenciones del hablante.<sup>537</sup>

Esta es una razón de peso por la que prefiere limitar su análisis a la forma estándar de los actos de habla explícitos, pues en ellos el significado pragmático explícito *coincide* con el significado lingüístico de las oraciones empleadas. Esto es, aquello que el hablante quiere decir con su emisión coincide con el significado lingüístico de la oración empleada; de este modo, parece obtenerse una determinación unívoca del significado de la oración empleada, un significado literal que garantiza, al margen del contexto, que los interlocutores están hablando sobre lo mismo. Como veremos, la cuestión del significado literal reaparecerá posteriormente y obligará a Habermas a replantear la relación entre acción comunicativa y mundo de la vida.

Ahora bien, es en los actos de habla explícitos en forma estándar, donde se hace evidente la “diferencia categorial” entre el significado de las expresiones empleadas proposicionalmente y el significado de las fuerzas ilocucionarias; por ello Habermas considera que la estrategia de explicar el par *meaning/force* en términos del significado lingüístico de la oración y el significado pragmático de la emisión, resulta viable.

Mientras el análisis lingüístico del significado de las oraciones abstrae tanto de las referencias a la realidad en que queda situada toda oración al ser emitida como de las pretensiones de validez bajo las que queda inserta, “el significado de las expresiones realizativas debería aclararse, en cambio, por referencia a sus posibilidades de uso en actos ilocucionarios”<sup>538</sup>

No sólo resulta necesario mantener la distinción inicial de Austin, ya que según Habermas el análisis lingüístico del significado favorece las formas “proposicionalizadas”, sino que además considera que hay que diferenciar “el análisis lingüístico de una expresión

---

<sup>536</sup> Cf. Habermas, UP, 410-11 [PU, p 345]

<sup>537</sup> Habermas se refiere al hecho de que el “significado pragmático de la emisión (como mandato) nada cambia en el significado lingüístico de la oración empleada (como ruego)”.

<sup>538</sup> Habermas, UP, 412 [PU, 346]

(y no sólo el significado pragmático de una emisión) conforme a las posibilidades universales de empleo (y las correspondientes pretensiones de validez), en las que (o bajo las que) la expresión aparece originalmente”<sup>539</sup>. La estrategia de Habermas para sostener la distinción y aclarar qué quiere decir “originalmente”, es asociar las dos actitudes del hablante con estas dos categorías de significado y mostrar que las presuposiciones que hay que realizar para entender los actos ilocucionarios no son las mismas que las que cabe hacer para entender los contenidos proposicionales.

Mientras que la comprensión de contenidos proposicionales *presupone* la posibilidad de experiencias del tipo de las observaciones, la comprensión misma de los actos ilocucionarios *representa* una experiencia comunicativa, “la comprensión ilocucionaria es una experiencia posibilitada comunicativamente”<sup>540</sup>.

Por ello es que Habermas puede derivar la diferencia entre *significados originariamente ilocucionarios* y *significados originariamente proposicionales* (*force* y *meaning*) de las diferencias de situación de aprendizaje. El significado de los actos ilocucionarios los aprendemos en la *actitud realizativa* de participantes en actos de habla, mientras que los significados de oraciones de contenido proposicional en la *actitud no realizativa* de observadores que reproducen correctamente en oraciones sus experiencias. Y aunque los significados

---

<sup>539</sup> Habermas, UP, 412 [PU, 346-7].

<sup>540</sup> Para ello Habermas analiza los siguientes ejemplos: (1) “Te digo que el nuevo coche de Pedro es amarillo” y (2) “Te pregunto si el nuevo coche de Pedro es amarillo”. Para entender el significado de la oración cuyo contenido es el “ser-amarillo del nuevo coche de Pedro” hace falta haber aprehendido a usar adecuadamente la oración (3) “El nuevo coche de Pedro es amarillo”. Esto supone la capacidad de hacer esta observación u otras similares, ya que un empleo adecuado de la oración enunciativa (3) exige del hablante al menos los siguientes rendimientos:

a) la “presuposición de existencia” de que hay un objeto y sólo uno al que conviene la denominación ‘el nuevo coche de Pedro’;

b) la “presuposición de identificabilidad”: el contenido proposicional expresado en ‘el nuevo coche de Pedro’ tiene que bastar a un oyente en un determinado contexto para identificar el objeto al que le conviene tal caracterización;

c) el “acto de predicación”, el que al objeto designado puede atribuírsele el predicado ‘amarillo’.

Y, la comprensión de esta misma oración, exige del oyente:

a’) que comparta la presuposición (a) del hablante;

b’) que cumpla la presuposición (b), e d, que identifique el objeto designado;

c’) que haga el acto de predicación (c).

No sucede, en cambio, lo mismo para comprender los componentes ilocucionarios de las emisiones (1) y (2); para entender el significado de “aviso” o “pregunto” es necesario que el hablante haya aprehendido a participar en actos de habla del tipo (4) “te aviso (o te anuncio) que ...” y (5) “te pregunto si ...”, en los que tiene que haber asumido tanto el rol de hablante como el de oyente. En este caso no se expresa una observación, ni se presupone la capacidad de tener percepciones; más bien “la ejecución de un acto de habla es condición para que resulte posible una *experiencia*, a saber: la experiencia comunicativa que hace el oyente cuando acepta la oferta contenida en el acto de habla intentado por el hablante y entra en la relación interpersonal que se establece entre quien avisa de algo o comunica de algo y quien recibe el aviso o comunicación”(Habermas, UP, 413-14 [PU, 347-8])



aprendidos en actitud realizativa pueden emplearse en oraciones proposicionales, su significado puede diferenciarse “de las palabras que *sólo* pueden aparecer como componentes semánticos en oraciones de contenido proposicional”.<sup>541</sup>

Habermas sostiene que en estas dos categorías de significado pueden mantenerse la distinción de Austin entre *force* y *meaning*, como “dos categorías de significados que resultan de las funciones pragmáticas universales de comunicación (establecimiento de relaciones interpersonales) y de exposición (reproducción de un estado de cosas)”<sup>542</sup>. De este modo, incluyendo aquí la tercera categoría de significado: la función expresiva, puede concluir que desde la perspectiva de la pragmática universal es conveniente establecer “una distinción categorial en el significado de las expresiones lingüísticas”, de acuerdo a si sólo pueden aparecer en oraciones que asumen una función expositiva o si específicamente pueden servir al establecimiento de relaciones interpersonales o a la manifestación de intenciones del hablante. Lo cual implica, como veremos, un *uso cognitivo*, un *uso interactivo* y un *uso expresivo* del lenguaje.

## 2. Pretensiones de validez y comunicación

Como es sabido Austin desecha la distinción entre actos locucionarios y actos ilocucionarios pues se percató de que todo acto de habla tiene un componente locucionario y uno ilocucionario; lo que había denominado acto locucionario queda entonces sustituido por el componente proposicional más una “clase especial” de acto ilocucionario que implica la verdad como pretensión de validez: los actos de habla constatativos. Incluso llegó a considerar estos actos como una clase más de entre los actos de habla, de modo que las oraciones “afirmo que ..” y “te aviso que ...” expresan por igual actos ilocucionarios.

También es conocido que las dos condiciones que deben cumplirse para que los actos de habla puedan lograrse son «estar en orden» (*to be in order*) y «ser válidos» (*to be right*); mientras que pueden «estar en orden» en relación con las restricciones típicas de contexto, sólo pueden «ser válidos» en relación con una “pretensión fundamental que el hablante entabla en cada caso con su acto ilocucionario”.<sup>543</sup>

Ahora bien, según el propio Habermas declara, trata de reconstruir las implicancias de la contraposición austiniana de actos de habla *constatative* y *performative* en términos más adecuados. Más específicamente, le interesa mostrar que la pretensión de validez contenida

---

<sup>541</sup> Cf. Habermas, UP, 415 [PU, 348]

<sup>542</sup> Habermas, UP, 415-6 [PU, 349]

<sup>543</sup> Habermas, UP, 419 [PU, 352].

en los actos de habla constatativos (la pretensión de verdad) sólo representa un caso especial entre las pretensiones de validez que el hablante entabla en los actos de habla frente al oyente. Comparando actos constatativos y no constatativos (o performativos) puede verse, según Habermas, la base de validez que subyace a *todos* los actos de habla.

Como ya señalamos, para éste las pretensiones que el hablante entabla en cada caso con su acto de habla son cuatro; veamos ahora con más detenimiento en qué consisten estas pretensiones de validez del habla y cuál es su relación con la acción comunicativa.

En principio cabe decir que las pretensiones de validez de los actos de habla performativos no resultan tan claras como la pretensión de validez «verdad», porque ésta además de que se presupone en todos los actos de habla performativos, ha sido desarrollada expresamente por la filosofía analítica como teoría de las oraciones elementales. Y ciertamente no caben dudas de que la verdad es una “pretensión de validez” cuya universalidad se refleja en la doble estructura del habla.<sup>544</sup>

Atendiendo a los dos planos en que resulta necesario que se muevan los participantes en una comunicación (el de la intersubjetividad y el de las experiencias y estados de cosas), Habermas distingue entre un *uso interactivo del lenguaje*, donde se subrayan o tematizan las relaciones que hablante y oyente entablan, mientras el contenido proposicional de las emisiones sólo se menciona, y un *uso cognitivo del lenguaje* donde se tematiza, en cambio, el contenido de la emisión como un enunciado acerca de algo que tiene (o podría tener) lugar en el mundo, mientras que la relación interpersonal sólo la expresamos “de paso”.<sup>545</sup>

De este modo, mientras en los actos de habla constatativos ponemos en juego en cada caso una pretensión de validez asociada al valor de verdad de la proposición afirmada, en el uso interactivo del lenguaje “nos referimos de distintas formas a la validez del trasfondo normativo del acto de habla”<sup>546</sup>. En este sentido Habermas señala que el mandato dotado de autoridad que se ejecuta en uso interactivo del lenguaje puede equipararse al significado paradigmático de las afirmaciones en el uso cognitivo. En el caso del mandato, la fuerza ilocucionaria del acto de habla que genera una relación interpersonal está tomada de la fuerza vinculante de las normas de acción reconocidas. Los interlocutores presuponen “ya siempre” la validez de un trasfondo normativo institucional y cultural y el acto de habla, en la medida en que es una acción, actualiza un patrón de relación ya establecido.

---

<sup>544</sup> Cf. Habermas, UP, 420 [PU, 353]

<sup>545</sup> ver Habermas, UP, 421 [PU, 353]

<sup>546</sup> Habermas, UP, 421 [PU, 354]

Ahora bien, esto no sólo sucede en los actos de habla institucionalmente ligado; también en las promesas, las prohibiciones, las recomendaciones y prescripciones, el hablante entabla una pretensión de validez que “ha de venir respaldada por normas vigentes”. Esto significa en este caso, que tal pretensión viene respaldada

“por el reconocimiento (al menos) fáctico *de la pretensión de que tales normas rigen con razón*. Esta relación interna entre las pretensiones de validez implícitamente entabladas en los actos de habla y la validez de un trasfondo normativo queda tan subrayada en el uso interactivo del lenguaje como la pretensión de verdad en el uso cognitivo del lenguaje”.<sup>547</sup>

A estos actos de habla que caracterizan una determinada relación que hablante y oyente pueden adoptar en relación con el contexto normativo de acción, Habermas los llama *actos de habla regulativos*. En ellos la fuerza ilocucionaria lleva ínsita la pretensión de validez normativa, a la que llama rectitud o adecuación en el caso de que se trate de valores.

En los actos de habla regulativos, en los que se tematiza explícitamente la pretensión de validez normativa (rectitud o adecuación), la referencia a la verdad permanece implícita. Por el contrario, en los actos de habla constatativos, que entablan una pretensión de verdad, la pretensión de validez normativa es la que queda implícita; ya que también éstos se atienen a un patrón de relación interpersonal establecido, pues de otro modo no podrían establecerse las relaciones que con ellos se pretenden.

Habermas sostiene que con esta distinción entre uso cognitivo y interactivo del lenguaje queda captada la abandonada división de Austin entre emisiones realizativas y constatativas. Pues tal división se apoya, en realidad, en la *elección* de subrayar o tematizar *una* de las pretensiones de validez inscritas en todo habla. Austin, en cambio, sólo tomó en cuenta una pretensión de validez (“la verdad proposicional interpretada en términos de teoría de la correspondencia”) y quiso hacerla compatible con muy distintos tipos de actos de habla. De este modo, tuvo que adjuntar a la pretensión universal de verdad un conjunto de criterios de evaluación particulares.

A juicio de Habermas esto no resulta necesario si distinguimos en un acto de habla dado entre las “condiciones generales de contexto implícitamente presupuestas” por un lado, el “sentido específico de la relación interpersonal a establecer” por otro, y “la pretensión universal de validez que implícitamente se entabla”<sup>548</sup>. Así pues, mientras que las condiciones generales de contexto presupuestas y el sentido de la relación a establecer fijan clases de actos de habla -que varían con cada lengua particular-, la pretensión universal de

---

<sup>547</sup> Habermas, UP, 422 [PU, 354]

<sup>548</sup> Habermas, UP, 425 [PU, 357].

validez que implícitamente se entabla “determina los modos de comunicación universales”. Vale decir, los modos de comunicación inherentes al habla misma.

Pero, qué pasa con las otras dos pretensiones de validez que conforman la base de validez del habla. En primer lugar, hay que decir que no puede haber un modo de comunicación en que se subraye como tema la pretensión “inteligibilidad de una expresión”, ya que esta condición queda cumplida en cuanto se da la comunicación. Solo si no se cumple se convierte en tema, *pero* para ello tenemos que salir del plano de la acción y pasar a un “discurso hermenéutico”.

Lo que sí puede convertirse en tema en el plano de la acción comunicativa al modo de la verdad de la proposición y de la rectitud normativa es la “*veracidad* con que el hablante manifiesta su intención”.<sup>549</sup>

Apoyándose en la teoría de los roles que elabora la presentación de la persona en la vida cotidiana, Habermas señala que la veracidad queda remarcada en el *uso expresivo del lenguaje*, en donde se tematiza las intenciones del hablante, que los demás actos de habla sólo expresan de paso. Aquí se expresan vivencias del tipo «Me muero por ti», a las cuales tiene un acceso privilegiado el hablante. En el uso expresivo del lenguaje la relación interpersonal, que sirven de soporte a la función de autopresentación de la subjetividad, no se convierte en tema y sólo necesita mencionarse cuando no resulta obvia la presuposición de veracidad. Por tanto, estos actos de habla (*representativos*) no pueden relacionarse al uso expresivo del lenguaje del mismo modo que los actos constatativos al uso cognitivo y los regulativos al uso interactivo. Sin embargo, “mientras no queden en suspenso los presupuestos de la acción comunicativa” también la pretensión de veracidad es una implicación universal del habla.<sup>550</sup>

Podemos ahora presentar sucintamente la teoría de la comunicación. Tenemos así *tres modos de comunicación* (cognitivo, interactivo y expresivo) que corresponden a distintos tipos de *actos de habla* (constatativo, regulativo y representativo), en los que *se tematiza* un componente del habla (contenido proposicional, relación interpersonal e intención del hablante) que viene determinado por la correspondiente *pretensión de validez* (verdad, rectitud

---

<sup>549</sup> Habermas, UP, 426 [PU, 357].

<sup>550</sup> Cf. Habermas, UP, 427 [PU, 358].

o adecuación y veracidad) en la que aparece la *referencia* a determinada realidad (mundo exterior, mundo interior y mundo social).<sup>551</sup>

### III. La base racional de las fuerzas ilocucionarias.

En este punto tenemos que preguntar tal como lo hace Habermas, en qué consiste la fuerza ilocucionaria de una emisión, esto es, en qué consiste el poder de generar las relaciones interpersonales pretendidas por el hablante. El éxito o el fracaso del establecimiento de tales relaciones está vinculado a la aceptabilidad del acto ilocucionario, puesto que la oferta que conlleva el acto de habla puede ser aceptada o rechazada.

Habermas, en la línea de Austin y de Searle, analiza la fuerza ilocucionaria buscando las “condiciones necesarias” del logro de los actos de habla. En este sentido, en tanto parte del hecho de que cuando el acto de habla se logra tal fuerza termina estableciendo una relación interpersonal, habla de «logro» del acto cuando el oyente, además de entender el significado de la emisión, “entra de hecho en la relación que pretende el hablante”; por ello analiza las condiciones del logro en términos de *aceptabilidad*.<sup>552</sup>

Dado que Habermas está buscando los presupuestos universales del habla, necesita encontrar condiciones de aceptabilidad que estén inscritas en el propio acto de habla institucionalmente no ligado. Para esto no puede contar con el análisis de Austin, ya que éste se enfoca en actos ilocucionarios institucionalmente ligados, cuya aceptabilidad puede derivarse de las normas de acción presupuestas. Más conveniente le resulta la propuesta de Searle, quien distingue los presupuestos bajo los que el acto de habla resulta inteligible y aceptable en cuatro tipos. En el capítulo tercero de *Actos de habla*, Searle habla de reglas de “contenido proposicional”, “preparatorias”, de “sinceridad” y de regla “esencial”.<sup>553</sup>

Bajo el nombre de “*reglas preparatorias*” define contextos generalizados o restringidos de tipos de actos de habla posible; si tales condiciones no se cumplen el acto carece de objeto. Habermas señala al respecto que las condiciones generales de contexto de los actos de habla institucionalmente no ligados no tienen que confundirse con las “condiciones de aplicación de normas establecidas”. Ambas condiciones de aplicación tienen que variar de forma relativamente independiente, para que el hablante pueda componer una variedad de acciones conforme a normas.<sup>554</sup>

---

<sup>551</sup> Hay que tener presente no obstante que no todas las expresiones pueden clasificarse unívocamente y sin más en este esquema.

<sup>552</sup> Cf. Habermas, UP, 428ff [PU, 359ss]

<sup>553</sup> Searle, J. *Actos de habla*, pp. 62ss. En relación a estas condiciones cf. McCarthy, *TCH*, 329ss

<sup>554</sup> Ver Habermas, UP, 430-1 [PU, 360-61]

Sin embargo, la fuerza ilocucionaria de los actos de habla institucionalmente no ligados, en la medida en que no puede extraerse “directamente” de la validez de las normas de acción establecidas, no puede ser explicada recurriendo a las restricciones contextuales típicas de cada acto de habla. Esto sólo puede lograrse, sostiene Habermas, recurriendo a presupuestos específicos que Searle introduce bajo el nombre de “*regla esencial*”. Estas reglas parafrasean al significado de los correspondientes verbos realizativos, así por ejemplo, la emisión de una promesa *cuenta como* la asunción de una obligación o compromiso de hacer tal cosa. Una emisión *cuenta como* una promesa o una pregunta si el hablante hace una oferta que, si es aceptada, tiene que cumplir o “verificar”.

El presupuesto “esencial” para el logro un acto ilocucionario, sostiene Habermas en esta línea, “consiste en que el hablante contrae en cada caso un *compromiso*, de suerte que el oyente pueda fiarse de él”. En este sentido, afirma que

“[...], el hablante tiene que «comprometerse», es decir, dar a conocer que en determinadas situaciones sacará determinadas consecuencias para la acción. El tipo de obligación constituye el *contenido* del compromiso. De ello hay que distinguir la *sinceridad* del compromiso”.<sup>555</sup>

Habermas señala que la “*regla de sinceridad*” tiene que darse siempre por cumplida en el caso de la acción orientada al entendimiento; de allí que cuando habla de “compromiso del hablante” se refiera tanto a un determinado compromiso como a la sinceridad del hablante.

De este modo, en el contexto de la acción comunicativa, la fuerza ilocucionaria de un acto de habla, aquello que lo hace aceptable, deriva del ofrecimiento *reconocible y serio* del hablante a entablar el tipo de relación propuesta, a aceptar el compromiso que implica y las consecuencias para la acción.

Habermas advertirá más tarde el problema que trae aparejado limitar de antemano el análisis de la aceptabilidad de los actos de habla al contexto de la acción comunicativa. Pues si obviamos tal restricción resulta necesario probar la tesis de que el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el modo original de uso del lenguaje, tarea que Habermas emprenderá en la *Teoría de la acción comunicativa*.<sup>556</sup>

Pero ¿en qué consiste el *compromiso* del hablante del que depende la aceptabilidad de la emisión? ¿De dónde surge la fuerza ilocucionaria vinculada a estos actos de habla? Esta

---

<sup>555</sup> Habermas, UP, 431 [PU, 361].

<sup>556</sup> Ver Habermas, UP, s 429, Fussnote 88. [PU, p 359, nota al pie 87]. Tales problemas emergen cuando se pone de manifiesto que en realidad no es posible partir para el análisis de la acción orientada al entendimiento del significado literal o determinación unívoca del significado por una emisión. Ya veremos las derivas a que es conducido Habermas por tales cuestiones.

cuestión resulta central para nuestro problema, puesto que Habermas sostiene que *la confianza del oyente* en el compromiso del hablante no tiene que ser el resultado del poder de persuasión o sugestión, sino que *puede tener una base racional*. Ya anticipamos, en este sentido, que tal fuerza procede del reconocimiento en común de la pretensión de que las normas vigentes rigen con razón.

Ahora bien, puesto que el vínculo que el hablante está dispuesto a contraer con su acto de habla significa la *garantía* de que, “consecuentemente con su emisión”, cumplirá ciertas condiciones, la *“fuerza ilocucionaria de un acto de habla aceptable consiste, por tanto, en que puede mover a un oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de acto de habla que contrae el hablante”*<sup>557</sup>. Pero si la fuerza ilocucionaria no ha de quedar reducida a un mero efecto, qué es lo que propiamente puede mover al oyente a poner como punto de partida de su acción la premisa de que el hablante también toma en serio el compromiso que implica el acto de habla.

En este punto Habermas sostiene que no es posible entender la fuerza ilocucionaria con que el hablante obra sobre el oyente si no se incluyen en el análisis las “tomas de postura de afirmación o negación con que el oyente hace frente a las pretensiones de validez que el hablante entabla a lo menos implícitamente”<sup>558</sup>. En este sentido, los participantes ponen en juego con sus actos de habla pretensiones de validez y exigen para las mismas reconocimiento. Ahora bien, Habermas sostiene la tesis de que

*“En última instancia, el hablante puede actuar ilocucionariamente sobre el oyente y éste a su vez actuar ilocucionariamente sobre el hablante porque las obligaciones típicas de los actos de habla van asociadas con pretensiones de validez susceptibles de examen cognitivo, es decir, porque la vinculación recíproca tiene carácter racional”*.<sup>559</sup>

Por medio del examen crítico o cognitivo de las pretensiones de validez los participantes en la comunicación pueden acordar el reconocimiento en común de tales pretensiones; sobre esta base el establecimiento de la relación interpersonal lleva inscrita una forma de racionalidad que es capaz de poner al descubierto un acuerdo falso o distorsionado sistemáticamente.

El hablante que se compromete liga al sentido específico en que quiere establecer la interacción, una pretensión de validez que remarca. De modo que el “contenido del compromiso” del hablante viene determinado por “el sentido específico de la relación

---

<sup>557</sup> Habermas, UP, 432 [PU, 362]

<sup>558</sup> Habermas, UP, 432 [PU, 362].

<sup>559</sup> Habermas, UP, 433 [PU, 362-3]

interpersonal a establecer” y por “la pretensión universal de validez temáticamente subrayada”.<sup>560</sup>

De esta manera, podemos distinguir ahora, dentro de cada “tipo” de acto de habla, el sentido modal específico de cada acto de habla (por ejemplo para los actos constatativos: afirmaciones, descripciones, pronósticos) de la pretensión que se hace valer en todas estas diversas ilocuciones que, en el caso del ejemplo, se apoya en la verdad de las correspondientes proposiciones o en la capacidad de un sujeto para tener conocimientos. Lo mismo sucede en el interior de los actos de habla regulativos. Habermas lo expresa de este modo: “el contenido del compromiso del hablante viene en cada caso *determinado por una referencia específica a una misma pretensión de validez temáticamente subrayada*”.<sup>561</sup>

Ahora, ¿a qué se compromete el hablante con cada referencia a una pretensión de validez? ¿Y cómo desempeña o da cuenta, llegado el caso, de este compromiso?

Resumiendo podemos decir que en el uso cognitivo del lenguaje el hablante “oferta una *obligación de fundamentación*, inmanente al acto de habla” en la que, si es necesario, se recurre a la “*fuerza de experiencia* de la que el hablante saca la *certeza* de que su enunciado es verdadero”. Si este tipo de fundamentación directa, dice Habermas, no diluye la duda de su interlocutor respecto de esa pretensión, entonces tal pretensión puede convertirse en objeto de un «discurso teórico»<sup>562</sup>. Esto es, los participantes entran -como dice McCarthy- en el juego de argumentación y contra argumentación.

En el uso interactivo del lenguaje el hablante “oferta una *obligación de justificar*” también inmanente al acto de habla; contiene la oferta de apelar “al *contexto normativo* que da al hablante la *convicción* de que su emisión es normativamente correcta”<sup>563</sup>. Al igual que antes, si la justificación no evacua la duda suscitada *ad hoc*, se puede pasar el plano del «discurso práctico».

En el uso expresivo del lenguaje el hablante contrae la “*obligación de acreditar*” que la intención que expresa es también la que lo guía; en caso de que las declaraciones del “propio hablante” no disipen las dudas de su interlocutor, la veracidad de la emisión solamente puede corroborarse por “la consistencia con que el hablante hace frente a las consecuencias que de ellas se siguen para la acción”.<sup>564</sup>

---

<sup>560</sup> Cf. Habermas, UP, 433-4 [PU, 363]

<sup>561</sup> Habermas, UP, 433 [PU, 363]

<sup>562</sup> Habermas, UP, 434 [PU, 363]

<sup>563</sup> Habermas, UP, 434 [PU, 363]

<sup>564</sup> Habermas, UP, 434 [PU, 364]



Tal como se desprende de lo expuesto, todas las obligaciones entabladas pueden desempeñarse o resolverse en dos niveles; *directamente*, en el contexto de acción (sea por recurso a la certeza de la experiencia, al trasfondo normativo, o por las afirmaciones del hablante “acerca de aquello a lo que él tiene un acceso privilegiado”); e *indirectamente*, en el discurso teórico, en el discurso práctico o en una secuencia de acciones consistentes. Ahora bien, en el caso de la obligación de fundamentación y acreditación, en ambos niveles nos referimos a la *misma* pretensión (verdad o veracidad). En la obligación de justificación existe en cambio una diferencia: en el contexto de la acción nos referimos a la pretensión de que el acto de habla se ejecutó conforme al trasfondo normativo vigente, pero indirectamente, en el discurso práctico, no se examina la pretensión de rectitud o adecuación ligada al acto ilocutivo, sino “*la pretensión de validez de la norma subyacente*”, esto es, se discute la norma misma en la que se apoyaba el acto de habla.<sup>565</sup>

\* \* \*

Después de este recorrido, podemos decir que la racionalidad de la acción comunicativa, que nos proporcionaría el criterio para decidir acerca de la legitimidad o no de un acuerdo, consiste en que la aceptación del acto de habla por parte del oyente está apoyada en el compromiso reconocible y serio del hablante a contraer las obligaciones típicas de cada acto de habla. La fuerza ilocucionaria que motiva al oyente a actuar en base a lo comprometido por el hablante viene dada, en el caso de los actos de habla no ligados en términos institucionales, por la posibilidad de desarrollar tal fuerza “de forma que motive al oyente al reconocimiento de pretensiones de validez”<sup>566</sup>. Ahora bien, el desarrollo de la fuerza ilocucionaria por parte del hablante implica a la vez un *actuar ilocucionario del oyente sobre el hablante*, pues para la continuidad de la acción comunicativa se requiere su aceptación. Esto significa que hablante y oyente pueden moverse mutuamente al reconocimiento de pretensiones de validez, porque el compromiso del hablante viene especificado por la pretensión que remarca en su emisión, pudiendo ser expresamente tematizado, y porque las pretensiones son “susceptibles de comprobación y examen” argumentativo.

Que las pretensiones de validez pueden ser tematizadas y ligadas a argumentaciones es lo que le permite a Habermas hablar de la “base racional de las fuerzas ilocucionarias”. Por un lado, las pretensiones de validez presentes en cada acto de habla “muestran que en el

---

<sup>565</sup> Ver Habermas, UP, 435 [PU, 364-65]

<sup>566</sup> Habermas, UP, 436 [PU, 365].

habla orientada al entendimiento han de hacer siempre presencia de forma simultánea esas cuatro regiones<sup>567</sup> de la realidad a la que refieren. En la medida en que los dialogantes se entiendan sobre algo (sobre la referencia a un mundo específicamente subrayado en la comunicación) el acuerdo racional garantiza la validez intersubjetiva de ese sistema de referencias implicado por las pretensiones de validez. Por otro lado, el presupuesto implícito en el acto de habla de que las pretensiones están desempeñadas o de que se está dispuesto a desempeñarlas, le permite explicar por qué la fuerza ilocucionaria puede *motivar racionalmente* al oyente.

Ahora bien, esto significa que aquello que en última instancia garantiza la racionalidad del acuerdo es la posibilidad de pasar al *discurso* y, dejando en suspenso la pretensión cuestionada, argumentar respecto de la presuposición entablada. Pues en la instancia que supone el habla argumentativa se da una *simetría* entre hablante y oyente en lo que respecta a “las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla”<sup>568</sup> y, por tanto, la posibilidad de un *reconocimiento en común* de las pretensiones de validez.

En resumen, libre aceptación, pretensiones de validez criticables y garantía de desempeño en la acción o, indirectamente, pasando al discurso, son los componentes centrales que hacen a la acción comunicativa racional. La *racionalidad comunicativa* es la que nos provee del criterio normativo por el cual podemos distinguir entre un diálogo sistemáticamente distorsionado y uno que no lo es, entre un acuerdo verdadero y uno falso, y podemos de este modo someter a crítica los prejuicios, la autoridad y el conjunto de la tradición. En tanto el acuerdo no se apoya en un horizonte de sentido particular (acuerdo fáctico) sino en un acuerdo contrafáctico, el *sistema de referencias* que se pone en juego con las pretensiones de validez viene a ser un sistema de referencias que *trasciende la tradición y el lenguaje*.

Ahora bien, la vinculación de las pretensiones de validez al discurso argumentativo supone un cambio de nivel. Al parecer de Lafont, emerge aquí otro aspecto de la “reflexividad” de los lenguajes naturales que Gadamer no habría advertido y que vincula conceptualmente, es decir, necesariamente, entendimiento y argumentación. Este vínculo se muestra en el hecho de que la acción comunicativa no puede proseguirse si el acuerdo “contrafáctico” queda en suspenso, esto es, si queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeño de al menos una de las pretensiones de validez, lo que nos “empuja” al nivel del discurso si es que no renunciamos al entendimiento. Pero lo que es

---

<sup>567</sup> Cf. Habermas, UP, 437 [PU, 366-67]

<sup>568</sup> Habermas, “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje” en Habermas, CEP, p 106.

más importante, le permite a Habermas postular una *racionalidad comunicativa* inscrita en la estructura misma de la acción orientada al entendimiento y contar, como señala Lafont, con la posibilidad de una reflexión (discursiva) sobre el lenguaje y la tradición *sin salirse* del lenguaje y sin necesidad de objetivarlo.

### 3. Mundo de la vida y eclipse de la racionalidad comunicativa.

En su esfuerzo por ubicar adecuadamente la problemática de la racionalidad de la interacción, que Max Weber anclaba en las orientaciones de acción de sujetos aislados, Habermas remarca en *Teoría de la acción comunicativa* (1981)<sup>569</sup> que la pragmática formal desarrollada por él ya a fines de los años setenta, no puede dejar de lado aquel señalamiento realizado desde la pragmática empírica acerca de la dependencia que la interpretación de los significados explícitos tiene respecto del saber contextual y de fondo que comparten hablante y oyente.

Los distintos aspectos de la racionalidad de la acción, que el análisis formal de la acción comunicativa saca a la luz, nos permiten aprehender los procesos de racionalización social en toda su amplitud, y no solamente bajo el punto de vista selectivo que implica, en la modernidad, la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines. Sin embargo, no puede pasarse por alto que toda acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a espaldas de los participantes en la comunicación. Retrospectivamente, se pone de manifiesto que en el análisis pragmático-formal de la acción orientada al entendimiento que Habermas realiza en “¿Qué significa pragmática universal?”(1976) no resalta lo suficiente el papel que le cabe al “*saber implícito*”.<sup>570</sup>

---

<sup>569</sup> Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981 [Teoría de la acción comunicativa, 2 vol, Taurus, Madrid, 1987.] (en adelante TkH y TAC)

<sup>570</sup> Cabe señalar que en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas introduce algunas “mejoras” a estos desarrollos; el más significativo a nuestro entender es que aquí poner de manifiesto la conexión indisoluble entre significado y validez, es decir, entre comprender lo dicho y aprobarlo implícitamente en su plausibilidad. Habermas apela a esta conexión y al argumento semejante de Gadamer cuando en esta obra critica las posiciones objetivista en ciencias sociales (cf. *TkH*, Bd I, s 152ff [TAC, vol I, p 147ss]). Como vimos, la comprensión dialógica conlleva el reconocimiento mutuo de las pretensiones de validez, y en este sentido Gadamer sostiene que entender lo que el otro dice implica “juzgar” las pretensiones de validez desde el horizonte de sentido compartido sobre el que se articula todo entendimiento. Este proceso se hace claro cuando el entendimiento se ve perturbado, pues como señala, es necesario requerir las razones de aquello que se dice o, en el caso de los textos, atender las que pone en juego el propio texto para defender sus pretensiones. Esto es lo que no permite para Gadamer un comportamiento en potencia, en tercera persona.

En línea con esto, Habermas va a sostener en su discusión con las ciencias sociales objetivantes, que las razones siempre se juzgan desde las propias razones; y por eso mismo, la participación tiene que ser al menos “virtual”. Sin embargo, emerge aquí una diferencia, pues Gadamer objeta tal participación virtual, porque ella implica aceptar como válido el acuerdo contrafáctico antes de ponerlo en juego. Esto es, para que la participación virtual sea válida tenemos que dar por supuesto lo que necesitamos probar:

Con el objetivo de analizar este saber de fondo, Habermas introduce en la *Teoría de la acción comunicativa* el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) como complementario del de acción comunicativa. Esto significa en una primera aproximación que las acciones comunicativas requieren ser inscritas en una situación, que demandan una contextualización. Por cierto que, como vimos, en el análisis de la acción orientada al entendimiento Habermas señalaba, tras las huellas de J. Searle, condiciones generales de contexto para los actos de habla; condiciones que forman parte de las condiciones de aceptabilidad que tienen que cumplirse para que un oyente pueda entender y aceptar tal acto de habla. Sin embargo, este «contexto» que proporcionan las condiciones de aceptabilidad no resulta suficiente para que el oyente pueda completar el significado de una emisión.

Y en efecto, si pretendemos introducir las emisiones de un hablante en la complejidad de la comunicación cotidiana y no restringirnos a los actos de habla explícitos institucionalmente no ligados que se presentan en forma estándar, tenemos que atender a ese “*trasfondo de saber implícito* que penetra *a tergo* en los procesos cooperativos de interpretación”, y que completa “tácitamente” al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estándares para que el oyente pueda entender el significado «literal».

Ahora bien, entender de este modo la contextualización de la acción comunicativa implica un socavamiento de la base universalista obtenida en la pragmática universal, pues el significado de lo dicho y con ello los criterios de validez de los enunciados, así como los patrones de interpretación se apoyarían en último término en este saber de fondo implícito e incontrolable que es el mundo de la vida.

### *I. Acción comunicativa y mundo de la vida: algunas dificultades.*

Ya Searle señalaba (corrigiendo su propia formulación) que el *significado literal* sólo tiene aplicación en relación con un conjunto de “asunciones de fondo o contextuales”, las cuales no pueden extraerse de la estructura semántica de la oración, básicamente porque son indefinidas en número y están estructuradas holísticamente y, además, porque no puede distinguirse entre los supuestos referentes al significado y los referentes al saber empírico

---

la universalidad de las pretensiones de validez. Ver Habermas, *TkH*, Bd I, I.4, ss 152ff [*TAC*, I, I.4, pp. 147-192] y Bd I, III “Erste Zwischenbetrachtung”, ss 367ff [*TAC*, I, III, “Interludio primero”, pp. 351-432]; también Habermas “Observaciones al concepto de acción comunicativa” en Habermas, *CEP* (pp. 479-507).

de la misma o, lo que es lo mismo, no puede distinguirse claramente entre la competencia lingüística de un hablante y su conocimiento del mundo.<sup>571</sup>

En este mismo sentido, esto es, para paliar los mismos déficits, Habermas reformula el concepto de mundo de la vida no sólo como contexto que sitúa los procesos de entendimiento aquí y ahora, sino como «correlato» de tales procesos. Señala que el mundo de la vida de los participantes “está formado por convicciones de fondo” aporéticas, y que en tanto trasfondo, “es la fuente de donde se obtienen las definiciones que los implicados presuponen como aporéticas”.<sup>572</sup>

Ya en esta caracterización provisional que hace en la “Introducción” de *Teoría de la acción comunicativa* puede verse que el mundo de la vida ha de entenderse como «constitutivo» de los procesos de entendimiento. Esto es, como condición de posibilidad y de evaluación de tales procesos y no solo como ámbito en el que se realiza el intercambio lingüístico orientado al entendimiento.

Habermas se ve en la necesidad de reclamar esta “fuente” compartida y aporética, en vista a que no puede ya apelar como garantía de la identidad de los significados (es decir, de que hablante y oyente hablen sobre lo mismo) a un “significado literal”. En tanto la identidad de los significados no puede apoyarse -como creía Habermas- en el hecho de que los actos de habla se identifican a sí mismos<sup>573</sup>, pues esto sólo es posible sobre un trasfondo, parece plausible recurrir, tal como lo hacía Gadamer, a una instancia previa, a un mundo de la vida concreto que, en tanto horizonte de sentido compartido, establece el

---

<sup>571</sup> Searle, *Expression and meaning*, p 134 (citado en Lafont, C. *La razón como lenguaje*, 168). Ver también Searle el capítulo “El trasfondo” en *Intencionalidad. Ensayo de filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid, 1992. pp. 150ss. Es menester señalar aquí que el frustrado debate con J Derrida, en ocasión de sus críticas a la teoría de los actos de habla de Austin aparecida en el artículo “Firma, acontecimiento, contexto”, resulta importante para la reformulación que realiza Searle y que lo conduce a la formulación del concepto de *background* (“trasfondo”). Brevemente, Derrida sostiene que la idea de que el contexto de una emisión dada pueda ser “exhaustivamente determinable” es errada, pues en definitiva es imposible la determinación absoluta de las circunstancias en que acontece una emisión. Esto es, no podemos saber con certeza, después de examinado el contexto, si un acto performativo se ha realizado de hecho o ha desembocado en un infortunio. Y no podemos saberlo porque uno de los elementos esenciales es la conciencia; la “presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locucionario” dice Derrida y agrega “Esta presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización de un performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente.” (Derrida, J. “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 363-4)

Tal como señala Navarro Reyes “Caso de no ser posible la absoluta presencia de los contenidos de conciencia, el cierre del contexto sería por principio imposible, e incluso el caso más plenamente normal que cupiera imaginar escondería en su interior la posibilidad de no ser lo que parece”. (“Promesas deconstruidas. Austin, Derrida y Searle” en *Thémata*. N° 39, 2007, p 122)

<sup>572</sup> Habermas, Jürgen. *T&H*, I, 107 [*TAC*, I, 104].

<sup>573</sup> Véase el particular modo en que Habermas entiende el “principio de expresabilidad” de Searle en UP, 395ff [PU, 333 ss].

*marco teórico-categorial* en el que todo lo que aparece en el mundo puede interpretarse como algo.<sup>574</sup>

Ahora bien, introducir el mundo de la vida como complemento «constitutivo» de la acción comunicativa, es asumir que el análisis de la acción orientada al entendimiento tienen que ser ampliado. Tal como señala Lafont, si en un comienzo tal análisis se proponía “reconstruir las *presuposiciones pragmáticas* inevitables” que constituyen ese tipo de acción, ahora se pregunta además por las “condiciones de posibilidad de dicha acción”. Vale decir, es necesario indagar las condiciones “que tienen que estar «siempre ya» *dadas* para que dicho tipo de interacción pueda ponerse en marcha”<sup>575</sup>

Explicar de este modo la acción orientada al entendimiento, conduce a la impresión de que el *acuerdo contrafáctico* (o “armazón formal” como también lo llama ahora) tiene por fuerza que recurrir, para garantizar el entendimiento, al *acuerdo sustentador fáctico* de la tradición, esto es en palabras del propio Habermas, al “acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo que se reproducen en forma de tradición cultural”.<sup>576</sup>

Con esta reestructuración del análisis se corresponde el que la competencia comunicativa del hablante, reconstruida por Habermas como una capacidad *universal*, quede subordinada a, o al menos dependa de, la «pertenencia» a la tradición. De este modo queda, sin duda, mejor explicado cómo surge la intersubjetividad que antes Habermas hacía arrancar, siguiendo a W von Humboldt, desde un “contexto cero” y dependía por consiguiente puramente de la acción de los interlocutores, esto es, de la función comunicativa del lenguaje puesta en juego por ellos. Sin embargo, esta nueva explicación se consigue al precio del debilitamiento de los rasgos de *universalismo* y *formalismo* que Habermas había levantado como estandarte contra la hermenéutica filosófica. Incluso el *idealismo de la lingüisticidad* que reprochaba a Gadamer se cuele cuando reconoce la estructura lingüística del mundo en su rol «constitutivo» de esa pre-comprensión que hace posible el entendimiento entre los hablantes.

Dada la cuestión que estamos persiguiendo, en lo que sigue me ocuparé exclusivamente de las problemáticas entorno al *universalismo*, las cuales surgen al hacer depender el

---

<sup>574</sup> Véase al respecto antes en este capítulo nota 567.

<sup>575</sup> Lafont, Cristina. *RcL*, p 175.

<sup>576</sup> Habermas, J. “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa” en *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, p 495. Es necesario no confundir el “armazón formal” que conforman los mundos objetivo, social y subjetivo, a los que refieren las pretensiones de validez puestas en juego en la comunicación, con el mundo de la vida. Aquellos conceptos de mundo se obtiene reflexivamente mientras que este constituye un sustrato pre-reflexivo.

entendimiento de una instancia dada, particular<sup>577</sup>. Pues esta apelación, por un lado, viene a poner límites a la racionalidad comunicativa y a la reflexión que emerge de la propia acción orientada al entendimiento y contextualiza su validez al referirla a un «acontecer de la verdad» previo y contingente. Mientras que, por otro lado, podría incluso sostenerse -tal como lo hacen las críticas comunitaristas a los programas liberales ilustrados- que el análisis mismo se ve en el riesgo de proyectar ilícitamente en términos universales lo que no es más que el “autocomprensión” de una tradición particular. Ante esto, la teoría social crítica vería socavada su base normativa y el crítico social podría fácilmente ser asimilado al tecnócrata que patrocina intereses particulares bajo una máscara de objetividad y universalidad.

De lo señalado hasta aquí se siguen dos consecuencias problemáticas para el universalismo que Habermas pretende. En primer lugar, en cuanto a la pretensión de reconstruir las condiciones generales de aceptabilidad de los actos de habla o, lo que es lo mismo, de determinar exhaustivamente el contexto, Habermas se enfrenta, por un lado, con el hecho de que con la introducción del mundo de la vida esta reconstrucción resulta necesariamente incompleta; los elementos que logra reconstruir son condiciones necesarias pero de ningún modo suficientes. En tanto que, por otro lado, una reconstrucción adicional de las condiciones de aceptabilidad provenientes del mundo vital resulta en principio imposible por el carácter holístico y pre-reflexivo del mismo.

En segundo lugar, en lo tocante a la conexión entre significado y validez, central en su análisis pragmático-formal de la acción orientada al entendimiento, la pretensión de poner el significado de una enunciación bajo el control constante del enjuiciamiento acerca de su validez, se ve trastocada. O, para decirlo en otros términos, la pretensión de poner la *comprensión de lo afirmado* bajo el control del reconocimiento o *aprobación en común de la validez de las pretensiones* inherentes a la acción comunicativa, que Habermas veía cumplida con la racionalidad comunicativo-discursiva, se ve ahora perturbada. Pues a la luz de la instancia previa ahora introducida que decide en torno al significado, la validez corre el riesgo de relativizarse; y ello porque para que algo pueda ser verdadero o falso, correcto o incorrecto, es decir, para que podamos decidir acerca de su validez tiene que tener sentido.<sup>578</sup>

Ahora bien, a pesar de reconocer el carácter «constitutivo» de un mundo de la vida lingüísticamente estructurado, en el que las situaciones sobre las cuales los participantes tienen que llegar a un acuerdo aparecen como preinterpretadas, Habermas quiere “frenar”

---

<sup>577</sup> Para los otros problemas véase Lafont, op cit, 163ss y 191ss.

<sup>578</sup> Cf. Lafont, C. *RdL*, 181.

las consecuencias que esto acarrea. Pretende, en este sentido, que dicha instancia no determina *completamente* la validez.

Para nosotros, en conjunción con algunos de sus críticos, esto resulta imposible. Tal reconocimiento torna necesario recurrir a una “apertura lingüística previa” que garantice de *facto* la intersubjetividad de la comunicación. Y con ello resulta inevitable concluir que la validez asignada a nuestro conocimiento intramundano depende de “condiciones de validez” establecidas previamente por el “marco categorial” fijado en la apertura lingüística de mundo, el que varía histórica y socialmente.

Y ciertamente Habermas reconoce en la *Teoría de la acción comunicativa* la interna conexión entre “las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo” y, con ello, el carácter «constitutivo» que le cabe al lenguaje en relación con las “imágenes del mundo que fijan el marco categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo”<sup>579</sup>. Pero creemos que, al menos en esta obra, su postura no se limita a tales reconocimientos, sino que, a nuestro entender, desarrolla una doble estrategia para evitar caer en el particularismo que implica recurrir a una instancia previa como el mundo de la vida y retener, de este modo, la posibilidad de contar con un *sistema de referencias* que dada su universalidad le permita una fundamentación normativa de la teoría social crítica y a su través una legitimación de los estándares de racionalidad práctica.

Por un lado, no tenemos que olvidar que el *Lebenswelt* como “acervo cultural de saber que ya nos es siempre familiar”, el cual provee a los participantes en la comunicación de “*convicciones de fondo aprobemáticas*” desde y a partir de las que “se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento”, no coincide con el concepto pragmático-formal de mundo de la vida desarrollado por Habermas. Éste no sólo traduce el enfoque fenomenológico en términos comunicativo, sino que además lo amplía, en primer lugar, agregando, en correspondencia con las relaciones pragmáticas entabladas en la acción comunicativa, las *ordenaciones institucionales* y las *estructuras de la personalidad*. Y en segundo lugar, a partir del concepto pragmático-formal de mundo de la vida así entendido, pretende

---

<sup>579</sup> Habermas, J. *T&H*, I, 92 [*TAC*, I, 89]. Ciertamente es que, como señala Lafont, todas las consecuencias de introducir el mundo de la vida no las saca explícitamente Habermas en *TAC*. En lo que hace a su posición posterior a 1985-6 Habermas sostiene que el lenguaje es responsable de la apertura de mundo, pero tales proyecciones tienen que “acreditarse” también en las situaciones intramundanas; véase Habermas, *Pensamiento Posmetafísico*, Taurus, México, 1990, pp. 67-108. Más recientemente ver Habermas “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias de giro lingüístico” y “Racionalidad del entendimiento” ambos en *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002. pp. 65- 131.



extraer un concepto sociológico de mundo de la vida que le permitiría, con el cambio de perspectiva que comporta, un “análisis teórico” de las estructuras del mundo de la vida.

Este concepto apela, no obstante como veremos, a la perspectiva de la acción comunicativa para poner de manifiesto en el proceso de racionalización social tanto la escisión de la sociedad en los ámbitos *mundo de la vida* y *sistema* como la forma de racionalidad a los que éstos responden.<sup>580</sup>

Por otro lado y en conexión con la escisión indicada, Habermas limitará el propio mundo de la vida al concebir la sociedad simultáneamente como mundo de la vida y como sistema. En este sentido, los imperativos que operan en los subsistemas administración pública y economía de mercado, necesarios para la reproducción material del mundo de la vida, no sólo reemplazan algunas de las funciones de la acción comunicativa en lo que hace a la coordinación de los sistemas de acción sino que también interfieren en ella, *mediatizando* la experiencia del mundo de la vida y socavando la «lógica» de su reproducción simbólica. La interferencia de la racionalidad estratégico-instrumental en la racionalidad comunicativa propia del mundo de la vida no solo abona, como veremos, la tesis habermasiana de la colonización del mundo vital, sino que además, creemos, le brinda la oportunidad de esbozar la tendencia con la que varían los patrones de interpretación y acción.

En lo que sigue abordaré entonces, en primer lugar, lo que creemos es uno de los pasos que desarrolla Habermas para evitar caer en el particularismo que implica recurrir al mundo de la vida. Tal vía consiste en una ampliación de este concepto tendiente a su validez general (II). En segundo lugar, vamos a ocuparnos de analizar el segundo de los argumentos desarrollado por Habermas; éste, que viene a complementar la primera vía, lo identificamos con la tesis de que la autonomización de los sistemas económicos y administrativo de acción racional con arreglo a fines operan -a través de los mecanismos sistémicos dinero y poder- una mediación del mundo de la vida, fijando de ese modo la variabilidad impredecible del trasfondo (III).

## II. Ampliación y generalización del concepto de mundo de la vida.

Tal como señalamos, Habermas despliega el concepto pragmático-formal de mundo de la vida basándose en los desarrollos fenomenológicos. No obstante, ante el problema que estos enfoques encuentran para explicar la generación de la intersubjetividad, cree necesario realizar tal explicación en los términos de una teoría de la comunicación.

---

<sup>580</sup> Ver Sitton, John, *Habermas y la sociedad contemporánea*, FCE, México, 2006. pp. 129-30.

Para ello, distingue entre el mundo de la vida como “contexto formador de horizonte de los procesos de entendimiento”, que delimita la situación de acción, y el mundo de la vida como “constitutivo” de tales procesos. En tanto constitutivo de los procesos de interpretación es que puede entenderse como “acervo lingüísticamente organizado de presupuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural”<sup>581</sup>.

Ahora bien, apoyándose en el análisis del cambio estructural de la conciencia colectiva hecho por E. Durkheim, quien entiende los procesos de diferenciación de la misma como separación de *cultura, sociedad y personalidad*, Habermas introduce y analiza estos ámbitos como componentes estructurales del mundo de la vida.<sup>582</sup>

De modo que, al tener en cuenta los ámbitos sociedad y personalidad, el mundo de la vida provee a la acción comunicativa no solo “*convicciones de fondo aproblemáticas*”, sino también las solidaridades sociales de los grupos a los que se pertenece y las capacidades adquiridas en los procesos de socialización y aprendizaje. Habermas sostiene que

Sociedad y personalidad no sólo operan como restricciones [del espacio de iniciativa de los actores (ER)], sino que también sirven de recursos. La aproblematicidad del mundo de la vida sobre cuyo trasfondo y a partir del cual se actúa comunicativamente se debe *también* a la seguridad que dan al actor las solidaridades acreditadas y las competencias probadas.<sup>583</sup>

Así, penetran desde el trasfondo (*a tergo*) en la acción comunicativa tanto las tradiciones culturales como las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y normas y las competencias de los individuos socializados. Ámbitos estos -según Habermas- diferentes del semántico.

A pesar del esfuerzo implicado en desarrollar este concepto pragmático-formal de mundo vivido, y de los problemas que supone sostener el análisis formal en esta instancia -o tal vez precisamente por ello-, Habermas señala que tal concepto no puede ser directamente utilizado para fines teóricos. Para delimitar el ámbito objetual de las ciencias sociales, es mejor el *concepto cotidiano* de mundo de la vida supuesto en las exposiciones narrativas, pues lleva inscrito una *función cognitiva*.

---

<sup>581</sup> Habermas, J. “Observaciones ...”, 495. Véase asimismo nuestros desarrollos acerca del mundo de la vida en el capítulo primero.

<sup>582</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 203 [*TAC*, II, 190ss].

<sup>583</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 205 [*TAC*, II, 192].

Ahora bien, para que este concepto “intuitivamente disponible” de mundo socio-cultural de la vida se torne “teóricamente fecundo” hay que poder desarrollar desde él, afirma Habermas,

“un *sistema de referencia* para descripciones y explicaciones que versen *sobre un mundo de la vida en su totalidad* y no sólo sobre sucesos que en él acaecen”<sup>584</sup>.

Esto es, la exposición teórica, a diferencia de la narrativa, tiene que tematizar las estructuras mismas de un mundo socio-cultural de la vida, y “debe explicar” la reproducción o auto conservación del mismo, cuya estructura es comunicativa.

Para este fin Habermas tiene que cambiar la perspectiva realizativa de análisis (donde el mundo de la vida sólo está dado como contexto o trasfondo de la situación) y adoptar un punto de vista estrictamente sociológico. Con este cambio del punto de mira, pasa también de la cuestión del dominio de la situación de acción propia de la teoría de la acción a la cuestión de las funciones que cumple el medio del lenguaje en la reproducción del mundo socio-cultural de la vida.<sup>585</sup>

Para resumir esta nueva perspectiva citamos directamente a Habermas

Bajo el *aspecto funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente integrados) y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones).<sup>586</sup>

Como queda claramente expresado en la cita, estos procesos de *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* sólo se refieren a la reproducción de la estructura simbólica del mundo de la vida, de ellos hay que distinguir el “mantenimiento del sustrato material” del mismo.

Ahora bien, lo que cabe resaltar aquí, es que Habermas entiende que la acción comunicativa *no sólo* es un proceso de entendimiento. Las acciones comunicativas no son

---

<sup>584</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 207 [*TAC*, II, 195]. (cursiva mía)

<sup>585</sup> Habermas, J. “Observaciones ...”, 497.

<sup>586</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 208-9 [*TAC*, II, 196].

sólo un proceso de interpretación en que el saber cultural, en cuanto resulta relevante para las situaciones, queda expuesto al “test del mundo”, sino que a la vez son procesos de interacción social y de socialización.

Por otro lado, en estos procesos el mundo de la vida queda sometido a prueba de una manera totalmente diferente; tales pruebas, sostiene, “no se rigen de *forma inmediata* por pretensiones de validez que sean susceptibles de crítica, [...] sino por criterios concernientes a la solidaridad de los miembros y a la identidad del individuo socializado”.<sup>587</sup>

Hay, sin embargo, una serie de cuestiones para las que no encontramos respuesta. De un lado, ¿Cómo la integración social y la socialización inciden en la determinación del significado de los enunciados sobre los cuales los participantes en la comunicación tienen que ponerse de acuerdo? ¿no es en última instancia necesario, para que tales procesos tengan lugar, que ya nos hayamos entendido? E igualmente resulta necesario preguntar, cómo es que estas otras formas en que el mundo de la vida queda sometido a prueba vienen a reducir o «alivianar» la dependencia que la validez tendría respecto del saber de fondo.

Y volviendo a la cuestión central de su intento por ofrecer un concepto sociológico de mundo de la vida, vale decir, a la necesidad de desarrollar un “sistema de referencias” que nos permita descripciones y explicaciones de un mundo de la vida en su totalidad, salta a la vista que para «tematizar» sus estructuras, tenemos que poder «objetivarlo» en conjunto. Y además, si tal tematización ha de brindarnos, como reclama Habermas, descripciones y explicaciones teóricas, tenemos que librarnos de la perspectiva realizativa de los participantes y adoptar un marco teórico-conceptual y metodológico del todo diferente.

Ahora bien, tal como Hans Joas lo ha subrayado, Habermas incluye “dos ideas completamente diferentes bajo la rúbrica de la objetivación de la perspectiva del participante”<sup>588</sup>. Una que podemos identificar con la del narrador, la del “reconstructor” que comprende el sentido intersubjetivamente compartido y “objetivo” de las acciones de los otros; la otra se equipara más bien con la del teórico del conocimiento, la del “observador”, que puede “convertir en objeto” la constitución misma del conocimiento de los participantes y narradores.

En el primer caso sólo podemos tematizar aquello del mundo de la vida que se nos aparece como problemático en las situaciones de acción, pero en ningún caso la totalidad

---

<sup>587</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 211 [*TAC*, II, 198-9].

<sup>588</sup> Joas, Hans. “El infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo” en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS y Siglo XXI, Madrid, 1998, p 194.

de este mundo; y la pregunta que entonces salta a escena es cómo podríamos tematizar el mundo de la vida en su totalidad. Incluso si aceptamos la tesis de Habermas de que el mundo de la vida se ha vuelto problemático en su reproducción misma y, precisamente con ello, en su totalidad, aún podemos preguntar si no seguimos objetivándolo desde el juego de perspectivas de la actitud realizativa propia de la interacción, aunque esa interacción se refiera ahora a la investigación con pretensiones teóricas.

Pero volvamos al hilo de la argumentación. El concepto sociológico de mundo de la vida tenía que permitir, con el cambio de perspectiva teórico-metodológica que comporta, un “análisis teórico” de las estructuras del mundo de la vida. Sin embargo se torna necesario, tal como acabamos de ver, probar que tal concepto posee validez general. Para ello, como ya adelantamos, Habermas recurre, y aunque parezca sorprendente, a la instancia que le proporciona la acción comunicativa.

En este sentido, tratará de mostrar que las estructuras de la acción comunicativa delimitan el espacio en que pueden variar los mundos de la vida históricos; lo cual se distingue a su vez de las cuestiones contingentes de dinámica evolutiva. Que la evolución socio-cultural esté atada a las restricciones estructurales que la acción comunicativa comporta, pone en perspectiva, según Habermas, una *lógica evolutiva*.

Ahora bien, sólo podemos hablar de lógica evolutiva, señala, si las estructuras del mundo de la vida no varían de forma contingente, sino que (dentro del espacio definido por la forma de interacción) lo hacen de una forma orientada. Esta orientación puede reconocerse según Habermas por el hecho de que las variaciones “significativas” pueden subsumirse bajo la perspectiva de la diferenciación estructural entre cultura, sociedad y personalidad; y tal diferenciación obedece a procesos de aprendizaje si “supone un incremento de racionalidad”<sup>589</sup>

Pero ¿Cuáles variaciones representan un despliegue de esa lógica? ¿Cómo le atribuimos dirección a un cambio, es decir, qué criterios usamos para determinar si un suceso determinado es un signo del incremento de racionalidad?

Habermas entiende que en el proceso de diferenciación estructural, el mundo de la vida pierde el poder de «prejuzar» la práctica comunicativa cotidiana “a medida que los actores deben su entendimiento a sus *propios* esfuerzos de interpretación”<sup>590</sup>. Por eso sostiene que

cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los

---

<sup>589</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 218 [*TAC*, II, 205].

<sup>590</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 203 [*TAC*, II, 190]

contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en *última instancia* se base en la autoridad del mejor argumento.<sup>591</sup>

Sin embargo, para arribar a estas conclusiones Habermas tiene que presuponer aquel tipo de objetivación que puede asegurarse «teóricamente», desde la perspectiva del observador, de las condiciones previas del conocimiento y de la acción; esto es, tiene que dar por realizable, e incluso por realizado, aquel «sistema de referencias» que está tratando de sacar a la luz.

Con ello queremos decir que para probar la universalidad del mundo de la vida, y la tesis concomitante de que el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el “uso original”, sin el cual no serían posibles los otros usos del mismo, Habermas necesita apoyarse en una teoría de los cambios de las estructuras del mundo de la vida. Pero precisamente esta teoría tienen que basarse en que es posible una objetivación del mundo de la vida en conjunto, lo cual sin embargo resulta a ojos vista no solo sumamente problemático sino además una pretensión desmedida pues, como apreciaremos de inmediato, conduce a ciertos supuestos insostenibles.

### *III. Mundo de la vida e imperativos sistémicos.*

Habermas es consciente de que la estrategia indicada de probar la universalidad del mundo de la vida a través de la acción comunicativa, tal como acontece en la perspectiva de la teoría de la acción y en la sociología comprensiva, conduce en última instancia a colocar la totalidad de los procesos sociales “bajo el foco de los procesos sociales de cooperación”. Este enfoque, al identificar sociedad y mundo de la vida, no sólo otorga “a todo lo que en la sociedad acontece la transparencia de aquello sobre lo que se puede hablar –aun cuando (todavía) no se lo entienda”, sino que además se apoya en los presupuestos insostenibles de “la autonomía de los sujetos agentes, la independencia de la cultura y la transparencia de la comunicación”.<sup>592</sup>

Y es por ello que Habermas contrapone a esta estrategia, para complementarla, aquella que entiende la sociedad como un sistema autorregulado, pues no puede soslayarse que cuando los participantes de un mundo de la vida actúan en la consecución de sus objetivos, sus acciones no sólo quedan coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino también a través de

---

<sup>591</sup> Habermas, J. *TkH*, II, 218 [*TAC*, II, 206]

<sup>592</sup> ver Habermas, *TkH*, II, 223-4 [*TAC*, II, 211]

“nexos funcionales que no son pretendidos y que la mayoría de las veces tampoco resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana”<sup>593</sup>.

Sostiene pues, que una salida a esta situación es considerar la relación entre etapas de diferenciación sistémica y formas de integración social.

En este sentido, distingue entre *integración social* e *integración sistémica*. Esto es, entre aquellos sistemas de acción integrados o bien por un consenso asegurado normativamente o por consenso comunicativamente alcanzado, y aquellos sistemas de acción integrados por mecanismos o medios de control (no normativos) de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación. En consonancia con esta distinción propone entender la *sociedad* simultáneamente como Sistema y Mundo de la vida<sup>594</sup>. Señalemos aquí que ésta es entendida de modo que a medida que se diferencian las propias estructuras del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad), también se separan entre sí integración social e integración sistémica.

Desde esta perspectiva sólo en las sociedades modernas los mecanismos sistémicos se desligan completamente de las instituciones a través de las que se efectúa la integración social. Sólo en la modernidad se diferencian los sistemas economía y administración estatal, especializados en la reproducción material del mundo de la vida, de aquellos ámbitos de este mundo encargados propiamente de la reproducción simbólica del mismo, esto es, reproducción cultural, integración social y la socialización.<sup>595</sup>

Esta independización de los subsistemas economía y burocracia pareciera reducir el mundo de la vida a un subsistema más, sin embargo Habermas afirma que

“los aumentos de complejidad [del sistema] dependen por su parte de la diferenciación estructural del mundo de la vida. Y este cambio estructural, cualquiera que sea la forma en que se explique su dinámica, está a su vez sujeto a la lógica propia de una racionalización que es *racionalización comunicativa*”<sup>596</sup>

A esto hay que agregar que cada nuevo mecanismo de diferenciación sistémica que consigue instalarse en un ámbito de acción formalmente organizado, necesita quedar

---

<sup>593</sup> Habermas, *TkH*, II, 225-6 [TAC, II, 213].

<sup>594</sup> Más específicamente propone entenderla como “un sistema que tienen que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida.” La propuesta de que “las sociedades son plexos o contextos de acción *sistémicamente estabilizados* de grupos *integrados socialmente*” hay que entenderla señala Habermas sólo como una “propuesta heurística de entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de la vida”. (*TkH*, II, 228 [TAC, II, 215])

<sup>595</sup> ver Habermas, *TkH*, II, 252-3 [TAC, II, 238-9]

<sup>596</sup> Habermas, *TkH*, II, 258-9 [TAC, II, 245] cursiva mía.

anclado o institucionalizado en el mundo de la vida. Y para que ello sea posible es necesario que éste esté suficientemente racionalizado.

Como es sabido, y como señala J Sitton cuando comenta la relación entre la posición de Habermas y la de M Weber, la racionalización del mundo implica una conciencia general en relación con la contingencia de los ámbitos de reproducción simbólica del mundo de la vida; esto significa, como veremos, que tal reproducción necesita pasar de la acción comunicativa apoyada en un acuerdo implícito a la instancia del “logro interpretativo de los actores mismos”, esto es, al acuerdo logrado en la interacción comunicativa.<sup>597</sup>

Ahora bien, la “transformación de la base institucional” o, lo que es lo mismo, la racionalización del mundo de la vida, que se requiere para cada nuevo nivel de diferenciación sistémica, viene guiada por la evolución del derecho y la moral, instancias sobre las que recaen la tarea de atender tales reclamos. Habermas señala al respecto que la

“institucionalización de un nuevo nivel de diferenciación sistémica exige reestructuraciones en el ámbito nuclear que constituyen las instituciones encargadas de la regulación jurídico-moral, esto es, de la *regulación consensual de los conflictos de acción*”.<sup>598</sup>

Sin embargo, esta reestructuración del ámbito de instituciones que regulan consensualmente los conflictos de acción, ha disparado *dos tendencias contrapuestas*. En efecto, el desarrollo del derecho y la moral -que guían para Habermas la materialización institucional de los niveles de integración sistémica- es entendido como una tendencia a la generalización y formalización de los valores<sup>599</sup>. Y es precisamente esta generalización de los valores la que desata tales tendencias contrapuestas, en las que se plasma el «desacoplamiento» de la integración sistémica respecto de la integración social.

Por un lado, cuanto más progresa tal generalización, más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamiento concretos recibidos por tradición y costumbre. Con esto, el peso de la integración de las acciones se desplaza del consenso normativamente asegurado a los procesos lingüísticos de formación de consenso<sup>600</sup>. Mas por otro lado, este apartamiento de la acción comunicativa respecto de las orientaciones particulares de valor, trae a la vez aparejado la separación entre acción

---

<sup>597</sup> Ver, Sitton, J. Op cit, 143ss, aquí 146-7.

<sup>598</sup> Habermas, *T&H*, II, 259 [TAC, II, 245] cursiva mía.

<sup>599</sup> Cabe señalar aquí, tal como lo ha hecho Th McCarthy en “Reflexiones sobre la racionalización en la *Teoría de la acción comunicativa*”, que resulta altamente problemático identificar las formas institucionales de la argumentación moral, pues no contamos en una sociedad secularizada con recurrir a fundamentos religiosos, ni podemos anclar (aún?) el discurso práctico moral en las esferas públicas cultural y política. Lo cual “debilita los lazos existentes entre la racionalización e institucionalización ...”. (en Giddens, Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, pp. 282ss)

<sup>600</sup> Ver Habermas, *T&H*, II, 268-9 [TAC, II, 254-5]



orientada al entendimiento y acción orientada al éxito. Con esta disociación, queda abierta la posibilidad para la formación de *subsistemas de acción racional con arreglo a fines* o, lo que es lo mismo, de contextos de acción estratégica. Esto viene a representar una condición para que la acción pueda quedar coordinada a través de medios no-lingüísticos o deslingüísticos.

De este modo, mientras que la moral, ahora desinstitucionalizada e interiorizada, solamente apela para la regulación de los conflictos de la acción a “la idea de un desempeño discursivo de pretensiones de validez normativas”, es decir, al discurso práctico, más específicamente, a los supuestos y procedimientos de la argumentación moral; el derecho, recurriendo a una instancia coactiva, “posibilita el control de la acción social a través de medios sistémicos” no-lingüísticos.<sup>601</sup>

Por cierto que, al generalizarse cada vez más las orientaciones de acción, los mecanismos de coordinación ligados al entendimiento se ven cada vez más saturados y desbordados. Como anticipamos hace un momento, la racionalización del mundo de la vida ha puesto en crisis la transmisión de las tradiciones, las relaciones sociales y las elecciones de los modos de vida. Este proceso trae aparejado una mayor exigencia en relación a la acción comunicativa, pues se torna necesario explicitar y acordar sobre los saberes implícitos que operan en estos ámbitos y que ahora son puestos en cuestión; esto es, los participantes en la interacción social que pretendan alcanzar un acuerdo necesitan aclarar e incluso justificar mucho más frecuentemente las pretensiones de validez entabladas en la acción comunicativa.

Simultáneamente, la necesidad de coordinación se ve reforzada por los requerimientos de eficiencia y economía de medios propios de la sociedad capitalista moderna. En este contexto y sobre la diferenciación entre acción orientada al entendimiento y acción orientada al éxito se van formando dos tipos de mecanismos que “descargan” o alivianan al entendimiento lingüístico de su función de coordinar las acciones sociales.

Tenemos por un lado *formas generalizadas de comunicación* que «condensan» la formación lingüística de consenso “por medio de una especialización en determinados aspectos de validez” o por medio de una “jerarquización de los procesos de entendimiento”. Estos medios de comunicación (lingüísticos) permanecen conectados al mundo de la vida pues tienen que servirse de los recursos de la formación lingüística de consenso, ya que la vinculación entre los participantes en la interacción viene motivada racionalmente.

---

<sup>601</sup> Cf. Habermas, *TkH*, II, 269 [TAC, II, 255]

Por otro lado, aparecen *medios de control* o medios de comunicación deslingüistizados (el dinero y el poder)<sup>602</sup>, que son aquellos mecanismos que sustituyen el entendimiento; desconectan la coordinación de la acción de la formación lingüística de consenso, con lo cual la vinculación de los actores viene motivada empíricamente a través de recompensas y castigos. En este caso el mundo de la vida ya no resulta necesario para la coordinación de las acciones; pues estos medios codifican, con ayuda del derecho, un trato «racional con arreglo a fines» con valores susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de la influencia estratégica sobre las decisiones de otros participantes en la interacción.<sup>603</sup>

#### IV. ¿Es la “mediatización” del mundo de la vida una salida a la contextualización de la racionalidad comunicativa?

Como quedó dicho, los mecanismos sistémicos crean sus propias estructuras sociales exentas de contenido normativo, las cuales se conectan “retroalimentativamente a la práctica comunicativa cotidiana a través de la institución básicas que es el derecho civil”<sup>604</sup>. Sin embargo, del hecho de que integración social e integración sistémica queden «desacopladas» no puede inferirse todavía -sostiene Habermas- si las instituciones mediante la que quedan anclados los mecanismos de control en el mundo de la vida canalizan la influencia de éste sobre los ámbitos de acción “formalmente organizados”, o a la inversa, la influencia del sistema sobre los contextos de acción “estructurados comunicativamente”.

Para aclarar el rol de tales instituciones y la relación entre integración social y sistémica, Habermas recobra el punto de vista de la racionalidad comunicativa, el cual permite establecer una diferenciación entre las funciones de la integración social y la sistémica. En continuidad con K Marx recoge la idea (presente en la imagen de base y superestructura) de que los imperativos de la reproducción material “prenden” a través de las estructuras simbólicas del mundo de la vida y pregunta si los aumentos de complejidad del sistema obtenidos de la racionalización del mundo de la vida no representan en realidad un “costo” para ese mundo social de la vida. Puesto en términos de teoría de la comunicación la pregunta es si acaso la racionalización del mundo de la vida no se vuelve paradójica con el paso a la sociedad moderna, pues este mundo racionalizado “posibilita la aparición y aumento de subsistemas cuyos imperativos autonomizados reobran destructivamente sobre

---

<sup>602</sup> Para una explicitación de esta cuestión ver en la *TkH*, II, VI.2.5, además ss 384ff [*TAC*, II, pp. 366ss]

<sup>603</sup> Ver Habermas, *TkH*, II, 272-3 [*TAC*, II, 258-9]

<sup>604</sup> Habermas, *TkH*, II, 275 [*TAC*, II, 261]

ese mismo mundo de la vida”<sup>605</sup>. Este es en síntesis el punto de partida de la conocida tesis de la *colonización del mundo de la vida*.<sup>606</sup>

En este caso, las instituciones mediante las que quedan anclados los mecanismos de control, actuarían como la «base» que “subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material y de este modo lo *mediatiza*”, interponiendo entre los actores y el mundo de la vida deformaciones que van a aparecer como «datos» incontestables.

En este sentido, cuando Habermas comenta los niveles o planos de integración sistémica desplegados por N Luhmann señala que

“los *contextos sistémicos* condensados en las sociedades modernas en realidad organizativa aparecen como un fragmento de sociedad reificado, asimilado a la naturaleza externa, que *se interpone entre cada situación de acción y el horizonte que para cada situación de acción constituye el mundo de la vida*. [...] ... ese mundo de la vida desplazado tras los subsistemas regidos por medios de control sistémico [...] no puede conectar ya de forma directa con las situaciones de acción, sino que sólo puede servir ya de trasfondo para los sistemas de acción organizados”<sup>607</sup>

Cabe resaltar aquí que como la *mediatización* se produce “en y con” las estructuras mismas del mundo de la vida, no puede inferirse del saber intuitivo de los participantes ni tampoco resulta accesible desde la perspectiva externa de la teoría de sistema, pues tales «fenómenos de interferencia» se “refleja en las condiciones formales de la acción comunicativa”<sup>608</sup>.

Pero ¿qué significa esto? Una de las condiciones formales de la acción comunicativa es precisamente que los participantes en la interacción puedan libremente tomar postura por un sí o por un no; esto es, que tengan la posibilidad efectiva –haciendo uso irrestricto y sin coacciones de la palabra- de cuestionar las pretensiones de validez inscritas en el acto de habla. Pero precisamente cuando las coacciones o imperativos sistémicos, que *instrumentalizan* con fines estratégicos la estructura comunicativa del mundo de la vida, permanecen ocultas o solapadas, adquieren el carácter de una ilusión, de una “conciencia objetivamente falsa”<sup>609</sup>.

---

<sup>605</sup> Habermas, *TkH*, II, 277 [*TAC*, II, 263].

<sup>606</sup> Para esto véase Habermas, *TkH*, II, 423ff; 449ff; 481ff [*TAC*, II, 405ss; 430ss y 461ss]

<sup>607</sup> Habermas, *TkH*, II, 231-2 [*TAC*, II, 218-9] cursiva mía

<sup>608</sup> Cf. Habermas, *TkH*, II, 277 [*TAC*, II, 263]. También en “Interludio primero” *TkH*, I, 385ss [*TAC*, 367ss]

<sup>609</sup> Ver Habermas, *TkH*, II, 487-8 [*TAC* II, 468]

Esto es, cuando en tal instrumentalización, las coacciones sistémicas no disminuyen la apariencia de independencia del mundo histórico-social de la vida, escondiéndose en los pliegues de la acción comunicativa misma, dan como resultado “una violencia estructural, que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la *forma de intersubjetividad del entendimiento posible*”<sup>610</sup>. Tal violencia estructural, advertía ya Habermas cuando tematizaba la noción de poder en H Arendt, “bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimación”<sup>611</sup> y eclipsa, podemos agregar, la racionalidad comunicativa.

Ahora bien, la violencia estructural, ejercida a través de una “restricción sistemática de la comunicación” no sólo queda referida al ámbito de la integración social. Arraiga de tal manera en las condiciones formales de la acción comunicativa “que para los participantes en la comunicación *la conexión de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo queda prejuugada de forma típica*”<sup>612</sup>. En otras palabras, la violencia estructural anclada en la acción comunicativa determina “de forma típica” las relaciones entre los presupuestos contrafácticos que la pragmática universal reconstruía y que conforman el sistema de referencias formal y universal en el que se apoyaba toda acción orientada al entendimiento. Para Habermas este fenómeno constituye un “*a priori del entendimiento*” y lo despliega, en referencia al concepto de «forma de objetividad» de G Lukács, a través del concepto de *forma de entendimiento*.<sup>613</sup>

En este sentido, tal mediatización deforma los procesos de entendimiento, haciendo aparecer las definiciones de la situación sobre las cuales tienen que llegar a un acuerdo los participantes en el mundo histórico social de la vida como un *factum*; como algo que está ahí objetivamente dado y sobre lo cual no podemos discurrir. En este punto nos preguntamos, sin embargo, si no es precisamente esta mediatización la que, poniendo supuestamente a «disposición» el mundo de la vida al tornar problemática su propia reproducción, le permite a Habermas formular el concepto de forma de entendimiento.

---

<sup>610</sup> Habermas, *TkH*, II, 278 [*TAC*, II, 264] cursiva mía

<sup>611</sup> Habermas “El concepto de poder de Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico políticos*, Taurus (Santillana), Madrid, 2000, p 221.

<sup>612</sup> Habermas, *TkH*, II, 278 [*TAC*, II, 264] las cursivas son mías.

<sup>613</sup> Ver Lukács, G. “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969 (pp. 89-232). Para esta cuestión véase asimismo Ruscini, Gian, *Teoría crítica de la sociedad*, Ed. Roca SA, Barcelona, 1969, cap. 1 (pp. 45ss); Sitton, J. op cit, (62ss); también el capítulo primero del ensayo de A Honneth *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Bs As, 2007 (pp. 23ss.)

Así como en la acción comunicativa teníamos que recurrir al mundo de la vida como trasfondo dador de sentido para completar el significado literal de los actos de habla, y con ello los criterios de validez terminaban dependiendo en última instancia de ese saber de fondo o acuerdo previo que es el mundo de la vida, en las acciones integradas socialmente a través de medios lingüísticos también tenemos que recurrir -a pesar de la primacía de un consenso comunicativamente alcanzado (en un mundo de la vida racionalizado)- al mundo de la vida, quedando con esto historizados los estándares y criterios de evaluación y racionalidad práctica.

Ahora bien, al contar con la posibilidad de saber de antemano la forma típica en que queda establecido el *sistema de referencias* que forman los mundos objetivo, social y subjetivo, pareciera que contamos realmente con la posibilidad de determinar una forma de entendimiento y de establecer, a la vez, las variaciones históricas de estas formas de entendimiento, vale decir, una “sistemática de las formas de entendimiento”.<sup>614</sup>

Pero, si el punto de partida es un mundo social de la vida deformado y violentado, cuya “lógica” de interacción y reproducción se encuentra sistemáticamente deformada, qué podemos reconstruir a partir de aquí. Más allá de los problemas que acarrea sostener la distinción entre forma y contenido y entre esencia y fenómeno, ¿podremos reconstruir algo más que una forma de entendimiento deformada? Y ¿qué estatus puede tener este análisis para establecer una secuencia de variaciones sistemáticas?

Y en efecto, si tal como sostiene Habermas, la tematización del mundo de la vida, su disponibilidad teórica, sólo se torna realizable por la “penetración” de la racionalidad estratégico-instrumental propia de la economía y la administración en ámbitos de acción “que se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder”<sup>615</sup>, esto es, si la tematización del mundo de la vida sólo se torna realizable cuando se pone en riesgo su propia reproducción y con ello el mundo de la vida mismo, entonces qué nos garantiza no quedar atrapados en la telaraña de las restricciones sistemáticas de la comunicación. Pues salta a la vista que toda perspectiva de tercera persona sobre el mundo de la vida, su disponibilidad teórico objetivadora, no puede desligarse de tal mediatización deformadora.

---

<sup>614</sup> Ver Habermas, *T&H*, II, 283 [TAC, II, 269ss] y la fig. 28.

<sup>615</sup> Habermas, *T&H*, II, 488 [TAC, II, 469].

## Consideraciones finales

La presente investigación arranca del análisis de los conceptos y problemáticas filosóficas que emergen en torno a la *razón práctica* desde mediados del siglo veinte. Tal como quedó expuesto, uno de los supuestos que la informa es que en la constelación de problemas que conforman el debate entre Gadamer y Habermas se hallaba la clave para aclarar cómo ha de entenderse el concepto de razón práctica tras la destrascendentalización de la filosofía y en medio de las críticas a la racionalidad moderna realizadas desde una perspectiva histórica situada en la esfera del *ethos*, en el mundo de la vida. Más específicamente, en el marco de aquellas formulaciones de una razón no contrapuesta abstractamente a los fenómenos y a la historia, nos propusimos aclarar los estándares de racionalidad “adecuados” para orientar la acción y la reflexión en el ámbito de la *praxis*.

Para abordar cómo se concibe una razón práctica que acarrea la ruptura entre «la historia» y «lo sistemático», creímos conveniente partir de *Verdad y método* de Gadamer, pues esta obra, publicada en 1960, contribuye de manera decisiva a la rehabilitación de la razón y de la filosofía prácticas. Uno de los elementos centrales al respecto es la crítica que realiza al objetivismo del historicismo y al paradigma teórico metodológico de la ciencia moderna del cual abreva. Pusimos de manifiesto, en este sentido, que el «renacimiento» del concepto de razón práctica está asociado en parte a la exigencia de recuperación de la función crítico-normativa del conocimiento en los ámbitos de la filosofía y las ciencias sociales y humanas, dado el carácter abstracto y meramente descriptivo que habían adoptado en el marco del neopositivismo. En esta dirección, pudimos apreciar que buena parte de las posiciones que elevan sus críticas a un saber incapaz de orientarnos en la acción y la valoración ético-políticas, retoman las consideraciones de la filosofía práctica de Aristóteles.

*Verdad y método* resulta medular para esta recuperación precisamente por la centralidad que adquiere la filosofía práctica de Aristóteles cuando Gadamer, abocado a recuperar el

problema hermenéutico fundamental, tiene que determinar el concepto de *aplicación* y el rol que tiene en la comprensión hermenéutica.

En nuestros desarrollos, antes de abordar el concepto de aplicación y los alcances que tiene para la determinación de una racionalidad práctica inscrita en la comprensión hermenéutica, nos resultó necesario aclarar los momentos que llevan a Gadamer hasta esta instancia. El marco de estos desarrollos, y una de las cuestiones que atraviesa *Verdad y método*, está relacionado con los efectos del ideal científico moderno sobre la relación que las ciencias histórico-hermenéuticas entablan con el pasado. Gadamer trata, en este sentido, de radicalizar el pensamiento histórico elaborado por el historicismo, pues éste termina adoptando una noción de verdad proveniente de las ciencias de la naturaleza, cuyas exigencias metodológicas le apartan de aquello de lo que propiamente han de ocuparse: la finitud del ser humano y su experiencia de comprensión.

El blanco de sus críticas es el ideal ilustrado de saber que el historicismo consume y que conlleva la «objetivación» de las tradiciones y la consiguiente pérdida de vinculación normativa y epistémica a éstas, fruto del extrañamiento. En su crítica al objetivismo y al extrañamiento de las ciencias humanas, Gadamer no se limita a mostrar el poder que poseen las tradiciones en tanto que transmisoras de un «saber de fondo» procedente de la función de “apertura de mundo” del lenguaje, sino que además pone de manifiesto el «vínculo» entre la tradición y el individuo que intenta apropiársela por interpretación. Esto es, la tradición no nos determina mudamente, sino que siempre nos interpela, pues su función «constitutiva» prejuzga aquello que nos resulta significativo y que consideramos cuestionable.

En este sentido, Gadamer asume como propio el problema de la historicidad humana, esto es, el problema de la determinación del hombre por el saber de su propia historia y de la búsqueda de un sentido en medio de la finitud. Y es por ello que, tras rehabilitar el complejo prejuicio, autoridad y tradición y mostrar que estas instancias son condición de posibilidad de toda comprensión, pone en cuestión la primacía del juicio en el comportamiento del hombre respecto al mundo y a los otros. Sostiene, consecuentemente, que la *pertenencia* a la tradición y el *tener que ver* con el asunto que se pone en juego en ella, son las condiciones centrales de la comprensión hermenéutica. De este modo, dando contenido a la estructura previa y circular de la comprensión, asume la exigencia de atender a los *efectos de la historia*, los cuales operan sobre la comprensión de nosotros mismos y del pasado, al tiempo que pre-determinan los estándares de valoración y racionalidad con los

que actuamos. Ello implica que no podemos evadirnos del acontecer histórico ni enfrentarnos a él convirtiendo el pasado en un objeto; pues siempre estamos *en* la historia.

Desde la perspectiva que así se abre asumimos, por un lado, que todo comprender pone en juego una interpretación que trae consigo necesariamente el horizonte de expectativas perteneciente al mundo histórico social del intérprete. La comprensión interpretativa es siempre una *fusión de horizontes* en la que se rebasa la particularidad de los horizontes en juego; es una operación *productiva* en la que el sentido viene inevitablemente co-determinado por la situación práctico-vital del intérprete. Al mismo tiempo, y por esto mismo, esta articulación de sentido efectuada por el intérprete entre el marco simbólico de referencia en el que se conformó el significado y el suyo propio, presenta un irrenunciable momento de *aplicación*. La referencia práctica que conlleva la aplicación -y en esto se diferencia del obrar *poietico productivo*- no es algo posterior a la interpretación, sino un momento constitutivo de la misma; ésta sólo se cumple *en* la aplicación. De este modo y como se ha sosteniendo, la comprensión hermenéutica queda referida de modo necesario a la articulación de una «autocomprensión orientadora de la acción» que no exige ni la objetivación ni la distancia con respecto a la situación de acción.

Por esta doble procedencia, el *Verstehen* gadameriano, que llamamos *comprensión aplicativo-interpretativa*, se encuentra vinculado, a nuestro parecer, con la *historicidad* y la *lingüística* de nuestro modo de ser práctico vital. Por un lado, es una comprensión radicalmente situada -ya que tiene como condición de posibilidad una estructura de prejuicios- y, a la vez, el modo de su realización responde a una “lógica” circular: parte de una anticipación de la totalidad de sentido de aquello a lo que se aplica en la que se ponen en juego los prejuicios del propio horizonte del intérprete o del investigador y luego confronta tal anticipación con las pretensiones de validez aportadas por el texto, por el otro o por la situación de acción. Por otro lado, este proceso aplicativo del comprender se realiza en y a través del lenguaje. Esto es, la *mediación* dialéctica entre la generalidad significativa anticipada y las particularidades concretas con que nos confrontamos en la experiencia hermenéutica, se realiza en el ámbito de todos los mensajes significativos transmitidos por tradición y en el que siempre estamos insertos por el hecho de existir.

Ahora bien, en este punto sostuvimos la tesis de que para hablar de *racionalidad práctico-hermenéutica* es necesario considerar conjuntamente las especificaciones procedentes de la historicidad y de la lingüística de la experiencia hermenéutica del comprender. En términos generales, mientras la *historicidad* del comprender viene a condicionar y contextualizar los criterios de racionalidad de la acción y de la interpretación, la *lingüística*



no sólo determina el modo de realización de la interpretación aplicativa y los objetos de los que se ocupa sino que también representa el horizonte global en el que se lleva adelante.

Podemos decir, entonces, que la *razón práctico-hermenéutica* sólo existe como real e histórica; esto significa que “no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” y tiene en este sentido una referencia ineludible a la *praxis* vital. Al igual que la comprensión, en ella se pone en juego una razón y un saber no al margen de lo que es tal como ha devenido, sino “desde su determinación y como determinación suya”. Vale decir, que emerge de y con la misma *praxis*; pues es un saber que ha recogido la determinación de su propio extrañamiento, que ha aprendido de la negatividad de la experiencia su propia condicionalidad y límites.

En este sentido, la razón práctica no se posee de un modo tal que “primero se tenga y luego se aplique” (Gadamer), sino que resulta ser una actividad siempre ya concretamente motivada y ligada por tanto a prejuicios. Su punto de partida es la facticidad de la existencia, «lo que hay». Su referencia ineludible a la *praxis* vital, por un lado, la distingue de aquella racionalidad que solo evalúa medios para alcanzar un fin dado. Al considerar el fin último del «vivir correctamente», la evaluación de los medios conlleva una estimación moral, pues sólo a través de ella se concreta la corrección moral del fin al que se aspira. Por otro lado, este anclaje pone siempre en juego la dimensión social y política de la pertenencia a un grupo social. También aquí, ni el saber ni el juzgar se realizan desde una posición externa y no afectada, sino desde una “pertenencia específica” que nos une con los otros; esto es, desde una relación de comunidad o solidaridad con el otro, que implica ser afectado con él y pensar con él.

Ahora bien, sostuvimos que, al poner al descubierto una relación especial entre la generalidad transmitida y la situación particular en la que el actor se encuentra, la *razón práctico-hermenéutica* ha de concebirse como la interpenetración de la generalidad de la norma o de los valores recibidos y de la exigencia y posibilidades de la situación concreta. En este sentido, la racionalidad práctica, lo razonable que va implícito en la práctica, es a la vez *ethos* y *dianoia*, “lo emocionalmente determinado” que procede del acuerdo de fondo vinculante y “lo reflexivamente investigado”. En otras palabras, se forma en y mediante el entendimiento recíproco de los participantes en un mundo de la vida compartido.

De este modo, el saber práctico es aquello en virtud de lo cual, mediante deliberación y elección, damos con cierto «equilibrio» y efectuamos la concreción; es aquello que determina, mediante una consideración conjunta del fin y de los medios, el “objetivo” mismo como «factible». La *razón práctico-hermenéutica* no consiste, entonces, en seguir las

reglas de forma racional, puesto que lo bueno o lo correcto no puede determinar nuestro actuar según algo racionalmente dado, porque es únicamente en la unidad indisoluble de *ethos* y *dianoia* donde se concreta.

Concebir de esta forma la *razón práctico-hermenéutica* viene, por un lado, a desplazar la problemática de la racionalidad de la relación sujeto-objeto a la relación particular-general, lo que conlleva una salida o, al menos, un descentramiento del marco de la filosofía de la conciencia. Este desplazamiento que además se acentúa con el debate conduce, creemos, a la imposibilidad de retomar el fenómeno y el concepto de razón práctica en los términos anteriores tal como sucedió en la década de 1990 en la disputa entre liberales y comunitaristas. Por otro lado, nos puso ante la cuestión de *cómo se realiza la mediación entre lo general y lo particular*. Pudimos ver que la capacidad de subsumir el caso concreto bajo la generalidad de la ley es propia de la facultad de juzgar, y que para cuestiones prácticas esta capacidad de juzgar no es determinante sino más bien reflexionante, tal como lo plantea Kant. Reclamamos para nosotros su advertencia de que esta capacidad de aplicar reglas no puede contar a la vez con reglas para su propio funcionamiento, y a modo de objeción señalamos que lo particular dado siempre requiere para su comprensión de una generalidad pre-entendida. Esto nos condujo a la cuestión central: el principio del juicio reflexionante que nos permitiría «encontrar» lo universal para lo particular considerado no puede ser un principio trascendental. La «mediación» entre lo general transmitido y lo particular concreto de la situación tenemos más bien que buscarla en el ámbito del *lenguaje hablado*.

En efecto, tal «mediación» no es el fruto de un sujeto autoconsciente que se posee a sí mismo y se determina a voluntad, sino que cada una de estas instancias resulta siempre condicionada. La «conciencia» que puede alcanzarse está siempre constituida en y por el proceso histórico social. Por eso la alternativa adecuada *ya no puede ser* una oposición entre modelos teleológicos y deontológicos de racionalidad práctica, como se pretendió en la discusión entre comunitaristas y liberales; racionalidad respecto a fines y racionalidad respecto a valores, comparten un punto de partida que es precisamente el que se desplaza. Esto es precisamente lo que la experiencia hermenéutica nos muestra: nos hace consciente de la finitud humana; aquí, en la experiencia de la propia historicidad, encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. Pero no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar; la estructura lógica de esta *conciencia históricamente efectuada*, es la de pregunta y respuesta, el diálogo. En este sentido, la estructura lógica de la experiencia hermenéutica, y la concreción de la aplicación, es el diálogo.

En paralelo con las condiciones que tienen que cumplirse en la conversación, sostuvimos que la *razón práctico-hermenéutica* tiene que ser entendida como la *mediación dialógica* en la que ha de darse un *reconocimiento de las pretensiones* del otro o de la norma -que implica la apertura a la posible verdad de lo allí dicho mediante la suspensión momentánea del juicio- y en la que, precisamente por esto, resulta indispensable contar con el *asentimiento* del otro para continuar el diálogo.

Pudimos apreciar, asimismo, que el diálogo es sólo una de las dimensiones de la mediación lingüística. Las anticipaciones de sentido que se median en la dialéctica de pregunta y respuesta que es el diálogo tienen como condición de posibilidad un «horizonte de sentido» compartido, que hace que los interlocutores se entiendan y puedan acordar en la cosa. Esta dependencia hace que la conversación sobrepase la dimensión subjetiva de los participantes. De modo que, por un lado, la conversación se articula sobre expectativas de sentido que proceden de nuestra propia *vinculación con el asunto* que se expresa en la tradición; requiere de un *pre-juicio* y en este sentido ser participante interesado. Por otro, resulta necesaria para el entendimiento la *pertenencia a la tradición*; tener o lograr una determinada “conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”.

Ahora bien, en tanto estas condiciones tienen que *estar efectivamente dadas*, el saber de fondo compartido -lingüísticamente estructurado y transmitido- no sólo viene a establecer las bases del entendimiento y el consenso entre los participantes en el diálogo, sino que, a la vez, está señalando las condiciones de posibilidad del conocimiento. La *conciencia de la historia del efecto* “esquematiza previamente todas nuestras posibilidades de conocimiento” y, por tanto, *preforma e impone* tanto los significados como los criterios de validez y de racionalidad explicitados en la apertura lingüística de mundo.

En su crítica al ideal de una razón objetivante y su concepción instrumentalista del lenguaje, Gadamer no se limita a exponer el poder del diálogo en la construcción de un mundo político y social compartido, muestra además al lenguaje como *constitutivo* de todo aquello que puede aparecer como mundo. Para nuestra problemática, esta vinculación radical a las condiciones contingentes de un mundo de la vida, significa que los participantes en una conversación orientada al entendimiento no disponen por adelantado de una «racionalidad dialógica» que informe la acción. Y esto en la medida en que no es posible determinar *a priori* lo cuestionable que surge en el intercambio comunicativo, pues este mundo de la vida no puede ser traído enteramente a conciencia dado el carácter holista que posee. La *razón práctico-hermenéutica*, entonces, sólo puede darse *en* la mediación dialógica condicionada por el mundo de la vida; y es por ello que no le basta con considerar los juicios

“meramente posibles” de los otros y las “características exclusivamente formales de nuestra representación” (Kant), sino requiere que *en todos* los casos se dé una efectiva realización del diálogo.

Ahora bien, en la disputa que llevaron adelante Gadamer y Habermas no está en discusión la dimensión práctica de la comprensión; la cuestión es más bien qué tipo de razón y de saber es el que en ella se da. Esto es, si los criterios con los que operan tal razón y el saber que de ella emerge permanecen inevitablemente vinculados al contexto o pueden superar ese anclaje al mundo práctico-vital y reclamar validez universal. De allí la importancia que para Habermas representa obtener un *sistema de referencias* que vaya más allá de la tradición y el lenguaje.

Tal como expusimos, Habermas asume la posición hermenéutica porque permite a las ciencias sociales abordar la relación entre el marco categorial de las teorías generales y la precomprensión de la situación global que guía la construcción de esos marcos. Esta vinculación práctica del *comprender* a la situación hermenéutica de partida, posibilita no sólo estructurar una diversidad de sucesos en historias orientadoras de la acción, sino además una reflexión metodológica que incluye, a la vez, la pregunta por el modo en que se forman las «reglas de síntesis». Tal posibilidad implica poner al descubierto la dimensión social e histórica en la conformación de los estándares cognitivos, prácticos y valorativos. Sin embargo, no acepta las consecuencias que se desprenden de la comprensión hermenéutica propuesta por Gadamer, su *autocomprensión ontológica de la hermenéutica*.

Hemos podido apreciar que Habermas critica, por un lado, que Gadamer extienda su acertada crítica al objetivismo de las ciencias históricas y de la hermenéutica romántica a todo el conocimiento metódico, sustrayendo el saber de las ciencias humanas y sociales del control metodológico que implica el distanciamiento. Por otro lado, no acepta que del descubrimiento de la estructura prejuiciosa de todo comprender deba seguirse una rehabilitación de los prejuicios y de sus correlatos: autoridad y tradición, poniendo de ese modo en el mismo plano apropiación hermenéutica y reflexión crítica o racionalidad. En tercer lugar, le objeta que del hecho de que el intérprete y su objeto compartan el contexto de tradición por la mediación objetiva que la *historia del efecto* proporciona, Gadamer absolutice el medio lingüístico y considere la hermenéutica como universal. Esto conduciría según su apreciación a que la experiencia de la reflexión y los estándares de racionalidad queden contextualizados y relativizados.

Pues, desde el punto de vista metodológico que Habermas adopta en un primer momento, que el ámbito del lenguaje y la comprensión aparezcan como horizonte de toda experiencia y conocimiento posible implica, en términos sociológicos, que dominación política y trabajo social forman parte de esta dimensión y, por lo tanto, que el enfoque de la teoría de la acción social ha de privilegiar la perspectiva del participante, más allá de los problemas de contextualismo que trae aparejado. Mientras que, en términos históricos, implicaría que se identifique la mediación actualizante de pasado y presente que la comprensión histórico hermenéutica lleva a efecto con el desenvolvimiento racional del proceso histórico; vale decir, la equiparación del acontecer de la tradición con un proceso histórico, social y cultural racional.

En este sentido, si Gadamer en su crítica a la autocomprensión científicista del historicismo y, en general, al objetivismo de las filosofías de la conciencia, muestra la efectiva dependencia de la epistemología de un tipo de saber anterior y más amplio que constituye la condición de posibilidad sobre la que opera la relación sujeto-objeto propia de la modernidad, Habermas en cambio, señala que la absolutización de la hermenéutica por vía de ontologización, tiene como resultado una “devaluación de los métodos de análisis social”, los cuales en realidad parten de una “base teórica” que va más allá de la comprensión lingüística normal. No pretende subordinar el conocimiento metódico y experimental a la experiencia histórico hermenéutica, sino que coloca las ciencias empírico-analíticas e histórico-hermenéuticas en el mismo nivel, aunque con ámbitos de objetos, procedimientos y funciones bien diferenciados. Las ciencias sociales críticas en cambio, guiadas por un interés emancipatorio, ponen a la luz los intereses que operan en estas ciencia y permiten efectuar una crítica a sus presupuestos y reificaciones a través de la *autorreflexión*. En ésta la razón encuentra para Habermas su funcionamiento más propio: su interés coincide con la búsqueda de autonomía, libertad y emancipación.

En última instancia, aquello que pretende Habermas con sus críticas es «ir por detrás» del lenguaje y la tradición y encontrar un *sistema de referencias* que pueda “traer a concepto” la tradición como tal para poder analizar las condiciones externas a ella que cambian “empíricamente las reglas trascendentales a que están sujetas la visión del mundo y la acción”. Trata, en este sentido, de complementar el *comprender* hermenéutico con tres instancias de análisis. La comprensión hermenéutica tiene que estar ligada con una crítica de la ideología que considere la tradición cultural en relación con las condiciones económicas, sociales y políticas; y esto exige vincularla, por un lado, a un análisis de los sistemas sociales, que entienda la acción social desde el contexto objetivo formado por

lenguaje, trabajo social y dominación política y, por otro, a una filosofía de la historia “con intención práctica” que permita investigar las condiciones bajo las cuales se desarrollan y cambian los patrones de interpretación y de acción.

Estas críticas resultan relevantes para nuestra problemática pues nos permitieron precisar la esfera fenoménica y conceptual que constituyen la “reciente” racionalidad práctica. En primer lugar, ponen a consideración en qué consiste la *aplicación* que obra en la relación entre lo general y lo particular concreto cuando nos abocamos a cuestiones prácticas; en segundo lugar, permiten aclarar, en el plano de la *motivación* para la acción, la racionalidad o no de los actores-interpretes. Estas cuestiones están, por otro lado, estrechamente vinculadas con la reflexión sobre el modo en que éstos se orientan en la práctica y las justificaciones que para su actuar esbozan. Es decir, remiten a la vez a las dimensiones de la razón y de la filosofía práctica y a las relaciones que entre ambas pueden darse.

En pos de determinar cómo emerge y opera la razón práctica, pudimos apreciar -ya en este momento de nuestra investigación- que a pesar de que ambos autores entienden la comprensión como inherentemente práctica, existe una diferencia básica que atañe al modo en que cada uno concibe el proceso por el cual se lleva a efecto la *mediación* entre los mundos de la vida pasada o extraña y nuestro presente. A partir de esta diferencia pudimos explicar tanto la discrepancia en torno a los procedimientos metódicos, como el diferente aspecto que cada uno acentúa en el proceso del *Verstehen*.

Profundizando esta problemática, pudimos apreciar que en el desenvolvimiento del debate, Gadamer se ve obligado a precisar, en un primer momento, el carácter de la reflexión hermenéutica y el alcance que ésta tiene para las ciencias sociales; en este sentido, señala la inviabilidad de oponer abstractamente comprensión y reflexión. También cuestiona el alcance y la adecuación del psicoanálisis como desenmascarador de las distorsiones socialmente fundadas y enfatiza, además, el papel que le cabe al lenguaje en la vida social y su relación con el trabajo social y el poder. Ante estas réplicas Habermas radicaliza su estrategia; se propone encontrar el sistema de referencias determinando los límites de la lingüisticidad y, así, la no-universalidad de la hermenéutica. Para ello, recurre a la perspectiva teórico-reconstructiva que le proporciona la lingüística y reconstruye la “competencia fáctica” del psicoanalista, pues de esta práctica pueden inferirse, sostiene, los supuestos teóricos que deben informar la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa, que contraponga al «acuerdo fáctico» el «acuerdo contrafáctico» inherente al habla racional. Como contrapartida, Gadamer sostendrá que los ideales mismos de la razón

práctica y vida justa no son posibles con independencia de la tentativa de llegar a un acuerdo con otros, pues la reflexión, si pretende orientar la acción, parte siempre de condiciones que tienen que estar ya dadas y es en este sentido siempre limitada y parcial.

Ahora bien, considerar el proceso de *mediación* a lo largo del debate nos permitió establecer las diferencias que acerca de los modelos de *razón* y reflexión prácticas cada uno sostiene. Mientras Gadamer sustenta que la *mediación* que implica la comprensión tiene que pensarse no tanto como una acción de la subjetividad sino más bien como *un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición* en el que el pasado y el presente se encuentran en continua mediación, Habermas la entiende, por el contrario, como una *actividad reflexiva* del sujeto; como el “resultado de la mediación pensante del pasado con la vida presente”.

Evidentemente, la diferencia reside también en el “lugar” en el que se lleva a cabo la síntesis o mediación. Para Gadamer se da en y a través del lenguaje; más específicamente, en el diálogo cuya lógica de pregunta-respuesta pone en juego a la vez la doble experiencia de entenderse con el otro sobre algo que nos interpela desde la tradición. La experiencia de la comprensión pone a jugar, por así decir, a los interlocutores el juego de la actualización-transmisión de la tradición, pasando ellos mismos a segundo plano. Para Habermas, en cambio, el sujeto tiene un rol destacado en esta síntesis; si bien éste no es entendido como sujeto trascendental ni como *ego* puro, realiza tal mediación en las instancias concretas del trabajo, el lenguaje y la dominación. De este modo, la apropiación de los contenidos de sentido transmitidos por tradición se cumple a través de una *decisión* sobre esquemas de posible comprensión del mundo.

En este sentido, al analizar los argumentos que cada uno esgrime en torno al proceso de *mediación*, se nos hizo patente una distinción que está en la base misma de los anteriores desacuerdos y de la problemática de la *razón práctica*. En definitiva, para clarificar y dirimir en qué consiste en cada uno tal proceso de mediación, tuvimos que traducirlo en términos de la relación entre *comprender* un significado y *aprobar*, implícitamente al menos, lo dicho. El núcleo de la *cuestión resulta ser entonces si la razón práctica es capaz de disolver las relaciones substanciales con las que se enfrenta o si siempre opera desde -y condicionada por- ese trasfondo proveniente del mundo socio cultural de la vida*.

Para Gadamer, la mediación entre la generalidad y el caso particular, es un caso especial de aplicación, porque se trata de una “razón y de un saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya”. Esta doble filiación que le atribuye a la razón práctica: desde la determinación y como determinación de aquello devenido en el actual estado de cosas, es lo que está en juego en el debate sobre el proceso

de *mediación*. Mientras que en Gadamer comprender y aprobar no pueden disociarse enteramente, ya que su relación es de tensión y solapamiento, el “joven” Habermas al menos, aún cuando revisa el weberiano principio de «neutralidad valorativa» cree posible una separación que permita un juicio crítico sobre la validez de lo comprendido. Vimos que para ello liga la comprensión al «principio del habla racional». Sin embargo, es precisamente su insistencia en la posibilidad de contar *anticipadamente* con las “condiciones contrafácticas” de la competencia comunicativa y con la “anticipación formal de una forma de vida correcta”, lo que pone de manifiesto que presupone poder determinar *abstractamente* tales instancias. Lo cual conlleva la separación entre comprender y aprobar, pues para una tal determinación se requiere de argumentos concluyentes.

Ahora bien, contar con la certeza de qué sea la vida justa es lo que convierte en *abstracto* el concepto habermasiano de *razón práctica* pues cuenta de antemano con la certidumbre de qué es lo que hay que considerar como bueno y verdadero y qué no. Desde este punto de vista, la efectiva realización del diálogo, la *praxis* del entendimiento y el acuerdo, pueden en definitiva dejarse de lado, puesto que ya sabemos a qué atenernos. La *razón práctico-hermenéutica*, en cambio, no sólo no se desvincula de la práctica efectiva del diálogo, sino que es fruto de esta práctica. Parafraseando a Gadamer, la razón es real e histórica, está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.

El argumento de Gadamer al respecto, a saber, que aquello que el intérprete hace consciente se ve siempre determinado por un factor de *historia del efecto* y que, por lo tanto, logra hacer consciente *algo*, pero *no todo*, resulta contundente, pues esgrime que todo intento de trascender el punto de vista hermenéutico resulta, precisamente por esa razón, inconsistente con las condiciones de posibilidad de la comprensión. Así, para poder distinguir entre prejuicios y juicios, entre el significado de lo dicho y su validez, necesitamos contar con un *sistema de referencias*, pero justamente para obtenerlo (sin apelar a la conciencia general o al *ego* trascendental) es necesario poder hacer ya tal distinción. A nuestro entender, tal circularidad no hace más que confirmar la tesis gadameriana.

Consideramos sin embargo que, más allá de las objeciones de las que es susceptible el modelo de crítica de la ideología, resulta necesario poner un límite a la instancia persuasiva en la interacción social, pues las sospechas de Habermas en torno a la violencia que implica la distorsión sistemática de la comunicación, no carecen de fundamento. Y el propio Gadamer recurre en este sentido al principio, de tinte moral objetará Habermas, según el cual el propio ideal de una razón que pretende guiar el intento de acuerdo, “prohíbe que



alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro”. Y es por ello que insiste en que “también la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse”.

En este punto nos vimos conducidos nuevamente al problema de la mediación que le da concreción a tal anticipación. Esta se realiza en una “diferenciación crítica”. Pero como vimos, para Gadamer tal discriminación no se realiza en abstracto sino que la “única crítica real es la que «decide» en esa relación práctica”; y su ejecución se da en y a través del diálogo, de la acción comunicativa. Pues la decisión práctica siempre es más que una correcta subsunción bajo el baremo orientador; lo que uno considera correcto determina a su vez al propio baremo para decisiones futuras y configura los objetivos de la acción que resultan relevantes. Y, en este sentido, si lo «correcto» sigue “determinándose cada vez que tomamos una decisión «crítica»”, la reflexión emancipadora tiene que operar concretándose en cada opresión o deformación, si pretende no caer en la reflexión vacía y adialéctica. Habermas, por su parte, sostiene que tal diferenciación es realmente crítica, si se apoya en una *instancia teórica* que explique las deformaciones en la propia estructura de la comunicación fruto de la violencia. Sin embargo, como pusimos de manifiesto repetidas veces en nuestro trabajo, para que tal instancia teórica pueda ser validada hace falta contar con una teoría de la competencia comunicativa, que saque a la luz las condiciones que regulan toda conversación orientada al entendimiento.

Pues bien, ante las objeciones al modelo de crítica de la ideología, Habermas divide, en un primer momento, el proceso de mediación entre teoría y *praxis* en tres instancias con criterios diferentes; y considera que sólo en una de ellas resulta adecuado, no sin ciertos condicionantes, el discurso terapéutico. Sin embargo, a pesar de esta reformulación pudimos apreciar que el modelo de autorreflexión basado en el psicoanálisis “se queda más bien en metáfora” (McCarthy) cuando se lo aplica a la organización de la ilustración política. La posición de Habermas queda limitada entonces a mitigar el carácter radicalmente situado de la comprensión con la introducción de elementos teóricos. En este sentido, las teorías de la comunicación y de la evolución social tienen por objeto reducir la dependencia contextual de las categorías y supuestos básicos de la teoría social crítica.

Pero su búsqueda de un *sistema de referencias* que permita traer a concepto el proceso de tradición no se acaba por esto. Culminado el intercambio “directo” de opiniones, Habermas se aboca finalmente a la elaboración una teoría de la competencia comunicativa. La tarea de la *pragmática universal* es la de identificar y reconstruir las condiciones o

presupuestos universales del entendimiento posible, a través de un análisis pragmático-formal de la comunicación orientada al entendimiento. Para ello, tiene que explicitar, apoyado en la teoría de los actos de habla, las reglas que un hablante competente tiene que dominar para formar oraciones gramaticalmente correctas y emitirlas de forma aceptable, al margen de la lengua particular y de los contextos en que estas emisiones se inserten. Así pues, todo «agente» que actúe comunicativamente, entabla en la ejecución de cualquier tipo de acto de habla cuatro *pretensiones universales de validez* en las que aparecen referidos los diferentes mundos, y presupone, a su vez, que tales pretensiones ya están desempeñadas o pueden desempeñarse.

Las *condiciones contrafácticas* que los hablantes suponen en común cuando entran en una conversación, conforman un *acuerdo (contrafáctico)* que es el que soporta el intercambio comunicativo y que debiera reemplazar el *acuerdo fáctico* que la hermenéutica postula como base de la comprensión dialógica. Al sacar a la luz estas condiciones, que garantizan la intersubjetividad de la conversación, Habermas logra poner de manifiesto la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión y, con ello, aquel «sistema de referencias» que considera necesario para una efectiva limitación del planteamiento hermenéutico.

Estos desarrollos son de una importancia fundamental; el proyecto entero de Habermas de “renovar” una teoría crítica de la sociedad se apoya precisamente en la posibilidad de brindar una explicación de la comunicación que vaya más allá de la hermenéutica sin caer en una ciencia empírico-analítica. De este modo, tras el giro lingüístico que él mismo imprime a la Teoría crítica, la teoría de la comunicación aparece como la nueva manera de emprender la vieja tarea de articular y fundamentar una concepción más amplia de *racionalidad*. Como el propio Habermas declara, se trata de un “concepto de razón que ni sea víctima del historicismo o de la sociología del conocimiento, ni tampoco se oponga abstractamente a la historia y a los contextos de la vida social”. Esto confirma, como ya indicamos, lo inadecuado que resulta hoy la oposición entre modelos teleológicos y deontológicos de racionalidad práctica.

Resumiendo, podemos decir que aquello que hace a la acción comunicativa racional es, por un lado, la libre aceptación del acto de habla por parte del oyente apoyado en el compromiso reconocible y serio del hablante a contraer las obligaciones típicas de cada acto de habla. Esto significa que hablante y oyente pueden moverse mutuamente, a través de la fuerza ilocucionaria, al reconocimiento de pretensiones de validez. Por otro lado, esta vinculación recíproca tiene carácter racional porque las pretensiones de validez son universales y criticables; criticables porque el compromiso del hablante puede ser

*expresamente tematizado* en la interacción al venir especificado por la pretensión que remarca en su emisión. En tercer lugar, su racionalidad viene dada porque las pretensiones de validez son susceptibles de comprobación y examen argumentativo; esto es, porque en el acto de habla va también implícita la garantía –si el oyente lo reclama– de desempeñar las pretensiones, en la misma acción comunicativa o, indirectamente, pasando al discurso.

La *racionalidad comunicativa* es la que nos provee del criterio normativo por el cual podemos distinguir entre un diálogo sistemáticamente distorsionado y uno que no lo es, entre un acuerdo verdadero y uno falso, y, de este modo, someter a crítica los prejuicios, la autoridad y el conjunto de la tradición. En tanto el entendimiento no se apoya en un horizonte de sentido particular (acuerdo fáctico) sino en un acuerdo contrafáctico, el *sistema de referencias* que se pone en juego con las pretensiones de validez viene a ser un sistema de referencias que trasciende la tradición.

Como puede verse, aquello que en última instancia garantiza la racionalidad del acuerdo es la posibilidad de pasar al *discurso* y argumentar respecto de la presuposición entablada. Pues en el habla argumentativa se da una *simetría* entre hablante y oyente en relación con “las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla” y, por tanto, la posibilidad de un *reconocimiento en común* de las pretensiones de validez.

Ahora bien, este paso al discurso argumentativo para el desempeño de las pretensiones de validez supone un vínculo conceptual entre entendimiento y argumentación. Este vínculo necesario, que se muestra en que la acción comunicativa no puede proseguirse si el acuerdo contrafáctico queda en suspenso, sería el que nos “empuja” al nivel del discurso si, en caso de conflicto, no renunciamos al entendimiento. Y lo que es más importante, le permite a Habermas postular una *racionalidad comunicativa* inscrita en la estructura misma de la acción orientada al entendimiento y contar con la posibilidad de una reflexión (discursiva) sobre el lenguaje y la tradición *sin salirse* del lenguaje y sin necesidad de objetivarlo. Esta es la instancia que pone en juego Habermas en su debate con R Rorty acerca de la problemática relación entre verdad y justificación, en la que se dirime tanto la cuestión de la posibilidad o no de trascender el contexto en el que se alcanza el acuerdo como el valor que puedan tener para el proceso de la formación de la voluntad política la argumentación.

Hemos podido apreciar, sin embargo, que cuando en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas trata de ubicar adecuadamente la problemática de la racionalidad de la interacción reconoce que la pragmática formal no puede dejar de lado aquellas objeciones

acerca de la dependencia que la interpretación de los significados explícitos tiene respecto del *saber contextual y de fondo* que comparten hablante y oyente. Esto es, no puede pasarse por alto que toda acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda *a espaldas* de los participantes en la comunicación.

Sostuvimos que con el objetivo de analizar este *trasfondo de saber implícito* que penetra en los procesos cooperativos de interpretación y que completa “tácitamente” las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estándares para que el oyente pueda entender el significado «literal», Habermas reformula la relación entre mundo de la vida y acción comunicativa. El mundo de la vida es ahora entendido como complemento «constitutivo» de la acción comunicativa, lo cual implica atender, además de las *presuposiciones pragmáticas* inevitables, las condiciones de posibilidad que “tienen que estar ya dadas para que dicho tipo de interacción pueda ponerse en marcha”. Explicar de este modo la acción orientada al entendimiento, conduce a la impresión de que el *acuerdo contrafáctico* se apoya en el *acuerdo sustentador fáctico* procedente de la tradición.

Ahora bien, esto implica un socavamiento de la base universalista obtenida en la pragmática universal, pues se hace depender el entendimiento de una instancia particular dada, con lo cual los patrones de interpretación se apoyarían en último término en este saber de fondo implícito e incontrolable que es el mundo de la vida. Esto conduce, dado el carácter holístico y pre-reflexivo de éste, a la imposibilidad de reconstruir completamente las condiciones generales de aceptabilidad de los actos de habla así como las condiciones del trasfondo. Por otro lado, la pretensión de poner la *comprensión de lo enunciado* bajo el control de la *aprobación en común de la validez de las pretensiones* inherentes a la acción comunicativa, que Habermas veía cumplida en su análisis pragmático-formal, se ve ahora perturbada. Consideramos en este sentido, que el mundo de la vida inevitablemente pone límites a la racionalidad comunicativa y contextualiza su validez al referirla a un «acontecer de la verdad» previo y contingente.

A nuestro entender, Habermas reconoce las dificultades que conlleva apelar al carácter «constitutivo» de un mundo de la vida lingüísticamente estructurado, en el que las situaciones de interacción aparecen ya preinterpretadas. Pero quiere “frenar” las consecuencias que esto acarrea. Una de las tesis que defendimos es que, al menos en *Teoría de la acción comunicativa*, desarrolla una doble estrategia para evitar caer en el particularismo que esto implica y para contar, de este modo, con la posibilidad de recurrir a un *sistema de referencias* universal que permita una fundamentación normativa de la teoría social crítica y de los estándares de *racionalidad práctica*.

Desarrollamos, por un lado, la vía que consiste en una ampliación del concepto de mundo de la vida tendiente a su validez general. Habermas no solo reelabora el concepto fenomenológico agregando las relaciones pragmáticas entabladas en la acción comunicativa, sino que además pretende extraer un concepto *sociológico* de mundo de la vida que le permita un “análisis teórico” de las estructuras mismas de este mundo. Por otro lado, analizamos la tesis de que la autonomización de los subsistemas económicos y administrativo de acción racional con arreglo a fines operan una *mediación* del mundo de la vida, fijando de ese modo la variabilidad impredecible del trasfondo.

En estos desarrollos, pusimos de manifiesto las dificultades que conlleva su intento de elaborar un concepto sociológico de mundo de la vida, pues para describir y explicar sus estructuras hay que «objetivarlo en conjunto» y para ello tenemos que salirnos de la perspectiva realizativa de los participantes y adoptar un marco teórico metodológico exclusivamente de tercera persona. Pero para probar que tal concepto posee semejante validez general, Habermas apela, sorprendentemente, a la tesis de que las estructuras de la acción comunicativa delimitan el espacio en que pueden variar los mundos de la vida históricos. No resulta claro, sin embargo, ni cuáles variaciones de las estructuras del mundo de la vida representan un despliegue de la “lógica evolutiva”, ni qué criterios usamos para establecer si un suceso determinado es un signo del incremento de racionalidad.

Habermas sostiene que a mayor diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que lo reproducen, más entendimiento racionalmente motivado se requiere para la interacción social. Sin embargo, para arribar a estas conclusiones tiene que dar por realizable, e incluso por realizado, aquel «sistema de referencias» que está tratando de sacar a la luz. Esto es, para probar la universalidad del mundo de la vida, y la tesis concomitante de que el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el “uso original” sin el cual no serían posibles los demás usos, Habermas necesita apoyarse en una teoría de los cambios de las estructuras del mundo de la vida. Pero precisamente esta teoría tiene que basarse en que es posible una objetivación del mundo de la vida en conjunto, lo cual presupone aquel tipo de objetivación que puede asegurarse «teóricamente» de las condiciones previas del conocimiento y de la acción.

La estrategia de probar la universalidad del mundo de la vida a través de la acción comunicativa no logra trascender el enfoque que ve los procesos sociales como fruto de la cooperación, y Habermas es consciente de ello. Sostuvimos que, como segundo momento de la estrategia y complemento, apela a idea de que los imperativos sistémicos subordinan al mundo de la vida a las coacciones de la reproducción material y de este modo lo

*mediatizan*. A nuestro entender, esta interferencia de la racionalidad estratégico-instrumental en la racionalidad comunicativa no sólo abona su conocida tesis de la colonización del mundo vital, sino que además, creemos, le proporciona los elementos para esbozar la tendencia con la que variarían los patrones de interpretación y acción.

Su hipótesis, sostuvimos, es que las coacciones sistémicas dan como resultado una violencia estructural que, al arraigar solapadamente en la acción comunicativa, “*prejuzga de forma típica*” las relaciones entre los mundos objetivo, social y subjetivo; quedan así *preformados* los presupuestos contrafácticos que la pragmática universal reconstruía y que conforman el sistema de referencias formal y universal en el que se apoyaba toda acción orientada al entendimiento. A este *a priori* del entendimiento Habermas lo llama *forma de entendimiento*.

Ahora bien, contar con la posibilidad de saber de antemano la forma típica que adoptan las conexiones entre los mundos que forman el *sistema de referencias*, tiene que proporcionarnos la posibilidad de objetivar una forma de entendimiento y de establecer, a la vez, las variaciones históricas de estas formas de entendimiento, vale decir, una “sistemática de las formas de entendimiento”. Pero si la tematización del mundo de la vida sólo se torna realizable *por la mediación* que produce la interferencia de las coacciones sistémicas en ámbitos propios de la acción comunicativa, ¿qué estatus puede tener este análisis reconstructivo para establecer una secuencia de variaciones sistemáticas? Si la disponibilidad teórica del mundo de la vida requiere que se ponga en riesgo su propia reproducción y con ello el mundo de la vida mismo, qué nos garantiza entonces poder desligarnos de tal mediatización deformadora.

De este modo, la pregunta que nos guió hasta aquí, a saber, si la “mediatización” del mundo de la vida resulta una salida a la contextualización de la racionalidad comunicativa, ha de tener una respuesta negativa. Las problemáticas abiertas y sin respuesta y la circularidad de ciertos argumentos, nos permiten sostener que la doble estrategia que Habermas elabora en *Teoría de la acción comunicativa* para evitar un eclipse de la razón comunicativa, no llega al puerto esperado: obtener el necesario sistema de referencias que permita traer a concepto los procesos de tradición y lenguaje y contar con una base normativa para la teoría social y con estándares universales de racionalidad práctica.

En este sentido, y ante lo ineludible de las críticas de la hermenéutica filosófica al universalismo y objetivismo abstractos, sólo podemos aspirar, en la orientación de la acción ético-política y en su justificación, a un «*universalismo intermitente*» fruto de la co-determinación de la generalidad de los valores y normas recibidos y de la exigencia y

posibilidades de la situación particular concreta. Una “generalidad concreta” siempre condicionada por el mundo histórico social en el que nos encontramos y por las expectativas que abrigamos.

## Bibliografía

### **1) Bibliografía principal.**

**Gadamer, Hans Georg:**

*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1960.

*Gesammelte Werke*, Bd. 1: Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986.

*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977 (Traducción de Ana Agud Aparicio y R.de Agapito)

*Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986.

*Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992. (Trad. De Manuel Olasagasti)

*Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

*La Razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

*El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993.

*Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993

*Antología*, Sígueme, Salamanca 2001.

*El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998

*La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1994.

“Aristoteles und die imperativische Ethik (1989)” en *Gesammelte Werke*, Bd. 7: Griechische Philosophie III (Plato im Dialog), Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1991.

“¿Qué es praxis? Las condiciones de la razón social “en *La Razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

“Hermenéutica como filosofía práctica” en *La Razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.

“Hermeneutik als praktische Philosophie” en Riedel, M. (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd I, Rombach, Freiburg im Breisgau, 1972-1974.

“Del ideal de la Filosofía práctica” en *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993.

“Teoría, técnica, práctica” en Gadamer, H. *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996 (13-44)



“Las bases antropológicas de la libertad del ser humano” en Gadamer, H. *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990 (117-125)

“Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en Gadamer, *Antología*, Salamanca, Sígueme. (2001)

“Los fundamentos filosóficos del siglo xx” en Vattimo, G (Comp.) *La secularización de la Filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1994.

“Hegel y el mundo invertido” en *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1994.

“La idea de la lógica de Hegel” en Gadamer, *La dialéctica de Hegel*,

“La universalidad del problema hermenéutico” en *Verdad y método II*.

“Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” en *Verdad y método II*

“Réplica a *Hermenéutica y crítica de las ideologías*” en *Verdad y método II*.

“Histórica y lenguaje: una respuesta, en Koselleck, Gadamer, *Historia e hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997. (pp 95-106

“La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo en Koselleck, Gadamer, *Historia e hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997. (pp 109-125)

### **Habermas, Jürgen:**

*Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Ed Tecnos, Madrid 1987.

*Erkenntnis und Interesse* (1968), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973 [Mit einem neuen Nachwort].

*Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982. (Traducción de M. Jiménez, J. Ivars, L. Santos y J. Vidal Beneyto).

*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, 5. erw. Aufl., Frankfurt am Main, 1982.

*La lógica de las ciencias sociales*, Ténos, Madrid, 1996 (Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

*Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol, Taurus, Madrid, 1987. (Traducción de Manuel Jiménez Redondo)

*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (1984) 1989<sup>3</sup>.

*Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*. Cátedra, Madrid, 1994 (Traducción de M Jiménez Redondo).

*Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós, Bs As, 2002.

- El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, BsAs, 1989.
- Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2002
- Perfiles filofófico-políticos*, Taurus (Santillana), Madrid, 2000.
- Pensamiento postmetafísico*. Taurus, México, 1990.
- Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- Identidades nacionales y postnacionales*, Técno, Madrid, 1989.
- Conciencia moral y Acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2008.
- La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1986.
- Ciencia y técnica como ideología*, Técno, Madrid, 1999
- Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Bs As, 1998
- “Was heisst Universalpragmatik?” en Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*.
- “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?” en AAVV “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Homenaje a H-G Gadamer, Síntesis, Madrid, 2003.
- “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” en Habermas *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias de giro lingüístico” en *Verdad y justificación*.
- “Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla” en *Verdad y justificación*.
- “Individuación por vía de socialización” en *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, México, 1990.
- “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty” en *Verdad y justificación*.
- “Cuestiones y contracuestiones” en Giddens, Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.
- “Dialéctica de la racionalización”, en Habermas *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2002.
- “Ciencias sociales reconstructivas vs comprensivas (*Verstehende*)” en *Conciencia moral y Acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2008.
- “Conciencia histórica e identidad post-tradicional” en Habermas, J. *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecno, madrid, 1989 (83-109)
- “Teorías de la verdad” en *Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*.
- “Las servidumbres de la crítica a la racionalidad” en Habermas, *Ensayos políticos*.

“Trabajo e interacción” en Habermas *Ciencia y técnica como ideología*.

“Réplica a objeciones”, en Habermas *Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*.

## **2) Bibliografía crítica.**

Acero, JJ. “El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística”, en en Acero, JJ y Otros, *El legado de Gadamer*, (pp 191- 207).

----- y Otros, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

Adorno, Th; Popper, K y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona-Mexico, 1973.

---- “Crítica”, en *Crítica de la Cultura y Sociedad II, Obra Completa*, 10.2, Madrid, Akal, pp 699-706.

Agamben, Giorgio. *Infancia e historia*, Ed Adriana Hidalgo, Bs As, 2001.

Aguilar Rivero, Mariflor. *Confrontación, crítica y hermenéutica*. UNAM, Méjico, 1998.

Albizu, Edgardo. “El lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer” en *Escritos de Filosofía*, N. 1, Bs. As, 1978

Ansambe, E. “Verdad y razonamiento práctico” en Cassin, Bárbara. *Nuestros griegos y sus modernos*.

Apel Karl Otto. *La transformación de la filosofía*, 2 vol. Turus, Madrid, 1985

----- “La relevancia del logos en el lenguaje humano. La significación filosófica de la teoría de los actos de habla” en Apel, *Semiótica Filosófica*. Ed. Almagesto, Bs. As., 1994.

----- “¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?” (1983); y “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad” (1984), en *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

----- *Semántica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002

----- *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Ed. Comares, Granada. 2004.

----- “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva”, en *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994

----- “La «distinción» diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de «mediación» entre ambas”, en *Teorema*, XV, 1-2, Univ Complutense, Madrid, 1985.

----- und Andere. *Hermenentik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

Arendt, Hannah. *La concisión humana*. Paidós, Barcelona, 2003.

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1959.
- *Política*, Alianza, Madrid, 1991.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- “La actualidad de Aristóteles” en *Daimon*. Revista de filosofía, nº 22, 2001, pp. 9-16
- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1998
- “Emisiones realizativas”, en Valdes Villanueva, Luis. (Ed) *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Bajtín, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*, Bs As, sibro XXI, 2002
- “La construcción de la enunciación” en Silvestri, Adriana y Blank, Guillermo, *Bajtín y Vigotski: La organización semiótica de la conciencia*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Benhabib, Seyla. “El otro generalizado y el otro concreto” en Benhabib y Cornella (comp.) *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons El Magnanim, Valencia, 1990.
- “In the shadow of Aristotle and Hegel: Communicative ethics and current controversies in practical philosophy” en Kelly, Michael (ed) *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*.
- Benjamin, W. “Sobre el concepto de la historia”, en Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*, Ed. Terramar, La Plata 2007.
- Benz, Wolfgang, “República federal de Alemania”, en Benz, Wolfgang y Graml, Hermann (comp), Tomo 1, pp115-139.
- y Graml, Hermann (comp) *Historia universal siglo veintiuno. El siglo XX. II. Europa después de la segunda guerra mundial 1945-1982 (Tomo 1)*. Siglo XXI, México, 1986.
- Bernstein, Richard. “Introducción” en Giddens, Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Berti, Enrico, *Aristotele nel Novecento*, Bari, GLF Editori Laterza, 2008 (2da Edizione) (Prima edizione 1992)
- “¿Cómo argumentan los hermeneutas?” en Vattimo G (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*.
- “The present Relevance of Aristotle’s Thought” (Lecture held at University of Creta, on October 30, 1995, unpublished [disponible en la web de la University of Creta])
- Bianco, Gabriella, *Epistemología del diálogo. Pensamiento del éxodo*. Biblos, Bs As, 2002.
- Bilen, Osman. *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*. Osman Bilen -Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2000 .
- Boladeras, Margarita, *Comunicación, ética y política*, tecnos, Madrid, 1996

- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid, 1985.
- Bubner, R, “Acerca del fundamento del comprender” en *Isegoría*, N. 5, Mayo, 1992.
- “Racionalidad, forma de vida e historia” (1984), en *Daimon*, N° 1, 1989.
- “Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días”, en Cassin, Bárbara. *Nuestros griegos y sus modernos*.
- “¿Se contraponen realmente ‘moralidad’ y ‘eticidad?’” en *Cuadernos de ética*, N° 4, 1987.
- *La filosofía alemana contemporánea*, Catedra, Madrid, 1991.
- Brunner, Otto. *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Alfa, Buenos Aires, 1977.
- Calhoun, Craig (ed) *Habermas and the public sphere*, MIT press, Cambridge 1992.
- Caparrós, José D.(Comp) *Hermenéutica*, Ed. Arco Libros, Madrid, 1997.
- Cassin, Bárbara. *Nuestros griegos y sus modernos*, Manantial, Bs As, 1994.
- Chignola, S. “Historia de los conceptos, historia constitucional y filosofía política”, en *Res publica*, 11-12, 2003 pp. 27-67.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría Política*, F.C.E, México, 2000.
- Cohen, Joshua, “El comunitarismo y el punto de vista universalista”, en *Revista Agora*, N° 4, Verano 1996.
- Dascal, Marcelo. (Ed) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. “Filosofía del lenguaje II, Pragmática”. Trotta, Madrid, 1999.
- Damiani, Alberto, “Humanismo civil y hermenéutica filosófica”, en *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003)
- de Olaso, Ezequiel. “Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico”, *Revista Latinoamericana de filosofía*, Vol. 6, N 1, Marzo 1980.
- Derrida, J. “Firma, acontecimiento, contexto” en *Margenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo SA, Madrid, 2000.
- Introducción a las Ciencias del Espíritu, FCE, México, 1944.
- Dworkin, Ronald. “Liberalismo” en *Liberalismo, constitución y democracia*, La isla de la luna, Bs. As 2003.
- Escudero, J. “El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos*. Anales del Seminario de Metafísica, 2001, 3.

- Ferrara, Alessandro. “Universalism: Procedural, Contextualist and Prudential”, en David Rasmussen (ed) *Universalism versus Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. MIT press, Cambridge, 1990
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*, Ed. Akal, Madrid, 2000.
- Giddens, Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Giddens, Anthony. “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, en Giddens, Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*.
- Gilabert, Pablo. “La reformulación de Habermas de la Teoría Crítica en términos de una teoría de la acción comunicativa” en Naishtat (comp) *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Gimbernat, José A (Ed) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Biblioteca nueva, Madrid 1997.
- Gomez Ramos, A. “Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos de la *Wirkungsgeschichte*” en Acero, J y Otros, *El legado de Gadamer*.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermeneutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003
- Guariglia, Osvaldo. *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. FCE, Bs As, 1996.
- *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Bs As, 1997
- Haber, Stéphane. *Habermas y la sociología, Nueva visión*, Bs As, 1999.
- Hegel, G W F. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], Trotta, Madrid, 2002.
- *Ser y el tiempo*, Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>, (traducción y notas de Jorge E Rivera)
- *El ser y el tiempo*, F.C.E. México 1951.(traducción J Gaos)
- *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1990
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999.
- Heller, Ágnes. “La disputa del positivismo como punto de inflexión de la teoría alemana de postguerra” en *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984.
- Hempel, C. “La función de las leyes generales en historia” y “Aspectos de la explicación científica” ambos en *La explicación científica*, Bs As, Paidós 1979.
- Hennis, W. *Política y filosofía práctica*, editorial Sur,

- Hernández Pacheco, Javier, *Corrientes actuales de filosofía*, Vol.1, Madrid, Técnos, 1996.
- Honneth, Axel. *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría crítica de la sociedad*. Machado libros, Madrid, 2009 pp 350 ss.
- *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Bs As, 2007.
- *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.
- Horkheimer, Max, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Ibd. Teoría crítica*, Amorrortu, Bs As, 2003.
- *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Bs As, 1969
- y Adorno, Th W, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2001.
- Humboldt, W von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Traducción Ana Agud) Anthropos y Centro de publicaciones del MEC, Barcelona y Madrid, 1990.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.
- Jay, Martin. “¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer” en Jay, M. *Socialismo fin-de siècle*. Nueva Visión, Bs. As, 1990.
- *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus, Madrid, 1986
- “El debate sobre la contradicción performativa: Habermas *versus* los postestructuralistas” en Jay, M. *Campos de fuerza*, Paidós, Bs As, 2003.
- *Cantos de experiencia*, Paidós, BsAs, 2009.
- Jiménez Redondo, Manuel. *El pensamiento ético de J. Habermas*. Ediciones Episteme, Valencia, 2000.
- *El concepto de historicidad en Heidegger*. Ediciones Episteme, Valencia, 1994.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.
- *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1997.
- *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Crítica del juicio*, Losada, Bs As, 1993.
- “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” En *¿Qué es la Ilustración?* Técnos, Madrid, 1993.
- Karczmarczyk, P. *Gadamer: aplicación y comprensión*, Universidad Nacional de La plata, 2007.
- “Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica”, en *Discusiones Filosóficas*. Año 11 N° 16, enero – junio, 2010. (pp. 99 – 147)

- Kelly, Michael (ed) *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*, MIT press, Cambridge, 1990
- “Gadamer/Habermas debate revisited: the questions of ethics” en Rasmussen, (Edited by) *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*.
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993.(Ed. inglesa ampliada 1999)
- *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997.
- y Peña, L. “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico” en Dascal, M (Ed) *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Tratta, Madrid, 1999.
- Lara, María Pía. “La identidad social en Habermas: Entre el consenso y la alteridad” Rev. *Doxa*, Nro 7, 1990, pp. 257-272
- Lessing, Hans-Ulrich. “Dilthey y la hermeneutica” Epilogo a Dilthey *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo SA, Madrid, 2000.
- Loth, Wilfried. “Europa despues de 1945: la formación de los bloques”, en Benz, Wolfgang y Graml, Hermann (comp), Tomo 1, pp 12-46.
- Lukács, G. “La cosificación y la conciencia del proletariado” en Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969 (pp 89-232)
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.
- *Justicia y racionalidad*, Madrid, EIUNSA, 1994
- *Tres versiones rivales de ética*, Rialp SA, Madrid, 1992.
- McCarthy, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Técnos, Madrid, 1995.
- “Reflexiones sobre la racionalización en la *Teoría de la acción comunicativa*” en Giddens, Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*.
- *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos Madrid, 1992.
- Mendelson, Jack. “The Habermas-Gadamer debate”, *New German Critique*, N° 18 [Autumn, 1979], pp 44-73.
- Meinecke, F. *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1943.
- Misgeld, Dieter “Modernity and Hermeneutics: A Critical Theoretical Rejoinder” en Silverman Hugh J. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 164-167. Traducido por Pedro Karczmarczyk



- Montero Moliner, F. “Fenomenología del prejuicio”, en *Isegoría*, N. 5, Mayo, 1992.
- Muguerza, Javier. “Ética y ciencias sociales” y “Teoría crítica y razón práctica, a propósito de Jürgen Habermas” en *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.
- Mulhall, Stephan y Swift, Adam. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y Comunitaristas*, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- Nagel, E. “Modelos de explicación científica” en Nagel, E. *La estructura de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1981.
- Naishtat, Francisco. “La teoría weberiana de la acción en clave pragmática” en Naishtat (comp) *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Navarro Reyes, J. “Promesas deconstruidas. Austin Derrida y Searle” en *Thémata*. N° 39, 2007.
- Nicholson Graeme “Answers to critical theory” en Silverman Hugh J. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 151-66. (Traducido por Pedro Karczmarczyk en Moran, J (Comp.), *Introducción a la filosofía*, ed al margen, Fac. de Humanidades UNLP, La Plata, 2008)
- Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas: Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida*, Alción. Córdoba, 1998.
- Nino, Carlos. “Kant versus Hegel, otra vez” en *Revista Agora*, N°4, Verano 1996.
- Palti, Elías José, *Giro lingüístico e historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes, Bs. As, 1998.
- Perona, Angeles. “Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas”, en *Rev Logos*, n° 2, Madrid, 2000. (pp 253-275)
- Rabosi, E. “Actos de habla” en Dascal, M. (Ed) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. “Filosofía del lenguaje II, Pragmática”. Trotta, Madrid, 1999. (pp 53-72)
- Raigadas, María Cristina. “La teoría crítica habermasiana ante el debate liberal/comunitarista” en *Cuadernos de ética*, N° 23/24, Bs. As, 1997.
- Rasmussen, D. (Ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. MIT Press, Cambridge – London, 1990
- Raulet, G. *La filosofía alemana después de 1945*, Valencia, Universitat de Valencia, 2009.
- Rawls, John. “La justicia como equidad: política, no metafísica”, en *Revista Agora*, N°4, Verano 1996.
- *Liberalismo político*, FCE, México, 1995.

Ricoeur, Paul. "Hermenéutica y crítica de las ideologías", Rev. *Teoría*, N° 2, 1974, Universidad de Chile. (También en *Del texto a la acción*)

----- *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, Bs As, 2001.

----- "Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo" en Ricoeur, *Ética y cultura*, Ed Docendia, BsAs, 1986.

----- "¿Qué es un texto?" en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999. También en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*.

----- *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*, Técnos, Madrid, 1978.

----- "La función hermenéutica del distanciamiento" en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*.

----- *Ideología y utopía*, Gedisa, Mexico, 1991.

Riedel, M. (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde, Rombach, Freiburg im Breisgau, 1972-1974.

----- "Acerca de algunas aporías en la filosofía práctica de Aristóteles" en *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, 1976 (pp. 92-112)

Rorty, R. *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

----- "Universalidad y Verdad", en *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Editorial Ariel, Barcelona 2000 (pp. 79-137)

Rosemblum, Nancy (comp.) *El liberalismo y la vida moral*, Nueva visión, Bs. As, 1993.

Rusconi, Gian Enrico. *Teoría crítica de la sociedad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969

Saer, J. *El río sin orillas*, Seix Barral, Bs As, 2003.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of the Justice*. Cambridge Univ. Press, 1982.

Schnädelbach, Herbert. *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Cátedra, Madrid, 1991.

----- "What is Neo-Aristotelianism?", en *Praxis Intentional*, Volume 7, N° 3 and 4. Winter 1987/8.

----- *La filosofía de la historia después de Hegel*, Alfa, Barcelona, 1980.

Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu, Bs As, 2003.

Searle, John R. *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*. Cátedra, Madrid, 1994

----- "¿Qué es un acto de habla?", en Valdes Villanueva, Luis. (Ed) *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991.

----- *Intencionalidad. Ensayo de filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid, 1992.

- *Razones para actuar*, Ediciones Nobel, Barcelona, 2000.
- Serrano Gómez, E., *Legitimación y racionalización*, Barcelona-México, Anthropos UAM, 1994.
- Sitton, John. *Habermas y la sociedad contemporánea*. FCE, México, 2006
- Strauss, Leo. *¿Qué es Filosofía política?*, ediciones Guadarrama, Madrid 1970.
- Taylor, Ch. *Argumentos Filosóficos*. Paidos, Barcelona, 1997
- *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, F.C.E., México, 1993
- “Propósitos cruzados: el debate liberal comunitario”(1989), en Ch Taylor *Argumentos filosóficos*.
- “El concepto de seguir una regla”, en Ch Taylor *Argumentos filosóficos*.
- *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996
- *Philosophical Papers*, 2 Vol, Camdridge University Press, 1985
- *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Bs As, 2005
- *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994
- Theunissen, Michael. “La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”; en AAVV “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a H-G Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003.
- Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992.
- *Cabe Aristóteles*. Visor, Madrid, 1988.
- *La vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Paidós, Barcelona, 1998
- Traverso, E, “Usos políticos del pasado” en *El pasado, instrucciones de uso*, Prometeo libros, BsAs, 2011
- Tugendhat, E. “La acción comunicativa según Jürgen Habermas” en Ib. *Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 1998
- “La fusión de horizontes: un comentario sobre H -G Gadamer” en Ib. *Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Valdes Villanueva, Luis. (Ed) *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Vattimo G (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Colombia, 1994.
- “Verdad y retórica en la ontología hermenéutica” en *El fin de la modernidad*, gedisa, Barcelona, 1986
- “Resultados de la hermenéutica”, en Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1992.
- (Comp.) *La secularización de la Filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1994.

- Vidiella, Graciela. “La teoría de la justicia de J Rawls: una legitimación ética de la democracia” en Guariglia-Bertomeu-Vidiella, *Democracia y Estado de bienestar*, CEAL, Bs As, 1993
- Vigo, Alejandro G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles” en *Ordia Prima*. Revista de estudios Clasicos, Vol 1, 2002, pp 81-114, Córdoba Argentina.
- Voloshinov, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza.
- Volpi, Franco. “La rinascita della filosofia pratica in Germania”, en Pacchiani, Claudio (A cura di) *Filosofia pratica e scienza politica*, A Francisci Editore, Padova, 1980 (p 11- 97)
- “Che cosa significa ‘filosofía práctica?’”, en *Paradigmi* (Rivista di critica filosofica) Anno XIX, n° 57, 2001 (587-597)
- “¿Es aún posible la ética? Heidegger y la filosofía práctica”, *Seminarios de Filosofía*, Anuario, N° 9, Pontificia Universidad catolica de Chile, 1996 (45-73)
- “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*”, en Vattimo, G (Comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, pp. 327- 383.
- “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo aristotelismo”, en *Anuario Filosófico* 1999 (32) 317-344.
- *Las razones de Aristóteles*, Editorial Oinos, Bs As, 2008.
- von Wright, Georg H. *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1980.
- Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Walton, Roberto. “Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte” en *Cuadernos de Filosofía* (Bs As 1978), XVIII, 28-29, pp 117-129.
- Walzer, Michael. “Comentario” en Ch. Taylor y Otros, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento*. F.C.E., México, 1993.
- “La crítica comunitarista del liberalismo” en *Revista Agora*, N°4, Verano 1996
- *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Nueva visión, Bs. As., 1993.
- Weber, Max. “Introducción” y “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” en *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, 1998.
- Wellmer, A. *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- “Qué es una teoría pragmática del significado?” *Rev. Δαιμων*, N° 1, 1989, (Murcia)
- *Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996.

- “Intersubjetividad y razón” en Olivé, León (Comp), *Racionalidad*, Siglo XXI, Méjico, 1988.
- “Razón, utopía y la dialectica de la ilustración” en Giddens, Habermas y otros, *Habermas y la modernidad*.
- “Sobre razón, emancipación y utopía. Acerca de la fundamentación teórico-comunicacional de la teoría de la sociedad” en *Ética y diálogo*
- “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción” en Acero, JJ y Otros, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004
- *Teoría crítica de la sociedad y positivismo* (1969), Ariel, Barcelona, 1979
- “Comunicación y emancipación” Revista *Isegoría* N°1 (1990) pp. 15-48
- Wiehl, Reiner. “Hermenéutica, metafísica, ética. La filosofía en lengua alemana durante las últimas décadas del siglo XX” en *Isegoría*, N° 5, Mayo, 1992.
- Wieland, W. “Aporías de la razón práctica” en Wieland, *La razón y su praxis*, Biblos, Bs As, 1996.
- Wiggerhaus, R. *La escuela de Fráncfort*, FCE, México, 2010.
- Williams, Bernard. *La ética y los límites de la filosofía*. Monte Ávila, Caracas (Venezuela), 1991
- Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Bs. As, 1990
- *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Grijalbo-UNAM, México, 1988.