



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Recas Bayón, Javier. “Hermenéutica crítica: seis modelos”. En *Caminos de la hermenéutica*, editado por Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna, 137-175. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO IV

Hermenéutica crítica: seis modelos

JAVIER RECAS BAYÓN

1. EL CONCEPTO DE HERMENÉUTICA CRÍTICA

Desde la publicación de *Verdad y método* en 1960, hito imprescindible y verdadero bautismo filosófico de la tradición hermenéutica, se han multiplicado los desarrollos, perspectivas, tendencias y debates en tal grado, que bien podría suscribirse la afirmación de Gianni Vattimo de que en la actualidad la hermenéutica constituye la *koiné* de la filosofía, o incluso, en un sentido más amplio, de la cultura en general, tomando el testigo de lo que fuera el marxismo para los años 50-60 y el estructuralismo para los 70¹.

El paradigma hermenéutico contemporáneo está constituido por tres grandes líneas: la hermenéutica ontológica (Gadamer, Bultmann, Fuchs, Ebeling, Pareyson...), la hermenéutica metodológica (Betti, Hirsch, Szondi, la Escuela de Constanza, el deconstructivismo literario...) y la hermenéutica crítica. Cabría mencionar como características comunes las siguientes: *a)* el reconocimiento del carácter intersubjetivo de la razón; *b)* la estructura esencialmente valorativa e in-

¹ Véase G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 9, 37 y sigs., 43, 55 y sigs., 206.

teresada de ésta; *c*) la expresa relevancia cognoscitiva de la comprensión; *d*) la concepción intrínsecamente lingüística de toda comprensión; *e*) la crítica al objetivismo y reduccionismo cientificista; *f*) el reconocimiento del carácter abierto e inconcluso de toda aprehensión de sentido; *g*) la rehabilitación de la retórica. Sus discrepancias, sin embargo, en la concreción de tales rasgos son enormes. Pensemos por ejemplo en debates como el que mantuvo Betti con Gadamer sobre el carácter metodológico de la hermenéutica, o en el que este último protagonizó con Habermas y Apel, entre otros, sobre las demandas de la crítica frente a la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

El concepto de «hermenéutica crítica» es, sin duda, un concepto ambiguo y laxo que requiere concreción desde el comienzo para delimitar el sentido en que voy a utilizarlo y justificar, asimismo, los nombres que a él voy a asociar.

El término «hermenéutica crítica» ha de entenderse teniendo en cuenta tres consideraciones iniciales: *a*) no constituye un *corpus* unitario de respuestas, argumentos o teorías. Sus representantes no sólo no forman escuela sino que, al contrario, discrepan entre sí. Se trata de un repertorio heterogéneo de concepciones hermenéuticas cuyo nexo de unión es el reconocimiento de la necesidad de otorgar un papel relevante a la crítica en todo proceso de otorgamiento de sentido; *b*) «hermenéutica crítica» se contrapone a «hermenéutica tradicional» en un doble sentido: en primer lugar, sus desarrollos teóricos no son ya deudores principalmente de la tradición del humanismo clásico y romántico, y, en segundo lugar, frente a la propia manera de concebir la tradición en la hermenéutica gadameriana, en tanto horizonte que se rehabilita acriticamente como estructura ontológica; finalmente, *c*) el criticismo hermenéutico no es contradictorio sino, antes bien, complementario con desarrollos teóricos exógenos a la tradición hermenéutica: la filosofía analítica, la crítica de ideologías, el psicoanálisis, el nihilismo, el existencialismo, etc. Por ello, sus representantes no siempre, ni de manera unívoca ni, tal vez, expresamente, según que casos, han desarrollado una obra en clave hermenéutica. A pesar de lo cual, sus obras tienen un profundo sentido hermenéutico.

El concepto de «hermenéutica crítica» —y siempre teniendo en cuenta dichas consideraciones— nos permite, en mi opinión, comprender mejor que desde ningún otro las diversas perspectivas surgidas tras la publicación de *Verdad y método* en 1960, cuyas críticas, objeciones, aportaciones o propuestas de complementación respecto a los presupuestos de la hermenéutica de filiación ontológica, no pre-

tendían sin embargo desacreditar el valor de toda hermenéutica. La hermenéutica crítica la componen importantes y numerosas aportaciones que en los últimos tres decenios han mostrado sus discrepancias no sólo con la mera descripción fenomenológica de la comprensión, sino también, en el otro extremo, con la pura búsqueda de cánones metodológicos. Bien entendido que la reclamación del carácter crítico de la comprensión hermenéutica no es contradictoria con ciertas exigencias metodológicas y consideraciones ontológicas, sino que responde, antes bien, a la denuncia de su exclusivismo acrítico. En todo caso, para los defensores de una hermenéutica crítica resulta insuficiente la mera descripción de las estructuras del otorgamiento de sentido, y subrayan el valor y potencial crítico (emancipatorio, incluso, según autores) del comprender humano. Sus discrepancias sobrepasan el simple desacuerdo aislado para conducir a la hermenéutica por nuevas sendas fruto de su mediación con teorías y paradigmas ajenos a la tradición hermenéutica. Territorios abiertos a la diversidad, a la contingencia y al diálogo que conforman, en mi opinión, el modelo más sugerente y productivo de la hermenéutica en los últimos años.

En un intento de síntesis, no exento de dificultades y urgido de matizaciones, cabría delimitar como rasgos generales de la hermenéutica crítica los siguientes:

1. La necesidad de una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación del mismo. Una «hermenéutica de la sospecha» tras la pura «recolección del significado», para decirlo con Paul Ricoeur.
2. Frente a la descripción de los plexos de sentido generados por la tradición, el propósito de desarrollar una hermenéutica que rehabilite el poder de la reflexión crítica. En unos casos, con un anhelo de emancipación respecto a los dictados de las esferas de control y dominio lastradas y sedimentadas en la tradición, y en otros, desde un distanciamiento de la propia idea de sentido histórico.
3. La necesidad de una crítica del reduccionismo cientificista ante el complejo fenómeno de la comprensión del sentido que no renuncie, sin embargo, a una positiva asimilación del pensamiento científico.
4. El reconocimiento de un enraizamiento material de la hermenéutica que no otorgue un valor absoluto al componente lingüístico como elemento implicado en la comprensión del sentido.

5. Una hermenéutica que desarrolle expresamente los desafíos ético-políticos del ser humano en las sociedades avanzadas actuales: el conocimiento en las sociedades de comunicación de masas, la tecnología de la información, los modelos de desarrollo democrático, el control y uso de armamentos, etc.

A partir de estas consideraciones, y sin ánimo de ser exhaustivo, llevan a cabo una hermenéutica crítica, con diversidad de propósitos, acentos y peso en sus obras, autores tan distintos, incluso opuestos, y de tradiciones tan diversas como Apel, Habermas, Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo, entre otros. Todos ellos representan, desde mi punto de vista, las principales versiones del criticismo hermenéutico en la actualidad, y ofrecen asimismo una magnífica muestra de las divergencias en el seno mismo de la hermenéutica crítica. La principal de todas estas divergencias traza *de facto* una línea divisoria entre quienes postulan la necesidad de una fundamentación racional de todo proceso de otorgamiento de sentido, y quienes no sólo no ven tal necesidad, sino que pugnan por el desmontaje de la tradición fundamentista misma en que se inscribe el discurso filosófico occidental. Al primer grupo pertenecen, paradigmáticamente, Habermas y Apel (aun con no pocas diferencias entre ellos sobre el modelo de fundamentación), mientras que en el segundo grupo se encuentran autores como Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo. Estas seis propuestas crítico-hermenéuticas que siguen a continuación, desde su heterogeneidad y radical discrepancia en no pocas cuestiones, delinean, con todo, una tendencia abierta, renovadora y crítica del modelo hegemónico de hermenéutica ontofenomenológica, que testimonia el nuevo palpito y la creciente pujanza del actual paradigma hermenéutico.

2. LA HERMENÉUTICA CRÍTICA EN J. HABERMAS Y K. O. APEL

Aunque las diferencias de planteamiento y perspectiva (la más importante de las cuales se concreta en el progresivo distanciamiento habermasiano del modelo trascendental de fundamentación), de tono y acento, de ciertos referentes teóricos e interlocutores, de ámbitos de intervención y de facturas formales, configuran dos proyectos distintos con identidad propia, he optado por presentar asociadas sus propuestas crítico-hermenéuticas. Y ello porque a pesar de sus discrepancias —en las que, en todo caso, no podría aquí detener-

me²—, Habermas y Apel, amigos y colegas, comparten muchos puntos de vista, y en especial su valoración de la hermenéutica, donde caminan en la misma dirección.

La relación de Apel con la hermenéutica es fácilmente reconocible desde sus comienzos (entre 1955 y 1963), en los que, precisamente, sus trabajos se desarrollaron en el debate post-diltheyano acerca del estatuto de las ciencias del espíritu. Su obra, pues, enlaza expresa, aunque críticamente, con la gran tradición hermenéutica alemana del XIX. Caso distinto es el de Habermas; forjado en la tradición marxiana de la Escuela de Fráncfort, su encuentro con la hermenéutica es más reciente. Es por ello por lo que, seguramente, se resisten a valorar en términos crítico-hermenéuticos la obra de Habermas. Mi intención no es, por lo demás otra que la de proponer algunas claves para una mejor apreciación de la dimensión hermenéutica de su obra —algo, en realidad, nada original y muy reconocido en los ambientes académicos en que más se ha debatido.

¿Cómo es posible eludir el componente hermenéutico en la teoría de la acción comunicativa?, ¿cómo no apreciar en la acción comunicativa un modelo de racionalidad hermenéutica sobre la base de una comprensión intersubjetiva del sentido? Un autor tan cercano en tantas cosas a Habermas, y de acreditada reputación, como Rüdiger Bubner³, ha concretado la intención hermenéutica de la obra habermasiana en su reivindicación del diálogo como el lugar de la reflexión para la concepción de las condiciones dadas de la praxis.

Habermas ha valorado su deuda con la hermenéutica en no pocas ocasiones. En 1980, en una ponencia titulada «Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas»⁴, hizo un balance claramente positivo del papel de los procedimientos hermenéuticos en la ciencias sociales. Para Habermas, «los procedimientos hermenéuticos son insoslayables mientras los datos hayan de recogerse en el plano de la

² Me he ocupado de forma exhaustiva de ello en mi libro: *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. Sobre el carácter crítico de la hermenéutica de ambos autores, así como sobre sus importantes discrepancias entre sí, véase también: J. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1997; también, Adela Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», *Estudios filosóficos*, XXXIV/95 (1985), págs. 83-114; asimismo el volumen colectivo, VV.AA., *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, San Esteban, 1985.

³ Véase R. Bubner, *Was ist kritische Theorie?*, en K. O. Apel y cols., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Fráncfort del Meno, 1971, pág. 189.

⁴ En J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, págs. 31-55.

experiencia comunicativa»⁵, al igual que son asimismo insoslayables en la elección del marco categorial de investigación. Desarrolló con más detenimiento la contribución metodológica de la hermenéutica filosófica nuevamente en 1981, en su *Teoría de la acción comunicativa*⁶, así como en el Prólogo a la nueva edición de 1982 de la *Lógica de las Ciencias sociales*, donde Habermas concretó el marco general de su recepción de la hermenéutica: «mi apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica me condujo entonces a la convicción de que la Teoría Crítica de la Sociedad tenía que liberarse de la conceptualización de la filosofía de la conciencia [...]. El resultado estrictamente metodológico de mi dedicación a la hermenéutica y a la filosofía analítica consistió, en primer lugar, en que me fue posible poner al descubierto la dimensión de un acceso en términos de comprensión al ámbito objetual simbólicamente estructurado de las ciencias sociales»⁷. Para Habermas, «con el acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de la acción social, se plantea ineludiblemente la problemática de la racionalidad. Las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación al menos incoactivamente racional»⁸. Por otra parte, y pese a sus importantes discrepancias —en las que pronto entraremos—, existe asimismo una semejanza fundamental en la autocomprensión de la tarea filosófica en la actualidad entre los planteamientos de Gadamer, Habermas y Apel. Esta tarea no es otra que la de restablecer la integridad escindida de la razón en esferas autónomas y especialidades cuyo resultado ha sido la fragmentación del saber y la consiguiente pérdida de sentido unitario de lo real. No olvidemos que, para Apel y Habermas, el atractivo fundamental de la hermenéutica gadameriana fue desde el comienzo su denuncia del objetivismo cientificista, su apuesta por la superación del modelo sujeto-objeto en favor del reconocimiento de la intersubjetividad como estructura previa y concomitante de la racionalidad misma. La filosofía, pues, está llamada a alumbrar una racionalidad situada más allá de la escisión entre teoría y praxis, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, y capaz, para decirlo con Habermas, de «establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana»⁹. Algo

⁵ J. Habermas, *Lógica de las ciencias sociales* (en adelante *LCS*), Madrid, Tecnos, 1988, pág. 252.

⁶ Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I* (en adelante *TAC*), Madrid, Taurus, 1982, págs. 188 y sigs.

⁷ J. Habermas, *LCS*, pág. 13.

⁸ *TAC*, I, pág. 152.

⁹ *TAC*, II, pág. 564.

que Gadamer, siguiendo a Heidegger, plantea como necesidad de traducir al lenguaje ordinario, en tanto que lenguaje originario, los productos del formalismo científico, siendo el lenguaje ordinario una instancia intermedia entre el saber especializado y la praxis¹⁰.

Con todo, a pesar del reconocimiento habermasiano y apeliano de la hermenéutica de Gadamer, la relación fundamental con su obra es crítica. Una crítica, hemos de consignarlo, que no implica su liquidación sino, antes bien, la intención de mediación entre hermenéutica y crítica ideológica en tanto que dos momentos complementarios e irreducibles de nuestra racionalidad. Tal fue la temprana reclamación a Gadamer formulada por Apel y Habermas en sus primeros artículos críticos.

La crítica de Habermas y Apel (y Bubner, Giegel, Borman...) a la hermenéutica gadameriana se materializó en diversos artículos a finales de la década de los 60 que fueron publicados en 1971 bajo el título de *Hermeneutik und Ideologiekritik*¹¹. Habermas se había enfrentado a los planteamientos gadamerianos ya en 1967 en *Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales*, y en 1970 en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*¹². Gadamer respondió al primero en *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología* (1967)¹³, y al segundo en *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)¹⁴, así como en el Epílogo a la tercera edición de *Verdad y método*, de 1972. Las últimas referencias críticas habermasianas podemos encontrarlas en *Teoría de la acción comunicativa I*¹⁵ y en *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*¹⁶

En esencia, el núcleo del debate se encuentra en el significado y alcance del concepto de reflexión. Mientras Gadamer limita *de facto* el poder de la reflexión con su defensa del carácter universal (ontológico) de la comprensión, circunscrita a la tradición desde la cual comprendemos, sus críticos, sin embargo, le reprocharon ignorar la capacidad y el impulso de la reflexión para trascender esa tradición y le acusaron de ignorar su capacidad crítica y emancipatoria. Y es que

¹⁰ Véase H. G. Gadamer, «¿Qué es la verdad?», en *Verdad y método* (en adelante *VM*), II, Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 55.

¹¹ K. O. Apel y cols., Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

¹² Se incluyen ambos trabajos en la edición castellana de *LCS*, Madrid, Tecnos, 1988.

¹³ Ed. cast. en *VM II*, págs. 225-242.

¹⁴ Ed. cast. en *VM II*, págs. 243-266.

¹⁵ Ed. cast., Madrid, Taurus, 1987, págs. 182-192.

¹⁶ *Zum 100 Geburtstag Hans Georg Gadamer*, Neue Zürcher Zeitung, 12-13 de febrero de 2000.

para Gadamer toda comprensión es «pre-juiciosa» en tanto que no puede evitar el juicio previo sedimentado en autoridad por la tradición. «A mi juicio» —afirma Apel— «si la hermenéutica debe conservar críticamente la herencia de la Ilustración, entonces tiene que conservar en la comprensión, tanto el supuesto de la superioridad virtual del *interpretandum*, como la exigencia hegeliana básica de la auto-penetración reflexiva del espíritu»¹⁷. Tras esta disputa sobre el poder de la reflexión laten dos lecturas completamente opuestas de Hegel, referente por lo demás imprescindible para las dos partes. Gadamer ha aludido a la necesidad de leer la *Fenomenología del espíritu* hacia atrás¹⁸, es decir, como un proyecto de reconciliación del pensamiento con su génesis mediante la restauración autoconsciente de su historia, entendida como la historia de sus objetivaciones. O dicho de otro modo, para Gadamer, la *Fenomenología* hegeliana no fue sino una gran novela pedagógica del espíritu. Para los defensores de la crítica de las ideologías, sin embargo, sería más bien una novela épica que narra las gestas de la emancipación del espíritu hacia la plena autoconciencia por su fuerza autorreflexiva. Sin embargo, Gadamer —y no sólo él, también Vattimo o Rorty, aunque por distintas razones— se muestra completamente escéptico ante la posibilidad de un «diálogo libre de coerción» porque, a su juicio, ello supone ignorar el elemento intrínsecamente retórico en toda comprensión.

A partir de estas consideraciones, podemos concretar el sentido general de la hermenéutica crítica habermasiana y apeliiana como transformadora de la aprehensión de los nexos simbólicos respecto de las relaciones factuales. No podemos quedarnos en una mera descripción de las estructuras del otorgamiento del sentido, como Gadamer mantiene; hay que ir más allá y mediar estos resultados con la autoconciencia crítica de los intereses subyacentes en la comprensión.

Cuatro son los rasgos más importantes que conforman este criticismo hermenéutico. El primero se concreta en su carácter materialista. Habermas entiende la racionalidad comunicativa en que se dirime toda comprensión de sentido como una forma específica de interacción social, desde el convencimiento, heredado de la primitiva Escuela de Fráncfort, de que sólo es posible una verdadera teoría del conocimiento como teoría de la sociedad. Toda comprensión del sentido ha de ser anclada en la praxis social de sus agentes, conformada por las esferas de dominación política y de organización económi-

¹⁷ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* (en adelante *TF*), I, Madrid, Taurus, 1985, pág. 45.

¹⁸ Véase H. G. Gadamer, *VM*, pág. 372.

ca del trabajo. Por ello, la teoría de la acción comunicativa habermasiana planea la eliminación de todos los factores (lingüísticos y extralingüísticos) que —operantes en el proceso de comprensión— distorsionen la verdadera comunicación. La existencia en las sociedades actuales de una comunicación sistemáticamente distorsionada exige, en efecto, para él que vayamos más allá del mero *Sinnverstehen* hermenéutico, propio de la vertiente ontológica, en la dirección de una crítica de las ideologías capaz de otorgar a la nueva hermenéutica un carácter emancipador. Se rechaza, por tanto, la tesis idealista, propia de la hermenéutica tradicional, según la cual la determinación del sentido y la estructura misma de la comprensión dependen exclusivamente de la dilucidación de su componente lingüístico, en tanto medio universal de la comprensión. A la discusión de este asunto dedicó Habermas en 1970 su famoso artículo, ya mencionado, «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», precisamente con motivo de la publicación de una obra colectiva en conmemoración del setenta aniversario de Gadamer¹⁹.

K. O. Apel, por su parte, se expresa de manera semejante al rechazar también la absolutización idealista del lenguaje que sustenta la pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica. «La hermenéutica pura» —afirma— «no tiene en cuenta que la realidad social —la vida de esta realidad social, vivida en la praxis técnica y político-económica— no se manifiesta suficientemente ni adecuadamente en el “espíritu objetivado” de la tradición lingüística, en el más amplio sentido»²⁰. Apel, sin embargo, discrepa de Habermas aquí —recordemos el distanciamiento de éste respecto de la fundamentación trascendental— en la medida en que distingue expresamente entre el aspecto metodológico y el aspecto cuasi-trascendental de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Por un lado, dicha pretensión tiene que ser, a su juicio, rechazada si se absolutiza la tradición en la cual se forja su carácter lingüístico; pero, por otro lado, Apel reconoce la validez del aspecto que él denomina cuasi-trascendental, es decir, el reconocimiento de que «el mundo de la vida está ya siempre interpretado lingüísticamente y el *a priori* del acuerdo, efectuado en lenguaje ordinario en el contexto del mundo de la vida, es la condición irrebalsable de posibilidad y validez intersubjetiva, tanto de cualquier construcción teórica concebible, filosófica o científica, como también de la “reconstrucción” del lenguaje mis-

¹⁹ R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. II, Tübinga, 1970, págs. 73-104. Incluido posteriormente en *LCS*, págs. 277-306.

²⁰ K. O. Apel, *TF*, II, pág. 369.

mo»²¹. En síntesis, Apel está reclamando para la tarea hermenéutica un doble reconocimiento: por un lado requiere un «distanciamiento reflexivo» que nos permita adoptar una perspectiva crítica frente al «espíritu objetivado» en la tradición, y por otro requiere un «compromiso prerreflexivo» que reconozca esas objetivaciones como presupuestos cuasi-trascendentales de la comprensión y la validez del sentido.

El perfil materialista de esta hermenéutica crítica se sustenta en dos pilares: en la herencia marxiano-frankfurtiana de una génesis y reproducción social del conocimiento, y en la tradición del realismo crítico del sentido heredera de Peirce. Más allá del planteamiento de hermenéuticas materialistas como Hans Jörg Sandkühler o Alfred Lorenzer, que ven una determinación mecanicista y unidireccional de las estructuras de la comprensión a partir de las condiciones de la praxis material²², Habermas y Apel se proponen encontrar una mediación dialéctica entre reflexión y praxis material²³ (mediación gnoseoantropológica, en terminología de Apel), que evite tanto las carencias propias de la tradición idealista del conocimiento, en la que se inscribe la hermenéutica gadameriana, como las desviaciones «positivistas» del materialismo de cuño marxista. Por otro lado, tanto Apel como Habermas han desarrollado su hermenéutica en la línea de una pragmática trascendental o universal (discrepando, ciertamente, en su caracterización) a partir de los presupuestos semióticos de la crítica del sentido de Peirce y Royce, en la línea de una superación explícita del idealismo solipsista kantiano mediante la sustitución de la «*Bewusstsein überhaupt*» [conciencia en general, trascendental] por la peirceana «*community of investigators*» como instancia crítica, intersubjetiva, sujeto real y condición de posibilidad, a un tiempo, del conocimiento.

La hermenéutica crítica apeliiana y habermasiana se caracteriza, en segundo lugar, por ser una hermenéutica normativa. Es este un as-

²¹ *Ibid.*, pág. 370.

²² Véase al respecto Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, 1970 (especialmente la introducción), y A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1971.

²³ En efecto, tanto Apel como Habermas definen su proyecto como un intento de mediación entre la reflexión y la praxis, como una oposición que debe ser superada si es que queremos salvar críticamente las contradicciones irresueltas de la Modernidad. Véase J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Primera parte: «La crisis de la crítica del conocimiento»; o K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II: «Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx».

pecto crucial por el que la hermenéutica crítica, si es que quiere distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada, ha de superar tanto el clásico anormativismo de la hermenéutica ontológica como también el recelo cientificista ante el reconocimiento de una normatividad preexistente que guía y otorga validez a la propia investigación científica.

Fiel al legado de Heidegger, la hermenéutica ontológica gadameriana rechaza, en efecto, cualquier posible contaminación metodológica en la determinación del sentido de la comprensión. Su propósito es puramente descriptivo: «mi verdadera intención» —declara Gadamer— «era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer»²⁴. Este propósito anormativo, antimetodológico, de la hermenéutica gadameriana, por mucho que no presuponga recusación alguna a la metodología científica, ha derivado *de facto* en un antiobjeivismo que dificulta su acercamiento a las ciencias. Un antiobjeivismo que puede apreciarse claramente ya en la propia estructura de *Verdad y método*, obra que comienza, y no casualmente, con una dilucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte, porque «junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites»²⁵. Pero, si se busca superar la escisión entre filosofía y ciencia, se impone postular una hermenéutica que no sea refractaria a los procedimientos de las ciencias, sino que medie su labor con ellos y desde ellos. Apel es tajante al afirmar que la hermenéutica fenomenológica sólo podrá «corregir la reducción cientificista del problema de la verdad si, y sólo si, no es ella misma irrelevante metodológico-normativamente»²⁶. Algo que sólo puede lograrse si se supera la indistinción, de raíz heideggeriana, entre la pregunta por el sentido y la pregunta por la verdad²⁷.

Con este propósito la hermenéutica crítica retoma, en opinión de Apel —aunque Gadamer no lo vea así²⁸—, la crítica kantiana a la psicología británica del conocimiento en el sentido de defender la apelación a la *quaestio iuris*, es decir, al problema de la justificación de la validez del conocimiento. Por ello, si la hermenéutica quiere ser

²⁴ H. G. Gadamer, *VM*, pág. 10.

²⁵ *Ibid.*, pág. 24.

²⁶ K. O. Apel, *TF*, I, pág. 30.

²⁷ Véase E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.

²⁸ Véase *VM*, págs. 11-12.

crítica, debe abarcar tanto las cuestiones de constitución como las de validez. Y ello también respecto de sí misma²⁹, porque no es posible un concepto de crítica sin un fundamento normativo que la justifique como tal, que le proporcione un criterio para establecer cánones de validez, y superar así el dictado gadameriano de que no es posible comprender mejor, sino tan sólo de manera diferente³⁰.

Pero la hermenéutica crítica tiene que defender su relevancia normativa también frente al otro extremo: el cientificismo. La hermenéutica crítica habermasiana y apeliana no quiere renunciar ni a las garantías de objetividad de las ciencias empírico-analíticas (que pretendían reducir la comprensión a una mera función heurística, psicológicamente útil en el establecimiento de hipótesis nomológicas)³¹, ni a la reflexividad fundante de las disciplinas hermenéuticas (que pretendían permanecer ajenas a toda posible conexión con la explicación científica). Por ello, la hermenéutica apeliana distingue entre cientificismo [*Szientismus*] y cientística [*Szientistik*]. Mientras que el primero está indisolublemente unido al proyecto neopositivista de una ciencia unificada, la cientística pretende ser, en complementariedad con la hermenéutica, la base de una renovada teoría de la ciencia de carácter gnoseoantropológico, es decir: una teoría que no sólo se pregunte por las condiciones formales de la verdad (relación sujeto-objeto), sino también por las condiciones intersubjetivas de ésta (relación sujeto-sujeto) o, lo que es lo mismo, por sus condiciones materiales de posibilidad y validez. Esta perspectiva constituye el eje de su ambicioso proyecto de transformación de la filosofía

²⁹ «La filosofía» —afirma Apel— «no puede entenderse simplemente como “crítica” sin asegurarse de los propios cánones; es decir, de las condiciones de posibilidad y validez de la crítica» (K. O. Apel, *TF*, pág. 17. «A mi juicio» —argumenta Apel contra Gadamer— «la apelación kantiana a la *quaestio iuris*, es decir, al problema de justificar la validez del conocimiento, no puede invalidarse seriamente mediante la advertencia —pragmáticamente plausible— de que Kant no quiso prescribir nada a la ciencia de la naturaleza, o que tal empresa es absurda. En realidad le sobra razón al filósofo para ceder el descubrimiento de los principios metódicos a la práctica científica; pero de ahí no se infiere que, cuando reflexiona *ex post facto*, tenga que, o deba, abandonar la pretensión de justificar —de modo normativamente relevante— la validez del conocimiento. Si lo hiciera seriamente, [...] no podría distinguir entre lo válido y lo que simplemente ocurre de hecho» (K. O. Apel, *TF*, I, pág. 33).

³⁰ H. G. Gadamer, *VM*, págs. 366-367.

³¹ Sobre la concepción neopositivista de la comprensión, ver el extraordinario artículo de Theodore Abel, «The Operation Called “Verstehen”», en T. McCarthy y F. Dallmayr (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977, págs. 81-98.

trascendental, o lo que es igual, de su propuesta de una pragmática trascendental³² o hermenéutica trascendental del lenguaje.

Un tercer rasgo de esta línea de hermenéutica crítica se concreta en su naturaleza reconstructiva. Frente al restauracionismo gadameriano implicado en el concepto de verdad como «*aletheia*», la hermenéutica crítica habermasiano-apeliana tiene, antes bien, un carácter reconstruccionista. Frente a una hermenéutica de la recepción, una hermenéutica de la reconstrucción³³ de las competencias comunicativas.

Tanto en uno como en otro, la reconstrucción de los presupuestos comunicativos juega un importante papel en el proyecto de complementariedad entre lo conceptual y lo empírico, y con ello en la necesaria simbiosis entre explicación y comprensión. Las reconstrucciones racionales son el vivo ejemplo de la posibilidad (y necesidad) de una cooperación entre el análisis conceptual y el empírico, un camino intermedio entre lo apriórico y lo empírico, es decir: implican pretensiones de validez (no necesariamente trascendentales, en ello discrepa de Apel) y, a un tiempo, mantienen el carácter hipotético de conjeturas abiertas a la refutación empírica. Tal es el caso de la psicología evolutiva de Jean Piaget, un modelo excelente, a juicio de Habermas, de ciencia reconstructiva, o el caso del psicoanálisis, vivo ejemplo de lograda fusión entre explicación y comprensión³⁴.

³² Apel ha analizado detalladamente los desarrollos de la «ruta de la pragmática», cuya trayectoria no ha hecho sino atestiguar la progresiva confluencia entre las concepciones lingüísticas de la tradición analítica (*linguistic analysis*) y la tradición hermenéutica (*Sprachhermeneutik*). Véase al respecto K. O. Apel, *TF*, vol. I, parte II: «Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica», págs. 217-264; «La radicalización filosófica de la “Hermenéutica” en Heidegger y la pregunta por el “criterio del sentido” del lenguaje», págs. 265-320; y «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», págs. 321-362.

³³ Utilizo el concepto de «reconstrucción» aquí en un sentido amplio y convergente, que no menoscaba las discrepancias entre Habermas y Apel sobre su alcance y su valor supuestamente trascendental. Adela Cortina subraya, acertadamente, las importantísimas diferencias entre el reconstructivismo hermenéutico habermasiano y la hermenéutica trascendental apeliana, mostrándolas como dos formas de hermenéutica crítica. Véase A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas, ¿ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», *Estudios filosóficos*, XXIV/95 (1985), págs. 83-114.

³⁴ El concepto de motivo inconsciente del psicoanálisis tiene una estructura «cuasi-causal»: por un lado, al imponerse a los sujetos a sus espaldas, los motivos actúan como causas, y por otro, al venir configurados en plexos simbólicos, tienen la forma de necesidades interpretadas.

La hermenéutica reconstructiva habermasiana es, sin duda, una clarificación del proceso de adquisición de competencias que, en lo que nos atañe, se traduciría en una teoría que determina las condiciones universales, y el proceso de su adquisición, de las competencias por las cuales un hablante alcanza la capacidad de entendimiento intersubjetivo. Este es el sentido de su pragmática universal (pragmática trascendental para Apel).

La hermenéutica crítica habermasiano-apeliana se caracteriza, finalmente, por ser una hermenéutica de huellas y síntomas. Una hermenéutica hija de los maestros de la sospecha (para decirlo con P. Ricoeur), Marx, Nietzsche y Freud, cuyo alcance y propósito frente a la hermenéutica tradicional puede expresarse afirmando su pretensión de una clarificación de las desfiguraciones del sentido así como del sentido de esas desfiguraciones. La conciencia de la necesidad de una hermenéutica profunda es fruto del impacto del psicoanálisis en las ciencias sociales, que Habermas asimila a través de su herencia frankfurtiana, pero que tiene también un peso importantísimo en Apel, Ricoeur o Derrida³⁵.

Tanto el psicoanálisis como la crítica de las ideologías viven, precisamente, de la posibilidad de remontar la circunscripción histórica de la conciencia. Ambas representan, por ello, referentes ineludibles para una hermenéutica que persigue la posibilidad de trascender la inmediatez de la conciencia para erigirse en autoconciencia crítica y praxis emancipadora³⁶. No opina lo mismo Gadamer, para quien «la fuerza emancipadora de la reflexión que utiliza el psicoanalista 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 en virtud del cual existe»³⁷. La inclusión en *Teoría de la acción comunicativa* de un análisis de las patologías sociales debe entenderse desde este fundamento crítico-normativo que posibilita el cuestionamiento tanto de ciertas manifestaciones simbólicas como de los procesos sociales reificantes.

³⁵ K. O. Apel, *TF*, II, págs. 91-120; P. Ricoeur, *Le Conflit des Interpretations. Essais herméneutiques*, París, Seuil, 1969 (véase especialmente la parte II).

³⁶ K. O. Apel, «The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities», en T. McCarthy y F. Dallmayr (eds.), ob. cit., págs. 292-315 (véase especialmente págs. 310-312).

³⁷ H. G. Gadamer, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología», en *VM*, II, págs. 225-241.

En la medida en que la crítica de las ideologías parte del principio, hermenéuticamente relevante, de que los productos culturalmente sedimentados por la tradición son tanto el lugar del consenso y la comunicación como el del conflicto y la distorsión comunicativa, su énfasis en la necesidad de determinar un instrumento teórico para discriminar entre ambas, resultó fundamental. Los defensores de la crítica de las ideologías han reconocido en el psicoanálisis un instrumento útil para este empeño. Y de hecho han tomado de él, en su condición de modelo teórico, su esquema interpretativo que permite la reconstrucción de los fenómenos operantes subrepticamente tras la conciencia como responsables de importantes deformaciones del sentido. Tanto Habermas³⁸ como Apel o Lorenzer conciben el psicoanálisis como un elemento teórico y crítico de primera magnitud para las ciencias sociales. Apel lleva hasta sus últimas consecuencias esta estrecha interrelación entre psicoanálisis y crítica de las ideologías al concebir ésta como «psicoanálisis de la historia humana social y como “psicoterapia” de las actuales crisis de la acción humana»³⁹. «Se trataría de aplicar a la sociedad en su totalidad el modelo [...] de la pedagogía y la psicoterapia de la provocación de procesos de reflexión que transforman la conducta inconscientemente motivada —y, en esa medida, explicable y manipulable— en acción conscientemente responsable»⁴⁰.

Con la incorporación del modelo psicoanalítico a la perspectiva hermenéutica se modifica uno de los elementos más importantes de ésta: el papel del lenguaje. Como ya hemos comentado, Habermas no concibe la hermenéutica sino como teoría de la acción comunicativa. Y es desde ella desde donde han de entenderse los presupuestos teóricos que subyacen a un análisis del lenguaje en términos de «hermenéutica profunda»⁴¹. La hermenéutica profunda ya no puede abordar el lenguaje conforme al modelo que traduce los malentendidos a claves simbólicas con sentido, porque la distorsión de que ahora se trata no se produce en una manifestación lingüística concreta, sino que afecta al lenguaje en su conjunto. «Cuando las dificultades

³⁸ J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pág. 301.

³⁹ Sobre la concepción de A. Lorenzer del psicoanálisis como una teoría materialista de la interacción, véase Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980, págs. 166-170.

⁴⁰ K. O. Apel, *TF*, II, págs. 119-120.

⁴¹ K. O. Apel, *Intentions, Conventions, and Reference to Things*, en H. Parret y J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*, Berlín, Walter de Gruyter, 1981, págs. 88-89.

de interpretación se deben a la magnitud de la distancia cultural, temporal o social, podemos en principio señalar de qué informaciones adicionales tendríamos que disponer para poder entender: sabemos que hemos de empezar descifrando un alfabeto, familiarizándonos con un léxico o averiguando reglas de aplicación específicas del contexto [...] Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma»⁴². Esta es tal vez la consecuencia más importante de cuantas cabe extraer de esta reinterpretación del lenguaje en términos de hermenéutica profunda.

3. LA DECONSTRUCCIÓN CRÍTICO-HERMENÉUTICA DE JACQUES DERRIDA

La recepción francesa de la hermenéutica tiene otro tono porque otros son sus referentes y sus propósitos. En un autor de tan difícil catalogación como es Jacques Derrida, no quiero dejar de llamar la atención de nuevo sobre el hecho de que las referencias a una «hermenéutica derridiana» saltan por encima de cualquier propuesta de una plena adscripción y tienen, antes bien, el significado de explicitar su actitud crítico-deconstructiva ante la problemática tradicional de la comprensión del sentido y descubrir, en perspectiva nietzscheana, la quiebra de dicho sentido. Un ejercicio de hermenéutica crítica, a mi juicio, en tanto rompe con las categorías de la hermenéutica de la tradición para afirmar la debilidad y la autosuficiencia de todo texto, la negación de un sentido originario y el desmontaje de las jerarquías incrustadas en la metafísica de la presencia. Una estrategia distinta de pensamiento, de lectura y escritura, de creación y recreación de sentido, no otra cosa es la estrategia reconstructiva de la *différance*.

Derrida parte de una asimilación husserliana de Heidegger, preguntándose por las condiciones *a priori* del comprender en un sentido epistemológicamente relevante. En palabras del propio Gadamer, toma uno de los caminos transitables después de Heidegger: el camino de la deconstrucción. El otro es el seguido por Gadamer mismo: «el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación»⁴³.

⁴² J. Habermas, *LCS*, págs. 291-299.

⁴³ H. G. Gadamer, «Destrucción y deconstrucción», en *VM*, II, pág. 355.

Aunque con innegables complicidades con la obra gadameriana (su común rechazo del objetivismo y metodologismo, la imposibilidad de una restitución de la intención originaria del autor, su desdén por la metafísica de la presencia...), sus divergencias, sin embargo, son notorias.

La perspectiva derridiana se separa de la hermenéutica ontológica heideggeriano-gadameriana en importantes cuestiones que sustentan su criticismo hermenéutico: *a)* su deslegitimación del carácter humanista, idealista y romántico de una concepción de la interpretación como restauración de la palabra y el diálogo en tanto expresión presente de un espíritu vivo que atraviesa la tradición; *b)* su defensa (en este aspecto junto a Ricoeur, Apel o Habermas, aunque en un sentido diferente) de una hermenéutica de la sospecha en que la lectura se convierte ineludiblemente en lectura de síntomas, en una mirada a lo oculto, marginal, a lo aparentemente accidental; *c)* el carácter siempre interpretativo de toda lectura que declara la perspectiva gadameriana (frente al objetivo de la mimesis interpretativa del sentido del texto en la hermenéutica clásica) aparece a ojos de Derrida como claramente insuficiente en tanto la deconstrucción persigue o implica una operación activa y transformadora del texto que se sitúa netamente en el terreno de la producción. La lectura crítica es productiva, creadora, en sentido radical; *d)* por último, mientras que la hermenéutica gadameriana privilegia el mensaje, el criticismo hermenéutico de la deconstrucción «se detiene cautelosa y estratégicamente en la *textualidad remarcada* (esto es, en el gesto siempre doble —múltiple— de toda lectura y de toda escritura), oponiendo a la polisemia hermenéutica la polisemia universal (semántica y sintáctica, gráfica incluso): la diseminación»⁴⁴. Una diseminación que no es para Derrida sino el juego de la *différance*, el juego infinito de las interrelaciones, de los injertos textuales, de los efectos y reenvíos que dislocan y distorsionan constantemente los significados pretendidamente sedimentados.

Derrida, como buena parte de la filosofía francesa contemporánea, tiene en Nietzsche una de sus fuentes primordiales (tanto frente a Gadamer como frente a la hermenéutica crítica germana), de quién hereda su convicción de la imposible mediación entre historia y verdad, además de la ruptura con la metafísica como ruptura con la re-

⁴⁴ Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 154. Debo a este excelente libro no pocas ideas de las aquí recogidas sobre Derrida.

misión del significante a un logos originario portador de una verdad vinculante. Por ello, Derrida no se propone restaurar ningún sentido originario olvidado por la tradición metafísica (Heidegger), ni acceder a ninguna fusión de horizontes (Gadamer), ni tampoco recuperar el diálogo distorsionado por la quiebra del saber en esferas independientes (Habermas), sino llevar a cabo una deconstrucción o desmontaje de la tradición filosófica occidental (y aun de la tradición a secas). El criticismo hermenéutico derridiano se sustenta, pues, en el rechazo —de raíz nietzscheana— de la pretensión heideggeriano-gadameriana de una restauración del *continuum* de la tradición, un elemento aun larvado de residuos metafísicos en tanto se sustenta en la idea de un sentido único y una continuidad histórica originaria, en un nexo temporal imperceptible pero latente, respecto del cual hablamos de la necesidad de una reapropiación, restauración, o de olvido del ser. Destrucción en vez de restauración, aunque destrucción no aniquiladora.

El concepto derridiano de «deconstrucción», en el que se sustancia su criticismo hermenéutico, tiene la huella de Heidegger, como tantos otros aspectos de su obra. Heidegger habló de «*Destruktion*» para expresar la necesidad de un desmontaje de la tradición filosófica occidental, no con el propósito negativo de su arrumbamiento, sino con una intención positiva: su reconstrucción y rehabilitación desde otras categorías distintas a las del ente, desde la olvidada pregunta que interroga por el ser⁴⁵. La deconstrucción para Derrida es, en este sentido, ante todo un desmantelamiento del sistema categorial que ha sustentado, en base a caracteres fuertes, toda la tradición metafísica; su desmantelamiento, sin embargo, en palabras de Cristina de Peretti, «no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión [...] Para Derrida, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto. [...] No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan [...], [una] resedimentación del valor de presencia, de origen, de verdad; de la autoridad del sentido, de la voz, de la conciencia; de la concepción lineal del tiempo; en una palabra, como rechazo violento de los valores metafísicos, de todo lo que la filosofía ha querido-decir hasta ahora y que ha provocado la marginación de la escritura»⁴⁶. La estrategia deconstructiva habita en los márgenes de la

⁴⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, págs. 32-33.

⁴⁶ C. de Peretti, ob. cit., págs. 127-128.

metafísica en una actitud frente a esta que asimila (sin identificarse por completo con ninguna de ellas) las dos posibles opciones fundamentales para abandonarla que se han planteado⁴⁷: la heideggeriana explotación de los recursos lingüísticos de la propia metafísica para desvelar sus insuficiencias y contradicciones; y el cambio de terreno, la reubicación de los conceptos de la tradición metafísica en otro *topos*, cual es el caso del planteamiento marxista.

La hermenéutica derridiana plantea una nueva relación entre lo empírico y lo trascendental, cuestión que no es ajena al actual criticismo hermenéutico, sino al contrario, de profunda significación para él. Desde el momento en que Derrida pone en cuestión la idea de un continuo histórico como sustento del propio concepto de tradición, y se pierde la identificación de verdad e historia, nos privamos asimismo de todo acceso a un sentido. Dicho de otro modo: la hermenéutica del sentido, de raíz heideggeriana, se disuelve (resuelve, en términos nietzscheanos) en energética de la voluntad de poder.

Pero si tomamos en serio esta idea o, cuando menos, tomamos en serio la posibilidad de que ya no tengamos acceso a una tradición cuyo sentido se ha quebrado, nos encontraremos con que esta misma posibilidad se convierte en condición misma de toda nuestra comprensión. O dicho de otro modo: algo con carácter empírico (tal es el caso de la muerte de la metafísica) cumple a la vez una función (nueva función) trascendental de carácter crítico-deconstructivo, eso sí. Una función que la deconstrucción del sentido asume como la condición misma que acompaña a la posibilidad de la interrupción o quiebra de la tradición.

De todo esto surge, o a ello acompaña, si se prefiere, una nueva concepción del sentido de un texto y del papel de la escritura. La deconstrucción busca desvelar la fragilidad y el desorden de todo texto. Ningún sentido oculto, ninguna verdad por desvelar (frente a la *Lichtung* heideggeriana, presa aún de la metafísica de la presencia). La escritura no es metáfora de nada, ni representa lo real; tiene, antes bien, realidad propia. Si la experiencia es lingüística, según Gadamer, para Derrida, dando un paso más, la escritura es la condición de posibilidad del propio lenguaje-experiencia. El lenguaje, la escritura, cobra así una especial substancialidad desligada del sujeto, que, en palabras de Derrida, «crea una especie de campo trascendental autónomo»⁴⁸. Este «trascendentalismo textual», sin embargo, no nivela todas las in-

⁴⁷ Véase J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.

⁴⁸ J. Derrida, *Introduction a Husserl, L'origine de la géométrie*, París, PUF, pág. 84

terpretaciones; por el contrario, estas se distinguen, según Derrida, por el éxito de sus efectos, sin apelación alguna (frente a Gadamer) a la historia como instancia última y sustantiva de la verdad. Ésta discurre en «el ámbito del simulacro, del juego infinito de espejos que ilustran el fin de todas las versiones metafísicas de la identidad y de la presencia. En este ámbito de verdad —que ha dejado de ser un concepto— no puede ser más que indecidible, “alusión sin fondo ni fin”»⁴⁹.

La tesis crítico-hermenéutica fundamental de Derrida, enfáticamente formulada, consiste en defender que, en realidad, «no hay auténtico sentido de un texto», es decir, que el texto es absolutamente autónomo respecto de toda interpretación. El autor no es, por tanto, algo trascendente al texto que produce, no lo controla ni domina, ni lo supera; su firma no rubrica ninguna reserva de sabiduría absoluta que tras el texto escondiese un no decir. El texto es el saber. El texto, la escritura, goza por ello de total objetividad, liberada de contextos e intenciones subjetivas. Planteado en estos términos, el texto y el «campo trascendental» que crea expresan, a juicio de Derrida, ahora sí fructíferamente, la «diferencia» [*différance*, con su personal cambio tipográfico de «e» a «a» para mostrar su nuevo sentido]. Las diferencias tipográficas, los juegos de palabra, las afinidades formales, etc., no son capricho, son antes bien cumplida expresión de su crítica del logofonocentrismo. El texto, sin embargo, es algo más amplio y complejo que lo que tradicionalmente se entiende por tal, es el ámbito general de los signos donde se lleva a cabo el libre juego de las diferencias: «lo que todavía denomino “texto” por razones parcialmente estratégicas [...] no sería ya, desde ese momento, un corpus finito de escritura, un contenido enmarcado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, un tejido de huellas que remiten indefinidamente a algo otro, que están referidas a otras huellas diferenciales»⁵⁰.

En todo esto late la degradación de la escritura, que nuestro autor resume en el concepto de «fonocentrismo». Su rechazo del fonocentrismo, que supuso para Derrida en una primera instancia un cuestionamiento de la teoría del significado en la fenomenología de Husserl, resultó, más allá de ello, la crítica a un prejuicio que la tradición occidental (hermenéutica tradicional incluida) ha entronizado. Lo esencial no es siquiera, por importante que sea, la degradación de la escritura a mero instrumento de la voz, a instancia sobrevenida

⁴⁹ C. de Peretti, ob. cit., pág. 165.

⁵⁰ J. Derrida, «Survivre», en *Parages*, París, Galilée, 1986 (citado en De Peretti, ob. cit., pág. 169, nota).

y subsidiaria de la misma. Lo fundamental y, por ende, lo más peligroso, son las categorías que tal menosprecio han incorporado a nuestra tradición y a nuestra autoconcepción de la racionalidad. La supremacía del habla presupone, en definitiva, la preponderancia de la idea de presencia. La metafísica de la presencia, reina absoluta de toda la historia del pensamiento occidental, avala una concepción del ser como sustancia que «se presenta» (representa) ante una conciencia que la hace suya en la forma externa del signo lingüístico. Una exterioridad *sígnica* que en el fondo certifica la intangibilidad esencial y la inmutabilidad del sentido, previo y escindido de aquella. El logofonocentrismo corre paralelo, o responde, «al rechazo y desprecio generalizado del cuerpo, de la materia exterior al logos, al espíritu o conciencia; al rechazo del significante “exterior”, “sensible”, “espacial”, que interrumpe la presencia a sí»⁵¹. Superar, pues, el logofonocentrismo (esa «proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la identidad del sentido»)⁵² implica la superación de la metafísica de la presencia que la sostiene y de sus diferentes formas históricas (desde la presencia de la cosa misma entendida como *eidos*, a la presencia como presencia a sí del *cogito*, a la presencia como fenómeno intencional del *ego*, etc.).

4. EL CRITICISMO HERMENÉUTICO DE PAUL RICOEUR

Si algo caracteriza la prolífica obra de Paul Ricoeur es su acendrada tendencia a la mediación. Mediación o complementación entre epistemología y ontología, entre fenomenología y existencialismo, entre concepciones lingüísticas estructuralistas y desarrollos analíticos, entre explicación y comprensión, entre hermenéutica y crítica de las ideologías...

Para comprender el criticismo hermenéutico de Ricoeur es necesario abordar la complementación de la hermenéutica con la epistemología, que da, en definitiva, sentido a todas las demás mediaciones. Su oposición a Gadamer difiere notablemente del criticismo de Habermas o Apel, profundamente influido por la tradición pragmático-analítica de la crítica del sentido (de Peirce a Wittgenstein), mientras que nuestro autor, y en general la recepción francesa de la hermenéutica, tiene como referente la fenomenología husserliana.

⁵¹ C. de Peretti, ob. cit., pág. 31.

⁵² J. Derrida, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pág. 23.

Ricoeur parte de la convicción de que la filosofía no puede reducirse ni a epistemología ni a pura ontología. Frente a quienes se identifican con la primera opción, Ricoeur considera que la pregunta por el ser, y concretamente por el ser de un yo auténticamente humano, resulta de todo punto fundamental. Ricoeur sigue a Heidegger en la idea de la originariedad del *Dasein*, en la idea, en fin, de que el ser-en-el-mundo precede a toda reflexión. Y es que el *cogito* no es inmediatamente evidente, no es apodíptico. El sujeto de conocimiento es posterior al sujeto existente, al yo vivencial, cuya realidad profunda y auténtica, sin embargo, no es obvia sino problemática. Pero este cuestionamiento de la autoevidencia del yo nada tiene que ver con la duda metódica cartesiana ni con la *epoché* husserliana (porque en definitiva el yo no es ni fundamento último ni yo trascendental), sino foco de interpretación de los signos en los que ese yo se objetiva otorgando sentido a sus actos fundamentales. La identidad del yo se constituye, pues, en y por su condición de intérprete: «el sujeto que interpreta interpretando los signos ha dejado de ser el *cogito*: es un existente, que descubre, mediante la exégesis de su vida, que está puesto en el ser incluso antes de que él mismo se ponga y se posea. De esta forma, la hermenéutica descubrirá un modo de existir que no sería más que, de un extremo al otro, ser-interpretado»⁵³. Esta constitución simbólica de la identidad del yo no es una metáfora, sino expresión de una lógica trascendental en la que los símbolos adquieren el carácter de *a priori*, condición de posibilidad de un dominio de objetividad.

Sin embargo, por otro lado, frente a la pura ontología Ricoeur propone un rescate de Husserl, eso sí, leído desde Heidegger (un rescate epistemológico de Heidegger, podríamos decir). Ricoeur, como Derrida, restaura las valencias de la fenomenología husserliana para la hermenéutica: *a)* según él, es necesario replantear, desde el impulso epistemológico de aquella, sus aportaciones para una salida a una doble problemática hermenéutica: el problema del objetivismo más allá de las ciencias, y el problema de la intersubjetividad mediante el concepto de «*Lebenswelt*»; *b)* también es preciso llevar a cabo un detallado análisis en perspectiva fenomenológica del lenguaje y del mundo de la vida, que Heidegger había obviado al transferir la comprensión, sin pasos previos, a la ontología del *Dasein*. Ricoeur habla de contraponer a esa «vía breve» heideggeriana una «vía larga» a través del análisis del lenguaje y de las ciencias humanas⁵⁴. Una alternativa que tie-

⁵³ P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations, Essais d'hermeneutique*, ed. cit., pág. 15.

⁵⁴ Véase P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, ed. cit., pág. 15.

ne como presupuesto, precisamente, la exigencia de complementación entre hermenéutica y fenomenología.

Hay en Ricoeur, pues, un explícito propósito de prolongación epistemológica de la hermenéutica que le aleja de Gadamer. La demanda de relevancia epistemológica de la hermenéutica implica conducir a ésta por los caminos de la crítica y de la verificación, con una relación con la ciencia de distinto signo que en Gadamer. Aunque en Gadamer no haya antimetodocidad (si extrametodocidad) y su «filosofía hermenéutica no [sea] una anti-epistemología, sino una reflexión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología»⁵⁵, considera Ricoeur que no hace justicia a la necesaria complementariedad entre la verdad metódica y la extrametódica. Si para Gadamer la verdad extrametódica, originaria y constitutiva de todo otorgamiento de sentido, remite a la tradición humanística, donde encuentra su raíz histórica, para Ricoeur sobresale el propósito de integrar las dos tradiciones (científica y humanística) en la hermenéutica. De algún modo, como señala Ferraris⁵⁶, prevalece la herencia de Dilthey y Husserl sobre la de Heidegger. Un Heidegger que, dicho sea de paso, a juicio de Ricoeur ni rechazó ni resolvió el problema epistemológico al disolverlo en el cauce de la descripción ontológica.

A partir de este propósito de complementariedad entre hermenéutica y epistemología hay que entender la postura ricoeuriana sobre otra simbiosis fundamental en su obra: la que se da entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Una mediación, en definitiva, entre Gadamer y Habermas⁵⁷ en la que se explicita su concepción de la hermenéutica crítica. Ricoeur parte de la idea de que ambas hablan desde lugares distintos, con estrategias diferentes, pero que tienen mucho que decirse y reconocerse: «se le puede reclamar a cada una que reconozca a la otra»⁵⁸. Nos advierte, sin embargo, que su propósito «no es fundir la hermenéutica de las tradiciones con la crítica de las ideologías en un supersistema que las abarque»⁵⁹. Se trata, más bien, de mostrar su interrelación, su mutua e íntima conexión, y de ver en su recíproca interpelación el reconocimiento de órdago filosófico a sus respectivas autolimitaciones.

⁵⁵ P. Ricoeur, «Logique herméneutique?», en VV.AA., *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 1, La Haya, Nijhoff, pág. 72.

⁵⁶ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000, pág. 297.

⁵⁷ Véase al respecto P. Ricoeur, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, págs. 307-347 (especialmente págs. 303 y sigs.).

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 334.

⁵⁹ *Ibíd.*

La hermenéutica de las tradiciones (así la denomina Ricoeur) no ha sido ajena históricamente a la reivindicación de una instancia crítica, aunque haya sido, eso sí, frustrada en su realización. La hermenéutica ontológica, por razones estructurales, en opinión de Ricoeur, no ha sido capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias el momento crítico de la hermenéutica: «en una perspectiva heideggeriana, la única crítica interna que se puede concebir como parte integrante de la empresa de desocultamiento es la deconstrucción de la metafísica, y una crítica propiamente epistemológica no puede ser reasumida mas que indirectamente, en la medida en que pueden ser discernidos residuos metafísicos operantes hasta en las ciencias pretendidamente positivas o empíricas. [...] Dicho de otra manera, la preocupación punzante por su radicalidad es la que impide hacer el trayecto de retorno desde la hermenéutica general hacia las hermenéuticas regionales: filología, historia, psicología profunda, etc.»⁶⁰. Este trayecto de retorno al que se refiere Ricoeur es, en definitiva, esa vía larga (frente a la vía corta heideggeriana) a la que ya nos referimos.

Pero el proyecto gadameriano tampoco ha sido capaz de integrar este momento crítico en los presupuestos intrínsecos de la hermenéutica de las tradiciones, y ello a pesar de ser plenamente consciente de la necesidad de esa dialéctica descendente que regresa desde la ontología fundamental a la problemática epistemológica de las disciplinas exegéticas. La razón principal de esta incapacidad reside, a ojos de Ricoeur, en la presentación dicotómica entre la aprehensión originaria de la verdad y el carácter metódico-instrumental de las objetivaciones científicas (una dicotomía que se refleja en el título mismo de su obra *Verdad y método*), o dicho de otro modo: la apertura de un abismo entre la experiencia hermenéutica radical de pertenencia, en la que se descubre su condición universal, y el distanciamiento propio de toda instancia objetivante.

En opinión de Ricoeur, es necesario reformular la cuestión hermenéutica inicial para dar cabida a esta dialéctica entre ambos factores igualmente operantes. Ricoeur formula cuatro requerimientos para una prolongación crítica a la hermenéutica de las tradiciones:

1. El «reconocimiento de una instancia crítica en el corazón de la interpretación; pues aquí el distanciamiento pertenece a la mediación misma»⁶¹. Y ello, más allá de la mera certificación ga-

⁶⁰ *Ibíd.*, págs. 335-336.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 338.

- dameriana de la distancia temporal, porque el distanciamiento está ya presente continuamente en el discurso mismo, en la propia estructura de «lo dicho» en el momento de ser dicho.
2. La hermenéutica debe salvar su tradicional antagonismo entre explicación y comprensión. No se oponen cómo dos métodos diferentes, ya que, en el estricto sentido del término, sólo la explicación es metódica. La comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y clausura la explicación. En este sentido, la comprensión incluye la explicación. Por su parte, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión.
 3. El germen de la crítica de la ideología está en la misma hermenéutica, claro está que ha de desarrollarse, ha de seguirse su estela. El «poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real»⁶².
 4. Finalmente, la cuarta demanda de prolongación crítica de la hermenéutica se centra en el estatuto de la subjetividad en la interpretación. Y es que para Ricoeur «el distanciamiento respecto de uno mismo no es un defecto que combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo delante del texto, [...] La crítica de la falsa conciencia puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica»⁶³.

La otra faz de la moneda, reflexión simétrica a la anterior, surge de la necesidad de analizar las demandas de la hermenéutica frente a la crítica de las ideologías. Ricoeur las concreta nuevamente en cuatro puntos:

1. La teoría de los intereses del conocimiento que sustenta la crítica de las ideologías se inscribe, a juicio de Ricoeur, en el ámbito hermenéutico en tanto «no son ni observables, ni entidades teóricas como el yo, el superyo y el ello en Freud, sino existenciales»⁶⁴. Se puede hablar, si se prefiere, de una meta-hermenéutica para caracterizar ésta «analítica del discurso» (frente a la «analítica del *Dasein*» heideggeriana).

⁶² *Ibíd.*, pág. 340.

⁶³ *Ibíd.*, pág. 341.

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 342.

2. La segunda interpelación a la crítica de las ideologías desde la hermenéutica consiste en cuestionar la neta separación que aquella establece entre el interés emancipatorio, propio de las ciencias reconstructivas, y el interés comprensivo característico de las ciencias histórico-hermenéuticas. A juicio de Ricoeur, no hay tal separación: el interés por la emancipación es ya un interés hermenéutico. Y prueba de ello es que todas las distorsiones que denuncia la crítica de las ideologías son distorsiones comunicativas (hermenéuticas, al fin y al cabo)⁶⁵.
3. La crítica de las ideologías en tanto denuncia y desenmascaramiento de las distorsiones patológicas es ya, de hecho, una hermenéutica, de signos latentes y huellas, eso sí, una meta-hermenéutica o hermenéutica profunda, como diría Habermas.
4. En cuarto y último lugar, y conectado con lo anterior, Ricoeur reclama a la crítica de las ideologías (en concordancia con Gadamer, en esto) que reconozca que, en realidad, habla también «desde el fondo de una tradición»⁶⁶. La tesis central de la crítica de las ideologías contemporánea, según la cual la legitimación ideológica del poder por la ciencia y la técnica en las sociedades industrializadas hunde sus raíces en una herencia cultural, no flota en el vacío. La posición desde la que se ejerce la *Selbstreflexion* es la misma tradición occidental de la que parte la hermenéutica ontológica (aunque el impulso de aquella provenga más de la Ilustración que del Romanticismo, como en el caso de Gadamer). «La crítica también es una tradición. Diría incluso que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo y la de la Resurrección»⁶⁷.

En todo caso, cuando Ricoeur habla de tradición no asocia tanto el concepto a la temática gadameriana de los prejuicios y la auto-ridad, cuanto al carácter de soporte estructural de los signos (huella objetivada de la finitud) que ella tiene. En este sentido está más cercano a Derrida, aunque le separe de él la concepción que este tiene del texto como puro signifiante, en contraste con la primacía ricoeuriana de la referencia.

Resulta engañoso, pues, oponer de manera excluyente una conciencia orientada a la comprensión y otra dirigida a la emancipación,

⁶⁵ *Ibíd.*, págs. 343-344.

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 346.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 346.

una ontología del entendimiento y una escatología de la liberación. «Si estos dos intereses» —concluye Ricoeur— «se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!»⁶⁸.

Para finalizar, me detendré en uno de los elementos más conocidos de la hermenéutica ricoeuriana, al que ya hemos hecho referencia: no es otro que su demanda (en este caso con Habermas, Apel o Derrida) de una hermenéutica con intención desenmascaradora de los elementos que ocultamente subyacen en la comprensión del sentido. Se sustenta, en definitiva, en lo que Ricoeur, en exitosa expresión, ha denominado «hermenéutica de la sospecha». En la obra de Ricoeur la lectura de Freud supuso un revulsivo, me atrevería decir sin parangón, en su trayectoria intelectual, y uno de los puntos más influyentes de su obra. La idea freudiana de una semántica de doble faz, según la cual el símbolo tiene un sentido patente o literal, y otro latente o figurado, conectaba perfectamente con la hermenéutica simbólica ricoeuriana. El psicoanálisis, en tanto exégesis del sentido aparente a partir del sentido latente, es un médium simbólico y se identifica con la labor interpretativa de la hermenéutica. De una hermenéutica, eso sí, de huellas y de síntomas, como la de Ricoeur.

Ricoeur, en una ya clásica tipología, distingue entre dos tipos distintos de hermenéutica: una hermenéutica de la sospecha frente a una hermenéutica restauradora, la desmitificación frente a la recolección del sentido. «Actualmente estamos [...] divididos por dos grandes estilos de interpretación. Uno es el estilo de la sospecha, el estilo desmitificador: tal es el caso de las hermenéuticas nacidas en el siglo XIX bajo la influencia de Marx, Nietzsche y Freud, que son los tres grandes maestros de la hermenéutica moderna»⁶⁹. Las hermenéuticas de la sospecha ponen en cuestión el sentido aparente de las formaciones culturales o institucionales, ponen en duda el sedimento mismo de la tradición. Se interesan antes que por el desvelamiento del sentido que por el sentido oculto de todo desvelamiento. El otro tipo de hermenéutica permanece «atento a la palabra que encierra el símbolo, a la escucha de su mensaje, que es dirigido como una proclama, «como un Kerygma» incitante a una rica promoción de sentido. Hermenéutica de la «escucha», nacida del magisterio de Husserl sobre todo»⁷⁰.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 347.

⁶⁹ P. Ricoeur, *Cahiers int. De Symbolisme*, núm. 1, 1963, pág. 165.

⁷⁰ M. Maceiras y J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990, pág. 130.

5. LA HERMENÉUTICA «EDIFICANTE» DE RICHARD RORTY

Planteamiento opuesto al impulso de complementación epistemológica de la hermenéutica de los autores anteriores, tanto franceses como alemanes, es el defendido por Richard Rorty. Aunque formado en la tradición analítica que domina el entorno anglosajón, representa la nueva faz de la actual filosofía post-analítica y su heterodoxo acercamiento al paradigma hermenéutico, al cual aquella tradición fuera habitualmente refractaria.

Las bases de su hermenéutica crítica hay que hallarlas en quienes Rorty considera los tres pensadores más grandes y revolucionarios del siglo xx: Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Junto a ellos, su concepción se ha forjado en un diálogo crítico con lo más representativo de la última filosofía analítica (Sellars, Quine, Kuhn o Kripke) y las teorías continentales de algunos de los autores aquí implicados, como Gadamer, Habermas, Apel o Vattimo.

La evolución del pragmatismo de Richard Rorty desde 1961, fecha de la publicación de sus primeros artículos con profunda influencia de Peirce y el último Wittgenstein⁷¹, pasando por el libro que en 1979 le consagraría internacionalmente, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de la mano esta vez de Dewey, hasta sus últimos trabajos, influidos por el pragmatismo humanista de William James, no ha hecho sino profundizar en la idea matriz de su filosofía: el rechazo de la tradición epistemológica y sus postulados representacionistas.

Su antiepistemologismo, sin embargo, va más allá de sus maestros (Peirce, Dewey y James), para quienes el espíritu de la ciencia experimental nunca dejó de ser el paradigma de su racionalidad crítica y pragmática. Rorty, sin embargo, confía más en lo que él llama «*literary culture*», en oposición a la filosofía y la ciencia profesionales, expresiones de la cultura dominante, para desarrollar su concepción de la filosofía como «conversación de la humanidad»⁷². En este sentido, y a pesar de sus discrepancias con la hermenéutica ontológica

⁷¹ Véase, por ejemplo, Richard Rorty, «Pragmatism, Categories, and Language», *Philosophical Review*, 70 (1961), págs. 197-223.

⁷² Rorty concibe la filosofía (parafraseando el famoso título de Michael Oakeshott, «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind», en su *Rationalism and Politics*, Nueva York, 1975) como una forma de conversación de la humanidad. Véase Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, págs. 351-355.

epistemológica y el papel del filósofo en ella (comparable a la imagen medieval del sacerdote) como guardián de la racionalidad. El paradigma moderno de racionalidad reservó a la filosofía el doble papel de acomodadora de las ciencias y juez supremo de la totalidad de la cultura, funciones que quedaron perfectamente ensambladas en el modelo de filosofía trascendental. La conclusión que de ello extrae Rorty (algo que Habermas no comparte)⁸³ es que, al prescindir de ambas funciones, la filosofía debe renunciar también a cualquier tipo de control racional y, consiguientemente, a toda pretensión fundamentalista. A juicio de Habermas y Apel, la verdadera conclusión de la posición rortyana es la abolición misma de la filosofía en favor de meras «conversaciones edificantes». Una forma de abolición terapéutica de la filosofía, deudora de Wittgenstein, donde «el deseo de educación prevalece sobre el deseo de verdad»⁸⁴.

Frente al papel de «supervisor cultural (habermasiano y apeliiano) que conoce el terreno común de todos y cada uno, el rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben ellos como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que lo están haciendo»⁸⁵, papel que Rorty denomina «constructivo» o «sistemático», está el filósofo «reactivo» o «edificante» preocupado más por abrir críticamente nuevos caminos ante los retos de su tiempo que por obtener verdades definitivas. Su opción, de acuerdo con Lessing (y la tradición pragmática), está por la aspiración infinita hacia la verdad y no por «toda la verdad». Una actitud crítico-hermenéutica que se identifica con el papel de intermediario socrático entre diversos discursos. Pertenecen a este tipo, según Rorty, pensadores como Kierkegaard, Goethe, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein o el segundo Heidegger.

Hay que consignar que Rorty no sólo se opone a las filosofías declaradamente sistemáticas, sino también a una alternativa actualmente en boga (en la que se sitúan, a su juicio, Habermas y Apel) que, bajo el amparo de la fenomenología o la hermenéutica, o de ambas, han coqueteado con la idea de ser simultáneamente sistemáticos y edificantes, aspiración a la que quieren dar cumplimiento «superando» ambas perspectivas mediante una filosofía trascendental renovada⁸⁶.

⁸³ Véase J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., pág. 13.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 23.

⁸⁵ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. cit., pág. 289.

⁸⁶ Sobre esta crítica rortyana véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. cit., págs. 342 y sigs.

néutica es una expresión de esperanza en que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse⁷⁹. Es, ante todo, un fenómeno humano, algo que tiene que ver con nuestro modo de estar en el mundo, con nuestro proceso de auto-formación o educación como seres pensantes. En lugar de la palabra «educación», que —afirma Rorty— «suena demasiado vulgar», y en sustitución de la alemana «*Bildung*», extraña a su tradición, prefiere utilizar el término «edificación» para referirse a este fenómeno hermenéutico que nos exige un constante redescubrirnos y redefinirnos. La filosofía edificante, por tanto, es ese modo de hacer filosofía que surge cuando no actuamos como epistemólogos, sino cuando identificamos nuestra actividad racional con el abrir nuevos ámbitos de comunicación más interesantes y provechosos, como por ejemplo: «establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable»⁸⁰, etc. La diferencia entre epistemología y hermenéutica no es en modo alguno una diferencia entre métodos ni dominios de racionalidad en el sentido de las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias humanas», «ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre “conocimiento objetivo” y algo más viscoso y dudoso»⁸¹. Rorty explica esta diferencia acudiendo de nuevo a la distinción kuhniana entre discurso normal y anormal. La epistemología es un discurso normal en la medida en que tiene como trasfondo un consenso sobre lo que se considera una explicación bien fundada o lo que haría falta para llegar a ella, o, dicho de otro modo, en la medida en que nos permite operar desde el supuesto de que todos estamos de acuerdo en cómo evaluar lo que dicen los demás (por ejemplo, si una aportación es verdaderamente un argumento). Por el contrario, la hermenéutica es un discurso anormal que surge cuando se rompe el consenso sobre cómo debe interpretarse lo que está ocurriendo o cuando alguien abre un nuevo campo de problemas. El resultado puede ser «cualquier cosa comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual»⁸².

Pero con este rechazo de todo fundamento no desaparece, sin embargo, toda actividad filosófica; al contrario, tan sólo se está cuestionando una determinada concepción de la filosofía como labor

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 287.

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 325.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 292.

⁸² *Ibíd.*, pág. 292.

devenir, en Dios, en el carácter estructuralmente metódico de nuestra mente, en el lenguaje, etc. Platónicos, kantianos y positivistas tienen en común esta concepción epistemológica de la filosofía. Todos ellos parten de «la idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia esencia de vidrio, el universo que nos rodea»⁷⁵. «Por “conmensurable” entiendo» —afirma Rorty siguiendo a Kuhn— «que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre afirmaciones»⁷⁶.

A esta manera de entender la filosofía que él denomina «sistemática», opone su concepto de «filosofía edificante», según la cual lo único que nos cabe, siguiendo nuevamente a Kuhn⁷⁷, es construir nuevos discursos capaces de abrir nuevas perspectivas ricas en posibilidades futuras y capaces de generar modelos que nos sean más útiles. La edificación, lo que Gadamer denomina —con un término de hondo calado semántico— *Bildung*, es una actividad hermenéutica consistente en una constante conversación con lo otro, pero no con la intención de reducirlo a sí, sino para «redescubrirnos a nosotros mismos». El conocimiento, de este modo, se empieza a concebir como «una cuestión de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza»⁷⁸, por lo que la filosofía no tiene ya nada que ver con la búsqueda de la certeza, sino con la interpretación hermenéutica de los nexos de sentido generados por el mundo de la vida. Para Rorty, abandonar la epistemología de una vez por todas implica asumir, con todas sus consecuencias y como única alternativa, una concepción de la filosofía como actividad hermenéutica.

Sin embargo, hay que tener precaución para no entender la hermenéutica como «sucesora» de la epistemología, porque ello supondría aceptar la idea de que existe un vacío que ha de ser cubierto tras la desaparición de todo fundamento.

Al igual que para Gadamer, aunque más allá de él, para Rorty «hermenéutica» no es el nombre de una disciplina, ni de un método para conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la herme-

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 288.

⁷⁷ Lo cual no le impide criticar lo que considera un idealismo residual en Kuhn. Véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. cit., pág. 296.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 350.

gadameriana, su punto de vista tiene en este aspecto mucho que ver con ese concepto de cultura integral y humanista que Gadamer quiere rescatar frente al reduccionismo cientificista y la cultura de expertos.

Su rechazo de todo proyecto de fundamentación, su desdén por la «oficialización» de la filosofía y la ciencia, y su defensa de una racionalidad crítica, abierta e innovadora, siempre a la búsqueda de nuevos terrenos donde «edificar» nuestra cultura, le ha llevado también a conectar con filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, desde los que rehabilita conceptos tradicionalmente denostados como «relativismo» e «irracionalismo» frente a la filosofía «sistemática». Su relativismo, sin embargo, no es el vulgar «punto de vista de que toda creencia sobre un cierto tema, o quizá acerca de cualquier tema, es tan buena como cualquier otra. Nadie sostiene este punto de vista [...] Los filósofos llamados relativistas son aquellos que mantienen que los fundamentos para elegir entre distintas opiniones son menos algorítmicos de lo que se ha pensado [...]. Por tanto, el conflicto real no está entre aquellos que piensan que un punto de vista es tan bueno como otro y aquellos que no lo piensan. Lo está entre quienes piensan que nuestra cultura, nuestros propósitos o instituciones no pueden ser sustentados excepto conversacionalmente, y gente que todavía espera otra suerte de fundamentación»⁷³.

En opinión de Rorty, es necesario ya disociar de la idea de «filosofía» el propósito epistemológico clásico, y aun epistemológico a secas. Las connotaciones del término y lo que éste sustancialmente implica en cuanto programa y paradigma: el intento de obtener parámetros que nos permitan conmensurar los discursos ha sido pernicioso para la filosofía. Rorty se lamenta de la actual vinculación, incluso identificación, entre filosofía y epistemología: «las ideas actuales de lo que significa ser un filósofo están tan vinculadas con el intento kantiano de hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento que es difícil imaginar qué podría ser la filosofía sin la epistemología»⁷⁴.

Ser epistemólogo significa aceptar la existencia de un «terreno común» donde hacer efectiva la virtualidad del acuerdo. Un «terreno común», en tanto conmensurable, que se ha imaginado encontrar tanto fuera de nosotros como dentro: en el mundo del Ser opuesto al

⁷³ R. Rorty, «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism», en *Consequences of pragmatism*, Univ. of Minnesota Press, 1986, págs. 166-167.

⁷⁴ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, pág. 323.

Se enfrenta, pues, a las anteriormente mencionadas propuestas de hermenéutica crítica, que a su juicio recaen en el enésimo intento de encontrar un «sucesor» a la epistemología tradicional sin afrontar su verdadero y definitivo arrumbamiento. Pero se aleja igualmente de Gadamer por distintas razones: por su crítica radical de la tradición filosófica, por su explícita rehabilitación de conceptos como relativismo e irracionalismo, por su diálogo con el pensamiento científico, por su apuesta por la antropología —frente a la ontología— como el lugar de la alteridad radical sin pretensiones de traducción-reducción a nuestra propia esfera cultural, o, finalmente, por su acento ético-político.

Para la hermenéutica edificante de Richard Rorty, la ciencia no será más que una de las diversas formas, inventadas por nuestra cultura, de describirnos a nosotros mismos, y que, dependiendo de cómo la asumamos, puede dificultar el proceso de edificación. Sin embargo, en el caso de Rorty, a diferencia de Gadamer, Habermas o Apel, esta apreciación no lleva aparejado un juicio sobre los peligros de la ciencia y el pensamiento objetivante. Porque, a pesar de nuestro temor a que el cientificismo y el naturalismo nos conviertan en meros instrumentos de su propio engranaje objetivista, de manera que todo discurso se transforme en discurso normal y la vida humana deje de ser creativa y degenera en una pura contemplación, a juicio de Rorty «los peligros para el discurso anormal no vienen de la ciencia o de la filosofía naturalista, proceden de la escasez de alimentos y de la policía secreta. Si hubiera tiempo libre y bibliotecas, la conversación que inició Platón no terminaría en la auto-objetivación —no porque algunos aspectos del mundo, o de los seres humanos, se libren de ser objetos de la investigación científica, sino simplemente porque la conversación libre y relajada produce discurso anormal en el momento en que hace saltar chispas»⁸⁷. La filosofía es una forma de conversación de la humanidad que apuesta por la constante ruptura del «discurso normal», que no ofrece a la problemática del conocimiento y la verdad más que un análisis de nuestra «familiaridad con los significados» (Wittgenstein), y en la que el filósofo tiene el papel de una especie de contertulio socrático que abre el campo infinito del diálogo sin aspiración a ponerle fin con algún tipo de «consenso racional»⁸⁸. En este sentido, Richard Bernstein ha podido afirmar que el contenido del pragmatismo rortyano no consiste en otra cosa que

⁸⁷ *Ibid.*, pág.

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 350.

en la defensa de las virtudes socráticas: «la voluntad de hablar, de escuchar a otra gente, de sopesar las consecuencias de nuestras acciones sobre los demás. Esto significa tomar seriamente la conversación (y plenamente), y no pensar que el único tipo de conversación que es importante es aquel que aspira a poner fin a ésta llegando a algún “consenso racional”, o que toda conversación va a ser construida como una forma disfrazada de investigación sobre la verdad»⁸⁹. Así pues, junto a la integración rortyana en la hermenéutica de conceptos tan ajenos a la tradición de ésta como relativismo, irracionalismo, conductismo epistemológico, contingencia, entre otros, restaura asimismo las valencias de uno de los que gozan de más solera en la historia de la hermenéutica: el concepto de retórica (en esto con Gadamer o Derrida, y frente a Apel y Habermas).

6. LA HERMENÉUTICA CRÍTICA COMO ONTOLOGÍA DEL DECLINAR EN GIANNI VATTIMO

La obra de Vattimo es deudora de quienes él considera los dos grandes hitos del pensamiento contemporáneo: Nietzsche y Heidegger. Desde una lectura heideggeriana de Nietzsche y una lectura nietzscheana de Heidegger, se propone desarrollar una hermenéutica ontológica y nihilista que responda a los desafíos de la racionalidad en la época de las tecnologías de la información y la civilización de masas. Lo que hace de estos autores, a juicio de Vattimo, tan actuales e insoslayables es que ambos llevaron hasta sus últimas consecuencias la quiebra de la noción de sujeto y, con ello, el desplome de toda posibilidad de un fundamento. Ya sea desde la denuncia nietzscheana de la superficialidad y no-ultimidad del sujeto, o desde la concepción heideggeriana de la subjetividad como proyectividad infundada, la metafísica como pensamiento del fundamento se torna insostenible. Insostenible sí, pero para Vattimo (frente a Lyotard), no superada todavía. La noción de «superación crítica» era ya moderna. La metafísica es, antes que una teoría, la imagen misma de nuestro mundo, el sustrato de nuestra tradición occidental. El camino hacia el fin de la metafísica alumbra el nacimiento de la posmodernidad, es el camino del nihilismo que previeron Nietzsche y Heidegger.

La hermenéutica para Vattimo ha de constituirse como una ontología del declinar en la que, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, y

⁸⁹ R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Univ. Pensilvaina Press, 1983, pág. 203.

guiados por el interés de los elementos «de declive», podamos repensar la filosofía a partir de una nueva concepción del ser que no busque ya apoyarse en sus caracteres «fuertes». Un pensamiento «débil», por tanto, desfundante, que «pueda ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la experiencia de la civilización de masas»⁹⁰, esa forma de supervivencia, de condición marginal y de contaminación en que se ha convertido nuestro ser-en-el-mundo. Esta posibilidad, sin embargo, se la ha cerrado Gadamer renunciando al componente nihilista de la ontología heideggeriana, verdadero núcleo, para Vattimo, de toda profundización crítica y radical de la hermenéutica en la actualidad.

Vattimo quiere ser fiel, pues, al legado heideggeriano, verdadero punto de partida de la hermenéutica moderna. Heidegger ha aportado al paradigma hermenéutico moderno sus elementos fundamentales, que pueden concretarse en tres tesis⁹¹ (que Gadamer ha reconstruido sistemáticamente): en primer lugar, el ideal del conocimiento histórico no puede extraerse del modelo metódico objetivante de las ciencias positivas; en segundo lugar, el modelo hermenéutico de racionalidad no se restringe al conocimiento histórico, sino que se generaliza a la totalidad del saber humano; y en tercer lugar, la concepción del ser como lenguaje (especialmente acentuada en las obras del último Heidegger). Esta última tesis es, en realidad, la conclusión coherente de las dos anteriores y la clave para comprender la dirección que ha de tomar, en opinión de Vattimo, la necesaria profundización de la hermenéutica. «Lo que caracteriza a la hermenéutica es, en Heidegger, la finitud del proyecto arrojado que el ser-ahí es»⁹², su ser-para-la-muerte. Es precisamente esta finitud del proyecto la que funda su radical historicidad, mientras que su carácter de proyecto implica una apertura al horizonte que otorga sentido a los entes y por la que estos vienen al ser. Pero este horizonte, afirma Vattimo, «no es nunca un *a priori* estructural estable sino siempre un horizonte históricamente construido por la transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos»⁹³. Por ello, cualquier reformulación en perspectiva trascendental de la hermenéutica supone, a ojos de Vattimo, una recaída, precisamente, en ese tipo de pensamiento

⁹⁰ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 9.

⁹¹ Véase G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986, págs. 25-29.

⁹² G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, pág. 102.

⁹³ *Ibid.*, pág. 103.

metafísico más allá del cual Heidegger se había propuesto conducir a la filosofía.

En concordancia con lo anterior, el proyecto de una reconstrucción crítica de la hermenéutica mediante una teoría de la comunicación ilimitada, entendida como investigación sobre las condiciones *a priori* de posibilidad y validez de la experiencia de sentido, no es ya posible para Vattimo, porque rompe con el soporte fundamental de toda perspectiva hermenéutica: la experiencia de la finitud. «En la base de la propuesta de Habermas y de Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos, que resumen además los dogmas fundamentales del racionalismo moderno en sus versiones hegeliana y cartesiana, pueden ser indicados respectivamente como la idea de la continuidad originaria y la idea del sujeto autotransparente»⁹⁴; es decir, la idea de un sujeto que para salvar la contradicción, la incomunicación, debe retornar a sí mismo, a su identidad primigenia y, la idea de un control pleno de los contenidos de la conciencia.

Como ya hemos tenido ocasión de apreciar, las críticas de Habermas y Apel a la hermenéutica ontológica gadameriana se apoyaban en el fondo en esta exigencia de transparencia de los contenidos de la conciencia. Pero ¿qué hay —se pregunta Vattimo—, en este ideal de autotransparencia de las pasiones y de las diferencias de los sujetos que entran en el proceso comunicativo? Obviar la irreductibilidad de las pasiones y diferencias humanas implica presuponer la originariedad de «una comunicación no-perturbada, de una integración social no interrumpida y problemática»⁹⁵, o dicho de otro modo, implica un intento de sustraerse a la finitud humana. Una finitud entendida por la hermenéutica heideggeriana como «reconocimiento de la constitución esencialmente *ab-gründlich* (si así podemos decir), abismal-infundada, de la existencia»⁹⁶. Los intentos de Habermas y Apel por profundizar en la esencia misma de la hermenéutica mediante la crítica de las ideologías no son para Vattimo sino la confirmación de la ruptura de esa esencia materializada en la pretensión de tocar fondo, de remontar ese abismo mediante la fuerza de una reflexión capaz de descifrar por completo las claves ocultas de la conciencia.

Frente a estos intentos, que en realidad son versiones actualizadas de la antihermenéutica hegeliana de la infinitud de la conciencia, Heidegger rescata y asume la necesidad de una comprensión desfun-

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 95.

⁹⁵ *Ibid.*, 96.

⁹⁶ *Ibid.*, 97.

dada, rasgo característico de la hermenéutica moderna desde Schleiermacher⁹⁷. La idea de una «continuidad originaria» implica, asimismo, una ruptura con el concepto hermenéutico de verdad. La verdad, que Vattimo comprende, con Heidegger, como la experiencia de una «dislocación» o de un «convertirse en otra cosa» del sujeto, choca con una concepción, la dialéctica, que resuelve sintéticamente las contradicciones en un retorno a sí mismo del saber. «La transformación al encuentro de la cual va el sujeto en la experiencia de verdad no está referida a la identidad de un sujeto dialéctico de tipo hegeliano, sino que lleva efectivamente al sujeto “fuera de sí”, le involucra en un “juego” que, según Gadamer, trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma de modo radical sus posiciones iniciales»⁹⁸. En opinión de Vattimo, y en contra de Gadamer, la dialéctica hegeliana hace realmente inútil la hermenéutica. En efecto, si referimos a la historia la idea de la continuidad originaria, la hermenéutica deviene superflua «porque todo lo que merece sobrevivir está ya de hecho presente en las etapas posteriores del desarrollo del espíritu, y a lo sumo leer e interpretar el pasado es sólo tomar conciencia de lo que, desde siempre, se es»⁹⁹.

En definitiva, para Vattimo una verdadera profundización de la hermenéutica, y por ende una auténtica hermenéutica crítica, debe olvidar toda fundamentación del pensamiento y orientarse hacia una comprensión del mismo, con Heidegger, «como *An-denken*, como remontarse *in infinitum*, como salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo el retículo de los mensajes histórico-lingüísticos que en su apelar a nosotros de-terminan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico-destinal»¹⁰⁰. Una profundización, con todo, muy cercana a los desarrollos de la obra de Gadamer, al que Vattimo considera el gran maestro de la hermenéutica de derivación heideggeriana. No obstante, sus tesis, afirma, deben ser desarrolladas en tres direcciones: en primer lugar, es necesaria

⁹⁷ Para no remontarnos a la época de la hermenéutica clásica y su concepción circular de la interpretación entre «*caput et membra*» de un texto, en Schleiermacher, verdadero punto de partida de la hermenéutica filosófica, la circularidad del proceso interpretativo expresaba un infinito remitir recíproco de la interpretación gramatical a la psicológica, y viceversa. Esta característica ha acompañado siempre al paradigma hermenéutico y lo ha definido como un modelo desfundado de racionalidad. La centralidad del círculo hermenéutico en *Ser y tiempo* o en *Verdad y método* parece corroborar la idea de Vattimo de una absoluta implicación de hermenéutica y desfundamentación.

⁹⁸ G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, ed. cit., págs. 89-90.

⁹⁹ G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, ed. cit., pág. 157.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pág. 104.

«la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo define en base a caracteres “débiles”», ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser “acontece”, crece, deviene»¹⁰¹; en segundo lugar, una concepción del hombre en términos de «mortalidad», que tome en serio la temporalidad de la existencia, la finitud humana, como posibilidad misma de la historia; y, por último, la construcción de «una ética que se deberá situar bajo el signo de la *pietas* para el ser vivo y para sus huellas, más que bajo el signo de la acción “realizadora de valores”»¹⁰².

Si bien es cierto que Gadamer concibe la historia como historia del lenguaje, falta en él esa problematicidad del Ser que caracterizó las perspectivas de Nietzsche, Heidegger o el último Sastre, aunque les une su convicción de la íntima conexión entre hermenéutica y retórica. Por ello no es extraño que Vattimo (con Rorty en esto) haga una interpretación retórico-hermenéutica de las últimas tendencias de la filosofía de la ciencia. «Cualesquiera que sean los problemas de la concepción de Kuhn, se puede formular el sentido general de su teoría de las revoluciones científicas como una reducción de la lógica científica a la retórica, en el sentido limitado en que esto significa que las teorías científicas se demuestran sólo dentro de paradigmas que a su vez no están “lógicamente” demostrados sino que son aceptados sobre la base de una persuasión de tipo retórico»¹⁰³.

Planteada en estos términos estrictamente retóricos, la hermenéutica de Vattimo, vinculada como está a los resultados del pensamiento de Heidegger y Gadamer, y defendiendo una crítica desfundante de todo intento de trascendentalización de la hermenéutica, se hace necesaria una delimitación respecto de la hermenéutica rortyana.

Aunque, como hemos mostrado desde el comienzo, Vattimo valora muy positivamente la obra de Rorty, se aleja de él, amén de otras discrepancias a mi juicio menores¹⁰⁴, fundamentalmente por la tendencia rortyana a disolver la hermenéutica en antropología.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pág. 8.

¹⁰² *Ibíd.*, pág. 8.

¹⁰³ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, ed. cit., pág. 122.

¹⁰⁴ A juicio de Vattimo, la hermenéutica de Rorty tiene algunos rasgos característicos de la hermenéutica romántica, como es el caso de su concepción de la asimilación cultural entendida más como «asimilación en lo otro» que como «asimilación de lo otro». Una especie de acto intuitivo de reconocimiento de la radical diversidad u otredad del fenómeno cultural. No obstante, el peso de la valoración favorable del antifundamentismo de la hermenéutica rortyana supera con mucho el de esta objeción.

Al igual que la de Rorty, la hermenéutica de Gianni Vattimo es el resultado de una crítica radical al modelo fundamentalista de la filosofía occidental, que ha culminado en la identificación de filosofía y epistemología. Aunque desde perspectivas y resultados muy distintos, ambos son deudores de Nietzsche y Heidegger, y convergen asimismo en el reconocimiento de la obra gadameriana y el descrédito de los planteamientos neotranscendentales. Para Rorty, hermenéutica y antropología representan hoy la única posibilidad de romper con el modelo epistemológico de fundación de la racionalidad occidental basado en la conmensuración de todos los discursos. Para Vattimo, sin embargo, este planteamiento adolece de un larvado romanticismo hermenéutico, ya que en la época de la consumación de la occidentalización del mundo existen importantes dudas sobre la posibilidad de concebir la antropología como discurso sobre la alteridad radical. «La ilusión hermenéutica —pero también antropológica— de encontrar lo otro, con todas sus enfatizaciones teóricas, tiene que vérselas con una realidad mixta en la que la alteridad se ha consumido, pero no a favor de la soñada organización total, sino de una condición de difundida contaminación»¹⁰⁵.

Una alternativa que para Habermas, sin embargo, no es sino la abolición misma de la filosofía. Abolición heroica que, bajo la impronta heideggeriana, concibe los extravíos del pensamiento metafísico-fundante más que como errores categoriales como indicios de algo grandioso, «que conserva algo del *pathos* hölderliniano de una salvación en el mayor de los peligros»¹⁰⁶. La forma filosófica de pensar «debe hacer lugar a otro medio que posibilite el retroceso no discursivo en lo impremeditado de la libertad o del Ser»¹⁰⁷, esa condición inobjetiva, luminosa, abismal (*Ab-grund*), desfundada, en definitiva, del *Dasein*.

¹⁰⁵ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, ed. cit., pág. 141.

¹⁰⁶ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., pág. 22.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 2.