

l u i s s á e z r u e d a

Movimientos filosóficos actuales

e d i t o r i a l

t r o t t a

Movimientos filosóficos actuales

Movimientos filosóficos actuales

Luis Sáez Rueda

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Primera edición: 2001
Segunda edición: 2003
Tercera edición: 2009

© Editorial Trotta, S.A., 2001, 2003, 2009, 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Luis Sáez Rueda, 2001

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-329-1

A Marian

*Agradezco a mis familiares, amigos y compañeros
el apoyo que me han prestado.
Quisiera expresar, en particular, mi profundo agradecimiento
a Pedro Cerezo, Domingo Blanco
y Juan Antonio Estrada, interlocutores y maestros.*

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	17
---------------------------	----

I. LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA

1. EL PROYECTO HUSSERLIANO	31
1. Afrontar la «crisis del <i>Logos</i> »: el retroceso al <i>mundo de la vida</i> ..	32
1.1. Crisis epistemológica y humanista	32
1.2. «Nosotros somos los verdaderos positivistas»	36
2. La vida intencional y el método fenomenológico	39
3. Claves de la ontología fenomenológica	43
3.1. El principio del <i>cogito</i> y la constitución de sentido	43
3.2. La «ontología del sentido» y el «apriori de correlación»	48
3.3. El «mundo de la vida» en los confines del idealismo	51
2. RETOS Y CAUCES DE LA FENOMENOLOGÍA POSTIDEALISTA	55
1. La fenomenología husserliana en cuestión	56
1.1. «Filosofía reflexiva», «pensamiento presentificante»	56
1.2. El fantasma del solipsismo y la problemática de la intersubje- tividad	60
1.3. El problema de la temporalidad	63
1.4. Existencia carnal	64
1.5. Conclusiones e indecisiones	66
2. La «mundanización del sentido» en la fenomenología postidealista	70
2.1. Esplendor y crisis de la «fenomenología eidética»	71
2.2. Rostros de la mundanización fenomenológica del sentido ...	75
3. Cuerpo y existencia: M. Merleau-Ponty	78
3.1. Especificidad de la fenomenología francesa de la carne	79
3.2. Desplazamiento del horizonte husserliano	81

3.3. «Intencionalidad operante» y «vida prerreflexiva»	83
3.4. El postrero «entredós» de la reflexión y la vida prerreflexiva	86
3.5. Fenomenología de la carne y temporalidad	87
3. NEXOS Y HORIZONTES ACTUALES	89
1. Cruces interdisciplinares	90
1.1. Fenomenología y Ciencias Sociales	90
1.2. Fenomenología y Estética	92
1.3. Vida prerreflexiva, Psicología, Psicopatología, Neurobiología	93
1.4. Fenomenología, Filosofía de la Religión, Teología	97
2. Fenomenología y ética	99
2.1. Posibilidades y problematicidad del proyecto eidético	100
2.2. Experiencia moral y «apelación» (Merleau-Ponty)	102
2.3. Demanda y reflexión. Génesis existencial de los valores (J. Nabert)	104
3. Fenomenología y lenguaje	106
3.1. Fenomenología husserliana, ¿una teoría generalizada del lenguaje?	107
3.2. Posibilidades y límites de la postidealista «fenomenología del habla»	108

II. PROYECCIÓN Y DESBORDAMIENTO DE LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

<i>Introducción.</i> Mundanización fenomenológica del sentido y existencialismo	113
4. SENDAS DE MARTIN HEIDEGGER	117
1. Inflexión de la fenomenología en la hermenéutica de la existencia	118
1.1. La cuestión por el «modo de ser» del «sujeto constituyente»	118
1.2. Profundización y torsión del concepto de «fenómeno»	121
1.3. Desplazamiento del «análisis intencional»	124
1.4. Objeciones husserlianas y su proyección actual	127
2. Líneas de fuerza. Del «análisis existencial» a la <i>Kehre</i>	129
2.1. <i>Sorge</i> : practicidad irrepresentable del «ser-en-el-mundo»	129
2.2. El «estado de abierto» del <i>Da-sein</i>	131
2.3. Verdad como <i>alétheia</i> y temporalidad	132
2.4. La <i>Kehre</i> . Historia del ser, «acontecer indisponible» de la verdad	134
3. Análisis sistemático del desafío heideggeriano al <i>Logos</i> occidental	137
3.1. La «ontología fundamental» como rebasamiento del cartesianismo y «destrascendentalización de la filosofía»	138
3.2. La «historia del ser» y la <i>Destruction</i> de la «metafísica de la presencia»	142

ÍNDICE

3.3. Modernidad presentificante y «voluntad técnica»	144
3.4. «Final de la filosofía», aurora de la «diferencia»	147
4. Nexos y cuestiones	150
4.1. Temporalidad y corporalidad. Puentes y fricciones con la fenomenología francesa de la existencia carnal	150
4.2. El problema de la intersubjetividad y de la ética	153
5. EXISTENCIALISMO	157
1. Existencia y mundo. La ontología sartreana	159
1.1. Torsión de la fenomenología en la «ontología existencial-fenomenológica»	159
1.2. La dualidad del Ser y la Nada	161
2. Existencialismo y sujeto. El humanismo sartreano	162
2.1. El abismo de la libertad	163
2.2. Responsabilidad y autenticidad	164
3. Encuentros y desencuentros	166
3.1. Existencialismo como humanismo (Sartre) <i>vs.</i> humanismo como metafísica (Heidegger)	166
3.2. El «para sí» <i>vs.</i> el «anónimo». Sartre y Merleau-Ponty	168
3.3. Trascendencia existencial y trascendencia metafísico-teológica	170

III. HERMENÉUTICA

6. ORIGEN Y SENTIDO DEL PROYECTO HERMENÉUTICO	179
1. El carácter irruptivo del problema hermenéutico en la filosofía moderna	179
2. Por la senda de una radicalización y universalización del proyecto hermenéutico	183
2.1. Universalización del problema hermenéutico en Schleiermacher	183
2.2. Dilthey: la comprensión y la «crítica de la razón histórica». ..	185
2.3. Antes y después de la ontologización heideggeriana del comprender	189
3. «Eventualización hermenéutica del sentido»: más allá de la continuación y de la superación de la fenomenología	191
7. CLAVES DE LA HERMENÉUTICA ACTUAL	197
1. Rostros de la hermenéutica como crítica a la metafísica de la subjetividad	198
1.1. Destrucción de la filosofía reflexiva y desfondamiento del <i>cogito</i> en la «hermenéutica de la finitud» (H.-G. Gadamer) ..	198
1.2. Torsión de la filosofía reflexiva y quebrantamiento del <i>cogito</i> en la hermenéutica del «yo soy» (P. Ricoeur)	202

1.3. Conclusión. «Vía corta» y «vía larga» en el proyecto hermenéutico	207
2. La textura temporal de la experiencia hermenéutica	210
2.1. El tiempo en la articulación de tradición y presente (Gadamer)	210
2.2. El tiempo en la articulación narrativa de la identidad (Ricoeur)	212
3. Dimensión criteriológica y normativa de la experiencia hermenéutica	215
3.1. La normatividad del «círculo hermenéutico» (Gadamer)	216
3.2. Ruptura con el principio ilustrado del «progreso»	219
3.3. La mediación metódico-veritativa en la hermenéutica reflexiva (Ricoeur)	220
8. RETOS DE LA HERMENÉUTICA EN LA ACTUALIDAD	223
1. La hermenéutica y el problema del lenguaje	223
1.1. El «habla» y el acontecer del sentido (Heidegger)	224
1.2. La experiencia hermenéutica como acontecer del diálogo (Gadamer)	226
1.3. Crítica de la «ontología del habla» desde la hermenéutica reflexiva (Ricoeur)	231
2. La difícil normatividad de la experiencia hermenéutica	233
2.1. La arriesgada identidad entre «sentido» y «validez»	233
2.2. Expresiones teórica y práctica de la demanda normativa	235
2.3. Pretensiones de validez de las hermenéuticas regionales	237
3. Identidad y diferencia. Desde la «hermenéutica de la individualidad» de M. Frank	237
IV. APERTURA Y DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA	
<i>Introducción.</i> «Análisis del sentido» y «tradición analítica»	243
9. PROYECTOS FUNDACIONALES DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA	249
1. Al principio fue el «sentido». Abismo y puentes entre Frege y Husserl	249
1.1. Semejanzas entre el universo fregeano y la ontología fenomenológica	250
1.2. «Ontología del acontecimiento» y «ontología de la factualidad»: hiatos entre Husserl y Frege	256
2. Sobre la senda de la concepción logicista	259
2.1. El «orden <i>a priori</i> » del mundo (Wittgenstein I)	259
2.2. El robusto árbol de la ciencia: Neopositivismo Lógico	262
3. El giro pragmático wittgensteiniano	265
3.1. Heterogeneidad de «juegos de lenguaje»	265

ÍNDICE

3.2. Inexorabilidad de la contingencia	267
4. Teoría de los actos de habla	269
10. ALIANZAS Y CONFLICTOS EN TORNO AL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO	
1. El problema de la comprensión hermenéutica y la <i>Episteme</i> científica	273
1.1. La polémica «explicación-comprensión»	274
1.2. La «interpretación» en el seno naturalista (Quine, Davidson)	278
2. Analogías entre los retos de Heidegger y Wittgenstein al <i>Logos</i> occidental	284
3. Praxis lingüística y <i>mundo de la vida</i>	290
3.1. Versiones naturalista y hermenéutica del pragmatismo wittgensteiniano	291
3.2. Teoría de los «actos de habla» y «fenomenología del habla»	298
4. Horizontes en conflicto: «tradición continental» <i>vs.</i> «tradición analítica»	301
4.1. El proyecto analítico de «naturalización del significado»	302
4.2. «Mundanización del sentido» <i>vs.</i> «naturalización del significado»	305

V. AUTOCRÍTICA Y RECONSTRUCCIÓN DE LA RAZÓN

<i>Introducción.</i> Sendas entre «comprensión del sentido» y «crítica de la validez»	311
11. INFLEXIONES DE LA RAZÓN DIALÉCTICO-MATERIALISTA	
1. Dialéctica, conciencia y totalidad. La revisión del marxismo	317
2. Hibridaciones de la razón dialéctica. «Praxis», «existencia» y «mundo de la vida»	321
2.1. Dialéctica y libertad. La existencialista «humanización del marxismo»	321
2.2. La revisión del marxismo en las coordenadas de la fenomenología	323
2.3. Del antihumanismo marxista-estructuralista al escepticismo político	324
3. Implosión del legado marxista en la «crítica al <i>Logos</i> » de la Escuela de Francfort	326
12. DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y TEORÍA CRÍTICA: LA ESCUELA DE FRANCFORT	
1. Horizonte y perfiles de la <i>Teoría Crítica</i>	333
1.1. «Teoría Tradicional» y «Teoría Crítica»	334
1.2. Crítica y tiempo: los elementos «hermenéutico» y «anticipatorio»	337

1.3. El interés emancipatorio y el desenmascaramiento de patologías	338
2. La ilimitada barbarie y el desafío crítico al <i>Logos</i> occidental	340
2.1. La <i>Dialéctica de la Ilustración</i> y el pensamiento dialéctico-negativo	341
2.2. Máscaras de la dialéctica de la Ilustración	345
3. Discusión. Promesas y riesgos de la «crítica negativa»	349
3.1. «Crítica negativa» francfortiana <i>vs.</i> <i>Destruktion</i> heideggeriana	350
3.2. La innombrable vocación	352
3.3. Crítica trágica. La «lógica del desmoronamiento» y la experiencia del sufrimiento	356
13. REILUSTRACIÓN DIALÓGICA	367
1. El proyecto de una reelustración dialógica	368
1.1. Inexorable «razón dialógica»: «con y más allá» de Heidegger y de Wittgenstein	368
1.2. En la época del «pensamiento postmetafísico»: « <i>Logos</i> intramundano»	372
1.3. Un nuevo proyecto emancipador, más allá de la crítica negativa	374
1.4. El proyecto reelustrado como programa de articulación entre «idealidad» y «facticidad»	378
2. Fundamentos pragmático-lingüísticos del <i>Logos</i> dialógico	382
2.1. Transformación hermenéutico-lingüística de la filosofía trascendental	382
2.2. «Pragmática universal» (Habermas) <i>vs.</i> «pragmática trascendental» (Apel)	385
2.3. La teoría de la acción comunicativa y los universales pragmáticos	388
2.4. La teoría dialógica de la verdad y del progreso	391
2.5. La ética dialógica y la unidad de la razón	394
2.6. Evolución social y «racionalización del mundo de la vida» ..	397
3. La reelustración dialógica y sus enemigos	398
3.1. Confrontación con el racionalismo crítico	399
3.2. Confrontación con el funcionalismo	400
3.3. Hermenéutica crítica	401

VI. CRISIS DE LA MODERNIDAD
Y PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

14. AGONÍA DEL SUJETO, DIFERENCIA Y PODER	411
1. De la «reducción <i>al</i> sentido» a la «reducción <i>del</i> sentido»: el desafío estructuralista	412
1.1. Asalto antihumanista	412

ÍNDICE

1.2. El motivo antifenomenológico	414
2. El «motivo estructuralista» y la crítica marxista: Althusser	417
3. «Muerte del sujeto» y «genealogía del poder»: Foucault	419
3.1. «Ontología del presente» y autotrascendimiento de la modernidad	420
3.2. La genealogía del «poder-saber»	424
15. ROSTROS DE LA DIFERENCIA	427
1. Pensamiento francés de la diferencia: pensar la «heterogeneidad»	427
1.1. Transfenomenología como heterología ética (Levinas)	427
1.2. Heterogeneidad sin centro (desde el ejemplo deleuziano) ..	429
1.3. Retícula y fisura en el cuerpo del lenguaje (Lyotard)	433
2. Pensamiento francés de la diferencia: ejercicio de desconstrucción (Derrida)	435
2.1. La sombra de la fenomenología y la aporética del estructuralismo	435
2.2. Fenomenología y «fonologocentrismo». Del «habla» a la «escritura»	437
2.3. «Diferencia» y «escritura»	440
2.4. «Diferencia» y «desconstrucción»	443
3. Otras versiones del proyecto de «rebasamiento de la modernidad»	446
3.1. <i>Pathos</i> micrológico. El «pensamiento débil»	447
3.2. Neopragmatismo americano (R. Rorty)	448
3.3. Versiones «homófilas» de una postmodernidad «metafísica»	450
16. SISTEMÁTICA DEL DESAFÍO A LA MODERNIDAD	453
1. Pensamiento de la diferencia <i>vs.</i> pensamiento fenomenológico-hermenéutico	454
1.1. Sobrepajamiento de la diferencia «óntico-ontológica» en el pensamiento francés	454
1.2. Reducción de la diferencia «óntico-ontológica» (Vattimo, Rorty)	459
1.3. Más allá del universalismo y del pluralismo hermenéutico ..	460
2. Máscaras de la polémica «modernidad-postmodernidad»	463
2.1. Aporética de la controversia teórica	463
2.2. Ética: «Simetría dialógica» <i>vs.</i> «asimetría heterófila»	466
2.3. «Tratamiento igualitario» <i>vs.</i> «política de la diferencia» (comunitarismo, feminismo)	473
3. Líneas emergentes en la frontera	479
3.1. Desde la senda fenomenológica. Diálogo como responsividad	479
3.2. Desde la senda de la dialéctica negativa	482
3.3. Entre Habermas y Foucault: la «lucha por el reconocimiento»	487
<i>Bibliografía</i>	491
<i>Índice temático</i>	517

INTRODUCCIÓN

Este libro pretende realizar una reconstrucción del pensamiento filosófico actual. Una meta semejante, sin embargo, es tan ambiciosa y arriesgada, que el autor no puede ocultar, ya desde el primer momento, el poso de inquietud y de duda que acompaña a su entusiasmo. Pues, tomada incluso como una aproximación, no deja de suscitar el temor de que a nuestra mirada se haya hurtado algún hito importante, algún recorrido necesario, o de que no hayamos vencido, en aquello que sí hemos abordado, su resistencia a ser expresado, estructurado, organizado, una resistencia de la que se diría que es natural propensión de la *palabra viva* (la de los textos y de los autores) frente a la domesticación posible que le espera en el discurso reproductor, de segundo orden. A esta dificultad se une la circunstancia de que la filosofía actual se dispone en forma variopinta y reticular, a través de cauces que se cruzan en distintos momentos y se ramifican con mucha frecuencia, de tal modo que fuerza a examinar confrontaciones, hiatos, encuentros y desencuentros, hibridaciones y, en suma, un escenario polimorfo. Estos obstáculos y limitaciones no hacen más que reforzar, por otro lado, lo que toda labor hermenéutica debe asumir: que la «cosa misma» de la que se trata aparece sólo en el contexto restringido de los prejuicios del intérprete. El autor está obligado, pues, a presentar el resultado global como una propuesta concreta de articulación, aunque espera, al menos, haber logrado corregir algunos de sus juicios previos a la luz de lo que las corrientes actuales de filosofía invitan a pensar. Dado que la vertebración de fondo que nos hemos propuesto se dispone heteróclitamente en el texto, resumimos a continuación los hitos más generales. El lector podrá completar esta panorámica con las indicaciones que se proporcionan al inicio de cada sección.

Al intentar despejar las hipótesis de trabajo fundamentales que hemos empleado hay que afrontar, primero, una pregunta que atañe al sentido mismo del propósito. ¿Acaso hay una filosofía actual, posee señas de identidad propias, se puede hablar de *una* filosofía actual? La cuestión parece trivial, pero lo cierto es que la aludida forma reticular del pensamiento actual ha dado lugar a diagnósticos muy dispares, de los que quisiéramos señalar dos polares. Una de las opiniones más radicales dictamina que las diversas corrientes del espectro actual han evolucionado de un modo tan divergente, que no sólo se hace imposible esperar una tasación de la validez de sus resultados, comparándolos y valorándolos unos respecto a otros, sino que diluye su unidad misma. El sentido de los respectivos planteamientos de las líneas filosóficas es, según ello, heterogéneo hasta el punto de que no es prometedora la empresa de enlazarlas en torno a problemas comunes¹. La opinión polarmente extrema tiende a unificar la heterogeneidad de las vertientes bajo un mismo techo identificador. Una de ellas es la expresada en el Congreso Alemán de Filosofía de 1966, según la cual todas las corrientes de la filosofía contemporánea convergen en la problemática del «sentido» y de la «comprensión»².

A nuestro juicio, ninguna de estas dos posiciones es correcta. Y ello porque consideramos que la multitud de corrientes actuales del pensamiento ni son homogeneizables (puesto que, como se verá, contienen elementos irrepetibles y generan heterogeneidades), ni son inconmensurables (por cuanto es posible descubrir, al menos, hilos conductores, motivos permanentes que inflexionan y se cruzan). Uno de los principales hilos conductores, ciertamente, está vinculado a la problemática del «sentido». Pero ese hilo se revela conductor en la medida en que se teje con otros motivos autónomos que lo dislocan. Entre ellos, quisiéramos destacar dos. El primero de ellos impulsa a un movimiento opuesto: se trata de la *quaestio iuris* ilustrada, de la pregunta por la validez del conocimiento y por la normatividad crítica. El otro ha llegado a constituir un telón de fondo, presupuesto en el campo de juego en el que ambos polos colisionan y se hibridan: la conciencia de una modernidad en «crisis». Comenzamos aludiendo a este último.

Los fundamentos de la filosofía actual hay que buscarlos, en efecto, en el horizonte de las cuestiones que ha abierto la modernidad. En la modernidad asistimos a un giro copernicano que fue determinante en la forma en que se autocomprende la filosofía actual y que, aporéticamen-

1. Esta opinión la mantiene, por ejemplo, Stegmüller en su imponente obra *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (1960), ya en el prólogo.

2. V. H.-G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache. 8 Deutscher Kongreß für Philosophie*, Heidelberg, 1966.

te, constituye uno de los motivos más importantes contra el que reaccionan la mayoría de las corrientes. Antes de mencionar las críticas internas al proyecto moderno, hay que señalar el declive que este mismo proyecto ha experimentado, quizás a su pesar y por razones que a todos inquietan por igual. Una de las razones para suponer que en nuestro siglo se inicia, aunque no abruptamente, un ámbito nuevo de interrogantes radica en la circunstancia de que en esta fisura el pensamiento filosófico mismo es puesto en cuestión, bajo la amenaza del cientificismo. A finales del siglo XIX se generaliza una actitud positivista y cientificista. Hay un desarrollo científico y técnico notable que penetra en la cultura, y que es manifestación de una propensión objetivista a reducir el criterio del saber al criterio explicativo de las ciencias naturales. Se diagnostique la enfermedad que padece el saber de un modo o de otro, parece que, al menos, existe cierto acuerdo acerca de algunos rasgos asociados en esa sintomatología: a la creciente demanda de privilegios por parte de la racionalidad objetivista, positivista, tecnológica, se une la disgregación del saber en ámbitos atomizados y enfrentados, la lucha irreconciliable de valores (de la que hablase Weber), la materialización de la vida cultural. En ese contexto, el horizonte moderno claudica en lo que concierne, al menos, a su vocación fundamentadora de la razón. La «crisis de la razón» es emblema tópico de nuestro presente (Muguerza, 1977), que arrastra la crisis del saber filosófico mismo. «La filosofía ha muerto: *requiescat in pace*», constata irónicamente Savater³. Y otras «defunciones», podríamos decir, parecen acompañarla, para lo que basta mencionar aquí las que circulan bajo lemas como «muerte de las ideologías», «muerte del individuo» o, incluso, «muerte del hombre».

Sobre ese fondo, la modernidad misma ha sido criticada desde el interior de la filosofía, acusada bien de haberse convertido en cómplice de la crisis, bien de ser su causa profunda. Y en esta coyuntura encontramos una de las fisuras fundamentales que analizaremos. Según el diagnóstico menos radical, aunque no menos dramático, la modernidad ha depuesto su noble proyecto ilustrado, en virtud del cual podría haber resplandecido la autonomía del sujeto y la normatividad universal del *Logos*, pero que ha conducido a la objetivación del individuo y a la instrumentalización de la racionalidad. Hoy —dicen Horkheimer y Adorno al principio de *La dialéctica de la ilustración*— «la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad». Este diagnóstico, que va de la Escuela de Francfort a la nueva Filosofía Dialógica de Habermas y Apel, está atravesado por la esperanza de una reilustración capaz de sacar a la modernidad de su agonía. En el otro extremo, la hermenéutica, el existencialismo y el «pensamiento de la

3. F. Savater, *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus, 1972, 15.

diferencia», con diversas modulaciones y distinto énfasis, toman a la modernidad misma como manifestación de un pecado antiguo, el que emblematiza Heidegger en los términos de «metafísica de la presencia». Una metafísica que coloca al sujeto en fundamento de lo real y al mundo a disposición del sujeto. Los correspondientes diagnósticos críticos serán utilizados como punto de partida de proyectos filosóficos en varias ocasiones: de la fenomenología postidealista (cap. 2, § 1), de la ontología fundamental (cap. 4, § 3), de la hermenéutica (cap. 7, § 1), del pensamiento crítico-ilustrado (cap. 12, § 2; cap. 13, § 1), del pensamiento de la diferencia —como sobrepujamiento, incluso, de la crítica heideggeriana (cap. 16, § 1). Y se encontrarán polémicamente en otros contextos (cap. 12, § 3.1; cap. 16, § 2). No hemos cerrado la colisión entre estos dos grandes diagnósticos, pero sí hemos intentado poner al descubierto las aporéticas fundamentales y los desafíos estructuralmente más importantes, en la convicción de que, sea cual sea la posición que se adopte, este problema es parte viva de nuestra discusión presente, y de una importancia que es motivo de inquietud a final de milenio, pues, como advierte Derrida, «¿Quién se atrevería a decir lo contrario? Y afirmo que aquellos que se sienten bien esconden algo, a los demás o a sí mismos»⁴.

La tensión entre estos dos posicionamientos básicos está entretrejida con una oposición de motivos filosóficos que ya hemos mencionado. La crítica más radical ha estado asociada con el horizonte ontológico que ilumina el motivo de la *constitución del sentido*. Al proyecto ilustrado, habiendo asimilado parte de dicho motivo, lo fascina, sin embargo, el de la *quaestio iuris* o de la *justificación de la validez*. Quisiéramos referir brevemente los hitos principales de cada una de estas líneas y de sus cruces.

Una de las hipótesis de trabajo más básicas por las que hemos apostado es la de que la respuesta fenomenológica a la crisis hace irrumpir un nuevo modo de ontología, cuya raíz estaría constituida por el «retroceso al mundo de la vida». En efecto, frente al objetivismo, la fenomenología pretende pensar el sentido del ente, no como hecho representable, sino como fenómeno de sentido. Que el ente sea «fenómeno» de sentido significa que su ser se cifra en el movimiento mismo de su autopresentación, una autopresentación en su «como», en su modo de darse. Pero un acontecimiento tal no es accesible mediante la *intentio recta* de la ciencia natural; el sentido se vive, se experimenta. De este modo, la ontología antinaturalista da lugar a una concepción del sujeto como ámbito trascendental de experiencia (cap. 1, § 1). La peculiaridad

4. J. Derrida, «Kant: el conflicto de las facultades», en Íd., *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984, 26.

de este retroceso al *mundo de la vida*, pensamos, se expresa con mayor nitidez en la correlación entre «constitución del sentido» y «autodonación del ser del ente». En efecto, la ontología que subtiende el «retroceso» incluye la doble y aparente paradoja siguiente: por un lado, el ser del ente, que se muestra en su sentido, es realmente la «cosa misma», es una autodonación, un mostrarse desde sí, pero tal mostrarse sólo es posible en la esfera de la subjetividad constituyente. Por otro lado, el sujeto viviente es efectivamente constituyente respecto al ser de lo entitativo, pues sólo en su esfera aparece lo que se muestra, pero su modo de constituir el sentido coimplica una pasividad, una receptividad, una aprehensión de la *cosa misma* en su aparecer. Esta tesitura, fascinante sin duda, es la que articula la ontología fenomenológica (cap. 1, § 3). Con ello, el sujeto moderno encuentra, a condición de transformarse, un nuevo espacio. El sujeto cartesiano se autoconstituye en el proceso mismo de vuelta reflexiva sobre sí. Y esta impregnación del ser del yo mediante categorías dinámicas, energéticas, es lo que, a nuestro juicio, conserva todo el retroceso al *mundo de la vida*. Bien entendido, se puede decir, incluso, que esa identidad autoexperiencial es conservada en la inversión del cartesianismo que opera Heidegger (cap. 4, § 3.1). También es el kantismo el que queda recuperado en la fenomenología, y ello, no por la trivial razón de que la fenomenología husserliana pretenda acceder a un sujeto trascendental. Hasta Kant, en la visión canónica de la racionalidad, se suponía que las condiciones de la comprensibilidad de los fenómenos eran primariamente propiedades internas de éstos. Pero Kant dejó claro que sólo adquieren las informaciones significatividad en el marco de un contexto de relación, que los hace aparecer «como algo». A pesar de esa «vocación fenomenológica», Kant no ha llegado a realizar una *epojé* cabal en ese sentido, al no cuestionar los supuestos de las ciencias. Por tanto, tampoco ha alcanzado la interrogación por el sentido de lo que es, por el «como» fenomenológico. Esa herencia kantiana y su convulsión actual emergen a propósito de la hermenéutica (cap. 6, § 1) y de la transformación pragmático-hermenéutica en manos de los reilustrados (cap. 13, § 2.1).

Pues bien, continuando aún con la cuestión del «sentido», hay que señalar que un suceso fundamental de la filosofía moderna está marcado por la ruptura de la mayoría de las corrientes fenomenológicas post-husserlianas y hermenéuticas con el cartesianismo husserliano. Una ruptura que llega a convertirse en un enfrentamiento con la tradición occidental entera como *metafísica de la presencia*. Los presupuestos que hacen de la fenomenología una filosofía, al final, objetivista, radican en su concepción del retroceso al *mundo de la vida* como *presentificación* del ente ante la mirada del sujeto espectador (cap. 2, § 1). Sin embargo, a lo largo de nuestra reconstrucción intentamos mostrar cómo

el *retroceso al mundo de la vida* es conservado, incluso, en esta ruptura con la «metáfora óptica» del pensar representativo. Ello se verá con más claridad si reparamos, antes, en otro rasgo de la transformación del kantismo en ese giro.

El anticartesianismo de gran parte de la filosofía posthusserliana continental transforma el husserliano «apriori de correlación» de un modo que no viola, pero sí violenta y transfigura, el legado antimetafísico kantiano. Este componente está ya presente en la fenomenología de Husserl: lo que se «da» a la actividad constituyente del sujeto no es —como en el kantismo— una rapsodia de datos sin voz propia y que, por ello, solicita la espontaneidad conformadora del entendimiento; lo que se «da» a la conciencia es la «cosa misma», que demanda, desde sí, una dirección intencional. Semejante reconocimiento de una trascendencia no trascendente es conservado en el giro anticartesiano posterior y, quizás, subrayado. Se trata del reconocimiento de que la dimensión, digámoslo así, «constituida» (el mundo) es, ella misma, y al mismo tiempo, «constituyente» en cuanto dimensión «apelativa». Valgan los ejemplos de la ontología heideggeriana (especialmente la de la última época) —en la que la «comprensión del ser» hace honor a un «requerimiento» previo que proviene del ser mismo— y de la merleau-pontyniana, en la que las perspectivas de la «posesión de un mundo» son, antes que construcciones de un sujeto ordenador, nervaduras comprensivas que el ser (ser prerreflexivo-en-situación) demanda desde sí. Junto a la torsión del kantismo, el sujeto constituyente de la fenomenología es arraigado ahora en la facticidad de la existencia, bien temporal, bien corporal. Este sujeto ya no es autopresente, ya no se posee. Es, en términos heideggerianos, «ser arrojado», «ser-en-el-mundo»; Merleau-Ponty llegó a darle a este sujeto el paradójico nombre de «nadie». En estas dos grandes inflexiones de la fenomenología, la heideggeriana y la de la filosofía de la existencia carnal, sigue, pues, conservándose el principio de una correlación entre autodonación del ser (como acontecimiento o nervadura) y vivencia en la facticidad. En tal giro ocurre, curiosamente, que el *retroceso al mundo de la vida*, invocado por Husserl contra la crisis, entra a su vez en crisis. Pero no para desaparecer; no queda exangüe, sino que es profundizado, anclado en un abismo (*Ab-grund*). Y en ese desfondamiento de la «filosofía de la conciencia» o, más ampliamente, de la «metafísica de la presencia», el sujeto viviente no «muere» —como sombra del Dios nietzscheano—, sino que se autotrasciende *des-viviéndose* en un *mundo de la vida* prelógico que ya no tiene fundamento. Abordamos esta temática en el capítulo 2, § 3.2, para el caso de la fenomenología de la carne, y en el capítulo 4, § 1, para el caso de la hermenéutica existencialista de Heidegger.

Un proceso similar de profundización del germen fenomenológico tiene lugar también respecto a la relación entre hermenéutica y fenome-

nología. La hermenéutica conserva la comprensión del ser como «fenómeno de sentido» y desplaza el «apriori de correlación», presupuesto, por ejemplo, en el principio del «círculo hermenéutico»: la autodonación de la «cosa misma» (que hay que interpretar) tiene lugar en el seno del horizonte del que interpreta y, viceversa, el que comprende (constituyendo, así, desde su horizonte el sentido de la cosa) aprehende el sentido inmanente a la «cosa misma», a la cual ha de guardar fidelidad (cap. 6, § 3).

A lo largo de esta secuencia, el motivo central de la «constitución del sentido» experimenta, pues, un proceso de profundización. Esta dinámica, que nosotros hemos emblematizado con la expresión «mundanización del sentido», experimenta una conmoción en los movimientos que, siguiendo la inspiración heideggeriana y nietzscheana, intentan incluso, como hemos dicho, radicalizarlo. El «pensamiento de la diferencia», al que nos referimos, ha roto, a nuestro juicio, con la ontología del sentido de un modo peculiar que permite reconocer, paradójicamente, el mismo hilo conductor. Girando desde la fenomenológica «reducción *al* sentido» a una postfenomenológica «reducción *del* sentido» (cap. 14), propende a desconstruir el problema mismo de la constitución desde su interior, intentando mostrar que no hay «unidades de sentido», sino el fenómeno general de una simultánea *despresencia* (que no es ocultamiento de sentido) en la *presencia* (cap. 15). Pero esta ruptura con la ontología del sentido no ignora el motivo fenomenológico-hermenéutico, sino que parte de él para buscar en su seno una aporética: por eso, hemos insistido en que se trata de un intento de autotranscendimiento del *retroceso al mundo de la vida*, que sigue los pasos, hablando con una metáfora, de una *profanación del sentido* (cap. 16, § 1).

Tales serían los hitos fundamentales del motivo «constitución del sentido» en nuestra reconstrucción del pensamiento actual. Otra de las nervaduras que articulan el fluir de las corrientes actuales se cifra, como hemos dicho, en la cuestión crítica, en la pregunta por las condiciones de la validez. La confrontación e hibridación de esta problemática con la anterior ha seguido un recorrido sinuoso. Hemos apuntado que las corrientes fenomenológico-hermenéuticas se confrontan hoy con el reto, decisivo, de hacer justicia a problemas de normatividad. Frente a la opinión, muchas veces simplista, de sus detractores, estas corrientes no son propensas ni al relativismo epistemológico, ni al indiferentismo ético (cap. 3, § 2; cap. 7, § 3). Aun así, cabe la sospecha de que adolecen de un déficit crítico-reflexivo, en la medida en que se inclinan a la identificación entre *constitución de sentido* y *verdad*, comprensión y justificación, sentido y validez (cap. 8, § 2). Esta problemática es uno de los nudos fundamentales que articulan la confrontación entre tales co-

rrientes y los proyectos filosóficos que hunden sus raíces en la vocación ilustrada. En una época, sin embargo, en la que los portadores mismos de esa vocación han sido defraudados por los rostros que la razón ha adoptado en Occidente, es posible descubrir goznes comunes entre los oponentes. En el fondo, hay un común esfuerzo por superar, en cada caso, una crisis. Hay, incluso, sendas para pensar el vínculo entre la «crítica negativa» francfortiana al *Logos* y la crítica heideggeriana a la «metafísica de la presencia». Pues la crítica que realizaron los primeros a la Ilustración fue tan radical que adoptó la forma de un desafío al *Logos* ilustrado como un todo (cap. 12, § 3.1). Claro está que esta comunidad de fondo se fractura en la forma en que afrontan la crisis. En la medida en que los francfortianos reclaman la muerte de un sujeto que se comprende bajo claves erróneas y exploran las huellas de una autonomía perdida, no pueden ver en la crítica radical hermenéutica más que una claudicación de la vocación liberadora que consideran inherente a la reflexión autoconsciente, una vuelta al mito y una connivencia con la barbarie. El *factum* del sufrimiento, generado en la servidumbre humana respecto a poderes heterónomos y ciegos, pone en vilo, en este punto, a esa llamada heideggeriana a la «servidumbre al ser» (cap. 12, § 3.3). En lo que concierne al segundo de los movimientos integrantes en el proceso de renovación de la modernidad, el *pensamiento dialógico* habermasiano-apeliano, hay que decir que los nexos con el oponente han adoptado una forma bastante explícita y peculiar. Incluso contra la Teoría Crítica francfortiana, que en su trágica oposición al todo ha invocado un ideal innombrable, los nuevos ilustrados afirman la necesidad de reconocer un *Logos* inexorable, no criticable sin autocontradicción. Ahora bien, ese empeño re-ilustrado conserva parcialmente el *retroceso al mundo de la vida* iniciado en la fenomenología, al reconocer el carácter *centrado* de la razón e intentar pensar un *Logos* intramundano, una racionalidad inherente a la facticidad lingüístico-dialógica. En esa medida, la *quaestio iuris*, la *justificación de la validez*, es erigida en directriz de la especulación filosófica a condición de mediarse con la pregunta por las condiciones de la *apertura del sentido* (cap. 13, § 1).

La oposición y maridaje de estos vectores se entreteje, al mismo tiempo, con las exigencias del «giro lingüístico». Que el lenguaje haya llegado a constituir el *medium* del acontecer del sentido, para el hermenéuta (cap. 8, § 1), el ámbito hermenéutico-trascendental de constitución del sentido y de justificación de la validez (para el reilustrado; cap. 13, § 2), o el testimonio, bien discursivo, bien escritural, de la heterogeneidad (para el pensamiento de la diferencia; cap. 15, §§ 1.3, 2.3), es un fenómeno cuyo alcance no es mayor o menor que el que ha adquirido progresivamente en la línea analítica anglosajona. Por eso, al abor-

dar la incidencia del análisis lingüístico, hemos subrayado analogías y contrastes. El momento álgido de ese estudio se encuentra en la formulación de lo que consideramos hiato central entre «tradición analítica» y «tradición continental»⁵ (cap. 10, § 4). En ambos casos existe una convergencia de fondo, al menos, en cuanto al lugar epistemológico y ontológico que se otorga al fenómeno del lenguaje, pues hay razones para afirmar que el «giro lingüístico» de nuestro siglo posee, respecto a la tradición filosófica, el sentido de un «giro copernicano», que sitúa al lenguaje en un lugar trascendental, epistémica y ontológicamente. A la vista de las semejanzas entre las filosofías de Husserl y Frege, y dado que ambas pueden ser situadas en el margen «fundacional» de las tradiciones continental y analítica, respectivamente, de la filosofía actual, un análisis comparativo arroja argumentos a favor de la tesis según la cual es posible situar en el problema del «sentido» la clave de encuentros y desencuentros entre esos dos territorios del pensamiento. Los trayectos de la filosofía actual incluyen, en cada uno de los casos, una reacción frente al idealismo y frente al solipsismo de las filosofías de Husserl y Frege. Y puede decirse que el motivo central de contraste, como hemos ido infiriendo, se ha mantenido en este decurso. La reacción antihusserliana continental y la reacción antifregeana analítica coinciden en una intencionalidad común, la de asestar un golpe a la idealidad inmaculada del sentido (o del significado) y, por así decirlo, «mundanizarla». Pero el camino de la «mundanización» de la idealidad ha seguido, en el espacio de la tradición continental, la dirección de una profundización o corrección de la problemática de la «constitución del sentido», mientras que en la tradición analítica ha discurrido por la senda de una «naturalización del significado». En el primer caso, una «ontología del acontecimiento» es mantenida, a pesar de inflexiones y desplazamientos. Según ello, el ser de lo real no es representable como contenido *designable*, dado que incorpora la dimensión «vertical» del fenómeno o del acontecimiento de sentido. Este horizonte ha sido desplazado o torsionado en la tradición continental. Incluso corregido, y hasta domesticado, en la vertiente re-ilustrada, al ser introducido en el juego entre «constitución del sentido» y «justificación de la validez». Pero en ninguna de estas fundamentales corrientes de la filosofía continental ha sido sustituido por instancias factuales («estados de cosas» en sentido wittgensteiniano) o legaliformes. Para la tradición continental de nuestro siglo el «ser» incluye la forma de una *energeia*; es en categorías «dinámicas» como la filosofía continental propende a configurar su

5. Para perfilar ese contraste final, el autor ha proyectado las conclusiones a las que ha llegado en un estudio específico, todavía inédito (*El conflicto entre las tradiciones «continental» y «analítica»*).

ontología: *intendere*, *apertura de un mundo*, *instauración de nervaduras*, *acontecer* de la diferencia; e incluso: «racionalización del *mundo de la vida*». Frente a ello, la naturalización analítica del significado sigue la senda de una «ontología de la factualidad» para la cual, utilizando cierta terminología wittgensteiniana, lo real posee la textura de lo que se puede «decir» y no de lo que sólo «se muestra».

En la sección final, después de haber recorrido los cauces del pensamiento de la diferencia, analizamos sistemáticamente la confrontación entre los dos diagnósticos fundamentales de la crisis de la modernidad que hemos mencionado, tanto en su dimensión epistemológica como en su vertiente ético-política. Independientemente de la posición que se adopte, hay al menos un gozne común en la confrontación entre los que abogan por el acabamiento de la modernidad y los que esperan su transformación renovada. Esta lucha de titanes en torno al significado de la «crisis» expresa en dos formas opuestas una experiencia similar: la experiencia de una ausencia total de ser, de una desesperanza radical que, por ello y paradójicamente, es el terreno propicio en el que puede crecer la esperanza. Es esta fascinante coyuntura la que nos ha impelido, en el capítulo 16 (§ 3), a buscar puntos de encuentro entre estos dos motivos, líneas emergentes que aspiran a un rebasamiento de la modernidad más allá de las posiciones extremas de la Identidad y la Diferencia.

Es en la configuración entera, reticular y tensional de estos trayectos, más que en las escuelas específicas, donde reside, a nuestro juicio, lo más fascinante y, a la vez, problemático del pensamiento actual. Es la contradicción misma entre motivos emergentes y, junto a ello, las súbitas inflexiones de tales motivos, sus hibridaciones y torsiones, lo que funda la dinámica de la filosofía contemporánea y demanda mayor atención. Sólo situándose en ese *pólemos* —*mundo de la vida* del pensamiento actual— y reconociendo las demandas específicas que de él surgen, podrá ser vigorizado, frente a la acechante claudicación de la filosofía, un pensamiento que, desde los nexos y tránsitos, y en ausencia de un fundamento último, ha de encontrar la fuerza en su propio *estado naciente*.

I

LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA

«Por estar en el mundo
estamos condenados al sentido;
y no podemos hacer nada, no podemos decir nada
que no tome un nombre en la historia».

(M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 19)

Comenzamos nuestro recorrido introduciéndonos en el espesor de la fenomenología. El estudio de esta corriente proporcionará claves de trascendental importancia para comprender el tejido entero de la filosofía actual, pues en ella arraiga uno de los fundamentales motivos que confieren especificidad al escenario del siglo XX: el aspirado «retroceso al mundo de la vida». Un emblemático horizonte que se funda en una tematización del sujeto como campo de vivencia, espacio de experiencia de *sentido*, y en una comprensión ontológica según la cual lo real se conforma íntimamente como *fenómeno*, es decir, como dimensión dinámica de «aparecer» con el rostro de un sentido vivenciable, como automostración de lo que es en el espacio de un «en cuanto» aprehensible o modo de ser.

Abordaremos, en primer lugar, el proyecto fundacional de la fenomenología, tal y como fue desplegado por Husserl, organizándolo de modo que emerjan progresivamente los perfiles de esa cuestión cardinal cuya apelación recorre el camino fenomenológico: la pregunta por la *constitución del sentido*, por las condiciones que hacen posible la significatividad de cualquier entidad. El descubrimiento husserliano esencial, por su vigoroso influjo, se cifra, más que en los resultados específicos, en la adopción de semejante perspectiva. Una perspectiva desde la cual el suelo último que fundamenta cualquier forma de reali-

dad se descubre, precisamente, en un modo de estar dirigida la subjetividad a su objeto, en una textura vertical de *actos* intencionales.

En el segundo capítulo analizamos de modo sistemático las dificultades con las que tropezó el proyecto del maestro. Cifrando el «mundo de la vida» en el interior experiencial de un *Ego* trascendental, esta fenomenología idealista despertó sospechas, fue sentada en el banquillo e interrogada acerca de problemáticas que indicaban posibles límites: la intersubjetividad, el lugar de la existencia pre-consciente —temporal o corporal— y, en el fondo, su filiación cartesiana, de la que todo parecía depender y de la que parecía desprenderse una aporía: el «mundo de la vida», «pre-objetivo», había sido convertido en «objeto» de la mirada «presentificante», del sujeto espectador. Para muchos, esa aporía era signo fatal de que había que destruir la *egología* y desmembrar el imperio del *cogito*. Como torsión del proyecto husserliano, este horizonte podría recibir el calificativo de *mundanización del sentido*. Una mundanización que reencuentra el «mundo de la vida» en la dimensión opaca y prelógica de la facticidad de la existencia. Aunque Heidegger fue uno de los más importantes pensadores que recorrió semejante senda, su filosofía incluye —y desborda— un cruce entre fenomenología y existencialismo y se convirtió en matriz del movimiento hermenéutico, por lo que nos ocupamos de él en otra sección. En este lugar exploramos, en cambio, el rumbo que la fenomenología postidealista adoptó en el seno de la filosofía francesa, especialmente a manos de M. Merleau-Ponty, cuya tematización del sujeto constituyente como «ser salvaje» y anónimo se ha convertido en uno de los paradigmas del pensamiento más actual (*infra*, cap. 16, § 3.1).

El tercer capítulo intenta articular campos sistemáticos de cruce y expansión del pensamiento fenomenológico en la actualidad, desde sus cauces interdisciplinarios hasta su expresión en la ética y en la filosofía del lenguaje. La indagación ética desde la fenomenología aludirá, especialmente, a los potenciales del pensamiento merleau-pontyniano y hará una cala en el fascinante intento, por parte de J. Nabert, de poner en relación el motivo fenomenológico-existencial y el reflexivo-kantiano. Estas indagaciones serán proseguidas en el marco de la experiencia transfenomenológica que proyectó la heterología de Levinas (*infra*, cap. 15, § 1.1; cap. 16, § 2.2). La fenomenología del habla reaparecerá como telón de fondo de la concepción hermenéutica (cap. 8, § 1) y del enfrentamiento con la concepción analítica del lenguaje (cap. 10, § 3).

EL PROYECTO HUSSERLIANO

El pensamiento de E. Husserl se extiende a través de una obra tan extensa y reticular, que parece prácticamente imposible dar cuenta de su riqueza y profundidad en un breve análisis. Sin embargo, el proyecto fenomenológico husserliano es susceptible de ser reconstruido desde una perspectiva sistemática que convierte en secundario tanto el despliegue de análisis muy específicos como el estudio de su singladura histórica. Aunque resulta ya tópico hablar de diversas fases del pensamiento husserliano¹ —especialmente de una primera, propensa a una *fenomenología eidética* convencidamente idealista, y de esa más postrema que *La crisis* ilumina, con una nueva vocación crítica y orientación humanista, así como con indicios de ruptura con el idealismo—, hay razones para suponer una unidad precisa de intención en todo su curso. Dicha intención podría estar constituida por el proyecto de ha-

1. Durante los primeros años de profesorado en Halle (1887-1901) escribe *Filosofía de la aritmética e Investigaciones lógicas*, primer hito de la fenomenología. El ataque al psicologismo que realiza en esta última obra (al de Th. Lipps, en particular) atrae la atención del Círculo de Munich. Se suele hablar aquí del «primer Husserl». La línea es, en esta fase, la de una *investigación eidética* (análisis de esencias) mediante el método fenomenológico. Una segunda fase está relacionada con su situación de profesor en Gotinga (1901-1916). Tiene relaciones con positivistas (E. Mach, R. Avenarius), neokantianos (H. Rickert, E. Cassirer, W. Windelband), psicologistas (Th. Lipps) y con filósofos de orientación vitalista-histórica (W. Dilthey, R. Eucken, G. Simmel). Escribe en esta fase, fundamentalmente, *Filosofía como ciencia estricta* (1910) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913). En esta singladura se da ya el paso fundamental hacia una *fenomenología trascendental*. Esto, para algunos de sus discípulos, significaba un abandono de la objetividad eidética para situarse en el terreno del subjetivismo y del idealismo. En 1915 recibe una invitación por parte de la universidad de Friburgo. Pertenecen a esta fase (1916-1938), especialmente, *Meditaciones cartesianas*, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (1928), *Lógica formal y trascendental* (1929) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Podría decirse que, en esta última fase, Husserl extiende con máximo vigor el proyecto de la fenomenología trascendental como «filosofía universal».

cer frente a la actual «crisis de la razón». El estudio que sigue comienza, por ello, sumergiéndose en el diagnóstico husserliano de nuestra época y esboza, desde lo que invoca este reto, el horizonte de la respuesta (§ 1). Después de un análisis —inexcusable— del aparato conceptual del autor (§ 2), la reflexión busca extraer los fundamentos epistémico-ontológicos que son fibra central del entramado fenomenológico (§ 3). Todo ello pondrá las bases para indagar, ulteriormente, los aspectos más controvertidos de la fenomenología husserliana, análisis que marcará el umbral de las cuestiones ineludibles que la fenomenología post-husserliana hereda y debe afrontar.

1. *Afrontar la «crisis del Logos»: el retroceso al mundo de la vida*

El paisaje cultural sobre el que se yergue la fenomenología, a principios del siglo XX, es un espacio devastado por el reverenciado progreso científico y técnico. Así se presenta a la mirada de Husserl, convencido de que el manto del desarrollo positivista ha ocultado y debilitado el humus de toda racionalidad humana: el prolífico elemento al que el fenomenólogo llama *mundo de la vida*. El movimiento inmanente de la fenomenología se ve acompañado, desde el comienzo de su andadura en el siglo XX, por el empuje y el azote de una necesidad percibida como imperiosa, la de hacer frente a semejante «crisis» superando la astenia de este «mundo» vital desfallecido. Pues él es —piensa el fenomenólogo— el responsable fundamental de la «constitución» del sentido de toda realidad humana. Al analizar este reto y su afrontamiento se verá que dicha realidad, la experienciable específicamente por el ser humano, es, más que una realidad *con* sentido, la realidad misma *del* «sentido».

1.1. Crisis epistemológica y humanista

A finales del siglo XIX se había generalizado una actitud positivista y científicista. El desarrollo científico-técnico penetra de tal modo en la cultura, que atrae sobre sí los ideales metódicos del conjunto del saber. Una propensión positivista a reducir la realidad a lo que queda circunscrito en lo aprehensible como *factualidad*, como conjunto de hechos descriptibles empíricamente o dispuestos en relaciones explicables nomológicamente, impregna el horizonte sapiencial². Con una especial relevancia

2. A finales del siglo XIX, Augusto Comte, el más famoso positivista francés del siglo y uno de los más influyentes en la historia del pensamiento, ya había seducido con su concepción del progreso, según la cual, como se sabe, la cúspide de la racionalidad se encuentra allí donde anida el saber de relaciones explicativas (causales) y la descripción de hechos. La epistemología de Ernst Mach, considerado el «Hume del siglo XIX», se desarrolla también en esta época. Como

epistemológica se desarrolla, en tal contexto, el psicologismo, tendente a reducir la dimensión lógica de la verdad y de las demás esferas de validez (como la ética, la estética o la religión) a una dimensión subjetiva psicológica constituida por sucesos o condiciones fácticas.

Es en el espacio de una tensión donde se forjan, no obstante, las metas de mayor alcance fenomenológico. Junto al positivismo, las reacciones a esta tendencia —como la filosofía de la vida de Dilthey, la filosofía de la ciencia de Poincaré y Duhem y la nueva psicología de Brentano— abonan el terreno de una actitud distinta, que aspira a salvar la irreductibilidad de lo humano respecto a lo científico-natural. Y es en el magma de estas preocupaciones en el que se incardina un interés que recorre la obra entera de Husserl, el deseo de conciliar los ámbitos de la lógica (la validez objetiva del conocimiento) y de la subjetividad, un ámbito, este último, al que el filósofo atribuye un valor *constituyente* respecto a la incondicionalidad epistémica misma. A la vocación de la fenomenología pertenece la búsqueda de un suelo nutricional donde se aúnen la idealidad de lo válido y la vivencia de la validez, y ello tanto frente a los reductivismos positivistas como a los no ausentes extremismos idealistas, propensos a un logicismo platónico³.

Será el *retroceso al mundo de la vida*, este fundamental cauce que emprende la fenomenología, el que ciña en un tronco común una idealidad inexpugnable por el psicologismo y una facticidad que, desafiando al platonismo, se despliega en la esfera del *Ego Absoluto*. Para hacer explícito tal camino debemos continuar explorando el diagnóstico husserliano del desafío positivista.

En este punto hay que señalar que Husserl persigue desenmascarar, al mismo tiempo, las raíces históricas del progresivo declive del *Logos*. Es en la tardía obra *La crisis* (*Ha.*, VI) donde se ocupa el fenomenólogo de problemas históricos y, expresamente, de la decadencia en la *existencia* misma de Europa, es decir, de la crisis como acontecimiento de carácter antropológico. Pero si se mira retrospectivamente, podrá ser

en ese caso, las perspectivas de Avenarius y del empiriocriticismo compendian la realidad en «lo dado» empíricamente. En diferentes ciencias se extiende este ideal. El psicologismo se hace fuerte en epistemología; y en sociología, por ejemplo, cobra valor modélico la obra de 1880 de Karl Pearson *The Grammar of Science*, biblia del positivismo.

3. Tal extremo puede ser reconocido en las concepciones que se contentan con afirmar, unilateralmente, la validez pura de las leyes inherentes a la lógica, así como a la estética, la ética o la religión (como por ejemplo los casos de H. Lotze, B. Bolzano y A. Meinong). Una posición antipsicologista y no platonizante que influyó especialmente en Husserl fue, como él confiesa (*Investigaciones lógicas*, sección 41), la del neokantiano Natorp, que se enfrenta a la escuela rival de Fries. El argumento de Natorp —en «Sobre el fundamento subjetivo y objetivo del conocimiento», *Philosophische Monatshefte*, n.º XXIII (1887)— venía a denunciar, básicamente, el círculo en el que se incurre al fundar la lógica en la psicología: en tal caso, la psicología debe justificar su propia legitimidad, para lo cual no puede dejar de invocar a la lógica. Esta crítica ponía sobre el tapete la necesidad de hacer compatibles las instancias de la validez pura y de la validez-para-nosotros, validez ideal y validez vivida, experimentada.

reconocida la presencia de esta problemática ya desde el principio, cuando aborda problemas de decidida índole lógico-epistémica. Pues el fenómeno al que Husserl se refiere con la consigna «crisis» posee tanto un rostro antropológico como uno epistemológico. Los primeros párrafos de *La crisis* resumen muy bien la unidad de horizonte de una resistencia desde ambas perspectivas, un horizonte que Javier San Martín califica de utópico (1987, 107-136). La crisis de sentido y de los horizontes vocacionales de la existencia europea están fundados en la pérdida de una comprensión trascendental de la razón, de una comprensión que pone al *Logos* a resguardo de la contingencia de los hechos y lo convierte en garante de lo imperecedero y de lo universalmente válido. Y la lucha contra la destrucción de tales fundamentos epistemológicos (contra la «naturalización de la conciencia») define toda la trayectoria del pensamiento husserliano⁴.

Pero la importancia de esta problemática se hace patente no sólo en la circunstancia de que atraviesa genealógicamente la obra entera de Husserl, sino también porque pone en relación aspectos estructurales distintos. Se hará claro si observamos el aspecto general que adopta la crítica husserliana. El psicologismo, y el naturalismo en general, que son adalides del positivismo a principios de siglo, explicarían lo humano como factual. Así, la verdad habría sido hecha contingente (crisis epistemológica), pues se hace depender de la constitución fáctica de la mente, que podría ser de otro modo. Pero, al mismo tiempo, se consumaría la objetivación del hombre: se lo estudia como un objeto y se oculta que es un sujeto, es decir, instancia *constituyente de mundo*. Sólo mediante un proyecto de fundamentación de una racionalidad última puede el hombre hacerse a sí mismo de modo digno. Eso es lo

4. Esta crítica al naturalismo está inscrita en la misma evolución del pensamiento husserliano. Husserl comenzó, en 1891, en una línea parecida a la de los científicos de la época, propensos a reducir la lógica a la psicología, haciendo derivar las leyes de la aritmética de una génesis psicológica, a partir de actos del sujeto, como el de numerar. Pronto, sin embargo, se convenció del error reductivista, psicologista, que esta empresa entrañaba. Derivar la esencia del número de la psicología significa asentarla en hechos contingentes. Y quizás debió influir la producción de Frege, para quien la validez de la lógica se basa en leyes cuya necesidad es inmanente a ellas mismas. La validez de un teorema geométrico se impone desde sí, no depende de los hechos. El horizonte está abierto: la objetividad de lo lógico no tiene fundamento empírico, es una objetividad ideal. Y sin embargo, dicha objetividad no es independiente de la subjetividad, piensa Husserl, pues todo objeto, todo ser, es «para la conciencia». Hay que desbrozar, pues, una subjetividad trascendental. Esta crítica al psicologismo es el motivo fundamental de las *Investigaciones lógicas*. Ya desde después de la guerra de 1914 Husserl comprende que la naturalización de la conciencia y el psicologismo que él critica no llevaban sólo a una crisis del saber. En la medida en que la exigencia de un *Logos universal* está vinculada a la posibilidad de una existencia orientada por auténticos valores, por valores basados en la incondicionalidad de lo racional, la faz de la crisis epistemológica se revela unida al envés de una crisis de la existencia europea. Es éste el pensamiento que alimenta concepciones explícitas de Husserl sobre la historia en Europa, como es el caso de su calificación de la cultura filosófica y viva europea, en *Filosofía Primera* (de 1922, *Ha.*, VII), como un noble trayecto regido por el ideal de una racionalidad autoconsciente.

que hay que proteger y lo que constituye el *telos* mismo de la fenomenología (cf. *Ha.*, VII, 203-205). Superar la «naturalización de la conciencia» implica hacer frente al psicologismo, y en este fin convergen los escritos tendentes a justificar una lógica trascendental, despejando así una *filosofía eidética*. Por otro lado, el intento de superación de la crisis hace comparecer al de desciframiento de fundamentos últimos, no relativizables, de la razón, lo que se transfigura en el proyecto —cartesiano— de la fenomenología como un *ciencia estricta*.

La crucial importancia vislumbrada en la problemática de la «crisis», desde un punto de vista tanto genético como estructural, invita a profundizar en ella; cabe esperar que, siguiendo ese hilo, se nos llegue a mostrar con bastante rigor el horizonte entero de la fenomenología husserliana. Hemos afirmado que la «crisis» de la razón posee tanto una dimensión teórica (crisis del saber) como práctica (crisis del humanismo). Analicemos ambos aspectos con un poco de más detalle. Que nos remitamos, sobre todo, a *La crisis* no es obstáculo —por las razones ofrecidas anteriormente— para hacer extensivo el análisis a toda la trayectoria del pensamiento husserliano.

Desde el punto de vista epistemológico, el fenómeno de la «crisis de la razón» es presentado con rigor y dureza en *La crisis*. En el § 5 quedan esbozados los horizontes que han provocado una decadencia del ideal de *Episteme*. Husserl constata que se ha impuesto el paradigma sapiencial positivista (como un saber de hechos) y advierte que tal fenómeno implica una pérdida de fe en el saber universal y fundamental —ideal contenido en la idea antigua del saber como *Episteme*— y, por eso, una crisis de la razón, que es el cauce y el suelo de este saber. Semejante pérdida ha llegado incluso al extremo —dice Husserl— de una reducción físico-matemática de nuestra comprensión de la naturaleza, pareja a la reducción naturalista del espíritu.

Pero esta situación actual la vincula el filósofo con una propensión objetivista de la tradición occidental, a cuya seducción sólo se ha resistido insuficientemente. Una propensión a olvidar el carácter trascendental de la subjetividad y a reducir al sujeto (lo espiritual y *constituyente*) al mismo plano de lo *constituido* (físico o natural). Rigurosamente hablando, se trata de un engeguamiento provocado por la propensión a mantenerse en la «actitud natural», actitud que pone freno a la interrogación por la constitución intencional del mundo. No afirma esto Husserl de un modo gratuito. Hay una impostura en el cientificismo positivista y en el naturalismo en general —objeta—, por cuanto ignoran que la subjetividad implicada en la perspectiva de la ciencia objetiva no puede ser, a su vez, objeto de dicha ciencia. El «mundo objetivo» se da originariamente como vivencia. Por eso, el científico naturalista olvida que el suelo de toda ciencia está en el *mundo de la vida*, campo en el que se funda el

sentido de sus cuestiones y el perfil de sus métodos. Pero el *mundo de la vida* sólo es accesible mediante una introspección autorreflexiva del propio sujeto (*Ha.*, VI, 342 s.).

Esta crisis de la razón como *Episteme* —dice Husserl— lleva aparejada una crisis humanista, pues implica la exclusión de todos los problemas que afectan al sentido de la existencia humana. Es la razón como *Episteme* la que dota de sentido a todo ente, a todas las cosas, valores y fines (§§ 2 y 5 de *La crisis*). Sin ese horizonte, el hombre no puede dar sentido racional a su vida individual o colectiva, ni a la historia. Es una pérdida de fe del hombre en sí mismo, en el ser que le es propio, lo que en la crisis se vaticina. Por ello, ha de ser en el marco de la filosofía como saber puro y riguroso donde quepa acceder a las cuestiones supremas y últimas, es decir, a las cuestiones «trascendentales», en el sentido de que afectan al fundamento de todo juicio de valor, tanto en el orden teórico como en el práctico (*Ha.*, V, §§ 3, 7). Más profundamente, se trata —arguye el filósofo— de una «crisis de la vocación teórica» de la existencia europea, del ideal europeo de un modo de vida conforme a normas ideales. Es, pues, una crisis del humanismo europeo, cuyo horizonte define como aspiración a un modo de vida en el que se lleva a cabo la vocación teórica del hombre: «la libre configuración de su existencia, de su vida histórica, en función de ideas de la razón, en función de tareas infinitas» (*Ha.*, VI, 318; cf. 318 ss.)⁵.

1.2. «Nosotros somos los verdaderos positivistas»

Si el fenómeno de la «crisis» de la razón, tal y como lo describe Husserl, está vinculado a una «naturalización de la conciencia», la respuesta filosófica a este reto no puede adoptar otro rostro que el de una restauración del *Logos* a partir de un despejamiento antinaturalista del carácter de la subjetividad. De ello se deduce, asimismo, que la ontología ha de revelar una íntima conexión con la fundamentalidad de la subjetividad trascendental y, justamente por esto, una textura incongruente con el naturalismo. Ahora bien, ¿se ve condenada la fenomenología, en virtud de su vocación antinaturalista, a una posición platonizante inclinada a proyectar la esencia de lo fáctico en la idealidad extra-mundana? En modo alguno. La fuente originaria de los *hechos* es, según el feno-

5. Es un modo de vida conforme a normas ideales, orientada a la normatividad de la razón. Esta aspiración se manifiesta paradigmáticamente en la filosofía, que sería el *telos* de dicho humanismo, pues, según su horizonte ya abierto en Grecia, está configurada por la actitud teórica, la de apartarse de los intereses prácticos concretos para acceder a una contemplación, pura y desinteresada, de la verdad; con dicha actitud se ha emplazado el hombre en el camino de una tarea infinita, pues este saber implica una infinidad de tareas, peldaño a peldaño, en la construcción de conocimiento teórico (*Ha.*, VI, 324-330).

menólogo, la instancia más profundamente *tangible* y realmente *dada*. Esta cuestión resulta clave para comprender qué tipo de *facticidad* descubre el «retroceso al mundo de la vida».

Hay que comenzar interrogando por el carácter de la trascendencia. El horizonte trascendental del análisis fenomenológico recorre toda la obra de Husserl. Si tomamos como uno de los textos más ejemplares en este sentido el de *La filosofía como ciencia estricta*, podremos comprobar que esta senda atraviesa el momento álgido de una lucha contra el psicologismo y el historicismo de principios de siglo. La referida naturalización de la conciencia toma forma precisa en el psicologismo, una forma sutil del naturalismo que pretende deducir a partir de sucesos psíquicos las leyes de la lógica o de cualquier otra esfera de validez, como la ética, la estética o la religión. Y la reacción historicista, que defiende la especificidad de los hechos del espíritu, hace del mundo espiritual un fenómeno relativizable en el tiempo, conduciendo así a un escepticismo.

Lo que ocurre es que estas formas de la reflexión confunden la lógica —es decir, la entidad ideal del pensamiento— con el *hecho* de pensar y conocer. Se hace comprensible ahora el empeño que Husserl pone, en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, en dar cuenta de una «lógica pura» no naturalista. Pretende allí mostrar que el psicologismo incurre en un círculo vicioso, pues fundar la lógica en la psicología sería tanto como remitir la verdad de lo humano, o las leyes necesarias, a los hechos contingentes, haciéndolos derivar de estos últimos (§ 38). La lógica remite, más bien, a una dimensión trascendental de la conciencia. Y ésta ha de ser caracterizada, consecuentemente, como esfera *constituyente de sentido* en general. Ella es el lugar desde el cual es comprendido algo *en cuanto* «verdadero» y articulado *como* tal. Está en el fondo, al mismo tiempo, de la aprehensión de algo *en cuanto* «real», pues ¿cómo podríamos exiliarnos de nuestra subjetividad para asir una *realidad* no fundada en ella? Lo «verdadero» —la «unidad de la verdad»— y lo «real» —la «unidad de la objetividad»— son, para Husserl, inseparables *a priori*, por cuanto se dan en el juicio como conexiones globales a las que se refieren intencionalmente las vivencias concretas del pensamiento. La lógica pura, en consonancia con ello, articula desde sí *nexos ideales*, pues el auténtico conocimiento no es una colección de hechos sino «cierta conexión objetiva o ideal», que presta a los actos de pensamiento concretos en los que la ciencia se da «referencia objetiva unitaria» y «validez ideal» (§ 62).

Avancemos un último paso (en orden sistemático) y podremos empuñar una fibra íntima de la fenomenología. La esfera de la subjetividad absoluta, a la que remite la lógica, aparece como un «campo de experiencia trascendental». Y ello porque lo que la autorreflexión encuentra

en tal ámbito no posee la forma de objetividades legales, de reglas formales, sino de *experiencias*, modos de vivenciar, en los que es aprehendida toda objetividad y experimentada como tal; vivencias que, desde otro punto de vista, coinciden con *actos intencionales* del *Ego* en los que —como veremos— el ente cobra presencia. Ya se vislumbra que el proyecto fenomenológico husserliano involucra no sólo una afirmación del carácter apodíctico del «yo soy», sino también un rebasamiento de ese punto de partida cartesiano —lo que se pone de manifiesto con ejemplaridad en las primeras secciones de *Filosofía Primera* (*Ha.*, VIII)—, un rebasamiento que ha de mostrar que la autorreflexión accede a toda una esfera de vivencias con un carácter constituyente y no a una pura y vacía certeza del *moi même*.

Pues bien, este carácter experiencial de la dimensión trascendental y la conexión comentada entre verdad y ser son el trasunto de la conocida llamada husserliana a «volver a las cosas mismas». La llamada a superar la crisis implica la tematización de la subjetividad como espacio en el cual es constituido el mundo de las cosas «objetivas». Se invita, pues, a la *epojé*, a poner entre paréntesis todo el mundo objetivo del naturalista, para que aparezca, desde el prisma de la vivencia trascendental, el ser del ente en su desnudez. El ser del ente, así comprendido, es un ser ciertamente ideal, pero en modo alguno extra o supra-mundano, pues arraiga en un mundo terrenal *sui generis*, en el «mundo de la vida». Alejándose así del platonismo, Husserl tampoco está dispuesto a sucumbir al misticismo. Lo ideal es, curiosamente, lo natural en su expresión diáfana. En una expresión cargada irónicamente de sentido antipositivista, pone Husserl de relieve esta aparente paradoja: «Nosotros somos los auténticos positivistas» (*Ha.*, III, 46).

Contra el psicologismo y contra su opuesto, el antipsicologismo platonizante, Husserl busca, pues, establecer el vínculo entre leyes ideales y la vivencia real. Es este central problema el que se pone en juego a propósito de una importante tesis husserliana en la que abundaremos más adelante: la que concierne al «apriori de correlación» entre los actos intencionales (vivencia), por un lado, y la autodonación del ente, por otro. Para aclarar este fondo, tendremos que ocuparnos previamente de las nociones básicas del aparato conceptual husserliano, en especial del concepto de intencionalidad. Sobre esta base podremos perfilar de modo más riguroso el conjunto de implicaciones vinculadas a esta clave ontológica de la fenomenología representada por la equiparación entre ser del ente y *fenómeno de sentido*. El objeto es él mismo en sus modos intencionales, modos de «darse» a la conciencia que no constituyen —frente al naturalismo— hechos empíricos descriptibles o características separables de la vivencia. En la medida en que el objeto se constituye «como algo» en el mundo intencional, el «darse» de dicho

objeto no adopta la forma de una facticidad empírica, sino más bien la de una «emergencia» o «autopresentación» de un *modo de ser*.

Esta estructura del «darse como algo», del darse el ente en su *como*, es correlativa con la experiencia del sentido que hace el sujeto. Quizás sea éste uno de los rasgos más generales y persistentes del horizonte fenomenológico de nuestro siglo. La «constitución del sentido» —el *fenómeno* contemplado desde *el lado* del sujeto, si se quiere— es, según ello, simultánea «aprehensión» de un sentido que se da desde sí —autodonación del ente—. E, inversamente, la «autodonación del ente» en su sentido es, al mismo tiempo, fenómeno «constituido» en la experiencia. Ambos polos, caras de un mismo acontecimiento, con-forman un espacio «vivo», porque el mostrarse y el ser-constituido no son objetivables como «cosas», sino fenómenos de carácter dinámico (actos o acontecimientos), y porque no son susceptibles de ser desarraigados respecto a la vivencia. El substrato trascendental en el que tiene lugar este movimiento de presentación y de experiencia es lo que Husserl llama «mundo de la vida», al cual quiere retroceder el fenomenólogo.

Pero hay todavía mucho que decir sobre las divergencias entre la comprensión husserliana de este retroceso y la que reivindican otras corrientes posthusserlianas. Debemos ahora delimitar, por tanto, el foco desde el cual proyecta Husserl este horizonte.

2. *La vida intencional y el método fenomenológico*

El acceso al *mundo de la vida* requiere un método peculiar que es necesario conocer para alcanzar una comprensión cabal del proyecto ontológico de la fenomenología. El método fenomenológico promueve un retroceso autorreflexivo a las fuentes de la experiencia *constituyente*, a las operaciones de un *Ego trascendental* responsables de la presentación significativa de toda entidad. Sus rasgos distintivos —*epojé, reducción*— se adecuan a la naturaleza del «objeto» al que se destinan, la vida intencional de la conciencia. Será preciso, pues, aproximarnos en primer lugar al perfil de este concepto fundamental, el de intencionalidad.

Las vivencias de conciencia deben describirse —dice Husserl— como una «intención referida» (*«bezügliche Intention»*, *Ha.*, XIX/1, 385). Esto significa, básicamente, que la vivencia posee la estructura de un *ego cogito cogitatum*, en la medida en que está conformada por dos elementos inseparables: el *cogito*, acto de conciencia, y el *cogitatum*, aquello a lo que está dirigida la conciencia como «conciencia de». Este descubrimiento lo debemos a Brentano. Decir que la conciencia es intencional significa, según ello, que es germen de actos mediante los cuales ella misma se autotrasciende, dirigiéndose a un objeto. Es el

movimiento mismo de «estar dirigida a» y de «aprehensión de», esta dimensionalidad dinámica, la que caracteriza propiamente a la intencionalidad de la conciencia. De ahí que le convengan categorías dinámicas al *Ego*: él es «productor» de «operaciones», «generador» de «actos», fuente de *constitución*.

Ahora bien, Brentano analizaba los diversos actos intencionales como especies diversas. A diferencia de ello, Husserl descubre la conexión y el tránsito entre actos intencionales. Los actos intencionales están enmarcados en un movimiento latente, más englobante, por lo que la teleología, según Husserl, pertenece al carácter de la conciencia. La diferencia no es trivial. Landgrebe cifra en ella el motivo central que impulsa internamente a la fenomenología husserliana, por cuanto permite comprender la actividad intencional, no como relación entre actos particulares y un objeto (Brentano), sino como «actividad efectuyente» (*leistend*), es decir, como un «reunir orientado» por un interés unitario y, así, como un auténtico proceso de «producción» del objeto (Landgrebe, 1963, t.c., 16-28)⁶. La intencionalidad es, pues, un proceso englobante en el que concurren diversos actos, teleológicamente dirigidos a un mismo objeto. Es una actividad sintética y teleológica. Esta concepción es la que permite más tarde a Husserl (por ejemplo, en *Meditaciones cartesianas*) aproximarse a la concepción leibniziana de la *actio* monádica, comprendiendo la intencionalidad como la tendencia originaria de las mónadas; todos los actos concretos del conocer, sentir, desear, querer, etc., pueden ser entendidos entonces como modificaciones de esa tendencia general. La intencionalidad revela ser una estructura fundamental de la conciencia que subyace a las concretas «vivencias intencionales» limitables y separables mediante la reflexión.

En consonancia con esto, se puede decir que para Husserl, y a diferencia de Brentano, la intencionalidad es un *intendere* complejo y sintético, un proceso dinámico o tendencia orientada a una «efectuación», es decir, a la elaboración de una «representación sintética», que es a lo que se llama propiamente «objeto». La intencionalidad como *intendere* es un procesual y englobante movimiento de «mentar» (*Ver-meinen*). Y aquello a lo que «tiende la conciencia», el objeto, es una unidad ideal, una identidad representable, un todo eidético. Más adelante tendremos ocasión de completar este esbozo aludiendo a la co-

6. La referencia a este carácter del mundo intencional se encuentra ya implícita, aunque de un modo quizás no desplegado, en la primera obra de Husserl, *Filosofía de la aritmética*, donde encuentra que el acto por el cual se hace consciente un número es un proceso consistente en la «representación de un conjunto». Todo objeto de representación puede ser reunido con otros y de forma diversa (por ejemplo, algunos árboles; Sol, Luna, Tierra y Marte; etc.). Conforme a ello pueden ser contados. En las *Investigaciones lógicas* aparece ya con nitidez. La intencionalidad se comprende como un movimiento, un lazo, que ata entre sí actos singulares. Es una actividad sintética.

nexión entre intencionalidad y tiempo (inmanente), una conexión en virtud de la cual la *dýnamis* de la intencionalidad es arraigada en la unidad temporal, que es una corriente, un continuo fluir.

Analicemos ahora los aspectos del método fenomenológico que se hace necesario en la «recuperación» autorreflexiva de la actividad intencional. El más central es el que lleva por nombre *epojé*, un término cuyo origen griego significaba «suspensión del juicio», «abstención». Se trata, en la fenomenología —*Ideas I* proporciona una buena base respecto a este concepto—, de un «poner entre paréntesis», «desconectar», o «abstenerse de juzgar», respecto a todo lo que forma parte de nuestro mundo natural y cultural. Se trata de sustraerse a la *actitud natural*, poniendo entre paréntesis cualquier «tesis» o afirmación, sea sobre existencias mundanas, sea sobre el ámbito entero de las afirmaciones de las ciencias o sobre el de la propia subjetividad empírica del investigador.

Sólo en la medida en que el filósofo realiza una *epojé* puede acceder al objeto tal y como se da a la conciencia, es decir, al «sentido». Pero lo que se descubre así no es sólo la esencia (*eidós*) de la cosa, sino, al mismo tiempo, la esfera constituyente de la cosa, el mundo de la subjetividad trascendental. Ello hace patente, en primer lugar, la inseparable unidad que la filosofía de Husserl establece entre contenido y modo de acceso al mismo y, en segundo lugar, la «ontología del sentido» de la que da fe, pues implica, ni más ni menos, reconducir aquello *que* se muestra a la forma (*Gestalt*) de *cómo* se muestra. Volveremos sobre este crucial asunto.

La *epojé* fenomenológica no es sólo un método de acceso al mundo intencional. En ese «giro» el que filosofa se ve requerido por una transfiguración de su mirada. En el § 35 de *La crisis* llega a hablar Husserl de la *epojé* como de una «conversión», de una transformación de la actitud existencial a la que se encuentra confrontada la humanidad, pues conduce a fijar la mirada en el «mundo de la vida», al que el hombre ha dado la espalda asumiendo el imperio constante e irreflexivamente idolatrado de la *actitud natural*.

Mediante la *epojé* fenomenológica tiene lugar, por lo dicho, una revolución en el posicionamiento del sujeto ante el mundo, que desvela tanto a la subjetividad constituyente como al ser del ente, presentándolos en su desnudez. A este proceso, visto desde su incidencia ontológica, lo llama Husserl «reducción» (V., por ejemplo, *Ideas*, I, Sección III, caps. 3 y 4). Los dos polos, subjetivo y objetivo, alcanzados son denominados, respectivamente, *nóesis* o *cogitatio*, y *cogitatum* o *nóema*, que es el *objeto intencional*, correlato del acto⁷. Ahora bien, el objeto intencional no

7. Con mayor detalle. En la vivencia de la conciencia hay que distinguir (aunque son inseparables): a) los datos materiales sensibles —*hylé*—; b) un acto de conciencia que dota de

es simplemente lo dado en la actitud natural. Incluye lo *realmente dado* (que es siempre un aspecto parcial y aislado de un objeto) y lo *dable* (donaciones posibles no actuales del objeto, pero implicadas en lo dado).

Pues bien, este aparato conceptual nos permite avanzar en la distinción entre dos aspectos o modos de la reducción. La «reducción eidética» permite alcanzar —mediante un proceso de *epojé* y de «variación imaginativa»— la «esencia» del objeto, el fenómeno en su nuclear invariabilidad. En la «reducción trascendental» (a la que Husserl califica de «propiamente fenomenológica») se ponen entre paréntesis las esencias mismas, para alcanzar la esfera de la subjetividad trascendental (*Ha.*, VIII, segunda parte). Javier San Martín ha insistido en la importancia de la distinción entre dos niveles de reducción (San Martín, 1987, 103 ss.). La «primera reducción» conduce a la vida subjetiva; es la «reducción trascendental». La «segunda reducción» o «doble reducción» es adoptada por vez primera en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911 (*Ha.*, XIII) y vuelve a ser utilizada en *Filosofía Primera* (1923-1924). Su pertinencia estriba en que hace intervenir, entre otros elementos, a la dimensión fundamental del tiempo, pues se aplica al recuerdo (o a cualquier otra «representificación»⁸).

Es preciso señalar aquí, en consonancia con la dimensionalidad sintética que posee la intencionalidad, que la reducción no es un acto aislado, sino un proceso. La reducción trascendental es la puerta de entrada a una inmersión procesual en el mundo de la subjetividad constituyente. Ello se desarrolla en Husserl en conexión con la noción de «intencionalidad implicativa». La constitución del *nóema* no incluye sólo una intencionalidad dirigida a la presencia actual, sino a un amplio conjunto de aspectos «implicados» en la donación actual (por ejemplo, experiencias pasadas o posibles del objeto). Y este proceso de profundización del «análisis intencional» penetra en el complejo ámbito de la «constitución del sentido» de lo dado. Baste añadir que lo dicho permite distinguir entre una perspectiva estática de la reducción —en la que se descubren elementos y capas de sentido— y una perspectiva genética —desde la que se descubren distintas fases de sentido—. Significativa es la circunstancia de que este análisis procesual conduce a poner al descubierto una serie de

sentido a los datos configurándolos —*nóesis*— y el *nóema*, que es el resultado de la *nóesis*, una unidad de sentido. La *nóesis* y la *hylé* son elementos de la vivencia. Husserl los llama *ingredientes* de la vivencia. El *nóema* no es propiamente un *ingrediente* de la vivencia, sino su *correlato intencional*. Por tanto, hay tres análisis fenomenológicos: el fenomenológico-*hylético*, el fenomenológico-*noético* y el fenomenológico-*noemático*.

8. Con el concepto de «representificación» se refiere Husserl a cualquier acto de conciencia en el que el objeto no se da originariamente, sino sólo en la medida en que reproduce otro acto en el que se daría originariamente el objeto. Por ejemplo, el recuerdo. Aplicada al recuerdo, la «segunda reducción» hace aparecer el mundo recordado como correlato de la subjetividad pasada. La subjetividad pasada es puesta como «trascendental», es decir, como «constituyente».

horizontes de sentido espaciales, temporales o temáticos, que muestran el suelo del «mundo» coimplicado en cada autodonación específica. Toda vivencia que cae bajo la mirada del *cogito* se da sobre un trasfondo de otras vivencias. Se trata de su horizonte propio. La investigación debe progresar de un horizonte a otro. Ya veremos que este carácter procesual conduce al problema de la temporalidad, uno de los escollos más difíciles del crucigrama husserliano, por constituir el tiempo un horizonte último con carácter de «corriente».

Todos estos análisis permiten concluir que la estructura de la fenomenología husserliana se juega, en gran medida, en el enlace de los conceptos de «inmanencia», «trascendencia» y «trascendentalidad». El mundo al que se accede mediante la reducción es un mundo trascendental; es inmanente a la propia conciencia, pues tanto la *nóesis* como el *nóema* remiten a la experiencia del sujeto⁹. Se advierte ya que el problema del solipsismo es inherentemente un reto para la fenomenología husserliana. Por un lado, el presupuesto de la inmanencia impide hablar con sentido de un mundo real trascendente o «cosa en sí». Por otro, como puntualiza Waldenfels, lo que se descubre en la reducción fenomenológica no es *otro mundo*, extraño al que llamamos «mundo externo», pues la esfera constituyente y el *eidos* estaban ya latentes en la experiencia natural como su estructura fundamental y reguladora. Avanzamos, más bien, a *otro modo de ver el mundo*, otro modo que, a la postre, resulta el modo de ver el mundo tal como es en su pura autodonación (Waldenfels, 1992, t.c., 36 s.). Abordaremos este crucial problema más adelante.

3. Claves de la ontología fenomenológica

Aclarados los conceptos mínimos y fundamentales que articulan el complejo andamiaje de la filosofía husserliana, es el momento de abordar su estructura desde un punto de vista sistemático, penetrando en el trazado de sus fundamentos epistemológicos y meditando sobre sus implicaciones ontológicas.

3.1. El principio del *cogito* y la constitución de sentido

La *epojé* y la *reducción* fenomenológicas no constituyen sólo el comienzo de una investigación trascendental. Son banderas que enarbola Husserl en su proyecto de recomenzar la filosofía, de fundarla en sus cimientos, de acceder a la filosofía última. En el epílogo de las *Meditaciones*

9. En *La idea de la fenomenología*, donde se plantea el objetivo de una «fenomenología crítica», lo «inmanente» abarca al «acto intencional» y a «lo dado realmente» (lo «dable» del *cogitatum* era considerado todavía allí como «trascendente»). En la *Grundproblemevorlesung* lo «inmanente» abarca (además de al «acto intencional», a lo «dado» y también a lo «dable» o «implicado en lo dado») (sólo pertenece a lo que se considera «trascendente» el objeto real o en sí).

cartesianas distingue Husserl entre una «fenomenología trascendental», que serviría de fundamento a las ciencias de hechos (al dilucidar sus conceptos básicos), y una auténtica «fenomenología universal», proyecto máximamente englobante que ocupa el puesto de una Filosofía Primera y sustituye a la vieja Metafísica. ¿Qué horizonte posee esta Filosofía Primera? En el § 64 de las *Meditaciones* lo describe como una aspiración a la intuición del *Logos* originario, al esclarecimiento sistemático del «apriori universal», que es «innato en la esencia de una subjetividad trascendental»; en definitiva, como «sistemático desarrollo del *Logos* universal de todo ser pensable».

Tal proyecto presupone, como es lógico, la posibilidad de acceder a verdades incuestionables. Y puesto que toda verdad, como hemos visto, es experiencia del sujeto, resulta que el principio cartesiano del *cogito* se impone como piedra angular de la fenomenología. Tal principio aparece profundamente analizado en *Filosofía Primera* (cuyo contenido corresponde a los cursos del semestre de 1923/24). Allí se refiere con frecuencia Husserl al modelo cartesiano de la búsqueda de un *fundamentum absolutum et inconcussum*, que ha de ser buscado en la evidencia del *ego cogito*. Ésta es una evidencia que resiste a toda crítica, «apodíctica», y de la que hay que derivar cada uno de los pasos posteriores de una fundamentación.

Tal asunción del punto de partida cartesiano se ve sujeta a una adaptación y transformación en la trama fenomenológica. Uno de los aspectos importantes que hay que destacar respecto a la transmutación del cartesianismo en la fenomenología concierne al contenido y expansión que Husserl da al *cogito*. Pues, como hemos visto, no se trata de alcanzar la pura y vacía certeza del «yo soy», sino todo un «campo de experiencia». Y en este punto es pertinente preguntarse si la fenomenología permite un acceso seguro a este tejido vivencial. La tesis husserliana dictamina que existe posibilidad de certeza en el movimiento autorreflexivo que explora el campo vivencial del yo. Sin esa posibilidad, por supuesto, quedaría horadado un pilar fundamental del proyecto. Pues si la fenomenología pretende ir «a las cosas mismas», sólo podrá cumplir su cometido mediante una reflexión sin supuestos, exenta de prejuicios, es decir, una reflexión que muestre «lo dado» con evidencia. Pues bien, únicamente la evidencia que llama Husserl «intelectual apodíctica» se puede convertir en fundamento del conocimiento, pues es la propia de los elementos inmanentes de la vivencia. En este caso —argumenta Husserl—, hay una evidencia absoluta, pues el dato forma unidad con su propio acto de darse (*Ideas*, I, § 46)¹⁰.

10. Hay dos campos de experiencia evidente: la evidencia empírica y la evidencia intelectual. Lo dado en la intuición empírica es un objeto o hecho individual. Lo dado en la evidencia

El principio del *cogito* es aprehensible en las capas más profundas de la concepción fenomenológica husserliana. Un vigoroso testimonio lo proporciona su intervención en la comprensión que el yo reflexivo tiene de sí mismo, de su identidad. Como se sabe, la identidad del yo cartesiano, su ser, no puede hacerse independiente del acto mismo en que es reconocido como evidente en un movimiento de «vuelta» autorreflexiva. El «yo pienso» es un acto autorreferencial que atestigua la incontrovertible existencia del yo pensante en la medida en que éste se patentiza en el proceso mismo del pensar. Este imponente elemento del cartesianismo vertebrata el punto de vista fenomenológico según el cual puede hablarse de una «autocreación» respecto al yo que realiza la *epoché*. El filósofo, mediante la pérdida de la ingenuidad de la actitud natural, debe instaurar un nuevo comienzo, situándose en la actitud fenomenológica. El punto de partida «yo soy» se concreta, así, en el de un «yo, en cuanto filósofo que comienza». Y Husserl enfatiza este momento «no natural». El filósofo instaura el comienzo absoluto mediante una «renuncia radical al mundo» y mediante una fundación de sí, una «protoinstauración (*Urstiftung*) que sea, al mismo tiempo una originaria creación de sí mismo» (*Ha.*, VIII, 19). El «yo soy» —sentencia Husserl— puede ser considerado, por tanto, el verdadero principio de los principios (*Ha.*, VIII, 42; cf. Landgrebe, 1963, t.c., 258-272). La reflexividad, se diría, penetra el mundo de la vida y expresa su íntimo ser. Y es que, aunque el proyecto filosófico de Filosofía Primera lo entiende Husserl, ya desde las primeras páginas de *Filosofía Primera*, como una renuncia al mundo, lo presenta, al mismo tiempo, como actualización de una tendencia general de la vida del hombre, la de buscar una verdad teórica absoluta. El proyecto se convierte, así, en el de una «autojustificación de la vida». Volveremos sobre esto en el espacio de discusión (*infra*, cap. 2, § 1.1).

El principio del *cogito* y el proyecto de Filosofía Primera implican, obviamente, una concepción ontológica universalista y fundamental. El propósito, ya mencionado, de desentrañar un «apriori universal», un *Logos originario*, posee, en efecto, tanto un rostro epistemológico como ontológico. Ya en el epílogo a *Lógica formal y trascendental* caracteriza Husserl a la lógica pura como una «lógica del mundo» (*Weltlogik*) u

intelectual (intuición eidética) precede a todo hecho o dato de experiencia, es decir, a la experiencia natural. Al sentido de todo lo contingente —dice Husserl— le es inherente poseer una esencia, su *eidos*, que es aprehensible de modo puro. La idea de la cosa, el *eidos*, permite tener experiencia de los hechos concretos (*Ideas*, I, §§ 2, 3, 7, 9). Por eso, el empirista confunde la exigencia de volver a las cosas mismas con la de fundar todo conocimiento en la experiencia empírica. No conoce este modo de intuición que es la intuición eidética (*Ideas*, I, §§ 19-20). La intuición eidética ha de ser radicalizada, dirigiendo la mirada a los actos de la misma conciencia. Es intuición de la vida de la conciencia misma. Por eso, dice Husserl, es una «autodonación» de la conciencia, una «autoposición» de la conciencia (*Lógica formal y trascendental*, §§ 105-107).

ontología, que desarrolla «el apriori universal de un mundo posible en general en sentido puro». Se hace necesario ahora indagar los vectores principales que organizan la filosofía fenomenológica desde este preciso punto de vista ontológico.

No podríamos entender el tejido profundo de la ontología husserliana sin partir del concepto de «constitución» (v., sobre todo, *Meditaciones*, 3.^a y 4.^a). Hemos afirmado en reiteradas ocasiones que el sujeto es, en el contexto fenomenológico, «constituyente» del sentido. ¿Qué significa esto, más exactamente? Por lo pronto, implica que la fenomenología es un análisis de la *constitución* en la conciencia de lo que es, del ser del ente. De este modo, la fenomenología se pregunta por las formas de conciencia en las que se constituyen *a priori* «todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades)» (*Ideas*, I, § 86)¹¹. A la reducción fenomenológica, en suma, «están sujetas todas las ontologías», dice Husserl (*Ibid.*, III, § 16).

Estos rasgos ponen de manifiesto una semejanza estructural con el kantismo. El giro copernicano moderno y el trazado trascendental están presentes en esta ontología, en la que el ser del objeto remite a condiciones de posibilidad coincidentes con estructuras *a priori* del sujeto. Pero este paralelismo es esclarecedor, en mayor medida, por cuanto permite asir por contraste lo más específico del prurito fenomenológico. Y es que en este último caso la esfera de lo «constituido», el objeto, no es primariamente la *apariencia fenoménica*, es decir, el conjunto de datos sensoriales estructurados espacio-temporalmente y prestos a su articulación en juicios, sino la presentación de un modo de ser: un *fenómeno de sentido*. Se insistirá en el próximo avance de nuestro estudio en esta dimensionalidad fenomenológica, en la que radica una de las claves del pensamiento contemporáneo. Por lo pronto, empero, estas aclaraciones bastan para vincular la especificidad fenomenológica a la circunstancia de que signa la instancia trascendental en actos de aprehensión del ente en un *modo de ser*, en operaciones de la conciencia que vertebran la vivencia de un «ser en cuanto»; según ello, el objeto es, antes que *apariencia* empírica, el fenómeno mismo del *aparecer*, el *mostrarse* un sentido, y esta *dýnamis* debe ser considerada, desde el punto de vista fenomenológico, como la esencia misma del ente y no como la representación de un incognoscible *noúmeno*: tal sentido experienciable es la «cosa misma». En este suelo trascendental, *mundo de la vida* del *Ego*, son «constituidos» los «esquemas de implicación», que vienen a ser un equivalente de lo que Kant llama «reglas», condiciones

11. Más concretamente, en este mismo párrafo: el fenomenólogo examina «cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia [...] así como el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente».

formales que dirigen la unidad de un concepto. Los «esquemas de implicación», en coherencia con lo que se viene señalando, dirigen la unificación de las diversas posibilidades en las que es susceptible de ser experimentado un objeto en cuanto fenómeno de sentido. Tales esquemas tienen una génesis, son constituidos; por su mediación, constituye el sujeto el *sentido del mundo*¹².

Partiendo de estas premisas, podemos precisar el concepto de «ontología» que concierne al mundo fenomenológico. Si, de acuerdo con la vocación de éste, todas las ontologías pueden reducirse a un origen único, es comprensible que Husserl distinga entre «ontología formal» y «ontologías regionales» (v., por ejemplo, *Ideas*, I, § 149; en general, cap. 1). La «ontología formal» es aquella que está dirigida a la investigación de los procesos intencionales originarios y no restrictivos. Ahora bien, que el ente venga definido como un mostrarse en su *como* implica que cada ámbito de objetos es «constituido» de un modo determinado y que le es inherente un modo específico de «darse». Hay, pues, una pluralidad de tipos de entes, es decir, una pluralidad de modos de constitución o modos de darse el mundo entitativo¹³. Los llama Husserl «ámbitos» o «regiones» del ser. A cada una de estas regiones correspondería una tarea fenomenológica, una «ontología regional», que indagaría la «esencia» de los objetos de un ámbito del ser mediante «intuición eidética» o «intuición de esencias». En esta tarea el fenomenólogo procede a través de la «variación imaginativa», que consiste en un ejercicio de representación imaginativa de posibles experiencias y datos de un objeto, realizado para encontrar la estructura invariable sin la cual éste ya no sería comprensible. Se alcanza así su «esencia» o *eidós*¹⁴.

La fenomenología no quiere así sustituir a las ciencias. Se trata, por lo que vemos, de fundamentar el ámbito ontológico sobre el que cada

12. Hay dos sentidos, pues, de «constitución»: uno se refiere a la constitución de la unidad de las diversas experiencias de un objeto; otro, referido a la constitución genética, la génesis, del esquema de implicación, según el cual se produce aquella unidad. La vida de la conciencia es, ante todo, un sustrato de tales esquemas o, de otro modo, «totalidades cognoscitivas» (San Martín, 1987, 67-70).

13. En un contexto filosófico-cultural en el que propende a expandirse el objetivismo científico o el positivismo, no se insistirá nunca lo suficiente en que el «objeto» fenomenológico posee más la forma de un *acontecer* que la de una apariencia representable. Ámbitos entitativos serían los objetos materiales (el ente bajo ese respecto), pero no menos otros como, por ejemplo, verdades matemáticas, actos mentales como el «sentir placer», el fenómeno «cosa», las ideas de «colectividad», «objeto cultural», «instrumento», etc.

14. Podemos aprehender ahora con mayor precisión el significado de la tesis según la cual el ser del ente es esta dimensión dinámica a la que se llama *fenómeno*. Por ejemplo, respecto al ámbito de objetos «colectividad», la esencia sería el «ser colectivo»; del mismo modo, podríamos hablar de «coseidad», fenómeno de lo cultural, etc. La investigación fenomenológica —como venimos insistiendo— es una investigación sobre la constitución del sentido de ámbitos de objetividad: un fenómeno es un *ser comprensible*.

ciencia se yergue¹⁵. Quizás nos encontremos aquí en el momento oportuno para realizar una «vuelta de tuerca», profundizando en el «sentido» de esta «ontología del sentido».

3.2. La «ontología del sentido» y el «apriori de correlación»

Con el fin de poner de relieve aspectos ontológicos que son nervaduras de toda la arquitectónica fenomenológica, será provechoso comentar con más detalle el nexo entre las nociones de «objeto», «constitución» y «autodonación de sentido». Hemos insistido en que el ser del ente es, en la fenomenología, un «fenómeno de sentido». El término «fenómeno» procede del griego y significa «lo que aparece». Sobre este rico telón de fondo, indica Husserl en el apéndice de las *Investigaciones lógicas* que el concepto originario de «fenómeno» es el «objeto intuido, como el que nos aparece *hic et nunc*»; «fenómeno» es «lo que puede aparecer» ante nosotros. La riqueza de este concepto es, se sospecha, enorme. He aquí algunas calas en su apretada textura.

Congreguemos, antes de nada, lo ganado a través de las incursiones anteriores. Como se ha dicho, en cuanto fenómeno, el ente no es el objeto regido por leyes al que la filosofía kantiana se refiere, sino la autopresentación de un «sentido»: de una cualidad comprensible y no de una magnitud formalizable. Los entes aparecen no en «actitud recta». Se trata, en la fenomenología, de una tematización del mundo en su «como», en su «en cuanto». Por otra parte, el ente, así comprendido, es el polo de una autoexperiencia del sujeto, campo de vivencias. Semejantes rostros —del ser-objeto y de la subjetividad— se hacen accesibles a través del «giro» permitido por la *epojé*. En la «actitud natural», en efecto, el mundo se asemeja a un conjunto de «objetos» cuya disposición parece externa —ajena, incluso— al sujeto y respecto a los cuales todo «sentido», si se les atribuye, parece *ulterior* a su ser dado. Ahora, en la «actitud fenomenológica», aparece el ente en el horizonte del «mundo» propio, como un «mundo de la vida» y el sujeto autorreflexivo comprueba que la objetividad de los entes arraiga *originariamente* en la experiencia o vivencia de su *modo de aparecer*, que era ya, latentemente, sentido vivenciable. Lo que contempla en tal actitud el sujeto de

15. El método que se lleva a cabo en el estudio de las diversas ontologías regionales es el «análisis intencional», que posee dos direcciones (correspondientes a dos significados complicados en el concepto de «constitución»). Por un lado, se trata de un «análisis intencional estático», que indaga el modo de darse característico de un ámbito de objetos, la constante de todos los modos variables; al mismo tiempo, esa «esencia» alcanzada sería un patrón de autenticidad: constituiría el modo originario y auténtico de darse un determinado ámbito de objetividad, respecto al cual puede haber desviaciones. Por otro lado, el «análisis intencional genético» indaga cómo se constituye en la conciencia el esquema de implicación correspondiente (cf. San Martín, 1987, 75-81).

la reflexión no es, pues, un espectáculo de imágenes, sino inexorables *actos* experienciales en los que —por así decirlo— las realidades hacen «acto de presencia». Todo ello fuerza a considerar que entre el «mostrarse» del «sentido» y la «autoexperiencia» no hay mediación. El ente aparece en nombre propio, tal y como es, lo que propicia una aclaración del lema husserliano «a las cosas mismas»: el «fenómeno», así considerado, no es ilusorio, no es «apariencia» o rostro de una realidad *otra*, sino la realidad misma¹⁶.

Pues bien, todo ello confirma un compromiso descriptivo *sui generis* de la fenomenología. La intuición de esencias es un acto en el que lo intuido se nos «da». Es un acto análogo a la percepción sensible. La investigación fenomenológica se dirige a lo que se da «originariamente» a la intuición, y se mantiene —éste es el «principio de los principios»¹⁷— dentro de estos límites. La fenomenología, pues, es pura descripción de lo que «se muestra por sí mismo», que es el significado de «fenómeno» (*Ideas*, I, §§ 23 y 24).

Pero la consecuencia más importante a la que quisiéramos aludir es la que se relaciona con ese trazado ontológico de la fenomenología que recibe el nombre de «apriori de correlación». Se trata de la unidad o nexo originario entre dos procesos, comprensibles como «rostros» de un mismo acontecimiento: la «autodonación» del ente en su sentido, por un lado, y la «constitución del sentido» desde el sujeto, por otro. Este «apriori de correlación», fácilmente derivable desde los análisis anteriores, es uno de los puntos de partida fundamentales de toda la filosofía husserliana (cf. San Martín, 1987, 22 ss.). Ya desde las *Investigaciones lógicas*, desde la perspectiva de su intento de superar el psicologismo, quería Husserl defender que la legalidad de lo lógico y lo matemático no es reductible a la facticidad contingente del modo de ser de la mente humana. Lo que se intenta demostrar, en general, es que la razón no está causada por las circunstancias mundanas, sino que la razón es lo que es por sí misma. Ahora bien, ¿cómo pueden ser asumidos por la conciencia estos objetos, precisamente como *independientes de la conciencia*? La idea fundamental a este respecto en las *Investigaciones lógicas* es que, puesto que toda conciencia es intencional, conciencia-de, objeto y conciencia son correlativos. Se refiere Husserl al

16. Spiegelberg («The Reality-Phenomenon and Reality», en *Philosophical Studies in Memory of E. Husserl*, ed. M. Farber, 1940, 84-105) define «fenómeno» como «todo lo dado a nosotros directamente, sin inferencias mediadoras, y tal como es dado»; en otro términos, «fenómeno» es «la cosa misma tal como es presentada».

17. El «principio de los principios» es enunciado así: reconocer que «toda intuición primordial es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se presenta por sí mismo 'en la intuición' (y, por así decirlo, 'en persona') debe ser aceptado simplemente como lo que se ofrece y tal como se ofrece, aunque solamente dentro de los límites en los cuales se presente» (*Ideas*, I, § 24).

«apriori de correlación universal entre el objeto de una experiencia y los modos de darse» ese objeto. A cada modo de conciencia le corresponden unos objetos y, viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado. No pueden darse el uno sin el otro.

El nexo ontológico sujeto-objeto que esta correlación expresa no es en absoluto trivial. Su estructura esconde, más bien, un juego de oposiciones que, de seguro, fascinará al estudioso atento, por su sutil aspiración a congeniar lo subjetivo y lo objetivo, lo propio y lo extraño, lo construido y lo dado. Compleja articulación a la que apunta una doble y simultánea polaridad. Por un lado, la polaridad que se contempla si partimos del *Ego* para alcanzar el objeto: un sujeto «constituyente», es decir, agente de actos generadores de toda realidad, pero cuya actividad se revela al mismo tiempo como aprehensión de un «sentido» que «se muestra desde sí» —un sujeto, pues, activo y paciente a la par—. Por otro lado, la polaridad comprendida partiendo del objeto: un ente cuyo ser radica en el movimiento mismo de «autodonación», en el proceso de aparecer, pero cuya automostración consiste precisamente en una forma de ser constituido en el seno de una vivencia —un objeto, pues, dado y proyectado al unísono—. Dos polaridades, en fin, coincidentes o idénticas, pues señalan sólo recorridos inversos de un mismo camino: una aprehensión constituyente o una donación de lo constituido.

Si la cuestión por la «constitución del sentido» es una de las grandes contribuciones de la fenomenología a la filosofía moderna —escorada hacia la kantiana *quaestio iuris*, hacia la pregunta por las condiciones de «justificación de la validez»—, no extrañará redescubrir los ecos de esta paradójica estructura ontológica en las corrientes en las que tal cuestión ha pasado a formar parte de su tejido profundo. Una mirada atenta a la fenomenología postidealista, a la ontología fundamental heideggeriana y a la hermenéutica puede desentrañar «desplazamientos» en los que se conserva la forma del «apriori de correlación» (v. *infra*, cap. 2, § 3.2; cap. 4, § 1; cap. 6, § 3). Aunque con efectos más dislocadores, tales desplazamientos no están ausentes en corrientes muy críticas con la fenomenología, como la reilustración filosófica de Apel y Habermas y el *pensamiento de la diferencia*. En la primera, porque ha asumido ciertas correcciones al prurito ilustrado provenientes en su mayor parte de la hermenéutica. En la segunda, porque aspira, en cierto modo, a desconstruir *desde su interior* la suposición de una fuente germinal de sentido. El trazado de la correlación fenomenológica es, en ambos casos, incorporado, aunque, como quisiéramos mostrar, bajo las directrices, bien de una corrección (*infra*, bloque V, introducción; cap. 13, § 1.2), bien de una subversión (*infra*, cap. 14, § 1.2; cap. 15, §§ 1.1, 2.1 y 2.2).

3.3. El «mundo de la vida» en los confines del idealismo

Que el ente sea comprendido como fenómeno de sentido conduce de modo natural a la cuestión por la totalidad de lo entitativo como un mundo de sentido. Pero el concepto fenomenológico de «mundo» pone en escena uno de los problemas más importantes con los que topará la propia fenomenología de Husserl, pues puede hacer emerger la sospecha de que el sustrato último del ser del ente no es reflexivamente reapropiable (especialmente significativo en este contexto es Landgrebe, 1963, t.c., 279-297). Y es que todo hacerse presente un ente implica, aclara el fenomenólogo, una experiencia del «mundo» en general. Una experiencia, sin embargo, que parece no acotar una realidad concreta y definida: todo acto concreto implica un horizonte abierto, que es la «totalidad de una conexión vital, desprovista de terminaciones» (*Ha.*, VIII, 153).

Esta temática, impelida por la propia congruencia interna del pensamiento husserliano, pone sobre el tapete la problematicidad de su idealismo. En todo caso, el universo mundanal en su conjunto se ha discutido como correlato de la vida intencional entera. La reducción conduce a un «abrazar de una ojeada mi vida», que, de un modo correlativo, es «abrazar de una ojeada el mundo; [...] abarcar el mundo configurado en mi intencionalidad» (*Ha.*, VIII, 115, 295). Se comprende ahora que la fenomenología husserliana haya sido acusada de permanecer presa de ceguera en la oscuridad de un idealismo solipsista. Ciertamente, en la medida en que Husserl sugiere que el horizonte mundanal no es acotable —y en la medida, también, en que concibe lo real como la totalidad de la experiencia *posible*—, podría decirse que el ser está siempre más allá de la experiencia efectiva. Pero, por otro lado, ¿cómo podría adquirir sentido este «más allá», este mundo abarcante, sin presentarse en la esfera interna del sujeto?

Las claves del idealismo fenomenológico están especificadas claramente en *Filosofía Primera*, II, § 54. Todo ser, se arguye, es contenido de la conciencia¹⁸. En tal caso, incluso la distinción entre mera opinión y conocimiento verdadero es un acontecimiento que se presenta en el ámbito de la subjetividad. La realidad «en sí», como «trascendente», esa que corresponde al *nóema*, la presuponemos en lo que Husserl llama «actitud fenomenológica psicológica». Pero una vez realizada radical-

18. Mediante la actitud fenomenológica me sitúo como espectador —dice Husserl— y en cuanto «espectador trascendental abarco en su universalidad la concreta subjetividad cognoscente, en la que se presenta toda validez [...] y en la que todo ser está contenido como supuesto en el suponer y, en el mejor de los casos, como experimentado en el experimentar, como concebido en el concebir, como inteligido en el inteligir, como inferido en el inferir» (*Erste Philosophie*, *Ha.*, VIII, II, 182-83).

mente la reducción en la llamada por Husserl «actitud fenomenológica trascendental», nos percatamos de que la posición de un objeto como independiente o más allá de la experiencia de la realidad es también un fenómeno de la experiencia trascendental. La hipótesis de esa realidad *en sí* resulta ser un sinsentido. No hay otra realidad que la realidad de experiencia *para* el sujeto. Y este idealismo adquiere bordes más nítidos cuando Husserl habla del yo en una forma muy semejante a la planteada por Leibniz en su *Monadología*. Se refiere al yo trascendental fundamentalmente en la etapa de *Ideas*. Pero si nos colocamos en la perspectiva de la filosofía de la vida, la lectura ontológica correspondiente es, efectivamente, la de «mónada». El yo es la vida intencional en un sentido fenomenológico-trascendental. Es el «ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que en mí mismo soy en plena concreción o, como decimos también, en mi *mónada*» (§ 47, *Meditaciones*)¹⁹.

No conviene dejar aquí a un lado la circunstancia de que es el concepto de «mundo de la vida» en el Husserl de *La crisis* y en los escritos últimos lo que más intensamente amenaza con hacer estallar el idealismo y el solipsismo que acabamos de bosquejar en sus trazos generales, fundamentalmente por hacer comparecer el problema de la historia. La necesidad de hacer frente a la crisis del positivismo, que arraiga en una crisis de la existencia europea, fuerza a Husserl a internarse en el problema de la historicidad. Sólo así alcanzará rango filosófico el tema de la humanidad europea. Y en este contexto cobra relevancia el análisis sobre el *mundo de la vida*, que es un mundo esencialmente histórico.

En efecto, con el análisis del *mundo de la vida* persigue Husserl en *La crisis*, en primer lugar, una «cimentación» de la experiencia científica en su suelo constituyente. Denuncia, así, el reduccionismo de las ciencias, que siendo «ciencias de meros hechos generan un hombre de hechos». La reducción positivista, dice Husserl anticipando ya la hermenéutica gadameriana, consiste en «tomar por auténtico ser aquello que es método» (*Ha.*, VI, 52), lo que genera una pérdida de sentido para la vida y una tiranía del *Logos* científico. Tal reduccionismo queda superado mostrando el ámbito de las vivencias que pertenecen al mundo de la vida y que preceden a la experiencia metódica. Existen mundos de la vida concretos donde se funden vivencias cotidianas con ideas y

19. El esbozo de una monadología aparece en la quinta meditación de las *Meditaciones*, a partir del § 54. Allí identifica Husserl el idealismo fenomenológico con una monadología. En el § 62 la distingue de la de Leibniz en que esta última es una construcción filosófica, mientras que la monadología fenomenológica «explicita el sentido que este mundo tiene para todos nosotros antes de todo filosofar», «sentido que filosóficamente se descubre, pero que nunca puede ser alterado».

procedimientos generados por las ciencias. Con esta temática engarza el problema de la historia. A pesar de que Husserl analiza «mundos de la vida concretos», se esfuerza por desentrañar un mundo de la vida fundamento de todos ellos e invulnerable al peligro de la pluralización desintegradora. Busca, así, una perspectiva histórica global capaz de atajar la desintegración del mundo. El tiempo histórico es analizado como un fenómeno que, en consonancia con el principio cartesiano, está ligado a la vivencia constituyente del sujeto. Se trata de una «historicidad trascendental» perteneciente a la esfera de la constitución del sentido.

Es así como el análisis del mundo de la vida une su función de cimentación de la experiencia científica a la función de unificación de la experiencia fenomenológica. Y se podría decir que estas funciones convergen, finalmente, con la de profundización de la fenomenología trascendental, al mostrar las líneas de fuerza últimas de la subjetividad constituyente. Pues el análisis vigoriza la vinculación del «mundo de la vida» a la «subjetividad constituyente» en la medida en que descubre la compleja unidad interna de cada uno de ellos. El ámbito de la subjetividad trascendental no aparece en la perspectiva fenomenológica como un escuálido agregado de experiencias. Es un conjunto —dice Husserl— de «operaciones sintéticamente ligadas». Habría que decir, en consecuencia, que la universalidad de esa esfera es el origen constituyente del «mundo». La ciencia del mundo de la vida es, pues, la ciencia de la subjetividad, de la «vida trascendental» (*La crisis*, § 38). La ciencia del «mundo de la vida» —asevera el filósofo— investiga cómo cobra sentido «el apriori objetivo del mundo» sobre la base del «apriori de la subjetividad». El mundo es «correlato de la subjetividad, que le confiere su sentido ontológico, y en virtud de la cual 'es'». La subjetividad, en definitiva, se revela «predonante de mundo» (*Welt vorgebenden*) (§ 41, *La crisis*).

RETOS Y CAUCES DE LA FENOMENOLOGÍA POSTIDEALISTA

El análisis de la fenomenología husserliana demanda desde sí una intrincada ramificación de nuevos problemas, lo que nos permitirá vislumbrar un prometedor engarce o gozne para articular los subsiguientes estudios. Hemos comenzado presentando el reto nuclear que la fenomenología afronta en el siglo XX, el de la crisis del *Logos* y de la existencia. El horizonte que subyace a la respuesta husserliana definía un motivo central de toda la fenomenología: el «retroceso al mundo de la vida». Ahora bien, el modo en que este afrontamiento ha tomado forma en el escenario husserliano ha levantado tantas adhesiones como sospechas. La bandera que una gran parte de los críticos han enarbolado en los confines de la fenomenología husserliana ha llevado una insignia antiidealista, de tal modo que la respuesta misma de Husserl al reto, el retroceso al mundo de la vida, se ha convertido a su vez en un nuevo reto. Pues lo que en las fronteras se debate con mayor vigor es el conjunto de dificultades que la fenomenología encuentra en el decurso inmanente de su proyecto cuando se entiende como filosofía reflexiva. Debatimos, en primer lugar, estos aspectos controvertidos, cuestiones que surgen de la espesura misma de la filosofía del maestro y que, ligados a temáticas como la de la intersubjetividad, el tiempo y la corporalidad, convergen en haber despertado la sospecha de que la ruta reflexiva y cartesiana de la fenomenología incurre en los errores de un pensar «presentificante» (§ 1). Internándonos, en segundo lugar, en los desarrollos posteriores de la fenomenología, intentaremos realizar una síntesis panorámica de las corrientes involucradas, subrayando el giro hacia una fenomenología que trasciende la propensión idealista presentificante, animada por una voluntad anticartesiana cuyo efecto general hemos denominado *mundanización del sentido* (§ 2). Las líneas maestras de este giro habría que buscarlas en la filosofía francesa del cuerpo-

sujeto y en la inflexión que realiza la analítica existencial de M. Heidegger. Hemos dedicado a la primera de ellas el resto del espacio en esta sección (§ 3), pues la filosofía heideggeriana se expande, además, a través de otros hilos de la red que reconstruimos y necesita, por ello, un análisis por separado.

1. *La fenomenología husserliana en cuestión*

En el contexto de los problemas que acabamos de abordar surgen los retos más importantes y fascinantes de la fenomenología. El «retroceso al mundo de la vida» recorre, sin duda, caminos enigmáticos. Siendo una esfera de vida, se abisma en las profundidades del sujeto. Pero precisamente por ser «vida», su espesor, su heraclíteo poder de generación y su opaco fondo constituyen una amenaza para la autosuficiencia del sujeto. En los confines de la subjetividad, este mundo subjetivo podría revelarse indomeñable. ¿No llegaría el pretendido *Ego absoluto* a descubrir, entonces, un suelo indisponible que le precede y que lo conforma antes de la autocaptación reflexiva? Esta sospecha es la que moviliza a la fenomenología postidealista. Antes de estudiar sus prerrogativas, abriremos aún un espacio a la duda y a la discusión de respuestas enfrentadas.

1.1. «Filosofía reflexiva», «pensamiento presentificante»

No sólo gran parte del decurso de la fenomenología posthusserliana —como veremos—, sino también la trayectoria general del pensamiento actual, han ejercido una fuerte resistencia al cartesianismo, al que se acusa de haber instaurado un modelo exacerbadamente objetivista de la epistemología y la ontología modernas. El núcleo de la modernidad que es puesto bajo cuestión atañe a las pretensiones autorreflexivas de un sujeto que se entiende a sí mismo como fundamento absoluto del mundo. Un fundamento, por lo demás, que empuña la daga del proyecto matematizante —los caminos que condujeron a la morada del autónomo y libre *cogito* se extendieron también a los dominios de la *Mathesis Universalis*—. La misma modernidad se ha lamentado muchas veces de este ideal cartesiano de saber metódico, porque se sospecha de él que está al servicio de una vocación de dominio, de un taimado anhelo por someter lo real a los imperativos intrasubjetivos de «orden y medida», cosificando así el ser del ente y reduciéndolo a su pura «presencia» ante el sujeto.

En cuanto cartesiano, el proyecto fenomenológico de Husserl ha sido sometido a críticas inspiradas en este desafío más envolvente al mundo moderno. Ahora bien, para situar con mayor precisión el campo

de juego en el que se debaten estos problemas, es preciso profundizar un poco más en las peculiaridades del cartesianismo husserliano. Es preciso, en primer lugar, poner al descubierto esta peculiaridad en lo que atañe a su modo de entender la autorreflexión. Busca Husserl, sí, certeza inmediata en el orden epistemológico y convertir, en el plano de la ontología, a la conciencia en el subsuelo de toda aparición del mundo. Pero, por otra parte, la inexorable productividad del *cogito* y su ámbito de propiedad son iluminados con las irradiaciones significativas que portan los términos «experiencia» y «vida». Esta peculiaridad del cartesianismo fenomenológico introduce elementos extraños a la tradición entera de la modernidad, uno de cuyos supuestos es que la vivencia subjetiva no puede ser tomada como criterio de verdad. Cierto que la experiencia ha sido considerada, tanto por el empirismo como por el racionalismo kantiano, fuente indispensable de conocimiento. Pero el concepto tradicional de experiencia, según Husserl (v. meditaciones preliminares de *Filosofía Primera*), reposa sobre la *tesis natural* del mundo, pues significa siempre experiencia de entes en el mundo (*Ha.*, VIII, 37-64). La experiencia en sentido husserliano no lo es ni del mundo empírico ni de reglas aprióricas que conforman la legalidad científico-natural. Es una experiencia del *mundo de la vida* y tiene lugar en el espacio abierto por la autoexperiencia del «yo-soy».

Que la experiencia esté vinculada así, en Husserl, a la existencia, a la vida, puede inducir a pensar que no sólo transforma el cartesianismo, sino que supera su carácter reflexivo y re-presentativo, rebasando la preeminencia del «yo pienso». No obstante, gran parte del trazado de la filosofía husserliana induce a pensar lo contrario, es decir, que reproduce la «metáfora óptica» del cartesianismo a otro nivel (sobre esta problemática, Landgrebe, 1963, t.c., 253-279). Pues en la actitud fenomenológica la experiencia viviente del «yo soy» es ya, de raíz, reflexiva, y no puramente inmediata, es una experiencia que cobra sentido en la medida en que comparece ante la mirada del *cogito*. En tal medida, puede decirse que coincide con una «producción» objetivante. Husserl lo explica así: «yo, en mi realidad última y verdadera, vivo una vida propia absolutamente cerrada, la cual es un vivir en el efectuar continuamente objetivante, un vivir que configura experiencias mundanas, que configura en sí un mundo objetivo en cuanto fenómeno suyo, o sea, como fenómeno de esa subjetividad última» (*Ha.*, VIII, 78). El sujeto de esa experiencia no es, pues, el sujeto de la geometrización de lo real, pero tampoco es un puro flujo vital. Es, al mismo tiempo, un ser expectante, un sujeto espectador, sin el cual no podría hablarse propiamente de la aprehensión de una vivencia.

Una exposición destacable sobre el carácter de la reflexión (fenomenológica) aparece, como una digresión, en *Filosofía Primera* (*Ha.*,

VIII, 87-111). Allí queda de manifiesto que la reflexión exigida por la actitud fenomenológica es una reflexión —en un sentido más riguroso— «presentificante». Se describe, en efecto, como un «posterior percatarse» (*Nachgewahren*). En la actitud natural —por ejemplo, de una percepción— el sujeto está volcado sobre el objeto. Pero el yo que reflexiona realiza un acto que convierte a aquel «yo latente» en su objeto, es decir, en «objeto intencional». El yo que realiza la reflexión, por su parte, es latente y puede patentizarse en una reflexión de orden superior. Pero esto no lleva a un regreso al infinito, de forma que el yo estaría siempre latente y nunca puesto a la mirada reflexiva. El yo-sujeto del acto —dice Husserl— se sabe idéntico al yo-objeto. Se alcanza así una conciencia del yo, de sí, como el mismo yo que se presenta en todos los actos. Previamente a esta autoconciencia, el yo trascendental, dice Husserl, estaba presente, pero de un modo «anónimo», «extra-temático». Estaba «olvidado de sí» (*Ha.*, VIII, 417).

En este sentido, el yo de la reflexión fenomenológica bien parece un «espectador desinteresado» del yo mundano, de ese que está intrincado en los intereses del mundo. Este «proto-yo» (*Ur-ich*) sería considerado por muchos —especialmente por los pensadores propensos al humanismo antropológico— como un yo deshumanizado¹. En nuestra opinión, no sería ésta la clave bajo la cual debería dirigirse la crítica a Husserl. También Heidegger, que abandona todo cartesianismo y desciende al mundo de la facticidad existencial, encuentra allí un existente irreductible antropológicamente. Y para Merleau-Ponty, el yo carnal, el de carne y hueso, no coincide tampoco con el sujeto de la actitud natural, pues es nervadura predonante de tal mundo. El rasgo antihumanista es característico de la más noble fenomenología, siempre y cuando se entienda que, en este contexto, «humanismo» y «concepción del hombre desde la actitud natural» van emparejados. El yo de la fenomenología es un yo que se autotrasciende en la autoexperiencia, que se abisma en una «trascendencia inmanente». Si no concede reposo al «humanismo» no es porque, al disiparse en ese autotrascendimiento, deje morir su propia «humanidad» viviente, sino porque fuerza a expandir las fuentes de lo humano en la espesura de la vida.

¿Dónde radicaría, entonces, la problematicidad última de esta posición husserliana, si no es en sus posibles consecuencias antihumanistas? Se podría buscar, más bien —siguiendo aquí a Landgrebe—, en el su-

1. Husserl mismo lo asume sin reservas y sin mala conciencia. La autoexperiencia reflexiva que conduce al sujeto absoluto y a la esfera de sus vivencias no es la «experiencia interior» en el sentido tradicional. Ésta equipara el sujeto con el yo psicológico. La autoexperiencia reflexiva de la fenomenología conduce al «proto-yo» (*Ur-ich*). En el Epílogo a *Ideas* extiende esa objeción a toda la filosofía contemporánea de la conciencia, a la que acusa de un «antropologismo» que otorga a los hombres o a la humanidad el estatuto de un principio de fundamentación (cf. Epílogo a *Ideas*, *Ha.*, V, 140).

puesto de que el carácter absoluto del yo trascendental es inseparable de su ser-objeto. La verdad de su ser absoluto consiste —se deduce de las reflexiones anteriores— en el hecho de haberse acreditado en un acto de identificación, en un acto en el que es «ex-puesto» ante la mirada reflexiva. Aquí Husserl sigue el criterio, quizás nunca abandonado, de que «ser significa ser-objeto para un representar dirigido a él». Y éste sí es un grave problema, pues colisiona, a todas luces, con el trasunto íntimo del proyecto fenomenológico: el retroceso al *mundo de la vida*. ¿No pierde espesor este *mundo de la vida* cuando la vivencia está necesitada, para ser en su automostración, para revelar su ser interno, de la acreditación de un cómplice des-interesado, el espectador imparcial? Máxime cuando esta «precariedad» de la vida, esta necesidad de someterse a la representación presentificante, es, según Husserl, una tendencia de la vida humana, por lo que la fenomenología se convierte, ni más ni menos, que en una autojustificación de la vida; en palabras de Husserl, en una «crítica universal de la vida» (*Ha.*, VIII, 154)².

Pero las reflexiones anteriores son susceptibles de ser aplicadas a la dimensión del objeto, del ente, además de a la dimensión subjetiva. El ser del ente coincide con su carácter de «síntesis objetiva», que es un producto de efectuaciones de la conciencia. Este ser se acredita, pues, en su verdad en la medida en que tal constitución puede ser «puesta» ante la reflexión fenomenológica, ante la mirada que se alcanza tras la *epojé*.

Tal concepción objetivante puede ser rastreada en las consecuencias que posee la impregnación idealista del concepto husserliano de «mundo (de la vida)» y ello afecta incluso a la producción más postrera de Husserl, quizás la de la *Crisis*. Husserl afirma que el mundo tal y como

2. Magnífico el análisis que hace de ello Landgrebe (Landgrebe, 1963, t.c., 258-261). El proyecto de Filosofía Primera implica una «renuncia radical al mundo». El filósofo resuelve alejarse de la ingenuidad de la actitud natural para buscar la verdad apodíctica. Tal resolución del filósofo la caracteriza Husserl como una «protoinstauración (*Urstiftung*) que sea, al mismo tiempo, originaria creación de sí mismo. Nadie —dice agudamente y de forma provocadora Husserl— puede entrar por casualidad en la filosofía» (*Ha.*, VIII, 19). Se trata del proyecto de una autorreflexión radical y pura, centrada en el «yo soy», en el mundo de la subjetividad absoluta. Pero con ese cambio, piensa Husserl, se accede a la experiencia auténtica. Es el camino necesario para «contemplar la realidad verdadera y última, y para vivir así una verdadera vida» (*Ha.*, VIII, 63). Esa búsqueda del filósofo expresa, en el fondo, una tendencia de la vida humana. El científico busca la verdad. Pero, más aun, toda tendencia humana presupone el proyecto de una Filosofía Primera, búsqueda de una evidencia última. Pues toda tendencia del hombre hacia lo bueno, verdadero y bello necesita una base que justifique estos objetivos en su verdad. Resulta de aquí que el proyecto de Filosofía Primera, aunque implica la *epojé* del mundo, lleva a expresión la tendencia fundamental, cree Husserl, de la vida del hombre. Esta autojustificación de la vida implica, visto desde otro ángulo, una justificación de la praxis misma. Si, como se ha dicho, toda tendencia humana (hacia el bien, la belleza, la verdad) exige una justificación de tales metas, en su verdad, resulta que «en las formas cognoscitivas de la verdad teórica se expresa toda otra verdad —así como toda verdad axiológica (lo que llamamos valores verdaderos y auténticos)—; y en ella se expone, determina y logra fundamentación gnoseológica en forma de conocimiento predicativo, la verdad práctica...» (*Ha.*, VIII, 25).

lo presenta la ciencia natural es una elaboración metódica lógicamente superior a la experiencia originaria del mundo. Analizando esta experiencia del mundo da cuenta de la circunstancia de que todo estar ante nosotros de un ente presupone un «horizonte de mundo», un horizonte mundanal que remite a un marco de experiencia histórico sobre el cual se entiende lo que en cada caso es un ente. El mundo, así, no es un objeto entre otros objetos, sino lo que abarca todos los posibles objetos de nuestra experiencia. Y en diferentes textos de la última época Husserl no sólo ha dado cuenta de que en la formación de dicho horizonte interviene la actividad de una comunidad históricamente determinada, sino incluso la de los ingredientes afectivos de tal formación. El problema reside en que su afán fue siempre el de alcanzar un «concepto fenomenológico» de «mundo». Lo que persigue es mostrar el origen del mundo a partir de efectuaciones intencionales de la subjetividad. La investigación está dirigida a las efectuaciones constituyentes en las cuales surge el mundo en general como supuesto *a priori* para toda estructuración de objetos experimentables en particular.

Ahora bien, ¿no es el fenómeno del mundo algo más originario?, ¿no es la experiencia pre-reflexiva la que nos lo pondría ante nosotros, una experiencia-límite en la que la «familiaridad» del mundo como horizonte siempre concomitante suplantase a su «presencia» objetiva? Esta pregunta articula, de un modo o de otro, la fenomenología post-husserliana.

1.2. El fantasma del solipsismo y la problemática de la intersubjetividad

De los problemas relativos a las posibles consecuencias solipsistas del idealismo husserliano encontramos una buena fuente en la quinta de las *Meditaciones* y en los inéditos recogidos (escritos entre 1905 y 1935) bajo el título de *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad* (vols. XIII, XIV y XV de *Ha.*). El idealismo fenomenológico acarrea el fantasma del solipsismo. Si todo ser es «ser para mí», acontecimiento intencional de mi vida, ¿no está justificada la existencia del otro? ¿Y del mundo? El problema aquí es doble: el de la constitución del otro y el del mundo intersubjetivo o realidad válida intersubjetivamente. Su estructura parece aporética. Por un lado, la *epojé* nos conduce al mundo subjetivo, siempre mío; ahora bien, por otro lado, se pretende que ese mundo subjetivo coincide con el de la razón, es decir, que es válido intersubjetivamente. ¿Cómo justificar esta doble exigencia?³.

3. El segundo aspecto de la paradoja mencionada aparece claramente descrito en la *Grundproblemevorlesung* (*Ha.*, XIII, 183): puesto que los objetos de una ciencia han de ser

Husserl intenta superar esta dificultad justificando la constitución del mundo intersubjetivo, que es también el sustrato del mundo objetivo. En la quinta de las *Meditaciones* la experiencia de lo otro (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y como experiencia de otros (§ 48). La intencionalidad encuentra así al *Alter-Ego*. El otro, como *Leib*, es decir, como cuerpo viviente y con subjetividad, es constituido no de modo directo, pues esa vida interna no es percibida como se percibe el cuerpo físico (*Körper*). Sólo puede ser constituido, por tanto, por medio de una «transferencia analogizante» de mi propio *Leib* (§ 50). Éste es el fundamento para el descubrimiento de la «intersubjetividad trascendental» y de la comunidad en la vida intencional. La «intersubjetividad trascendental», por otra parte, es presentada como «comunidad monadológica» (§ 56). Arrancando de mí mismo como mónada originaria (*Urmonade*) descubro que la vivencia de la alteridad del otro es recíproca. Esa reciprocidad constituye la comunidad humana, que está «abierta» a una comunidad universal cósmica que abarca a hombres y, más en general, a animales⁴.

Tal es la afirmación de la trascendencia. Ahora bien, la intersubjetividad trascendental, o comunidad universal de mónadas, se halla constituida puramente en mí, el *Ego* que medita. Este mundo trascendental está constituido con mayor o menor perfección en la interioridad psíquica de cada uno de los hombres. Es un sistema potencial de intencionalidad, un horizonte infinitamente abierto. El descubrimiento de la intersubjetividad resulta contener, así, un elemento paradójico. Es, en términos de Husserl (en *Meditaciones cartesianas*), el descubrimiento de lo extraño como «accesibilidad de lo originalmente inaccesible» (*Ha.*, I, 144). Y en *La crisis* se plantea como una *apresentación* (*Apräsens*) del otro, que apunta, sin embargo, a una *presencia primaria* (*Urpräsenz*) de mí mismo. La presentación del otro resulta ser «extrañamiento» (*Ent-Fremdung*) de un «yo primario» (*Ur-Ich*) y, sin embargo, una presentación en la interioridad del *Ego*, cuya pureza no es contaminada por ningún elemento ajeno (*Ha.*, VI, 189).

Todo parece indicar, por tanto, que la constitución del otro y del mundo objetivo no rompen el principio fundamental de la fenomenología husserliana, su «idealismo fenomenológico». En la quinta medita-

válidos para todo sujeto racional, la intersubjetividad se nos revela condición constituyente de la objetividad misma. Hay, pues, que afrontar el problema de cómo se constituye el «otro».

4. Que es una comunidad abierta se pone de manifiesto en *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad*, III (*Ha.*, XV), 244-272 —texto de 1922 que se titula «Monadología absoluta como ampliación de la egología trascendental»—. ¿Cómo se comunican las mónadas entre sí? A esta pregunta responde Husserl allí que las mónadas «tienen ventanas» y que éstas son las *Einfühlungen*, los actos de empatía. Habría una actuación recíproca de las mónadas entre sí, una reciprocidad que posee teleología: «Diversos modos de conexión entre las mónadas. La absoluta realidad como un todo de evolución comunitaria y teleológica» (*Ibid.*, 270-272).

ción describe Husserl el fenómeno como una «trascendencia en la inmanencia». La trascendencia del otro y del mundo aparecen como correlatos de la vida intencional. Esa trascendencia del otro y del mundo pertenece «al ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que en mí mismo soy en plena concreción, o, como decimos también, en mi *mónada*» (§ 47; *Ha.*, I). Lo extraño, lo otro, sólo es concebible como *analogon* de mi propiedad, como *modificación intencional* (§ 52). También en *La crisis* (§ 54 b) concluye el fenomenólogo diciendo que es el yo el que constituye su horizonte trascendental de los «otros trascendentales como co-sujetos de la intersubjetividad trascendental que constituye el mundo».

Existen numerosos y reiterados intentos de Husserl por superar el solipsismo, de los cuales no podríamos obviar los fundamentales si queremos hacer un mínimo de justicia al autor. Así, en el texto n.º 36 de *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad*, III (*Ha.*, XV) realiza un esfuerzo por rehuir la sombra del solipsismo, intentando justificar que el otro, como presencia de un *Leib*, de un cuerpo viviente, es irreducible a mero correlato de mi subjetividad constituyente, a polo intencional de mi *Ego*. De un modo semejante a como se introdujo en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, aborda la constitución del otro desde el problema de la *apercepción analogizante*, pero introduciendo matices interesantes. Por medio de *Einfühlung* (empatía o intracepción), me hago cargo del *Körper* del otro como un *Leib*, como una subjetividad como la mía. Percibo al otro como un cuerpo viviente o *soma* que siente, posee un movimiento propio, etc., es decir, que posee un campo propio de vivencias, una vida subjetiva. Este conjunto de «implicaciones» forman parte del esquema de implicación que dirige la experiencia del otro. El problema es el de justificar cómo se llega a «implicar» tal vida del otro. Y en este punto señala Husserl que una aprehensión analogizante no es idéntica a una inferencia por analogía. Introyecto en el otro una vida subjetiva, por analogía a como experimento mi cuerpo como *Leib*. Ahora bien —y esto es lo importante—, así se produce una alteración en mi esfera propia: un efecto de autoextrañamiento (*Selbstentfremdung*), que es una proyección de mi esfera primordial en el *Leib* del otro. Con ello supongo que este mismo autoextrañamiento tiene lugar en cualquier otro. De este modo reconocemos una comunidad de sujetos «mutuamente otros» o «recíprocamente extraños entre sí». Es una coexistencia de mónadas en recíproca *apercepción*⁵.

Cabe la sospecha, sin embargo, de que este análisis no rompe el punto de partida fundamental de Husserl, la primordialidad de cada yo.

5. «En virtud de la *Einfühlung* todos los otros se hallan *implicite* representados como otros de todos los otros [...] en todos los cuales, como en mí, se da la propia *apercepción* de sí mismo por vía de *autoextrañamiento*» (*Ha.*, XV., 635).

Husserl (*Ibíd.*, 636, por ejemplo) vuelve a llamar la atención sobre la circunstancia de que todas las otras mónadas aparecen en cuanto se presentan a mi horizonte de experiencia. El autoextrañamiento resulta una ficción. Es, de nuevo, una trascendencia en la inmanencia, un exterior constituido en el interior, una alteridad de lo extraño reducible a la vivencia del mundo propio. Frente a esta opinión se pronuncia vehementemente Javier San Martín. Pero integraremos sus argumentos en la red de nuestra reflexión final, más global. Demos cuenta ahora de otros problemas concretos conexos, que iluminan la misma fuente de problematicidad discutida anteriormente.

1.3. El problema de la temporalidad

La reducción trascendental es puerta de entrada a la conciencia como «corriente de las vivencias». Es aquí donde cobra una importancia capital el problema de la temporalidad, pues, por su propio sentido, parece incompatible con la intemporalidad de la reflexión trascendental. Habíamos dicho que el análisis fenomenológico debe proseguir el camino de un despejamiento de horizontes presupuestos en las operaciones intencionales actuales. Pues bien, el horizonte último que descubre Husserl es la unidad de la conciencia como corriente de vivencias (cf. *Ideas*, I, §§ 82-83): «La corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la forma de corriente es una forma que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro —con variados sistemas de formas» (§ 82)—. El movimiento latente entero de la conciencia, que subyace a cada acto, es la temporalidad de la conciencia. Analicemos su textura. Aunque el tema aparece en muchos lugares de la obra husserliana, resultan especialmente iluminadoras las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, de 1928 (*Ha.*, X), a las que nos referiremos a continuación, salvo que indiquemos lo contrario.

En primer lugar, hay que destacar la inexorabilidad de este desenlace final del análisis fenomenológico en el problema del tiempo. En efecto, todo acto es algo extendido temporalmente, es una unidad de duración y pueden distinguirse las fases del durar respecto al todo del acto acabadamente constituido. El acto supone una temporalidad a la base. En consecuencia, hay un flujo temporal de la conciencia, en el que los actos mismos son constituidos como unidades. Pero, es más, el punto mismo de partida «yo soy» —como dice Landgrebe— implica ya, por su propio sentido, un percatarse de sí como «siendo», es decir, un percatarse «en el tiempo»⁶. Por otro lado, es necesario señalar que la

6. El acto de captación de sí, la conciencia «yo soy», no es nunca vacía. Se da siempre en la conciencia de una vivencia concreta. En todo esto se parte de que la autocaptación, el principio cartesiano, es ahora: «yo soy, y soy al vivenciar esta experiencia del mundo» (*Ha.*, VII, 81).

temporalidad de la conciencia es muy distinta de la temporalidad «objetiva». Esta última es una continuidad de momentos. Pero la temporalidad subjetiva de la conciencia es «viva», es un *lebendige Gegenwart*, un presente vivo, pues en el presente están implicados, como en una «unidad de implicación», pasado y futuro. Es una presencia viviente que mantiene lo que fue (o lo re-tiene) y pre-tiene lo que será. Es una presencia que implica una «retención» y una «protención».

Un problema de enorme envergadura es inherente a esta conclusión. ¿No excede, entonces, el fluir heraclíteo a la parmenidea intemporalidad del sujeto trascendental? Hemos topado con el problema de la facticidad temporal del sujeto constituyente, problema que Heidegger, como veremos, exprime y expande en su nueva concepción de la fenomenología. Pero examinemos la posición husserliana. ¿Cómo llegamos, en general, a experimentar algo como algo que dura? Para que, en general, pueda dárse nos algo *como* durando en una sucesión, tiene que haber previamente una conciencia originaria de la duración misma, de la sucesión misma. Toda medición del tiempo, toda sucesión «objetiva» del tiempo y toda referencia a lo temporal suponen ya una «conciencia originaria del tiempo», de un «flujo originario del tiempo inmanente». De este modo, la conciencia originaria del tiempo no es «en el tiempo», sino que es la que otorga sentido a todo hablar sobre el tiempo. Rotundamente dice Husserl en el referido texto de *Ha.*, X, 429: «No hay ningún tiempo de la conciencia constituyente originaria». Lo que efectúa la conciencia del tiempo no es, pues, meramente un conjunto de unidades concretas de duración intratemporales. Es constitución del tiempo mismo, de la posibilidad de la aprehensión de algo como durando. Se constituye el horizonte temporal mismo, y no un contenido temporal cualquiera. Esta renovación de la perspectiva intemporal del *cogito* en el magma del tiempo, cuya estructura parece aporética, es otra de las más controvertidas tesis en el espacio de la fenomenología posthusserliana.

1.4. Existencia carnal

Ya se ha comprobado que el *Leib* ocupa un lugar central en la fenomenología de Husserl, en conexión con el problema de la intersubjetividad. Es Merleau-Ponty el que desarrolla una fenomenología sobre la

Ahora bien, esa conciencia de una vivencia «ahora» implica, por su propia estructura significativa, siempre una conciencia de un pasado reciente y una expectación de lo que viene inmediatamente. En ese sentido, todo *ego cogito* actual implica un saber sobre la vida trascendental como un vivir en el pasado y en el futuro. Pero, al mismo tiempo, con esta reflexión nos percatamos de que todo vivenciar concreto, todo acto concreto de la conciencia, implica el mundo. Ésta es la teoría sobre la conciencia de horizonte implícita en toda conciencia de acto (cf. Landgrebe, 1963, t.c., 34-43, 92 ss., 282 ss.).

base de este problema fundamental. Pero en este punto aludimos a otras reflexiones de interés que son internas al planteamiento husserliano. El problema fundamental que emerge aquí es el de si el *Leib*, la existencia carnal, es «objetivable». En los §§ 45-47 de *La crisis* se nos presenta el *Leib*, el cuerpo propio, como un elemento que desempeña un papel importante en la mediación de la percepción con sus posiciones entre los demás cuerpos. La relación con las cosas es impensable, en efecto, sin una *carnalidad* (*Leiblichkeit*), pues la perspectiva o la afectación de las cosas apuntan al cuerpo (*Leib*) como centro de referencia: el «aquí» o «punto cero» a partir del cual todo se orienta espacialmente (*La crisis*, § 47). Es, expresado emblemáticamente, un lugar intermedio (Umschlagstelle) entre naturaleza y espíritu (*Ha.*, IV, 286).

Ahora bien, el cuerpo propio —según los presupuestos del idealismo husserliano— debe ser también un objeto para la mirada del *Ego* constituyente, tematizable en la reflexión fenomenológica. ¿Es plenamente comprensible como un producto constituido, como correlato de una *nóesis*? Las exigencias idealistas de la fenomenología husserliana chocan aquí con las, a veces expresamente reconocidas, dificultades de reducir el *Leib* en este sentido. El cuerpo propio, dice Husserl, es una «cosa de constitución extrañamente incompleta» (*Ha.*, IV, 159).

Husserl, parece, no dio nunca el paso de implicar la existencia corporal como dimensión constituyente. En la línea de las anteriores reflexiones sobre otros límites, es siempre la mirada del *Ego* espectador la que resplandece en último término cuando de las fuentes últimas de la constitución del sentido se trata. Y hay razones para pensar que los escritos últimos de Husserl rozan, pero no alcanzan, una superación de la conciencia trascendental hacia el espacio de la existencia prerreflexiva y carnal. Un caso ejemplar de este nudo de la filosofía husserliana está representado por el significativo texto de 1933 sobre la «intencionalidad pulsional universal». En 1933 Husserl escribió que «hay en la pulsión misma [en el caso de la atracción sexual] referencia al otro en tanto que otro y a su pulsión correlativa», siendo así, dice Husserl, que no existen dos cumplimientos separables de intencionalidad, sino una unidad de dos «primordialidades», que es una implicación recíproca (*Ineinander*). De un modo más general, la primordialidad —sigue diciendo Husserl allí— es un sistema pulsional; y se pregunta si no será necesario presuponer una «intencionalidad pulsional universal» que «constituye unitariamente todo presente originario como temporalización constante...» («Universale Teleologie», en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Ha.*, XV, 593-4). Esto lo interpreta D. Franck como una sugerencia husserliana tendente a reconocer la primordialidad del cuerpo. Una tendencia, sin embargo, insuficientemente acabada, pues debería haber conducido a consecuencias más radicales que pondrían

en vilo a todo el sistema idealista. En efecto, esta intencionalidad «pulsional» tiene que profundizarse como cuerpo, *Leib*. Y si el cuerpo está en la base de toda constitución, habría que decir que la fuente última de la «constitución» no es fenomenológicamente determinable al modo husserliano, que hay una facticidad originaria en el cuerpo irrecuperable en la autorreflexión (Franck, 1984).

1.5. Conclusiones e indecisiones

Los problemas examinados a propósito de temáticas como la de la intersubjetividad, la del tiempo o la del cuerpo, son las piezas clave en las que se cifra la cuestión de si Husserl queda preso de una «filosofía representativa» o «de la presencia» de modo irremisible. Esta última pregunta ha ido dibujándose como el centro neurálgico en el que convergen el resto de las cuestiones, pues ya hemos comprobado que tanto el peligro del solipsismo, como los de paralización de la temporalidad y estrangulación de la corporalidad, toman asiento en la propensión husserliana a fajar el ser de lo real con el ceñidor del cartesianismo. Es por eso por lo que comenzamos nuestra discusión refiriéndonos a esta problemática en términos de la pregunta por los caracteres de la fenomenología como filosofía reflexiva. Y fue allí donde pudimos precisar los fundamentos que originan la mayoría de las sospechas. La columna vertebral de la problematización radica, dicho sucintamente, en la dificultad acechante a la hora de congeniar dos aspectos distintos asumidos por la filosofía de Husserl. Uno de ellos es el antiobjetivismo implicado en todo el proyecto de un «retroceso al *mundo de la vida*» (*supra*, § 1 del presente capítulo). El otro es el objetivismo (un objetivismo, si se quiere, de «segundo nivel») implicado en la comprensión del ser del ente como «objeto» de una contemplación reflexiva. En la medida en que, como se ha visto, esta «mirada» reflexiva está puesta en los ojos de un espectador «imparcial», la «vida» es convertida en espectáculo de contemplación, por lo que surge la sospecha de que su espesor —el espesor de la vivencia— queda exánime, consumido en la mordaza de una reflexión que es un «posterior percatarse» (el sujeto «espectador» es también, pues, «expectante»). Dado que este percatarse posterior, este re-presentar de la autorreflexión, y sólo él, hace aparecer al ser en su desnudez, cabe pensar que la *dýnamis* del fenómeno, esa dimensión de acontecimiento que Husserl quiere aprehender, queda finalmente paralizada por un acto de aprehensión que la fija y la inmoviliza, por una transformación de la vivencia —que es movimiento de presentación— en mortecina imagen, en estática presencia. A la transfiguración que ello supondría le dimos el nombre de «presentificación». El problema, pues, no atañe primariamente al riesgo de solipsismo, bien ontológico

(monadológico), bien metodológico («filosofía de la conciencia»). Más allá de ello, y del resto de las problemáticas particulares, la problematización del pensamiento husserliano se funda en, y depende de, su proyección representativa, cuyo riesgo es el de incurrir en un tipo de objetivismo más englobante que el que Husserl combate: el de la llamada por Heidegger y otros muchos «metafísica de la presencia».

Pero nos gustaría poner a prueba esta hipótesis final, seleccionando algunos de los elementos que son objeto de controversia entre los críticos a propósito de problemas concretos, con el fin de indagar si la forma misma de esta controversia corrobora que el suelo más básico de la problematización es este al que nos hemos referido. Tomemos el caso de la problemática concerniente al solipsismo. Algunos, como San Martín, tienden a salvar a Husserl de las implicaciones solipsistas o idealistas. Otros, como Landgrebe (y no entremos aún en Merleau-Ponty, Ricoeur o Heidegger), son críticos de ese reduccionismo. Tomando como pieza clave al texto de la *Grundproblemevorlesung* (Ha., XIII), Javier San Martín argumenta, en primer lugar, que la aprehensión del otro es realizada desde el «punto cero» e inespecífico del propio *Leib*, lo que probaría —contra la hipótesis solipsista— que la interioridad está directamente exteriorizada y que toda exterioridad (corporal) tiene un interior (San Martín, 1987, 82-106)⁷. Desde otro ángulo, insiste en que es preciso tener en cuenta la intervención de la «segunda reducción», la cual, aplicada a este problema, permitiría entender que en dicha segunda reducción el otro aparece no sólo como sujeto viviente, sino como subjetividad trascendental, emergiendo, así, un orden de trascendentalidad que es ya intersubjetivo⁸.

7. San Martín se remite sobre todo al texto de la *Grundproblemevorlesung*, de 1910/11 (publicado, en 1973, en Ha., XIII), donde Husserl había abordado —a su juicio— el problema de la intersubjetividad superando el solipsismo trascendental. He aquí la idea, brevemente expuesta. Javier intenta justificar que, según Husserl, el «otro» se me da *inmediatamente* y no por medio de una «mediación» analogizante (que lo haría derivado). ¿Cómo? La percepción del propio cuerpo como *Leib* es siempre «centrada», pues es tomado como «punto cero» del espacio, el aquí respecto al cual todo otro lugar es un «allí». El espacio, así, es «no-homogéneo». Ahora bien, el «aquí» del *Leib* es, al mismo tiempo, inespecífico, indeterminado, pues no está ligado a un lugar determinado; es, potencialmente, cualquier lugar, puede convertir a cualquier «allí» en un «aquí». Esa movilidad del cuerpo propio es la que se convierte en constituyente de un «espacio homogéneo». El *soma* (en un espacio no-homogéneo) es simultáneamente cuerpo (en un espacio homogéneo) y viceversa. Eso determina que la interioridad está directamente exteriorizada y que toda exterioridad (corporal) tiene un interior, lo que posibilita —dice San Martín— que «yo comprenda el cuerpo del otro inmediatamente como expresión de su vida». No se percibe, según ello, primero un cuerpo y luego se infiere un *Leib*; la materialidad queda «minimizad» y se convierte en fuente de una «lectura» del interior. Se percibe inmediatamente, tal y como se percibe «neutralmente» «la materialidad de las letras y pasamos inmediatamente al sentido que se expresa en las letras» (San Martín, 1987, 100).

8. Éstos son los argumentos de San Martín. La «primera reducción» descubre el sujeto trascendental y el otro como viviente, como *Leib*, es decir, la coexistencia humana en un mundo intersubjetivo. La «segunda reducción» descubre que el otro es no sólo un hombre empírico,

Hay razones para pensar que los argumentos de San Martín son insuficientes. Así, J.-F. Courtine pone sobre el tapete que la clave de la *Einfühlung*, tal y como la entiende Husserl, reside en que yo, ficcionalmente, me coloco en el otro lugar y que si en ese sentido el *Leib* es el «punto cero», ello no permite inferir que rebasa la autopresencia solipsista. Pues la imaginación, que es la facultad necesaria para este desplazamiento analogizante y ficcional, no basta para la transferencia de un sentido. La imaginación acompaña, ciertamente, a esta transferencia de sentido, pero no es condición de posibilidad suficiente de ella. Si tal transferencia hubiera de ser realmente apertura del otro, sería preciso que reconociéramos en la *Einfühlung*, en la empatía, un elemento afectivo y emocional que no le reconoce Husserl (cf. Courtine, 1990, 355-379).

Desde nuestro punto de vista, este contraste de opiniones pone de manifiesto que el problema básico se encuentra más allá de la cuestión específica de si Husserl es un solipsista (metafísico). Se puede conceder que el fenomenólogo, de un modo o de otro, justificaba la intersubjetividad y la otredad. Que la trascendencia sea experimentable sólo en la vivencia propia no implica, en efecto —y esto con San Martín— que sólo existo «yo». Existe el mundo, y los otros, aunque comprendidos en el seno de la experiencia viviente. El problema, creemos, radica, más bien, en si el modo en que Husserl comprende tal constitución desde la vivencia es coherente internamente, lo cual arrastra necesariamente la cuestión por el cartesianismo o concepción representativa del yo. El problema señalado por Courtine sugiere que, de ser coherente, la fenomenología tendría que abdicar de su propensión «presentificante», admitiendo la intervención de ingredientes pre-reflexivos en la constitución del sentido. Dicho sea de paso, también propende Husserl a un «solipsismo metódico», en el sentido de que considera, como Kant, que hay intersubjetividad porque todas las conciencias contienen algo idéntico (que es lo trascendental). La intersubjetividad es entendida como repetición de lo trascendental individual y, por ello, la subjetividad trascendental adquiere prelación sobre lo intersubjetivo. No se prueba así que, a la inversa, es la intersubjetividad misma la que es trascendental, siendo la conciencia de cada sujeto una emergencia desde ese magma intersubjetivo. Tal paso lo han dado, entre otros, Habermas y Apel

viviente, sino, como yo, un sujeto «trascendental», «constituyente» (*Ha.*, VIII, 493). Con ello se descubre una trascendentalidad que es ya intersubjetiva. Así cobran sentido, según Javier, afirmaciones que ha realizado esporádicamente Husserl en otros lugares. En *Ideas* dice que la reducción trascendental sólo «cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del *Ego* trascendental ha ido tan lejos que la experiencia de otros sujetos enmascarada en él haya conseguido su reducción trascendental» (*Ha.*, V, 383). Y esa reducción es «reducción de la coexistencia humana dentro del mundo a la intersubjetividad trascendental» (cf. San Martín, 1987, 103-106).

y, desde las filas de la fenomenología, Merleau-Ponty. Y todos ellos se han visto obligados a una confrontación con la filosofía representativa en general.

Tomemos ahora el caso de la problemática concerniente al tiempo. En sus análisis sobre la conciencia del tiempo, Husserl tuvo la posibilidad de enfrentarse al mayor reto de su filosofía. Allí, el fondo último de constitución es reconocido como el tiempo vivido. Pero Husserl sigue aferrado a la perspectiva de la filosofía de la conciencia. ¿Cuál es el problema primario que aquí subyace? A nuestro entender, el de si ambos extremos son compatibles, el de si la temporalidad es compatible con la concepción representativa del sujeto. Si lo fuese, habría que admitir consecuencias de una radicalidad que, al menos, levanta sospechas. Agudamente señala Landgrebe que en la perspectiva husserliana se presupone algo así como la «autocreación de la conciencia originaria del tiempo» (Landgrebe, 1963, t.c., 34-43, 92 ss.; 282 ss.). Tal conciencia originaria es creadora (no es *en* el tiempo sino que *crea* lo temporal). La conciencia tiene un comienzo y un final en el tiempo, pero todo hablar de algo temporal supone ya el tiempo. Se deduce, entonces, que la conciencia del tiempo se constituye a sí misma. La problemática del tiempo nos permite ponderar, así, el alcance representativo y presentificante del idealismo husserliano en general. Una vez comprendidas estas implicaciones, emerge la impresión de que, precisamente debido a la propensión representativa de la fenomenología husserliana, la concepción del tiempo se ve impelida a generar aporías. Por un lado, en efecto, se hace necesario partir de que la temporalidad inmanente es condición de toda aprehensión y de que todo ente es en el tiempo. La fundamentalidad la posee, desde esa perspectiva, el carácter dinámico, heracliteo, del tiempo. Pero si la efectuación más originaria de la conciencia es concebida como formación de tiempo, entonces, por otro lado, todo ente tiene que ser concebido como constituyéndose en la conciencia. Y desde esta perspectiva la primacía corresponde al proceso de constitución en la conciencia, él mismo ya no fluente sino parmenideo ser fuera del cambio. Parecería que, situada a menudo entre esos dos extremos, la fenomenología husserliana se escora, en los momentos decisivos, hacia el idealismo. En lo que al tiempo respecta, la conciencia, en cuanto flujo temporal inmanente, se revela a los ojos de Husserl, finalmente, bajo la forma de «subjetividad absoluta»⁹. De todo ello podemos deducir que si estas u otras razones obligasen a renunciar a la concepción husserliana del tiempo, tales razones arrastrarían, nece-

9. «Toda pregunta por el sentido del ser, por el sentido que pueda tener, en general, decir que algo 'es' y que 'es de tal o cual manera', sólo puede ser una pregunta por las efectuaciones de la conciencia en que se muestra ese ser y que confieren significación a los enunciados sobre el mismo», dice Landgrebe (1963, t.c., 41).

sariamente, toda la propensión presentificante de la fenomenología husserliana. Es por ello por lo que Landgrebe considera que *La crisis*, donde Husserl intentó una andadura distinta, es el documento fundamental de un fracaso, del fracaso del subjetivismo trascendental entendido como apriorismo ahistórico, el fin de la metafísica denunciada por Heidegger. Fracasa Husserl porque en ese proyecto no lleva a sus últimas consecuencias la teoría de la conciencia del tiempo. Y es que, si hubiera tomado radicalmente las consecuencias de este descubrimiento, habría tenido que renunciar al apriorismo histórico, y se habría dado cuenta de que el sujeto último no es presentificable, sino que es un sujeto histórico, inmerso en la facticidad temporal. Pero ese descubrimiento habría acabado con el proyecto entero de la filosofía primera, cuyo objetivo es mostrar que es posible poner ante la reflexión fenomenológica al sujeto absoluto, es decir, a la esfera absoluta del ser. En *La crisis* «la metafísica, por así decirlo, se despide a espaldas de Husserl» (Landgrebe, *Ibíd.*, 253).

No cabe duda, tras este somero examen, de que las cuestiones relativas al *cuero* —*Leib*— y al tiempo, la espacialidad y la temporalidad del «mundo de la vida», son las que mayor participación tendrán en la fisura que se abre entre el proyecto husserliano y la fenomenología postidealista.

2. *La «mundanización del sentido» en la fenomenología postidealista*

Tanto explicitando ese horizonte último de la fenomenología de Husserl que queda cifrado en el lema «retroceso al *mundo de la vida*», como analizando las implicaciones del «apriori de correlación», hemos intentado poner de manifiesto una peculiar estructura de la reflexión fenomenológica. Conformación sutil de alcance ontológico, una de cuyas nervaduras es la marcada por esa unidad irrevocable entre «constitución del sentido» y «autodonación» del ser del ente (la «cosa misma»). En esa peculiar arquitectura encontramos el trasunto de los «movimientos de partida» que dieron lugar a un ajedrez fenomenológico ulterior, en el cual, tras la cimentación husserliana del campo de juego, reapareció la vieja batalla entre Platón y Aristóteles. El retroceso al mundo de la vida, según algunos, debe sacar al hombre de la caverna del *mundo natural*, hasta alcanzar la límpida idea, visión de la esencia a la luz del sol reflexivo. La misma bandera debería, según otros, conducir en dirección opuesta, a buscar la fuente de la vivencia en el mundo *intranatural* —por así decirlo—, en una inmanencia terrenal en la que los intersticios de la caverna se descubren preñados de imponente y productiva luminosidad. Estos últimos, los fenomenólogos franceses

de la existencia corporal y el Heidegger que aquí concierne, pugnaron por una inflexión de la fenomenología en virtud de la cual ésta pudiese llegar a su propia «cosa misma». Desplazando el «mundo de la vida» desde la conciencia trascendental hasta la profundidad de la existencia fáctica, quisieron radicalizar el «retroceso» fenomenológico, hasta el punto de que la conciencia misma fue disuelta en favor de una opacidad generatriz de sentido. La contienda llega hasta nuestros días, pues no son pocos los que ven en semejante giro una paradoja (¿cómo es posible un ejercicio de la inteligencia fenomenológica sin sujeto de reflexión?). Pero incluso a estos últimos es posible que les resulte ya incompleta o exagerada esa versión idealista que dio los pasos inmediatamente posteriores a los del maestro, la de la fenomenología eidética clásica.

La escisión, hemos sugerido, viene solicitada por la estructura misma de la ontología fenomenológica. No es un azar que pueda hablarse de dos aspectos imbricados en la investigación fenomenológica. Uno, al que denomina Husserl «intuición de esencias» —vinculado a una «fenomenología eidética»—, y otro que podría ser denominado «investigación de la subjetividad constituyente» —vinculado a una «fenomenología descriptiva» o «universal»—. El «apriori de correlación», en efecto, posibilita esta doble perspectiva y permite suponer que ambas formas de investigación son haz y envés de una misma ontología fenomenológica. Pero lo cierto es que, quizás porque Husserl comenzase su obra enfatizando el primero de los aspectos de la investigación, la «intuición de esencias» fue tomada como intención fundamental de la ontología por algunos de sus seguidores. Exploremos, aunque de un modo muy sintético, estos «inicios de partida».

2.1. Splendor y crisis de la «fenomenología eidética»

El decurso mismo, pues, de la obra del maestro daba pie a las interpretaciones características de la fenomenología eidética, desarrollada por los círculos de Gotinga y Munich. En *Investigaciones lógicas* predomina un análisis eidético, mientras que posteriormente, en *Ideas*, predomina un análisis de la subjetividad constituyente trascendental. Este giro fue considerado por muchos de sus seguidores de Gotinga como un giro subjetivista. Y el problema, ciertamente, que motivó la corriente del Círculo, viene evocado por el rasgo estructural de la fenomenología husserliana que hemos comentado, ya que imponía conjugar una vuelta a la subjetividad constituyente y la superación del psicologismo. En tal contexto, frecuentes afirmaciones de Husserl según las cuales las leyes lógicas tendrían validez independientemente de si existen o no personas pensantes (por ejemplo, *Ha.*, XIX/1, 105), motivaron las más fuertes disputas en estos primeros años de la expansión de la fenomenolo-

gía. ¿Cómo aseguramos la objetividad de las esencias? ¿Ocurrirá que las esencias constituyen una idealidad pura que no está subordinada a ningún modo variable y contingente de presentación a la conciencia? ¿Se trata de un *que* puro no subordinable al *como* de su autodonación en la vivencia?

No perderemos concisión aquí extendiéndonos en cuestiones de índole historiográfica¹⁰. Importa, entrando en el fondo del problema, recordar que el círculo de trabajo que comenzó en Munich se destacó por su fecundidad en el desarrollo de un programa que Husserl había previsto estructuralmente en su pensamiento, y al que hemos aludido: la conformación de «ontologías regionales». Se aplica la orientación «eidética» de las *Investigaciones lógicas* para el análisis de ámbitos ontológicos. Especial mención merecen dos autores que están muy influidos por el Círculo de Gotinga, pero cuyas aportaciones rebasan muchos de los aspectos controvertidos de esta fase, aun manteniéndose en la línea de una «investigación de esencias»: Max Scheler y Roman Ingarden. Ilustraría el rostro de la investigación eidética aludir a algunas de sus aportaciones.

La gran aportación de Scheler ha de hacerse derivar de la vinculación de la fenomenología eidética con el análisis de la «experiencia emotiva». Su fenomenología parte de la idea ya mencionada de la posibilidad de analizar «esencias de objetos», que son «esencias de actos» y sus correspondientes correlaciones objetivas. Tal análisis alcanza, según Scheler, una objetividad sin fisuras, un saber sobre esencias independiente de todo elemento contingente y no mediado por presupuestos simbólicos. Un saber directo y no cuestionable por la experiencia extra-fenomenológica. Este análisis está vinculado al proyecto de una *de-subjetivación* de los sentimientos y emociones que amplía el análisis de la intenciona-

10. El grupo estaba liderado por Theodor Lipps (1851-1914), que se dedicaba a una forma de psicología descriptiva con incidencias también en la estética. Tales análisis han sido tachados, con razón, de psicologistas. Un discípulo de Th. Lipps, Alexander Pfänder, con su *Psicología de la voluntad*, de 1900, desarrolló una psicología fenomenológica más próxima a Husserl y con un marcado talante realista que fue decisivo en la conformación de los criterios de este grupo. Algunos destacados autores formados en Gotinga bajo el influjo husserliano son: Adolf Reinach, Moritz Geiger, W. Schapp, Th. Conrad, D. Katz, K. Stavenhagen, H. Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, J. Hering, E. Stein, F. Kaufmann, A. Koyré, R. Ingarden, M. Scheler. Son destacables los análisis de Moritz Geiger en el ámbito estético, la ontología natural de H. Conrad-Martius, los de A. Reinach en el ámbito del derecho —merece mención su influyente obra *Die aprioristischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, de 1913, que, incidiendo en el análisis de los actos sociales, anticipa la teoría anglosajona de los actos de habla—. La figura más prometedora llegó a ser, bastante más que Pfänder, A. Reinach (1883-1917), quien puede ser considerado uno de los portavoces más importantes del grupo. Reinach llevó a su más clara expresión el ideal del grupo, al centrar el análisis fenomenológico en la «eidética» o descripción de esencias: se trataba de la comprensión de esencias ideales, de su interrelación y de las leyes que las rigen, mediante la reducción fenomenológica y el ejercicio de la variación eidética, esencias libres de condiciones naturales, históricas y lingüísticas.

lidad al de un «sentir intencional». La experiencia emotiva, considerada *a priori*, es más que un fenómeno empírico contingente. Es una experiencia intencional pura a la que denomina Scheler *intuición emotiva*. Los objetos correlacionados con esta experiencia son los valores. Éstos constituyen, pues, un mundo objetivo que posee sus propias leyes de esencia y sus propias relaciones internas de jerarquía y orden, rasgos objetivos que no son reductibles al acto de su aprehensión. Tal apertura de cuestiones —que motivó muchos cauces de la filosofía¹¹— fue desarrollado en diversos ámbitos (ético, sociológico, antropológico)¹².

Otra ejemplar forma de ontología regional es la que nos depara la ontología de la experiencia estética de R. Ingarden. Este autor (polaco, 1893-1970) es representante de una fenomenología «realista» u «ontológica» que polemizó con Husserl en el problema de una posible autonomía del ser de los objetos reales o ideales y que tendió, frente al maestro, a una separación entre ontología y teoría del conocimiento. Destaca por sus aportaciones a una fenomenología del arte¹³. En tal contexto concede a la obra de arte una existencia intencional que no es atribuible a un mundo intemporal de ideas. Las obras de arte surgen históricamente y poseen inherentemente zonas de indeterminación que han de ser actualizadas y concretadas. El influjo de este pensamiento se hace sentir en la *Estética de la recepción*.

Pero si filósofos como los mencionados merecen, por la flexibilidad de su filiación, un juicio matizado, el proyecto de la fenomenología eidética, en cuanto tal, ha recibido frecuentes e intensas críticas. Nos gustaría llamar la atención sobre el fundamento de las sospechas. Los supuestos del «apriori de correlación» y del «retroceso al mundo de la vida» imponen —venimos insistiendo— el reconocimiento de una unidad irrevocable entre el «análisis de esencias» (referido a lo constituido) y el análisis de la vida inmanente a la subjetividad (referido a la esfera constituyente). Pues bien, como señala Landgrebe, es posible mostrar que ya desde el comienzo estas dos direcciones están unidas en el hacer husserliano, que no se pueden separar sin distorsionar el pro-

11. La filosofía de Scheler encontró una continuidad ética en N. Hartmann y en la ética religiosa de D. v. Hildebrand. La sociología del conocimiento fue seguida por Karl Mannheim. Su antropología tuvo continuidad en Arnold Gehlen. Nuestro Ortega recibió con agrado la filosofía de Scheler, como puerta de entrada a una filosofía que rebasase «la filosofía de la conciencia» de Husserl. Para Ortega, Scheler era «el Adán del nuevo paraíso» (*Obras Completas*, IV, 150). V., respecto a este influjo, mencionado en último lugar, Orringer, 1979.

12. Entre las obras dedicadas al ámbito ético, en primer lugar, destacan *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, de 1913/1916, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913) y *Umsturz der Werte*. En el ámbito de la sociología del conocimiento es ya un hito su *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1925). En antropología es necesario señalar *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).

13. Obras destacables son *Das literarische Kunstwerk* (1931), *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst y Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (1968).

yecto iniciático de la fenomenología. Hay razones, en consonancia con ello, para pensar que los críticos de Gotinga —que acusaban al maestro de haberse decantado finalmente por una investigación psicológica— no percibieron que estas dos problemáticas están unidas, que son dos caras de la misma moneda. Subrayaron hasta tal extremo la primera de ellas, que pusieron en peligro la cooriginariedad entre ambas. Curiosamente, de un modo inverso, el motivo psicológico-descriptivo (análisis de las efectuaciones de la conciencia) primó en la nueva psicopatología (en la que habría que mencionar los escritos de L. Binswanger).

No parece controvertible que ni la fenomenología eidética ni su opuesto psicologista hicieron justicia al proyecto husserliano. El problema principal que tenía Husserl era el de conjugar su fundamentación de la ciencia en la subjetividad y su crítica al psicologismo, es decir, el de mantener simultáneamente la subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento. El problema está resuelto desde el momento mismo en que —como hemos dicho más arriba— se entiende la intencionalidad como *intendere*, como movimiento hacia un objeto, un objeto que es la unidad ideal a la que refieren actos concretos y distintos, reales o posibles. El *intendere* —como sentencia agudamente Landgrebe— es justamente un «estar fuera» en el objeto (Landgrebe, 1963, t.c., 24-34). Desde tal punto de vista, desaparece el problema de cómo se relaciona ese objeto «mentado» con el «trascendente». El objeto «real» es el objeto mismo que se da originariamente a la conciencia. De ahí que la investigación de la «esencia» esté ligada, simultáneamente, a la investigación de las efectuaciones subjetivas de constitución y a la investigación de unidades ideales, esencias, que definen al objeto y que poseen un valor lógico en sí, irreductible a la contingencia de los fenómenos psicológicos. Es natural que en las *Investigaciones lógicas* Husserl subrayase más la perspectiva eidética, pues se trataba allí, primordialmente, de luchar contra el psicologismo. Pero desde esa obra a *Ideas* se fue perfilando cada vez con mayor claridad esta unidad de las problemáticas a la que venimos refiriéndonos con el concepto de «correlación» (entre las estructuras de los entes y las estructuras intencionales de la conciencia).

No fue una restauración ingenua de la correlación entre vida constituyente y sentido constituido la que llevaron a cabo los más destacados seguidores del Círculo de Friburgo. A nuestro juicio, conservaron dicha correlación y ello habrá de ser justificado. Pero lo incuestionable es que, de un modo o de otro, llegaron a poner freno a ese fondo último de la filosofía de Husserl que hemos destacado en nuestras consideraciones críticas: su conformación como «pensar representativo» o como «metafísica de la presencia». Pasamos a ello.

2.2. Rostros de la mundanización fenomenológica del sentido

La base «presentificante» de la fenomenología husserliana, a la que acabamos de referirnos, comenzó a ser desgarrada en el contexto del *Círculo de Friburgo*, en el que están implicados autores de diversos países, como E. Fink, L. Landgrebe, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, K. Löwith (Alemania), E. Levinas y J.-P. Sartre (Francia), F. Kaufmann y A. Schütz (Austria), el lituano A. Gurwitsch, el ya mencionado R. Ingarden (Polonia), Jan Patočka (Checoslovaquia), el alsaciano H. Spiegelberg, Marvin Farver (Estados Unidos), e incluso de Japón (Hajime Tanabe y Shuzo Kuki). Fueron Heidegger, entre los miembros de este círculo, y Merleau-Ponty, que destacaba en una rica tradición francesa con tintes propios, los dos principales artífices en la desconstrucción del cartesianismo husserliano. Pero no estaría de más mencionar la significativa aportación de otros filósofos, con frecuencia oscurecida por la sombra de estos dos gigantes. Entre ellos, Eugen Fink (1905-1975) y Landgrebe (1902-1991) fueron los más próximos colaboradores de Husserl y contribuyeron con maestría en la subversión del idealismo¹⁴. Por su penetración e influjo, esbozamos aquí los aspectos más destacados en el camino de este último.

Landgrebe persigue mostrar que el yo descubierto en la reflexión fenomenológica, una reflexión presentificante, no es realmente, como pretende Husserl, el sujeto que funda el mundo de las significaciones. Y ello pretende ponerlo de manifiesto llevando la concepción husserliana de la conciencia del tiempo a una radicalidad que, a su juicio, no llegó a descubrir el maestro. Para justificar la constancia del sujeto absoluto en el flujo de la corriente temporal tiene que presuponer Husserl la aludida concepción de la autorreflexión como un «percatarse posteriormente». Sólo por medio de este ulterior percatarse se reconoce el sujeto, en el marco de la constitución del tiempo inmanente, como el sujeto que siempre estaba ahí, en la retrospectión reflexiva; al recordar, el yo se vuelve a encontrar a sí mismo en todas las fases de la «corriente de vivencias», apareciendo como constante presencia. Mediante estas «efectuaciones» el yo se constituye *como* idéntico en todo ahora. Pero, puesto que el sujeto de la «protención» escapa a esa mirada «retrospectiva», Husserl debería haber extraído la consecuencia de que el yo se

14. El primero elaboró una *VI Meditación cartesiana*, publicada en 1988, y fue distanciándose del maestro hacia una fenomenología que rebasa la filosofía de la conciencia para adentrarse en el reconocimiento de una dimensión constituyente no reconstruible reflexivamente y cuyo carácter prelógico es de nuevo considerado por Merleau-Ponty. Representativo de esa posición es la recopilación de ensayos *Proximidad y distancia*, de 1967. Landgrebe intentó dejar atrás el cartesianismo husserliano, intentando rescatar, de un modo próximo a Merleau-Ponty y a Heidegger, la corporalidad y la facticidad histórica. Son destacables sus escritos *Weg der Philosophie* (1963) y *Phänomenologie und Geschichte* (1967).

anticipa a todo presente y, por tanto, de que no puede ser hecho objeto de una reflexión presentificante. Es más, ni siquiera el yo retrospectivo es susceptible de una aprehensión cabal en la reflexión, observación a la que conduce la sospecha de que Husserl se hace víctima de la crítica kantiana a los paralogismos de la razón. En efecto, el yo que es presentificado no es más —sugiere Landgrebe— que la imagen de una permanencia abstracta, el reflejo de esa constancia de sí mismo que experimenta en cuanto ejecutor de todos los actos que lleva a cabo. Es producto, por tanto, de una «identidad objetiva» que se alcanza reflexivamente. Y si se repara en este detalle, se hace verosímil la conclusión de que, al identificar ser e identidad objetiva, Husserl interpretó a semejante subjetividad trascendental como el campo del ser, de tal modo que vinculó —injustificadamente— la categoría de sustancia a la idea de sujeto. El mismo error, por cierto, de la metafísica cartesiana (cf. Landgrebe, 1963, t.c., 279-320).

Sean o no convincentes, las consideraciones de Landgrebe ingresan en una espesa corriente que amenaza con diluir la pretendida autonomía del yo reflexivo. El sustrato de la subjetividad se vislumbra lo suficientemente profundo como para rebasar esa identidad que adquiere en la actualidad de la reflexión. El *mundo de la vida* no parece susceptible de convertirse en objeto para-un-sujeto. Todo ello muestra que el núcleo de la discusión fenomenológica excede los concretos aspectos que se relacionan con el solipsismo. La cuestión fundamental es —como se ha dicho— más englobante: se dirige a la «filosofía de la presencia», al dominio de la «reflexión presentificante» en la que crece la herencia cartesiana de la modernidad. De hecho, como se verá, aunque no todo el decurso de la fenomenología posthusserliana ha seguido este camino, no es exagerado afirmar que esta senda ha sido la que más proyección e influjo ha tenido a final del siglo xx.

Muchos han seguido ese rumbo. Así, Landgrebe destaca la profundidad irreconstruible del sujeto prerreflexivo en cuanto sujeto libre y moral¹⁵. Pero, como se ha señalado, las dos grandes voces de la fenome-

15. Este sujeto libre y moral lo redescubre Landgrebe en una vía de aclaración de la empresa fenomenológica que estaría en Husserl pero que no habría sido llevada a sus consecuencias más radicales por él. Cuando en las primeras secciones de *Filosofía Primera* aclara esta empresa, dice Husserl que la actitud fenomenológica implica una resolución del filósofo. Semejante resolución lleva implícito un elemento moral. La resolución por la *epojé* y por la búsqueda de la esfera de la experiencia primigenia es también la decisión por llevar a cabo una aspiración del hombre: la de una justificación de lo verdadero en toda su amplitud. El sujeto de la reflexión fenomenológica se hace cargo, así, de una responsabilidad absoluta. Pues bien, tal resolución se basa en un acto de libertad, destaca Landgrebe. La conciencia que se adquiere en la *epojé* «no es otra que la conciencia de mí mismo en cuanto yo libre, no subordinado sin más a un nexo mundano de condiciones e intereses; y esto, y nada más que esto, es el 'yo trascendental'. Es el yo moral, que administra justicia sobre todos sus intereses» (Landgrebe, 1963, t.c., 304; cf. 301-305).

nología posthusserliana en este sentido son, sin duda alguna, la de Merleau-Ponty y la de M. Heidegger. Ambos coinciden en transformar la fenomenología exhumando una dimensión inobjetivable que fue sepultada por el prurito cartesiano, una dimensión no presentable o reconstruible reflexivamente, que pertenece a la esfera de constitución del sentido y, consecuentemente, a la del mismo ser del ente. El primero tomó como eje central de sus análisis la explicación de la opacidad y anonimato del *Leib*, de la existencia carnal, que es nervadura espacial de la existencia. El segundo desfondó el cartesianismo abismando la constitución del sentido en el acontecer indisponible, trama del tiempo. En ambos casos, una especie de «metáfora óptica» subyacente a la metafísica del *cogito* cae bajo sospecha. Una metáfora que se reconoce allí donde el campo del ser es hecho objeto de la «mirada» de un yo contemplativo, allí donde la inspección del espíritu propende a hacer visible el mundo en su totalidad.

Nos gustaría mostrar, no obstante, que mediante este giro el umbral del idealismo husserliano es rebasado, pero no destruido el horizonte fenomenológico de fondo. Estos dos grandes filósofos de nuestro siglo siguen pensando el ser del ente en cuanto «fenómeno de sentido», fenómeno de un mostrarse desde sí en su «como», y siguen pensando también la esfera constituyente como un simultáneo ámbito de aprehensión. Lo que efectúa este giro antiidealista es un desplazamiento de la correlación fenomenológica que no descoyunta su complejo engranaje. La «autodonación del sentido» aparece ahora con un nuevo rostro, el de un «acontecimiento» que adviene a espaldas del sujeto reflexivo. Paralelamente, la esfera constituyente transfigura esa identidad que lo convertía en agente de «actos»: éstos ya no pueden ser adscritos a una esfera productiva, o subjetividad absoluta, sino a un yo *desfondado*, a un existente entregado a la indisponible facticidad de su ser carnal o temporal. En la medida en que el «acontecer del sentido» se revela en el espacio abierto por la existencia, en la medida en que el sentido acontece por mor de una «apertura» o de una «instauración de nervaduras», merece este existente aún el calificativo de «constituyente», pero con las inflexiones significativas que exige la circunstancia de que tal agente de constitución es un ser prerreflexivo. Sus «actos», en efecto, son al mismo tiempo —análogamente a los del *Ego* del que hablaba Husserl— pacientes, por más que ello posea la apariencia de una paradoja: se efectúan aprehendiendo la automostración de un sentido. Pero ahora adoptan la forma de una prelógica organización de la experiencia cuya dimensión pasiva se explicita en la entrega o respuesta a una «demanda», una demanda experimentada en el seno de la facticidad, en la «situación» finita, y que surge del compromiso práctico del hombre en la realidad existencial.

Ni el «retroceso al *mundo de la vida*» ni el «apriori de correlación», pues, declinan en el ocaso del idealismo husserliano. Sufren un desplazamiento desde la altitud de la conciencia al abismo de la existencia. Ello al unísono, y en virtud de una transfiguración de los polos de la relación ontológica fundamental: pues el *Ego*, al transformarse en existente, experimenta un *desfondamiento*; y la «cosa misma», adquiriendo el heracliteo ser del «acontecimiento», se ve azotada por la fuerza de una *eventualización*.

Habrà que justificar estos desplazamientos más adelante, cuando abordemos el pensamiento de estos fundamentales autores. En cualquier caso, si merecen crédito, testimonian que con la fenomenología se iniciaba en el siglo XX una fecunda y sempiterna batalla contra la ruina posible de la experiencia filosófica de verdad. Podríamos decir que el «retroceso al *mundo de la vida*», emprendido por Husserl contra la crisis que provoca el naturalismo, experimenta ahora, en una vuelta de tuerca, una nueva y ulterior crisis. Pero las fuerzas que impulsan a esta última no se ejercen contra el horizonte husserliano, sino con la vocación de hacerle más justicia de la que le dispensó el propio Husserl. La fenomenología de la carne y la analítica existencial heideggeriana no retroceden al psicologismo naturalista. Hacen añicos la fortificación idealista del sujeto, que se pretendía soberano del *mundo de la vida*, pero no para arrebatarse esta fuente de vida y sepultarlo en la materia muerta de la cosificación, sino para restituírsela en su auténtica expresión, haciendo que el viejo yo se «desviva» en un nuevo «mundo de la vida», del que él forma parte y que es facticidad en la existencia, corporal o temporal.

Ésta es la herencia husserliana que nos gustaría mostrar como parte de los análisis que dedicamos a la fenomenología francesa del cuerpo-sujeto y a la nueva concepción heideggeriana de la fenomenología. Nos centramos ahora en la primera de ellas. El pensamiento de Heidegger será abordado en la sección siguiente.

3. *Cuerpo y existencia: M. Merleau-Ponty*

El problema de la corporalidad ha determinado una de las sendas fundamentales de la fenomenología. En el mundo de la autoafección, en efecto, ha buscado una noble tradición —sobre todo francesa— el substrato último del *mundo de la vida*, el origen sobre el que se yergue la constitución del sentido. A continuación exploramos este trayecto, uno de los más ricos en la actualidad fenomenológica. Después de buscar las raíces en una conformación amplia del escenario francés, centraremos la atención en la figura esencial del movimiento. La riqueza del pensamiento merleau-pontyniano es tal que lo que aquí digamos resul-

tará inevitablemente fragmentario y pobre. Nos limitamos a señalar en qué sentido la fenomenología del autor rebasa y desplaza la *metafísica de la presencia* que, de acuerdo con el punto de vista postidealista, recorre la obra husserliana, las claves fundamentales de su concepto del *Leib* y los horizontes a los que encaminó su obra última. En otros nudos de la red que reconstruimos resonará la voz merleau-pontyniana. Entre otros, aquellos en los que la fenomenología se cruza con ámbitos temáticos como la psiquiatría y las ciencias de la conducta, la ética o el lenguaje (cap. 3, §§ 1.3, 2.2 y 3.2); su presencia será también inexcusable en los contextos en que la fenomenología de la carne se confronta o se cruza con otras corrientes actuales, sobre todo, en primer lugar, en contraste con el pensamiento de Heidegger (un contexto en el que temporalidad y espacialidad pugnan por la prioridad existencial, cap. 4, § 4.1) y, en segundo lugar, en relación con la filosofía francfortiana reelustrada, respecto a la cual puede aparecer como un señero enemigo o como un convulsivo renovador (cap. 16, § 3.1).

3.1. Especificidad de la fenomenología francesa de la carne

La fenomenología en Francia ha estado orientada, al menos, por dos horizontes que han mantenido vinculaciones internas entre sí. En primer lugar, se discierne un lazo con el existencialismo, perceptible en la oposición a la filosofía idealista husserliana. En segundo lugar, anida una propensión a anclar la dimensión constituyente del sentido en la esfera de la corporalidad, del encuentro carnal y concreto con el mundo.

En cuanto al primer horizonte, hay que decir que se trata de una fenomenología que subraya, más allá de la *filosofía de la conciencia* de Husserl, la categoría de «existencia», como ámbito de facticidad anterior a la esfera consciente y reflexiva del sujeto. La impregnación de esta categoría se debe, en parte, a la fuerte influencia en Francia de la filosofía existencialista, como la de Kierkegaard, y vitalista, como la de Nietzsche. Hay, en este aspecto, una afinidad con la ontología de *Ser y Tiempo*, que resultó muy influyente en el ámbito francófono, aunque un simultáneo esfuerzo por diferenciarse de la ontología fundamental ha sido, al mismo tiempo, determinante. Entre las fisuras más importantes, la más extrema es la marcada por las diferencias entre la ontología del *Da-sein* y algunas inclinaciones francesas al humanismo, una versión que, desde la perspectiva alemana, es vista como antropológico. La fisura entre Heidegger y Sartre —*Carta sobre el humanismo* (Heidegger), *El existencialismo es un humanismo* (Sartre)— es la fuente de esta discrepancia, que abordaremos en su momento.

En cuanto al segundo rasgo, puede decirse que es una tendencia general que empieza a instaurarse a partir de los años treinta. Gabriel

Marcel (1889-1973), que es un precursor de la fenomenología, trató ya con énfasis, en el marco de una «filosofía concreta», el tema del cuerpo propio como anclaje en el ser. Este énfasis en el cuerpo como campo fenomenal está estrechamente unido a una búsqueda de las «cosas mismas» en la finitud del existir «en situación» y en los aspectos más concretos de la existencia. El lema que Jean Wahl introdujo con el título de su libro *Vers le concret* (1939) puede ser considerado uno de los horizontes fundamentales de este pensamiento que rompe con el idealismo y busca lo esencial en lo finito.

Con agudeza se refiere P. Ricoeur (1957), a estos dos aspectos como paradigmáticos de la fenomenología francesa contemporánea, a la que llama, de modo general, «fenomenología existencial», mencionando, además, su vinculación con los problemas de la alteridad y la libertad. El cuerpo, en la existencia, es el centro de engarce de la relación con el otro, con el mundo y consigo mismo. Dentro de este contexto general es posible distinguir —nos invita a considerar— tres variantes de la *fenomenología existencial*, según el análisis de la existencia conduzca a revelar la alienación y la nada inherentes a la existencia del hombre (fenomenología existencial de J.-P. Sartre), reencontrar su lugar en el mundo (fenomenología del cuerpo-sujeto, Merleau-Ponty), o recuperar una dimensionalidad metafísica (Gabriel Marcel). Waldenfels añade a este cuadro otras líneas importantes en las que ha derivado la fenomenología, obligando a reparar en una fenomenología orientada por la ética (E. Levinas) y en la propia variación hermenéutica de P. Ricoeur. Una *fenomenología trascendental*, de sesgo más husserliano (G. Berger, 1886-1960), y una *epistemología fenomenológica*, heredera también del trascendentalismo idealista (G. Bachelard), ocupan un lugar menos influyente (Waldenfels, 1992, cap. 7).

De entre estos cauces importantes de la fenomenología contemporánea francesa estudiaremos, por su especial relevancia, los que están unidos a los nombres de M. Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur y Levinas. Pero sólo el primero de ellos ocupará nuestra atención en el contexto presente. Y ello, porque, aunque es cierto que la fenomenología, por lo que hemos dicho, resplandece en los otros tres, como también en el pensamiento del alemán Heidegger, incorporan elementos heterogéneos cuya relación interna escora la conformación final hacia otros nudos en la red de la filosofía contemporánea. Esta razón invita a abordar el rumbo de Sartre en el contexto más amplio del existencialismo, el de Ricoeur en el de la hermenéutica y el de Levinas en el del «pensamiento de la diferencia». Este escoramiento no involucra una pérdida de los enlaces con la fenomenología, pero sí una transfiguración que termina haciéndola parte integrante de un esquema cuyo trayecto es otro. En cambio, si hay elementos existencialistas, hermenéuticos o

inclinados a un pensar de la diferencia en M. Merleau-Ponty, es sólo de forma subsidiaria. Pues el autor francés persigue, a través del problema de la facticidad corporal, fundar una fenomenología que no se aparta nunca de esa vertebradura fundamental representada por el análisis de la constitución del sentido en el *mundo de la vida*.

3.2. Desplazamiento del horizonte husserliano

La pluma de Husserl se aproxima con frecuencia al abismo en el que la autopresencia del *cogito* se ve amenazada por la des-presencia. Una de las páginas de ese posible texto, indeciso y confuso, que se halla disperso en la obra del maestro, llevaría a la palabra el significado de la corporalidad viviente, del *Leib*. De ese texto imaginario hemos descifrado algunas líneas, cuando abordábamos este problema (*supra*, cap. 2, § 1.4). Sin embargo, como allí sugeríamos, el fiel de la balanza termina, finalmente, inclinándose hacia la interioridad trascendental y monadológica presidida por el sujeto absoluto, un sujeto, a tenor de la crítica postidealista, presentificante.

Basta leer cualquier escrito de Merleau-Ponty para darse cuenta de que no ha dejado de reconocer en toda su obra la emergencia de esta delicada frontera en el pensamiento del padre de la fenomenología. Si su trabajo trasciende el idealismo husserliano, es porque pretende reinstalar el espacio de la autoafección fenomenológica en su lugar natural, del que la reflexión estricta ha explorado sólo una imagen. Ahora bien, tal lugar natural —el hábitat corporal de la existencia— no coincide con la *natura naturata* que contempla ingenuamente el ojo en la «actitud natural». Al oponerse al idealismo husserliano no retrocede Merleau-Ponty a la naturalización del *mundo de la vida*, sino que fuerza a que el retroceso fenomenológico a este espacio de experiencia se profundice en la *natura naturans*, carne mundanal que no es cosificable en el plano horizontal de la ley nomológica o de los objetos de la física, pues constituye al mundo mismo, vertebrando sus nervaduras desde una dimensión vertical de acontecimiento.

Base de este giro es la convicción de que la experiencia del mundo está inexorablemente articulada por la condición corporal del hombre. La organización de la experiencia, el ser de las cosas y la relación entre ellas, la significatividad entera de lo real, tienen su asiento en una comprensión corporal. Que la experiencia del «arriba» y del «abajo» se reencuentre en la caracterización de la «altura» o «bajeza» de un acto; que sea vivenciable el mundo espiritual como un espectáculo que posee un «fondo», un «relieve», una «fisonomía»; que el amigo sea «próximo» o la esperanza «lejana»; que este tipo de ejemplos, en los que el sentido se conforma de acuerdo con una espacialidad vivida en referencia al

propio ser corporal, impregne nuestra referencia lingüística al mundo, oculta algo más que una inocente metáfora externa a la cosa misma. Es la punta de un iceberg. Más radicalmente, hay una orientación prelógica de la inteligencia, en virtud de la cual metas y motivos del *pathos*, actitudes o posicionamientos envolventes, se engranan en un *estar dirigido* a las cosas que no sería explicable si prescindimos de la autoafeción sensible del sujeto. Una orientación anterior a la reflexión y a la conciencia ordenadora que es principio de un orden más primordial, lo que implica «no que tras la naturaleza se halla oculta una razón, sino que la razón está arraigada en la naturaleza; la ‘inspección del espíritu’ no sería el concepto que baja a la naturaleza, sino la naturaleza que se eleva hasta el concepto» (Merleau-Ponty, 1945, t.c., 63).

La profundización merleau-pontyniana del retroceso al *mundo de la vida* lleva aparejada, así, no una ruptura con el «apriori de correlación» que preside la ontología fenomenológica, sino una transfiguración que lo arraiga en la experiencia corporal prerreflexiva. Toda la *Fenomenología de la percepción* da fe de una unidad entre la «autodonación del sentido» y su «constitución» en la vivencia del sujeto. «Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia —sentencia el pensador francés—, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo», y en este volver sobre sí se descubre, «más acá de sus propias operaciones, el mundo dado al sujeto, porque el sujeto está dado a sí mismo» (*Ibíd.*, 10-11). Los dos rostros de este gozne común que es la existencia carnal son, de una parte, el «cuerpo-sujeto» y, de otra, el mundo como donación de sentido. Dos rostros, sin embargo, de un campo de vivencia que, en sí mismo, es opaco y hasta anónimo, por cuanto precede al acto presentificante. En cuanto esfera de opacidad, en efecto, en la que la posición activa del *cogito* se ausenta, decía de ella el fenomenólogo francés que es un «sí mismo» anónimo, al que conviene el paradójico nombre de «nadie»; un anónimo que es prerreflexivamente constituyente, es decir, más que un *nihil negativum*: pasividad activa, porque es responsable, al fin, de la «posesión de un mundo» (1964, 299; cf. t.c., 296 s., 318 s.).

De nuevo nos cercioramos aquí de la fascinante paradoja que atribuíamos al horizonte ontológico de la fenomenología, en cuanto reunión de un constituyente aprehensor y de un mostrarse constituido. En el espacio de la facticidad irrepresentable, esta relación se pone en obra a través de un enlace que incluye las dimensiones del compromiso y la demanda. Encontramos, por un lado, un «cuerpo-sujeto» constituyente del ser del mundo, que es, sin embargo, paciente, *sujeto-a* una demanda de la experiencia, de la cosa misma. Y ello porque lo experimentado es un mundo de sentido vivido *en situación*. En la concreción

situacional de la existencia la subjetividad proyecta coordenadas de comprensión, pero no «construye» meramente lo comprendido. La comprensión situada no podría darse si el sujeto no hace honor al compromiso de la situación, si no se deja estar en ella y, al mismo tiempo, si no permite que en el seno de este *ser-en-el-mundo* la cosa exprese su sentido inmanente, tal y como una melodía expresa su propia fuerza sólo a condición de nuestra posición de *escucha* (v., por ejemplo, 1945, t.c., 144 ss., 416 s., 460 ss.). Por otro lado, la autodonación del mundo en la comprensión corporal-situada, este «sentido autóctono del mundo» (*Ibid.*, 448), acontece, a su vez, en la medida en que se articula en el «espectáculo» abierto desde la existencia carnal del sujeto. Como se verá, se trata de un enlace con implicaciones, también, éticas (*infra*, cap. 3, § 2.2).

Hemos de profundizar en los polos de este enlace. Y lanzar la mirada a esos aspectos correlacionados implica una metodología fenomenológica específica. Si la co-pertenencia entre autodonación y constitución persiste en el espacio en el que se ausenta la reflexión, no podría ser la reflexión fenomenológica misma una reflexión presentificante. El reto del que Merleau-Ponty hace depender el destino de la fenomenología es el de poder transfigurar la reflexión de la *epojé* husserliana en una *suprarreflexión*, en una inmersión de la mirada que reconozca, y de fe de, los cambios que ella misma produce en el espectáculo (*Ibid.*, 8-11; 1964, t.c., 59 ss.).

3.3. «Intencionalidad operante» y «vida prerreflexiva»

Es claro que si la fenomenología merleau-pontyniana conserva, transfigurándolos, los elementos cardinales de la fenomenología husserliana que hemos mencionado, tendrá que comprender la intencionalidad a una nueva luz. Cuando en *La crisis* Husserl hace frente a la naturalización de la conciencia y al olvido cientificista del *mundo de la vida*, está afirmando que en esa crisis ha sido ocultada y obviada una forma de dirigirse al objeto que no es la *intentio recta*, sino la espontánea y práctica intencionalidad *ejecutiva* o *fungiente* (*fungierende Intentionalität*) de la subjetividad viviente. Merleau-Ponty la reinterpreta como una forma de intencionalidad que precede a la de la conciencia: la «intencionalidad operante». La intencionalidad a la que, con ello, se refiere el fenomenólogo implica una comprensión pasiva de enlaces de sentido, un «estar-dirigido-a» que emana de operaciones prerreflexivas de la existencia carnal y que es responsable no de síntesis representativas, sino de «nervaduras» articuladoras de la germinación del sentido, de la *apertura* de un mundo (cf., por ejemplo, 1945, parte 3, cap. 2, y «Le philosophe et son ombre», en Merleau-Ponty, 1960).

Partiendo de esta base, habría que dar cuenta ahora de los trazos fundamentales atribuidos a la constitución prerreflexiva y carnal del sentido. En primer lugar, es necesario justificar que, efectivamente, es el sujeto de la vida prerreflexiva el genuino artífice de la apertura de mundo. Muchos son los argumentos que ofrece Merleau-Ponty en esta dirección, pero entre ellos son ilustrativos los que se vertebran a partir de una interpretación fenomenológica de casos reales de patología clínica. Criterio rector en este contexto es el que expresa el lema «la deficiencia revela la capacidad», cuyo significado ilumina el conocido ejemplo del «caso Schneider», que el autor toma de la historiografía médica. El enfermo Schneider —que padece una fuerte lesión producida en la Primera Guerra Mundial— es un hombre maduro y reflexivo, capaz de argumentar con consistencia, pero incapaz de situarse en contextos de sentido en el mundo de la vida y de dirigir su existencia. Y por ello se da la paradoja de que toda acción para Schneider tiene que obedecer para él a una razón, aunque no encuentra «razones» en la experiencia inmediata que orienten de un modo situado su vida (cf. 1945, t.c., 119-160; 181-183). Ejemplos como éste, en nada extraños dentro del ámbito de la psicopatología¹⁶, podrían ilustrar la idea de que el valor que es perceptible en las razones a la luz de la conciencia no posee una fuerza orientadora suficiente para la acción. Para que orienten, las razones deben poder mantener un vínculo con horizontes prerreflexivos cuya ausencia las dejaría huérfanas, como si fuesen jugadas posibles sin un campo de juego. Y hay que decir que este sustrato de horizontes no refiere meramente a los intereses concretos y explicitables, sino a las formas inobjetivables de organizar los nexos de sentido de la experiencia, sin cuya base las intenciones concretas y los intereses formulables carecerían de «significatividad» para el sujeto.

Supuesto esto, es necesario ahora iluminar la aparente paradoja que nos asalta cuando comprobamos que la vida prerreflexiva es, simultáneamente, una actividad y una forma de pasividad. Que es una forma de actividad está implícito en el concepto mismo de «constitución del sentido», y su aclaración no es de las que presentan, en el organigrama merleau-pontyniano, grandes dificultades. Remitiéndonos al campo de juego de la percepción y de la acción en la praxis mundana, el fenomenólogo nos invita a reconocer que el comportamiento revela un tipo de «actividad prospectiva», por cuanto está orientado desde el poder significativo y organizador de una comprensión situada del mundo hacia

16. Fenómenos semejantes comenta Blankenburg refiriéndose a esquizofrénicos hebefrénicos (Blankenburg, 1971). Algunos de estos enfermos están condenados a construir motivos racionales para la acción. No encuentran en la experiencia inmediata nexos de sentido que orienten su acción, por lo que se ven obligados a sustituir esa dirección comprensible de la que carecen por cadenas de razones.

tareas o metas. Existe, bajo las operaciones categoriales y la actividad teórica, una especie de «esquema corporal» que nos ofrece a cada instante una composición virtualmente global del significado de nuestro entorno. Ahora bien, lo más enigmático de la comprensión centrada de horizontes de sentido es, precisamente, que no poseen de antemano el concepto que reuniría a todas estas posibilidades. No sólo al movernos hacia tareas prácticas inmediatas, sino al ejecutar complejos ejercicios de pensamiento, al escribir o al valorar, objetivamos un espectáculo que es, quizás, reglable *a posteriori*, pero que carece de regla expresa y acabada en el movimiento de su emergencia. La orientación no está presidida por una *Idea* plena y representable, es la proyección de un horizonte. No se realiza como teniendo previamente una ley o una clave formal de la constitución de la experiencia. Y sin embargo, no es acción arbitraria, pues impone un orden y una jerarquía, una configuración de lugares y posiciones relativas que es trama de un «mundo».

Estas consideraciones invitan a suponer —utilizando la impresionante terminología merleau-pontyniana— un «ser salvaje» o «ser bruto» como esencia de la subjetividad. Lo cual, expresado en términos kantianos, impele a rebasar la concepción trascendental propia de la *filosofía de la conciencia*. Pues esta acción que «orienta sin regla» circunscribe actos cuyo fundamento no puede ser explicado como subsunción en una universalidad conceptual antecedente o superior. «La actividad categorial, antes de ser un pensamiento o un conocimiento, es una cierta manera de referirse al mundo, y, correlativamente, un estilo o una configuración de la experiencia» (1945, t.c., 208)¹⁷, lo que prueba, según Merleau-Ponty (con y más allá de Kant), el papel fundante y omniabarcante de la imaginación en la formación del juicio (*Ibid.*, 17).

Lo ganado hasta aquí podrá, quizás, iluminar uno de los más enigmáticos resortes del ser-natural que la obra de Merleau-Ponty intenta dibujar y a la que hemos aludido en páginas anteriores. La actividad constituyente del sujeto carnal es una «actividad pasiva» o «pasividad activa» que incorpora un momento de *apelación*. En el encuentro con el mundo hay un momento de donación pasiva de sentido que depende del grado de mi «inmersión» en la experiencia, inmersión que

17. Merleau-Ponty utiliza deslumbrantes ejemplos basados en patologías de la percepción. En ciertos tipos de afasia, por ejemplo, se da la circunstancia de que los enfermos son incapaces de subsumir (reflexivamente) los colores bajo una categoría (diferentes tonalidades de rojo, por ejemplo, como casos del rojo en general); el sano, a diferencia del enfermo, puede separar un grupo de objetos de color entre un conjunto amplio, basándose en la experiencia perceptiva de que dicho grupo destaca sobre el fondo de los demás; el enfermo ha perdido una facultad no categorial, sino perceptivo-corporal, una capacidad para situarse pre-reflexivamente en un campo visual. Así, «[la perturbación] no afecta tanto al juicio como al medio contextual de la experiencia en que nace el juicio [...] El acto categorial no es, pues, un hecho último; se constituye en una cierta 'actitud'» (1945, t.c., 195).

no es una nada, sino una potencia activa que me emplaza en el mundo y me permite dejarme decir por la experiencia. En lenguaje muy emotivo lo suele expresar el fenomenólogo: «la relación entre los movimientos de mi cuerpo y las ‘propiedades’ de la cosa que ellos revelan es la del ‘yo puedo’ a las maravillas que es capaz de suscitar» (1960, 210). Un poder de suscitar en virtud del cual la inmersión prerreflexiva organiza el espectáculo del mundo. Bajo otro punto de vista, podríamos redescubrir aquí los trazos de esa «capacidad de escucha» o disposición a dejarse interpelar por lo dado en la experiencia, a la que Heidegger condicionó la apertura de sentido en la existencia¹⁸.

No hay que olvidar, finalmente, el modo en que Merleau-Ponty supo trasponer estas premisas al problema de la intersubjetividad, superando el solipsismo husserliano. La intersubjetividad es una forma de comunicación originaria que comprendió el filósofo como entrelazo de espontaneidades, como *Ineinander* intercorporal o inter-pasión, nunca enteramente reconstruible como intercambio de argumentos (cf. 1964, 164 ss.; v., en esta línea, Blanco Fernández, 1994b).

3.4. El postrero «entredós» de la reflexión y la vida prerreflexiva

De algún modo —comenzó a sospechar Merleau-Ponty tras sus primeras obras, quizás excesivamente reduccionistas— la constitución prerreflexiva de los horizontes de mundo no es incompatible con una articulación de la experiencia originariamente reflexiva, una articulación presidida por el concepto. Ciertamente que esta segunda presupone la primera, pero no es falso que tampoco puede ser reducida a pura expresión de ella, pues es capaz de realizar, desde sí, cambios en el espectáculo. Lo que parece realmente constituyente es el «entredós» de estas dos perspectivas o potencias (cf. Merleau-Ponty, 1960, 208 s.). Es lo que buscó en su *Le visible et l'invisible*, proyecto que fue cercenado por la prematura muerte del filósofo.

Merleau-Ponty intentó pensar esa mutua imbricación entre dos momentos polares, uno de constitución prerreflexiva de sentido y otro de categorización, de reflexión judicativa. Una imbricación que no es —dice— ni una unidad sintética realizada por la conciencia del objeto, ni una unidad ya dada en el objeto independientemente del sujeto. Entre la síntesis pasiva que realiza la experiencia prerreflexiva y la organización conceptual hay un movimiento recíproco (*Ibid.*, 211).

18. En lenguaje heideggeriano: aun cuando la presentación de los entes tiene lugar ante y por el *Da-sein*, éste no crea caprichosamente el espacio de sentido en el que el ente aparece; en el encuentro con el ente, el *Da-sein* responde, más bien, a un requerimiento; la manifestación del ser de lo real implica, así, una pasividad en el *Da-sein* que es condición del encuentro genuino con el mundo: la de dejar al ente «ser el ente que es» (Heidegger, 1943, t.c., 129).

Ya veremos —en el contexto de las disputas entre los defensores de una modernidad transformada y los que esperan el acabamiento de ésta— cómo el problema aquí tan someramente aludido germina e ilumina un enorme espacio (*infra*, cap. 16, §§ 2.2 y 3.1).

3.5. Fenomenología de la carne y temporalidad

En los últimos 10 o 15 años la fenomenología ha experimentado un fuerte resurgir en Francia. Entre los muchos y variados ámbitos de expansión —que el lector podrá detectar a propósito de los nexos entre fenomenología, sociología, ética o lenguaje, en el capítulo que sigue—, es necesario hacer mención aquí de uno especialmente importante, pues afecta a la transición y al choque entre las variantes principales del pensar fenomenológico postidealista: el de la corporalidad y el de la temporalidad.

En el contexto de los horizontes generales de la fenomenología francesa se experimenta actualmente una producción importante que tiene sus raíces en la fenomenología del cuerpo-sujeto merleau-pontyniana. La mayor parte de estos estudios incluyen un esfuerzo por detectar las insuficiencias de la fenomenología husserliana de la conciencia, es decir, de desembozar una relación hombre-mundo de carácter carnal y prerreflexivo, anterior a la relación constituyente *nóesis-nóema* del *Ego* autotransparente¹⁹. Uno de los grandes temas que se abordan en ese contexto concierne a las relaciones entre corporalidad y temporalidad. Algunos de estos autores han incidido en las implicaciones anti-historicistas y antirrelativistas de la fenomenología de la carne. Así, M. Haar se refiere a estructuras fenomenológicas, no objetivables, de la relación carnal con el mundo que, no siendo elementos ideales «suprahistóricos» ni formas de una supuesta «naturaleza humana inmutable», son, sin embargo, constantes en la historia en la forma de «elementos transhistóricos» (Haar, 1990, 244 ss.).

El análisis de Haar nos pone sobre la pista de dos escenarios en los que la fenomenología de la carne, necesariamente, ha de entrar en colisión con otras concepciones del tiempo. Si la corporalidad es raíz del mundo de la vida prerreflexivo y no contiene en sí la anticipación de un ideal suprahistórico, constituirá, en primer lugar, una temática capaz de actuar como permanente disolvente de una concepción de la

19. Entre los estudios generales destacables cuenta Métraux y Waldenfels (1986, eds.). Estudios concretos importantes son los siguientes: Courtine (1990), Depraz (1994), Franck (1981), Goddard y Labrune (1992), Haar (1984, 1994), Henry (1990), Janicaud (1991), Richir (1987, 1988), Taminiaux (1995). No hay que olvidar a otros autores de talla, como G. Granel, G. Planty-Bonjour, H. Maldiney, J. Garelly, J. English, F. Dastur, E. Escoubas, y, en España, D. Blanco Fernández.

historia en la que la esperanza del progreso reflexivo, argumentativo, se convierte en esperanza de iluminación, de superación progresiva de toda opacidad. En este sentido, veremos, ha servido hoy para afrontar críticamente los aspectos más idealistas de la nueva Ilustración habermasiano-apeliana. Pero si, en segundo lugar, la eventualización del sentido que el apriori corporal demanda no es tan extremo como para eliminar un estudio de instancias «transhistóricas», es inexorable que el problema de la temporalidad conduzca a una reflexión sobre nexos y fisuras entre la «destrucción» heideggeriana de la historia de la metafísica —de acuerdo con la cual la historicidad es irrebasable— y la fenomenología de la carne.

Muchos de los más actuales fenomenólogos retoman, de hecho, el tema heideggeriano de una superación de la tradición occidental como historia del pensar representativo o de la «metafísica de la presencia», intentando repensar la historia de la metafísica. En tal contexto, es una tendencia general la de intentar corregir el pensamiento heideggeriano del «olvido del ser» a través de una mayor atención a la dimensión corporal del «ser-en-el-mundo»²⁰. Un tema muy generalizado, así, es el intento de incorporar a la analítica existencial el análisis de la dimensión corporal, que, según muchos, Heidegger obvió. En este punto la continuación de la crítica a la «metafísica occidental de la presencia», fundada en el «olvido del ser», se funde con una crítica al «olvido del cuerpo» en la tradición occidental. Hemos diferido esta problemática a la sección en la que discutimos los aspectos más importantes relacionados con la filosofía de Heidegger (*infra*, cap. 4, § 4.1).

20. Puntos de referencia importantes son Beaufret (1973-1974), Courtine (1990) y J.-L. Marion (1984, coed.). Junto a ellos, habría que mencionar a E. Martineau, J.-F. Mattéi y R. Brage.

NEXOS Y HORIZONTES ACTUALES

La relevancia de la fenomenología en el contexto de la filosofía contemporánea no quedaría correctamente destacada si circunscribiéramos su presencia a los «lugares» que, dentro de dicho contexto, se han señalado anteriormente. Cuando entren en escena otras vigorosas corrientes actuales, como la de ascendencia existencialista y la hermenéutica, podremos percatarnos de que tácitamente ha ingresado allí, como parte de la estructura, si bien desplazada en su función o dislocada por la presión de otras fuerzas opuestas. Y esta forma difusa pero real de persistencia será desenmascarada en el seno, incluso, del movimiento ilustrado y en los albores de la «postmodernidad». Tales sutiles emergencias del movimiento que impulsase Husserl, en la proximidad y en lo remoto, podrán convencer quizás de que, junto al *topos* explícito de la «corriente fenomenológica» que hemos examinado, el «motivo fenomenológico» se expande, *distópicamente*, en la red del pensamiento actual, bien como método presupuesto, bien como tácito contrapunto o expreso oponente. En esta sección se abordan otros tipos de cauces: explícitos nexos que el pensamiento fenomenológico ha fomentado, en vinculación con otras áreas del saber (§ 1) y en relación con problemáticas específicas, entre las que destacamos la de índole ética (§ 2) y la que conduce al ámbito del lenguaje (§ 3). No obstante, el análisis de estas zonas de expansión definida permitirá, de pasada, vislumbrar o anticipar algunos de los nexos y horizontes —como decimos, más informes— del primer tipo.

1. Cruces interdisciplinarias

1.1. Fenomenología y Ciencias Sociales

Aunque los escritos póstumos de Husserl inciden expresamente en el problema genérico de la intersubjetividad, su fenomenología sólo roza, sin entrar en él, el campo específico de la existencia social. Hemos de remitirnos, pues, a los seguidores de Husserl. Podríamos distinguir en este ámbito, de un modo sistemático, una propensión eidética y una postidealista.

Hemos tenido ocasión de analizar la filosofía de Scheler como uno de los ejemplos de fenomenología eidética. Podríamos tomarla aquí también como caso ejemplar. Según la doctrina del filósofo alemán, cada persona se capta a sí misma también como miembro de una comunidad de personas cuyas formas conceptuales —que definen las vivencias del «convivir»— se fundan en sí de modo objetivo, siendo irreducibles a una existencia o mundo corpóreo y cuyo sujeto concreto es una persona común. La teoría de todas las posibles unidades sociales y esenciales sería, en tal contexto, la sociología filosófica, desarrollada sobre todo en *Wesen und Formen der Sympatie*, un análisis que se refiere a la empatía social, no como un *estado* psicológico, sino como una estructura fenomenológica. En *Die Wissensformen und die Gesellschaft* la sociología del saber sigue una orientación análoga, definiendo ámbitos objetivos susceptibles de disposición en una jerarquía. Dicha jerarquía está compuesta por el «conocimiento de rendimiento y de dominio» de las ciencias positivas, por el «saber de formación» —que propende a promover el devenir de la persona, y que corresponde a una filosofía fundamental idéntica a la fenomenología eidética de Husserl— y, finalmente, por el «saber de redención y de salvación» de una metafísica anclada en una antropología filosófica (que desarrolla, sobre todo, en *Die Stellung der Mensch im Kosmos*).

Una ruptura con la trayectoria eidética la proporcionó, sobre todo, Alfred Schütz. Partiendo de una tendencia idealista a fundar el mundo social en la esfera de propiedad del sujeto (Schütz, 1932), rompe posteriormente con el prejuicio cartesiano y la concepción egológica husserliana. Sus estudios sociales (recogidos sobre todo en *Collected Papers*) encuentran vinculación con sus análisis fenomenológicos del mundo de la vida (especialmente significativo es Schütz, 1970/1984). Ahora retrocede a un mundo de la vida previo a la esfera egológica e intersubjetivo por esencia, analizando diversas áreas de sentido en él, cada una de las cuales posee una tipología y relevancia propias (como el mundo cotidiano, el mundo del juego, del sueño, del delirio, etc.).

La fenomenología de A. Schütz es una de las que más éxito han encontrado en los desarrollos actuales, sobre todo en Maurice Natanson,

que prosigue el análisis de una fenomenología de lo cotidiano en conexión con la teoría de los roles y de lo anónimo. Y, en general, puede decirse que los desarrollos más recientes coinciden en enfrentar el análisis fenomenológico al reductivismo funcionalista o behaviorista¹.

Especial atención, en el seno de este curso antiidealista, merece la proyección de la fenomenología francesa de la carne. Una teoría social fenomenológica de orientación merleau-pontyniana recupera en este terreno el análisis de la existencia corpórea (por ejemplo, O'Neill, 1975). Podemos percibir, en conexión con ello, la búsqueda de un concepto de política de orientación fenomenológica, cuyo lema podría resumirse en el desciframiento del espacio público como un espacio de «interlocución» e «interafección». En el escrito «Un inédit...» Merleau-Ponty nos proporciona una metáfora muy ajustada a este contexto. Dice allí el fenomenólogo que un escritor habrá acabado cuando ya no sea capaz de ofrecer un nuevo sentido, comunicar una nueva «universalidad» (1962, 407). Pues bien, si expandiésemos metafóricamente esta idea al mundo social, que es como un texto trabajado en común y con grafías jurídico-legales, podríamos decir que una institución cesa de vivir cuando se muestra incapaz de portar una fuerza «apelativa» de relación humana. Tal es el horizonte que subyace al problema de la relación entre corporalidad y filosofía política. Se trataría de reencontrar el «mundo salvaje» en las instituciones simbólicas y en el espacio público. De gran importancia, entre los autores que emprenden este camino, es el belga Marc Richir. Richir retoma expresamente la última ontología de Merleau-Ponty, haciendo comparecer, al mismo tiempo, textos clásicos de Kant, Fichte y Schelling y pretendiendo rescatar el «sentido salvaje» que se le ofrece y sustrae al hombre en el contacto carnal con el mundo. En sus últimas obras se refiere a una «eidética sin conceptos» y pone sus miras en el exceso de sentido que es inherente a las instituciones simbólicas². Especialmente productivas, por último, son las consecuencias sociológicas de la discusión entre fenomenología y filosofía dialógica. Pues la fenomenología de origen merleau-pontyniano, como hemos señalado más arriba, ha entrado en discusión con la teoría de la acción comunicativa habermasiano-apeliana, intentando desembozar el mundo «salvaje» e irreglado en el interior de las reglas de la racional-

1. Dentro de este horizonte, las tendencias son variadas (una mirada sobre el espectro de estos desarrollos se puede encontrar en Luckmann, 1978, y Natanson, 1973). Habría que destacar, entre otros desarrollos, la *Protosociología* —de Thomas Luckman, que busca ofrecer fundamentos a la investigación normal retrocediendo a estructuras intencionales universales del mundo de la vida y actos generadores— y una *Sociología Fenomenológica* —que mantiene estrechos lazos con la *Etnometodología* (Psathas, 1973).

2. Impulsos que proceden del extranjero, especialmente de Hannah Arendt y Jan Patocka, han sido importantes. Habría que mencionar aquí a autores como Claude Lefort (del grupo «Socialisme ou barbarie») y el mismo Marc Richir.

dad dialógica. Es señera, en esta línea, la «fenomenología responsiva» de Waldenfels, a la que dedicaremos, por su importancia, mayor atención (*infra*, cap. 16, § 3.1)³.

1.2. Fenomenología y Estética

La obra de Husserl contiene referencias en estrecha conexión con la estética, tales como su teoría de la imagen y de la imaginación (*Ha.*, XXIII). Pero los desarrollos en estética fueron realizados por otros autores. La fenomenología ha explicitado en este ámbito su investigación sobre las operaciones constituyentes del sentido a través de un análisis de la constitución del sentido de la obra de arte, regresando a las fuentes de la *experiencia estética*.

En la producción más importante en este terreno es preciso distinguir una aproximación al problema desde el fundamento más ortodoxamente husserliano (anclado en la conciencia-del-objeto) y un espectro de análisis que tienden a rebasar el idealismo hacia un anclaje en el *mundo de la vida* prelógico. Dentro del primer grupo habría que mencionar a M. Geiger y Roman Ingarden. Los análisis estéticos de este último cuentan entre los desarrollos más audaces del programa de ontologías regionales asociado a la *fenomenología eidética* husserliana. En el segundo grupo las derivaciones más importantes han sido las que llevan la impronta de la fenomenología merleau-pontyniana —que estuvo siempre trabada por una reflexión acerca de la irreglable espontaneidad de la expresión creadora en el trato carnal con el mundo— y las que tomaron el curso de la ontología fundamental de Heidegger, quien en su influyente ensayo, de 1952, *Sobre el origen de la obra de arte*, se remontó a una ontología estética del acontecer del ser en la que la esencia del arte es descrita como «puesta en obra de la verdad». La teoría heideggeriana de la verdad como *alétheia* (v. *infra*, cap. 4, § 2.3) muestra en este ámbito uno de sus rostros más brillantes, al conferir a la obra de arte un valor ontológico determinante, dado que —como veremos— la verdad es expresión de la *historia del ser*, según el autor de *Sein und Zeit*.

Uno de los fenomenólogos más importantes del siglo en estética ha sido el francés Mikel Dufrenne, en el que la ontología eidética de Ingarden inflexiona hacia una perspectiva fenomenológico-existencial no exenta de elementos merleau-pontynianos (al materializar el apriori de la experiencia estética en un apriori *à l'état sauvage*) y propensa, finalmente, a una dimensionalidad cosmológica que arraiga lo poético en una *natura naturans*⁴.

3. También siguen este camino, Matthiesen (1983) y Dallmayr (1981).

4. Tal dimensionalidad se encuentra también en los análisis poetológicos de Gaston Bachelard (1884-1964), en los que se combinan elementos fenomenológicos, surrealistas y psicoa-

1.3. Vida prerreflexiva, Psicología, Psicopatología, Neurobiología

Hemos dado cuenta, al hablar de los fundamentos de la fenomenología, del motivo antinaturalista que acompaña al movimiento fenomenológico desde un principio. El esfuerzo por hacer frente a la naturalización de la vida intencional, que Husserl denunció como rasgo distintivo de la crisis de la razón y que ha continuado siendo una convicción nuclear de los desarrollos posteriores, hace inviable una fenomenología concebida como psicología. Las advertencias de Heidegger y de Merleau-Ponty contra el peligro de un reduccionismo psicologista resultan, en este punto, ejemplares. Sin embargo, el descubrimiento de la dimensión intencional del sujeto abrió el camino para una «psicología fenomenológica» que, aunque no puede ocultar la ambigüedad de su estatuto epistemológico, ha aprovechado el análisis de los fenómenos de sentido en una metodología psicológica que se aleja del behaviorismo y del puro mentalismo⁵. Aunque la fenomenología ha estado siempre alerta contra el peligro reduccionista, manteniendo esta distancia ha sido frecuente que aproveche los resultados de la psicología en un esfuerzo de autoenriquecimiento. Tal fue el talante de la relación de M. Merleau-Ponty, en su primera época, con la psicología de la *Gestalt* (que desde el principio se había convertido en aliada de la fenomenología), a la que condujo a una forma de fenomenología implícita mediante una sutil liberación de sus prejuicios realistas y fisicalistas. Si conservamos este talante, receptivo a los resultados de investigaciones psicológicas a la vez que atento a los riesgos de reduccionismo, descubriremos cauces fecundos para el desarrollo de problemáticas fenomenológicas de profundo calado. A continuación hemos señalado algunos de estos horizontes de trabajo.

Habría que mencionar, en primer lugar, el conflicto y mutuo enriquecimiento entre fenomenología y psicoanálisis. El psicoanálisis, que pone en tela de juicio la autosuficiencia y poder autoconstituyente de la conciencia, entra obviamente en colisión con el carácter idealista de la fi-

nalíticos que frecuentemente giran en torno al poder de la imaginación poética para ir más allá de lo real y socavar cualquier *Logos*. El talante merleau-pontyniano, así como elementos de la poética de Bachelard, han dejado su huella en la teoría literaria de la *Escuela de Ginebra*, que tiene representantes actuales como el francés J.-P. Richard y los ginebrinos J. Rousset y J. Starobinski. La fenomenología merleau-pontyniana subtiende también en la actualidad a la producción de fenomenólogos italianos, entre los que destaca S. Zecchi.

5. V. Waldenfels (1980), cap. II. Iniciador y representante de esta empresa es W. James (Linschoten, 1964). Intentos semejantes de integración del motivo fenomenológico en la psicología han sido realizados por el belga Albert Michotte, por la psicología alemana de postguerra —entre los que destaca Carl-Friedrich Graumann— y por los autores de la *Escuela de Utrecht* (cuya figura central fue F. J. J. Buytendijk. V. sobre esta escuela Kockelmans (1987). Finalmente, habría que mencionar el influjo fenomenológico en corrientes más recientes como la *Psicología Ecológica* (Kruse y otros, 1990) y la *Psicología de la Cognición* (Schreer, 1985).

losófica de la conciencia husserliana. De hecho, Husserl pensaba sustraer a la conciencia de los «poderes» del inconsciente al considerar a este último como mero «modo limítrofe de la conciencia», susceptible incluso de constitución trascendental (*Ha.*, XVII, 319; VI, 192). Sin embargo, el conflicto ha sido aprovechado en su favor por la fenomenología existencial. Así, el primer Merleau-Ponty, al mismo tiempo que intentó liberar al psicoanálisis de las estrecheces de una perspectiva antropocéntrica, intentó aprovechar sus potenciales relacionando el inconsciente con fenómenos de latencia y de resistencia en la existencia corpórea. Estos intentos de aproximación han sido continuados por psicoanalistas franceses tales como D. Lagache y A. Hesnard. Junto a estos esfuerzos por profundizar el psicoanálisis mediante la fenomenología ha habido otros ensayos tendentes a realizar la aproximación mediante una simbiosis. Entre éstos destacan los de P. Ricoeur, que —como veremos en la sección sobre hermenéutica— pretende hacer compatibles las dos vías opuestas de una «arqueología del inconsciente» y una «teleología de la conciencia»⁶. A pesar de todo, ha persistido un conflicto entre fenomenología y psicoanálisis acerca del concepto de «inconsciente» y de la demarcación entre ambas corrientes. Muestra ejemplar de ello es el Coloquio sobre el inconsciente organizado por Ey en 1960, en Bonneval, en el que se desarrolla el debate en su momento más importante (Ey, 1966).

Entramos en un campo fascinante, en segundo lugar, de la mano de pensadores que han podido iluminar la fecundidad de la psicopatología y de la psiquiatría en el ámbito de la fenomenología. Con frecuencia, es la disfunción la que revela la función, y ello justifica la necesidad de una colaboración conjunta entre fenomenología y psicopatología. Uno de los pioneros en este camino es, de nuevo, M. Merleau-Ponty. Alejándose de una psicología conductista y haciendo honor al impulso antinaturalista que Husserl confirió a la fenomenología, desarrolló más allá del maestro el arte de aprovechar el análisis de casos patológicos para desentrañar el fondo carnal del ser-en-el-mundo. Tomando por objeto de estudio patologías reales (como la del caso clásico de ceguera psíquica de Schneider en *Fenomenología de la percepción*, que hemos comentado), descubre en aquellos síntomas en los que el poder reflexivo de la inteligencia se distorsiona un origen que los revela vinculados a la pérdida de vitalidad, a una pérdida de vigor en ese magma intencional que representa el poder de «tener un mundo» por mor del compromiso carnal. Muchos de los estudios que siguen esta senda coinciden en desbrozar el ámbito de la emoción y de la acción prerreflexiva como

6. En esta misma línea han prestado su contribución los dos filósofos de Lovaina A. Waelhens y A. Vergote.

substrato de la vida intencional y en subrayar su papel constituyente respecto a facultades de tipo reflexivo. Es, por ello, un ámbito que conecta muy bien con los nuevos esfuerzos, sobre todo franceses, de proseguir una fenomenología de origen merleau-pontyniano, es decir, de una fenomenología que arraiga la vida intencional en la existencia antepredicativa y sensible del *ser-en-el-mundo-carnal*. Así, por ejemplo, los estudios de W. Blankenburg sobre esquizofrenia hebefrénica están orientados a mostrar que los pacientes con esta enfermedad están en disposición de sus facultades teórico-reflexivas, siendo, sin embargo, incapaces de comprender «fenómenos con sentido» —y, por tanto, de convertirse en «actores» de su propia vida—, precisamente porque el nexo con las fuentes prelógicas de la «autocomprensión» inmediata en el mundo de la vida ha sido cercenado⁷ (Blankenburg, 1971).

Hay que señalar, por otra parte, que en la mayoría de los estudios que siguen semejante trayecto este enlace entre psicopatología y fenomenología del cuerpo-sujeto intersecciona con el puente entre análisis psiquiátrico y una fenomenología existencial con raíces heideggerianas, pues desentraña, a partir del estudio de patologías, estructuras existenciales del «ser-en-el-mundo» semejantes a las consideradas en *Ser y Tiempo*. Así, para Blankenburg la deficiencia esquizofrénica delata una alteración, tanto del poder para organizar la experiencia desde el comercio carnal con el mundo (cf., por ejemplo, *op. cit.*, 134-137) como del modo de temporalización en la facticidad del *Da-sein* (cf. *Ibíd.*, cap. VI, § 4)⁸.

7. Uno de los ejemplos más importantes que utiliza Blankenburg en *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* se refiere al caso Anne Rau. La paciente es ingresada con 20 años en 1964. Había intentado suicidarse y, tras años de intentos, se suicidaría. Anne había perdido prácticamente la capacidad de compromiso con situaciones concretas. No entendía su sentido, como si no tuviese capacidad para comprender los contextos de la vida práctica, su sentido convencional, su inmediatez. No eran cuestiones que se podían articular racionalmente, sino «pequeñas» cosas, como dar las gracias, lavarse, «estar en una situación», «realizar una tarea». Es como si no pudiese participar en un *common sense*. O como si no pudiese adoptar un punto de vista «en la situación». Su posición era siempre «externa» al *mundo de la vida*, como si fuera un espectador perplejo y no pudiese participar «desde dentro» en nada. Y como no tenía dicha comprensión, se sentía abandonada y emplazada a construir teóricamente el mundo de «evidencias naturales» que le faltaba. Lo único de lo que disponía era, según propia declaración, de la posibilidad de apoyarse en «motivos racionales». Las interpretaciones del autor se basan en manifestaciones explícitas de la paciente, que tenía una gran lucidez teórico-reflexiva. Ella misma dijo que lo que le faltaba era algo muy simple que ella tenía que suplir artificialmente: la «evidencia natural». Todas las preguntas que atormentan a este tipo de enfermos son preguntas que no poseen una respuesta teórica posible, sino que remiten en último término a un «comprenderse-en» que no pueden alcanzar. En consecuencia, hay que presuponer, arguye Blankenburg, un *comprenderse acerca de (Sich-Verstehen-auf-etwas)* preteórico que no sólo es constituyente del «mundo de la vida», sino que parece ser condición de todo saber teórico con sentido. Por otra parte, esa constitución preintencional y pasiva está arraigada en el cuerpo. Anna no puede realizar tareas práctico-corporales sin que medie la reflexión. Está incapacitada para trabajar, para tener una vida activa. La carencia apunta aquí a una instancia ligada a lo corporal, al *Leib*.

8. Paradigmáticas de una psiquiatría médica en estrecha conexión con la analítica existencial influida por *Ser y Tiempo* son las producciones de Ludwig Binswanger (1881-1966) y

Al final de estas breves indicaciones habría que advertir que la posibilidad de mostrar la «función» desde el análisis de la «disfunción» —un lema por el cual se impone un orden de privilegio, sometiendo el elemento psiquiátrico al *telos* del análisis fenomenológico— no agota los horizontes de la «psiquiatría fenomenológica». Ésta, tanto en Binswanger como en Minkowski o Blankenburg, utiliza, por otra parte, el motivo fenomenológico en pos de un estudio positivo de la patología. Así, por ejemplo, la «reducción eidética» posibilita un método «fenomenológico-estructural» —como lo llama Minkowski— que permite describir los modos propios y esenciales de los fenómenos patológicos.

Por otro lado, el mutuo esclarecimiento de fenómenos «normales» y «patológicos» deja entrever también implicaciones potencialmente «deconstructivistas». En efecto, como constatan estos autores unánimemente, la enfermedad no se deja explicar sólo como una «carencia» de «normalidad», no constituye un déficit puro o un puro caos; posee su propio orden, en el que se encarna una norma distinta. Tal punto de vista conecta muy bien con la ruptura de límites entre opuestos que tan cara es al *pensamiento francés de la diferencia*, límites como los que median entre «razón» y «locura» (Foucault) o entre «origen» y «periferia» (Derrida). Ello obligaría a cuestionar desde la fenomenología el supuesto husserliano de una forma universal e inequívoca de razón en la que se basan todas las posibles «modificaciones». Esta senda es recorrida por la *antipsiquiatría*, uno de cuyos prohombres es Ronald Laing.

Siguiendo el recorrido de estos cruces aparentemente *contra natura*, habría que mencionar, finalmente, mixturas que se calificarían de inverosímiles, pero que han abierto, de hecho, recientes horizontes para una fenomenología de la vida intencional prerreflexiva. Una de ellas es la que viene impelida desde la neurobiología. El análisis de estructuras intencionales de la vida prerreflexiva a partir del estudio de patologías puede recibir un fuerte impulso, en efecto, haciéndose cargo de las recientes producciones de la neurobiología norteamericana que sugieren esta senda. Paradigmática es la contribución de Damasio (1994). Diferentes experiencias clínicas inducen a este pensador a inferir el vínculo entre capacidades de tipo reflexivo y moral, por una parte, y capacidades emocionales prerreflexivas, por otra. En las primeras habría que presuponer, para su ejercicio con sentido, la efectividad tácita de una comprensión emotiva de horizontes situacionales e, incluso, la existencia de «marcadores de intensidad emotiva» que gradúan y regu-

Eugène Minkowski (1885-1972), que han proyectado su influjo también en Francia hasta los tiempos presentes, a través de estudiosos como Henry Maldiney. El motivo merleau-pontyniano ha tenido una presencia mayor, además de en Blankenburg, en investigadores como E. Straus y H. Plügge.

lan conductas activas o respuestas a situaciones (v., sobre todo, §§ 8-11). No se trata, si se piensa bien, del descubrimiento de elementos prelógicos que «acompañan» al nivel reflexivo o conceptual, sino de auténticos elementos que fundan la posibilidad de «comprensión» y sin los cuales el nivel tético de la conciencia quedaría huérfano. En este sentido, como destaca Domingo Blanco, tales estudios son testimonio del declive de la fenomenología anclada en la conciencia (Husserl) y nuevo incentivo para una fenomenología de origen merleau-pontyniano capaz de arraigar la intencionalidad, no en la *nóesis*, sino en la vida carnal prerreflexiva (Blanco Fernández, 1998).

Los nuevos impulsos desde los estudios sobre «inteligencia emocional» podrían contar como otro de los ejemplos de este último tipo de nexos. Recientes estudios sobre «inteligencia emocional» abren también la posibilidad de una confirmación y ampliación de los presupuestos de la fenomenología de la existencia corpórea o, en general, de la vida intencional prelógica. Destacado en este terreno es el estudio de Goleman sobre tal problemática (Goleman, 1995), que ha aportado un interesante análisis acerca de la capacidad para una autoafección emocional y de su carácter determinante respecto al desarrollo de la inteligencia en el ámbito cognitivo (cf. *Ibid.*, 41 ss.). Este desafío al cognitivismo desde una vuelta a la dimensión sensible del comportamiento no puede dejar de interesar a la fenomenología posthusserliana, postidealista, aunque, como se dijo, siempre liberando a tales impulsos de implicaciones reductivistas.

1.4. Fenomenología, Filosofía de la Religión, Teología

El problema de Dios ha tenido presencia en la filosofía de Husserl; y hay disparidad de opiniones respecto a si la fenomenología husserliana afirma o no un absoluto divino trascendente (Bello, 1985). Entrar en esta problemática merecería un estudio autónomo que excede los límites de nuestro análisis, pero nos gustaría señalar brevemente la enorme dificultad que presenta esta cuestión. En los escritos sobre la intersubjetividad (*Ha.*, XIII-XV) es posible encontrar numerosos textos donde el fenomenólogo sugiere un vínculo entre la monadología y la teología, al preguntarse por la posibilidad de Dios como mónada máxima que comprende a todas las mónadas (*Ha.*, XIII, texto n.º 13 y anexos). Esta posibilidad se afianza con la consideración de la comunidad monadológica como un todo de evolución teleológica. El *commercium* entre las mónadas, piensa Husserl, ha de tener leyes eidéticas de su génesis y de su historia (*Ha.*, XIV, 270-272) y Dios podría ser entendido en ese contexto como «entelequia inmanente» a este universo teleológicamente organizado, como idea de un *telos* de desarrollo infinito (cf. *Ha.*,

XV, 385 ss.; 610 ss.). Ahora bien, ¿es comprensible la fundamentación de la teología mediante el método fenomenológico husserliano? ¿No pone un límite irrebalsable a este intento el que, al fin y al cabo, toda realidad sea una «unidad de sentido» constituida en el seno monádico de la subjetividad trascendental? Este límite lo confirma el propio Husserl. Dios, como todo ente, «es para mí lo que es a partir de las efectuaciones de mi conciencia» (*Ha.*, XVII, 258).

La fenomenología escapa a este problema si, como *fenomenología de la religión*, se toma a sí misma como una descripción neutral del fenómeno religioso, tal y como es vivido en su sentido, es decir, si se convierte en un análisis de la experiencia constituyente del sentido de lo sagrado⁹. En Francia, Sartre y M. Merleau-Ponty mantuvieron una posición de rechazo o de cautela respecto al tema religioso. Sin embargo, P. Ricoeur y E. Levinas, sin cancelar la autonomía del discurso filosófico, han dado espacio a la reflexión sobre lo religioso (el primero a partir de una hermenéutica de los símbolos, metáforas y textos en la que lo religioso se deja ver, por ejemplo, a través del análisis de la simbólica del mal; el segundo, a través de la reflexión sobre la trascendencia y demanda del rostro del Otro, que llama a una responsabilidad sin límites y en la que se desliza lo sagrado. Rozaremos estas cuestiones en el contexto de análisis correspondiente (*infra*, cap. 15, § 1.1)¹⁰. Finalmente, podríamos hablar de formas de fenomenología que, sin ser explícitamente teológicas, serían calificadas por muchos de pensamiento de inspiración teológica. Así, en algunas de las producciones actuales —como ha podido detectar con suspicacia Dominique Janicaud (1991)— es posible encontrar un cierto «giro teológico» de la fenomenología francesa. Entre los autores que merecen esta adscripción cuen-

9. La obra de G. van der Leeuw, de M. Eliade y los análisis expresos sobre lo sagrado de R. Otto merecen esta asignación. El primero, en realidad, tiene más en común con Dilthey que con Husserl; el segundo se ha decantado por un análisis histórico-cultural. Es R. Otto el que congenió con la fenomenología eidética, recibiendo incluso el reconocimiento de Husserl. Pero el programa de una ontología regional eidética fue desarrollado más sistemáticamente por Scheler, en su obra *Vom Ewigen im Menschen*. El filósofo convencido de la insuficiencia del idealismo husserliano reconocerá en esta obra, así como en la de Kurt Stavenhagen (1885-1951) —que continúa el intento scheleriano— la hipoteca de un esencialismo que pretende sustraerse a la temporalidad y materialidad del mundo de la vida.

10. El influjo de Ricoeur y de Levinas es patente en los filósofos que forman parte del grupo de trabajo sobre lenguaje y religión que se reúne en París bajo los auspicios de Bernhard Casper y busca un acceso fenomenológico a la religión a través de fenómenos específicos como el de la formación de ídolos o del lenguaje sobre Dios. Destacado en este grupo es Jean-Luc Marion, que es, además, un estudioso prestigioso de la metafísica de Descartes. Invita a descubrir en los iconos religiosos un origen sin imagen, que, como rostro invisible, es un «Dieu sans l'Être» (Marion, 1982). Y en su escrito *Reduction et donation* (1989) intenta una última reducción fenomenológica bajo cuya perspectiva final aparece una «forma pura de la apelación». Baste señalar, para finalizar, la influencia de la fenomenología de la religión fuera del ámbito occidental, en la japonesa *Escuela de Kioto*, en la que la reducción fenomenológica persigue esclarecer una «nada absoluta», carente de un yo y de objetos (v. Nitta y Tatematsu, 1979).

ta, además del último J.-L. Marion, el prolífico y excelente fenomenólogo Michel Henry¹¹.

2. Fenomenología y ética

Aunque los desarrollos fenomenológicos en el terreno de la filosofía práctica no han sido tan numerosos como en el de la filosofía teórica, la perspectiva que el método fenomenológico introduce en el pensamiento contemporáneo posee una incidencia en el tratamiento de los problemas éticos cuya novedad y riqueza no puede ser obviada en un examen de la filosofía actual, máxime por cuanto dicha incidencia —como se verá— se muestra decisiva también en lo concerniente a la valoración de los fundamentos teóricos de la fenomenología en su totalidad. Manteniéndonos en el propósito meramente orientativo de la presente sección, hemos seleccionado una piedra angular de esta problemática, destacable porque pone un reto interno a la fenomenología en general, confrontada aquí con sus posibles límites o con la necesidad de propiciar desde sí una inflexión interna. El hilo conductor que destacamos en esta reflexión está ligado a las notables consecuencias antiidealistas que emanan del análisis de los problemas prácticos, una cuestión que ha ofrecido un fuerte apoyo a la cruzada de la fenomenología existencial contra la filosofía husserliana de la conciencia.

Si, en este contexto, partimos del conflicto entre el análisis intencional eidético y la fenomenología posthusserliana no idealista, no podemos dejar de mencionar el carácter paradigmático que respecto al primero de ellos posee el proyecto de una fenomenología eidética de los valores, emprendida por M. Scheler. Paradigmático, por cuanto constituye una aplicación seria e influyente del «análisis de esencias» al ámbito de la experiencia emotiva. Este análisis intentaba fundar los valores (éticos, entre otros) en actos intencionales trascendentales y universales, y mostrar así su objetividad, independiente de la contingencia de la existencia. En contraste con ello, dos aportaciones relevantes representarán aquí la perspectiva opuesta, según la cual la contingencia existencial posee un carácter constituyente respecto al sentido de la experiencia moral: la reflexión merleau-pontyniana —que hace de la libertad *situada* del ser-en-el-mundo corporal una condición de posibilidad de la acción práctica—, en primer lugar, y la vinculación

11. Con un marcado influjo de Maine de Biran (al que estudió en sus primeros escritos: Henry, 1965), Michel Henry plantea —de modo distinto a Heidegger, Husserl y Levinas— una radicalización de la fenomenología en su última obra (1990). Una radicalización hacia una filosofía de la vida que se eleva a la afirmación de un ser puro y, en cierto modo, *en sí*, una «materialidad fenomenológica pura» de la que se diría que es como una deidad experimentada místicamente.

de los valores al contexto de su génesis existencial, realizada por J. Nabert, a continuación.

Antes de comenzar este análisis, no podemos dejar de mencionar —por su trascendencia— las problemáticas que lo extenderán y lo convulsionarán en otros contextos. Las relaciones entre ética y fenomenología, que aquí abordamos desde una perspectiva interna, reaparecerán en lugares importantes de nuestro análisis, en vinculación con escenarios diversos de la filosofía actual. Con frecuencia, y en virtud de las exigencias mismas de una ética de inspiración fenomenológica, la misma fenomenología aparecerá bajo cuestión. Así, por ejemplo, la pesquisa eidética encuentra un reto, también, en la fenomenología de Levinas, en la que lo ético aparece como fundamento mismo del análisis intencional. Y esta aportación extrema nos invita no sólo a arraigar en la existencia —como en los dos casos anteriores— al sujeto de la constitución del sentido, sino a rebasar el «pensamiento de la identidad» (quizás inserto todavía en el pensar del sujeto como anónimo) hacia una «heterología». Es éste un caso ejemplar capaz de poner de manifiesto que la pregunta ética por el *otro* afecta directamente a una de las cuestiones más problemáticas que la fenomenología encuentra en sus confines: la de dar cuenta de la alteridad, de lo extraño, respecto a la esfera de propiedad del sujeto constituyente. El tratamiento del pensamiento de Levinas nos permite, así, internarnos en la fisura entre fenomenología y *pensamiento de la diferencia* (*infra*, cap. 15, § 1.1). Pero si la fenomenología se confronta así con posibles limitaciones internas, en el contexto de tales proyecciones la problemática ética nos invita también a detectar la especificidad y la fuerza de la reflexión fenomenológica. Nos encontramos ante un esfuerzo por indagar las fuentes de la «constitución del sentido» de la experiencia, en este caso, ética. Y este suelo común se pone de manifiesto en la crítica —que comparten Scheler, Merleau-Ponty, Nabert y Levinas— al formalismo ético, que reclama prioridad metodológica para la *quaestio iuris*, la «justificación de la validez» de los principios morales. Importa subrayar este sesgo, porque representa un motivo crucial de la polémica entre la corriente fenomenológico-hermenéutica y la corriente ilustrada alemana. La problemática ética se revela paso obligado en el estudio general de tal confrontación, que nos arrastrará al debate, más englobante, entre «modernos» y «postmodernos» (*infra*, cap. 16, § 2.2).

2.1. Posibilidades y problematicidad del proyecto eidético

Habría que subrayar, en primer lugar, algunas consecuencias éticas ligadas al proyecto eidético. La «teoría de la persona» inscrita en la filosofía de M. Scheler nos proporciona un buen punto de partida. La «persona»

es —para Scheler— una unidad esencial y concreta, que es agente de los actos, pero que no se agota en ellos. La concreción del sujeto determina que el mundo, la verdad metafísica, tenga un contenido diverso en función de las personas. Pero esta diversidad no debe ser confundida con la que se ancla en la contingencia de lo histórico o cultural, ya que depende de un *nexo esencial* entre la persona concreta y el *mundo* particular que es su correlato. El mundo como unidad, en este contexto, hace necesario pensar una persona infinita de la que es correlato (Dios).

La teoría fenomenológica de los valores implica un ética material que contradice a la perspectiva kantiana, basada en imperativos, y a la ética tradicional de bienes. Frente a esta última, dictamina que los valores no están vinculados meramente a la simple emoción empírica, sino a una «intuición emotiva» en la que el valor se da directamente y de modo objetivo. En contraposición al formalismo kantiano, esta ética es material; se opone a la deficiente distinción kantiana entre valores, fines y bienes. La ética material, para Kant, sólo puede aportar imperativos hipotéticos porque el bien que asume como fundamento es sólo un fin deseado. Pero, según Scheler, los valores no son ni fines ni bienes. El bien es aquello que incorpora un valor y el fin es el término de una aspiración que puede o no poseer valor. Los valores no se dan como fines contingentes, sino como objetos absolutos, garantizando así la universalidad y autonomía de la ética¹².

Al reflexionar sobre posibles límites de esta perspectiva aparece de inmediato el complejo problema de la articulación entre lo ideal y lo fáctico, lo universal y lo particular. De hecho, las críticas más generales realizadas a Scheler realzan como sospechoso que las esencias y los valores queden desconectados de cualquier suelo cultural, natural o histórico. En los ámbitos de la sociología y de la antropología —hay que señalarlo— Scheler intenta escapar a las objeciones de idealismo, incardinando a la persona en la sociedad y la naturaleza, aunque nunca abandonó el programa eidético. Heidegger dirá que banalizó el significado de la facticidad y del acontecer del ser, fenómenos que quedaron convertidos en mera existencia contingente respecto a la esencia y no fundante respecto a ella¹³.

12. Entre los valores, además, existe un orden objetivo y una jerarquía que es aprehendida por un acto específico, el de *preferir*, que es un acto intencional, un «preferir *a priori*» y más originario que el simple «sentir» los valores. Esta jerarquía asciende desde valores sensuales (de lo agradable y lo desagradable) hasta los valores religiosos (fundados en la aprehensión de lo sagrado), pasando por valores vitales (referidos a lo noble y lo vulgar) y valores espirituales (estéticos —bello y feo— jurídicos y valores del conocimiento puro).

13. No estaría de más, por otra parte, mencionar el conflicto con la antropología de Plessner, opuesta a este idealismo. En su *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) desarrolla Plessner una antropología que posee vinculaciones con la fenomenología por su carácter descriptivo. Hay una semejanza estructural en su punto de partida, que conexas el comporta-

2.2. Experiencia moral y «apelación» (Merleau-Ponty)

La fenomenología de la existencia corporal contiene elementos capaces de promover una determinada forma de filosofía práctica y, por tanto, de oponer la fuerza de la constitución prerreflexiva de sentido —en la experiencia moral— a la luminosidad de la fundamentación eidética. Y es que, si el compromiso de la conciencia en la textura carnal del mundo de la vida es un presupuesto teórico de esta corriente, la dimensión práctica (ética o política) del compromiso en la vida social queda implicada irremediabilmente, aunque no sea abordado de modo expreso.

En Maurice Merleau-Ponty encontramos, ya desde la *Fenomenología de la percepción*, los esbozos de una filosofía de la praxis social. El anclaje del sujeto constituyente en la dimensión vertical de su existencia carnal tiene como consecuencia una comprensión de lo social en la que la productividad de la vida antepredicativa —«anónima», en el sentido analizado— no se deja encorsetar ni por imposiciones objetivas del mundo, ni por proyectos conscientes del sujeto. Esta recusación de los extremos (idealismo-realismo; intelectualismo-emotivismo) ha determinado a lo largo de la obra de Merleau-Ponty una doble resistencia contra un moralismo de principios y valores puros, por un lado, y contra un pragmatismo de necesidades objetivas, por otro.

Fundamental en ese posicionamiento es la concepción de la libertad como libertad *centrada* o *situada* (Merleau-Ponty, 1945, tercera parte, cap. III). El compromiso carnal de la experiencia determina una parcialidad insuperable de los horizontes desde los cuales comprendemos el mundo y asimos el sentido de nuestro propio ser. Ahora bien, somos libres —afirma el fenomenólogo— no pese a la autocomprensión centrada, sino en virtud y a través de ella. Pues tal condición no es un límite de la comprensión del mundo, sino, más bien, una potencia activa en la configuración de éste en cuanto mundo significativo *para nosotros*: no hay visión sin perspectiva, no es posible iluminar un espacio sin recortar, al unísono, una sombra. Pero este carácter situado de la libertad implica un nexo interno entre acción y pasión. El carácter comprometido de las tomas de posición exige, efectivamente, *dejar ser* en sí mismo una *virtus* pasiva. Pues comprenderse en situación significa también poder dejarse penetrar por lo que la situación misma reclama y solicita desde sí. Al mismo tiempo, el sujeto es también conciencia y está, en cierto modo, abierto a una infinidad de posibilidades. Este juego entre solicitud —demanda del contexto desde sus propios requerimientos— y autotrascen-

miento humano con dos disposiciones, la «posicionalidad céntrica» y la «posicionalidad excéntrica». Sin embargo esta última es considerada por Plessner como una disposición que nunca alcanza su objeto (un distanciamiento del mundo y autodistanciamiento) y que hace imposible una captación pura de objetividades autofundantes.

dencia —el pro-yectarse desde la situación en diversas posibilidades de acción— exige un ejercicio activo de la libertad y de la autonomía en la que el *pathos*, el sentirse afectado, juega un papel fundamental. Y en coherencia con la comprensión merleau-pontyniana del sujeto como *être brute*, se comprenderá que el quicio entre ambos momentos no puede consistir en una resolución consistente en ajustarse a una regla. Se trata de una acción susceptible de convertirse en regla o de ser reconocida como regla, pero engendrada sin que el sujeto quede *sujeto* a regla: en la acción libre se pone en obra un *Können*, un *poder*, no reglable.

La posición merleau-pontyniana en el tema que rozamos colisiona, a todas luces, con la concepción sartreana de la libertad —una concepción trabada con lo que se llama *ética de la autenticidad*—. Sartre desliza hacia el polo subjetivo el compromiso ético, al poner de relieve la fundamental condición representada por la responsabilidad del elegirse libremente. La libertad, para Merleau-Ponty, es inexcusable e inexorable, pero se trata siempre de una «libertad situada» que se encuentra en la tesitura de hacer honor tanto a las «demandas» que vienen requeridas por la situación y que emergen de ella, como a la apertura responsable al futuro indeterminado. De este modo, la alternativa sartreana del «en sí» y del «para sí» resulta desmascarada como una abstracción (*Ibid.*, t.c., 451) y la libertad es colocada en la encrucijada de una doble relación. «Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. [...] Existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda. [...] Y en este intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible delimitar la ‘parte de situación’ y la ‘parte de la libertad’» (*Ibid.*, 460). Por la misma razón, Merleau-Ponty mantuvo una relación ambigua, de aproximación y simultáneo rechazo, con el marxismo.

Semejante vinculación de la libertad a una existencia carnal y situada posee profundas implicaciones éticas. Entre ellas, invitarán a la reflexión, sin duda, las dos siguientes. En primer lugar, es necesario destacar que este punto de vista lleva implícita una llamada a incluir en la acción moral la responsabilidad de promocionar una forma de «afeción receptiva» capaz de posibilitar la «escucha» de lo que las situaciones reclaman desde sí, de dar espacio a las demandas que se originan en la aprehensión carnal de los contextos de sentido, una dimensión de la acción que ha de proporcionar una *orientación sensible* y sin la cual las razones justificables reflexivamente no encontrarían *razón de ser* en la existencia; se asemejarían a jugadas sin un campo de juego. Sin esta facultad práctica, sería imposible, quizás, una *autonomía concreta* capaz de mediar reflexión y pre-reflexión y de otorgar al *Logos* una dinamicidad, vitalidad y plasticidad *vivenciales* (excelente, en este con-

texto, Blanco Fernández, 1994a). Una segunda consecuencia se origina en la percepción de que si esta dimensión de afección sensible designa una condición de la acción responsable, entonces no puede ser segregada del análisis moral como si fuese una condición meramente externa, necesaria para la aplicación «prudente» de las normas; debería ser reconocida como un elemento interno a la calidad moral de las acciones. La complejidad que ello introduce en el campo de la ética es aprehensible con la simple mención de que, en tal caso, el valor moral de las acciones debería poder también medirse en función del modo en que éstas dan espacio a la exhortación de la realidad sensible. Que la rectitud moral depende, así, no sólo de los procedimientos de *justificación de las normas*, sino también del estado de salud de una especie de «diafragma afectivo» capaz de poner al sujeto en contacto con las demandas de su experiencia carnal (Blanco Fernández, *Ibid.*, § 10), constituye un reto de la fenomenología frente al formalismo en el campo de la ética, y especialmente, en el de la ética dialógica¹⁴.

Estas consideraciones ponen de manifiesto que la reflexión ética abre fecundas posibilidades de investigación, cuya incidencia es pertinente tanto en el contexto interno del desarrollo de la fenomenología —pues dinamizan la cuestión acerca del carácter del sujeto constituyente y, por tanto, acerca de la fisura entre fenomenología eidética y fenomenología postidealista— como en el contexto de la cuestión sobre las aportaciones que la fenomenología puede realizar en la actualidad, en su debate con otras corrientes filosóficas. Tal vez se vean confirmadas estas expectativas a propósito de la contribución de J. Nabert (a continuación) y de E. Levinas (que postergamos a la sección sobre *pensamiento de la diferencia*).

2.3. Demanda y reflexión. Génesis existencial de los valores (J. Nabert)

Una contribución importante de la fenomenología a la ética la encontramos en la obra de J. Nabert. Frecuente e injustamente olvidada, su aportación tendría que ser rescatada en este contexto, en la medida, en primer lugar, en que constituye un desafío al formalismo de la ética deontológica de origen kantiano y porque, en segundo lugar, establece puentes entre fenomenología y ética que contrastan polarmente con los que se desarrollaron al abrigo de la «investigación de esencias»¹⁵. En efecto, contrariamente a Scheler, la teoría de los valores sigue el curso,

14. Nos hemos esforzado por penetrar en este problema en Sáez Rueda, «Ist Kritik ohne regulative Ideen möglich?», en prensa.

15. Agradecemos al profesor Domingo Blanco Fernández el regalo intelectual que supuso su invitación a que tomásemos en cuenta la filosofía de J. Nabert.

en el caso de Nabert, de una fenomenología postidealista que indaga las fuentes de la experiencia moral en el mundo de la vida prerreflexivo, anterior a la esfera del *Ego*. Y tales fuentes se muestran, frente al formalismo deontológico, condición genética del deber, una condición no segregable psicologistamente.

Pero la mayor significatividad que podemos extraer de la fenomenología de Nabert en este contexto es la que emerge si la tomamos como una de las posibles vías de expresión que el inacabado proyecto merleau-pontyniano podría alcanzar. Como se dijo, el «último» Merleau-Ponty se esforzó por encontrar el quicio entre prerreflexión y reflexión, entre las fuentes del mundo carnal y las producciones o aspiraciones del *cogito*. Esta aspiración parece latir en el fondo del pensamiento de Nabert. El autor parte del análisis del fenómeno ético como propio de la existencia: la experiencia ética corre pareja a la aprehensión, o escucha, de demandas que la propia autorrealización en el mundo de la vida despierta y yergue. Al mismo tiempo, sin embargo, esta perspectiva tiene su fundamento en un análisis que no abandona o elimina la «filosofía de la reflexión», sino que la integra en el campo más vasto de la fenomenología de la existencia. Nabert comprende, en general, la reflexión como parte integrante del movimiento por el cual intentamos apropiarnos de nuestra «afirmación originaria», de la cual estamos siempre separados o caídos. Un movimiento dirigido, de raíz, por el «deseo de ser», por ese deseo del yo de llegar a sí desde una experiencia que posee opacidad y contradicción y que lo ha colocado, desde el comienzo, en la «ignorancia radical de sí mismo» (Nabert, 1971, 137). De ahí que a lo largo de toda su obra J. Nabert haya considerado como complementarias e irreductibles entre sí a la filosofía en cuanto «crítica» —es decir, como reflexión acerca de condiciones normativas (del conocer o de la experiencia moral)—, por un lado, y la reflexión fenomenológica sobre la «génesis existencial» de las razones o los valores, por otro (v., en general, Nabert, 1957).

La teoría de la motivación que Nabert ofrece en *L'expérience intérieure de la liberté* es expresión de lo que acabamos de señalar. Por un lado —se nos señala—, la intencionalidad de las acciones está ligada genéticamente a la necesidad de hacer frente a retos concretos de la existencia; arraiga en el «deseo de ser». Por otro lado, esta «causalidad espiritual» —como dice Nabert— necesita de la reflexión, que justifica acciones fundándolas en razones, para explicitarse y para darse a sí misma (cf. Nabert, 1924, 123-155). En lo concerniente a la ética, este entrelazo —e hiato— entre existencia (como deseo de ser) y reflexión puede ser perseguido, sobre todo, en *Éléments pour une éthique*. Allí encontrará el lector motivos para vislumbrar la tensión entre «promoción de la existencia» y «justificación reflexiva».

Acabamos de referirnos a un tensión viva y dinamizante de la acción moral. A la textura de una acción pertenecen dos momentos: el de la génesis del valor en el seno de una experiencia concreta y el de la validación o verificación reflexiva, un momento, éste segundo, que constituye tanto una «promoción» del valor como una «ocultación» de su génesis (cf. Nabert, 1971, 76-82). Una consideración de esta dimensión genética intenta mostrar, a través del análisis fenomenológico de experiencias tales como la «culpa» o el «fracaso», que el incumplimiento de un deber es experimentado primordialmente no sólo como desacuerdo entre acto y norma —tal y como el formalismo deontológico las ha tematizado—, sino como resistencia en el curso del «deseo de ser», como distancia de sí respecto a *sí mismo*, pues expresan «el sentimiento de que nos hemos quedado más acá de nosotros mismos y que no hemos respondido a una demanda secreta que entendemos» (*Ibid.*, 26; cf., en general, primera parte —«Les donnés de la réflexion»—). Es por ello por lo que el análisis fenomenológico-genético del valor ha de mostrar —según Nabert— que el deber, sin menoscabo de su incondicionalidad, es un momento inscrito en el movimiento del deseo de ser, «tendencia que se confunde con la historia de la conciencia que verifica y redescubre a la vez la afirmación suprema en un mundo destinado a una división, a un desgarramiento que se renueva sin cesar y que sin cesar debe ser limitado y combatido. La existencia es el devenir de esta aspiración» (*Ibid.*, 147; cf. cap. VII: «Le devoir et l'existence»).

En cuanto análisis fenomenológico de la existencia, no será difícil detectar la influencia de esta peculiar comprensión de las relaciones entre reflexión y existencia en la hermenéutica de P. Ricoeur, tendente, también, no a eliminar la «filosofía del sujeto» sino a inscribirla en el análisis más radical del «yo soy». En cuanto desafío a la ética formal o de principios, el pensamiento de Nabert es un valioso medio para movilizar posibles límites de la filosofía dialógica habermasiano-apeliana.

3. Fenomenología y lenguaje

En nuestra sección temática dedicada a un examen de la confrontación entre «tradición continental» y «tradición analítica» (*infra*, cap. 10, § 4) tendremos ocasión de aportar reflexiones sobre analogías y oposiciones de enfoque que, aunque de forma tácita, entran dentro del campo de implicaciones de la corriente analítica y cuya consideración permitiría analizar el puente y el abismo entre ésta y la fenomenología. Nos limitamos en este lugar a una reflexión interna sobre los lazos entre fenomenología y lenguaje. La *fenomenología del habla*, que es el anclaje fundamental de esta cuestión, reaparecerá como problema en otros

contextos, en particular en el de la corriente hermenéutica (*infra*, cap. 8, § 1), cuyo horizonte vamos a anticipar aquí tomando como referencia una especial crítica de P. Ricoeur.

3.1. Fenomenología husserliana, ¿una teoría generalizada del lenguaje?

Al abordar las relaciones entre fenomenología y lenguaje no podemos dejar de referirnos al olvido husserliano del *ser lingüístico* del sujeto. Es cierto que Husserl ha tratado en numerosos lugares la impregnación lingüística de los conceptos lógicos (*Ha.*, XIX/1, 8) y que sus enseñanzas acerca de los actos constituyentes de significados han influido en la lingüística y en la filosofía del lenguaje¹⁶. Pero la crítica más extendida a Husserl tiende a poner de manifiesto que si hubiese considerado como básico el ser-lingüístico del sujeto constituyente, habría tenido que romper con su idealismo monadológico, arraigando el sujeto en el mundo intersubjetivo que nos revela el lenguaje.

A esta consideración de la marginalidad del análisis husserliano del lenguaje podríamos añadir una reflexión opuesta, maximalista. Así, por

16. En Estados Unidos tuvo lugar un influjo de la fenomenología, sobre todo por parte de los emigrantes alemanes Aron Gurwitsch y A. Schütz, autores que, en el seno de la *New School for Social Research* de Nueva York, fueron fundadores de una nueva fenomenología muy conectada con el análisis de la acción intersubjetiva y con el *mundo de la vida*. Ha sido sobre todo Schütz el que ha conseguido salvaguardar un lugar para la fenomenología social, evolucionando desde un trascendentalismo husserliano a un rebasamiento del idealismo monadológico en favor de una fenomenología de la vida cotidiana y de la intersubjetividad «mundana». Gurwitsch procedía de la psicología y fue muy influido por Schütz. Por haber perseguido desde sus primeras producciones una teoría del «campo de conciencia sin Yo» y por ser el hilo conductor de su aportación el intento de redescubrir una razón implícita en las cosas, puede decirse que Gurwitsch se aproxima a una fenomenología de orientación no incompatible con la de M. Merleau-Ponty y, en general, con la fenomenología de origen francés. Los trabajos de Schütz han encontrado continuidad en los análisis de orientación sociológica de Maurice Natanson (sobre todo Natanson, 1986); la obra de Gurwitsch, en los trabajos de M. Zaner y F. Kersten, en los que las problemáticas de la corporalidad y la alteridad ocupan un lugar destacado. Mientras tanto, la labor difusora del alsaciano Herbert Spiegelberg ha contribuido a un conocimiento global de los grandes temas de la fenomenología. La fenomenología ha encontrado, aunque de forma marginal, impulsos autóctonos en Estados Unidos y Canadá. Se han fundado sociedades, como la *Society for Phenomenology* (por John Wild—1907, 1972—) y los nuevos centros de Penn State, Stony Brook, Duquesne, Waterloo (Canadá), así como nuevas revistas, tales como *Man and World* (por J. Sallis) y colecciones como la *Analecta Husserliana* (por A.-T. Tymieniecka). Todo este desarrollo debe ser entendido en el ámbito del «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea. La mayoría de los autores forman parte de una fenomenología enriquecida por la tradición próxima de la filosofía analítica (discernible en una *fenomenología del habla*). Entre los que explotan las posibilidades de una *fenomenología trascendental*, subrayando sus vínculos con la filosofía analítica, mencionemos a J. N. Mohanty y Th. Seeböhm. La *fenomenología del habla y de la comunicación* se expresa en autores como John Edie, Algis Mickunas, Calvin Schrag, Robert Sokolowski o Donn Welton. Finalmente, una fenomenología que contiene, además, aspectos hermenéuticos y frecuentemente *deconstructivos* es detectable en S. Casey, A. Lingis, D. Carr, H. Dreyfus y Don Ihde (v. para esta última tendencia Sallis, 1981).

ejemplo, nos parece muy interesante la caracterización que P. Ricoeur hace de la fenomenología, ya desde su fase fundacional, como una «teoría del lenguaje generalizado». En efecto, la reducción fenomenológica —dice Ricoeur— abre el espacio en el que lo real aparece como sentido, como significación, con lo cual el lenguaje, al menos de forma tácita, se identifica con el medio significante total, con la corriente vivencial del sujeto (cf. Ricoeur, 1969, 243 ss.). Esta centralidad latente del problema del lenguaje en la problemática del sentido abierta por Husserl puede ser, ciertamente, motivo —como dice Merleau-Ponty— «para reiniciar su esfuerzo, retomar, antes que sus tesis, el movimiento de su reflexión» (Merleau-Ponty, 1960, 105). A pesar de ello, tiene Ricoeur razón, a nuestro juicio, cuando señala que tal esfuerzo sólo podrá tener éxito cuando se extienda a través de la «vía larga» de una filosofía del lenguaje capaz de rescatar las mediaciones necesarias del análisis semiológico.

3.2. Posibilidades y límites de la postidealista «fenomenología del habla»

Aunque el lector quede seducido por la maximalista opinión de Ricoeur, podrá aun reconocer la falta de una expresa filosofía del lenguaje en Husserl o, mejor, el hiato entre fenomenología husserliana y *giro lingüístico* de la filosofía. La fenomenología postidealista propendió a hacer honor al giro mencionado y, así, la fenomenología francesa de la carne se acercó a las profundidades de un ser-corporal que, siendo *en el mundo*, lo *habita* lingüísticamente. Merleau-Ponty fue de los primeros que puso freno a este olvido del lenguaje. La filosofía misma, según Merleau-Ponty, es lenguaje «operante», es decir, un esfuerzo de reconstrucción reflexiva y lingüística del «silencio» de la experiencia prelógica (Merleau-Ponty, 1964, t.c., 159)¹⁷. Quiere decir esto que la «reducción», que pretende dejar aparecer las «cosas mismas» —la fenomenología, en suma—, es ya una actividad lingüística. Pero no es sólo la reflexión fenomenológica la que posee una conformación lingüística, sino el *ser-en-el-mundo* mismo del hombre. A este respecto, Merleau-Ponty introdujo en su obra numerosas reflexiones sobre el vínculo entre lenguaje y constitución del sentido en la experiencia carnal. Ya en *Fenomenología de la percepción* (v. parte I, cap. VI) se opuso a una concepción instrumental del lenguaje. El sentido del ser de las cosas no es constituido en un puro enlace intencional de la conciencia. Vive en el lenguaje. Ahora bien, frente a todo tipo de logicismo, sitúa Merleau-Ponty la constitución del sentido no en la estructura sintáctico-semántica, sino

17. Ver también la nota de febrero 1959 («Cogito tácito y sujeto parlante», t.c., 216 ss.).

en la dimensión pragmático-ontológica del «habla». Ahí radica el nervio de lo que viene llamándose «fenomenología del habla».

El lenguaje instituido, sedimentado —al que denomina Merleau-Ponty *parole parlée*— produce la apariencia de que los significados están ya signados, de una vez por todas, en un *corpus* sistemático. Sin embargo, el lenguaje vivo, no gastado —ese al que denomina, en contraposición, *parole parlante*—, es capaz de vehicular una reexperiencia del sentido. Esta reexperiencia, que no es repetición de un significado ideal, sino una actualización creativa de significados ya «disponibles», muestra que el sentido lingüístico no es anterior al acto del habla; hace patente, más bien, que el sentido se gesta en el decurso inmanente del *decir* mismo y en virtud de él. El habla, sí, es «acontecimiento», es decir, dimensión vertical de génesis y apertura de significaciones. En el habla el proceso de la significación no coincide con la puesta en práctica de una entidad —el significado— dada de antemano; porque no hay comprensión auténtica de significados más que a través de una vivencia lingüística. En el habla el significado está «en estado naciente» (Merleau-Ponty, 1945, t.c., 213). De este modo, podría decirse que el lenguaje, para Merleau-Ponty, como para Heidegger (salvando las distancias), es un fenómeno existencial-ontológico. Como tal, está trabado en el fenómeno de la «posesión» corporal de un mundo. Por eso, el carácter inmanente del sentido en el habla y el hecho de que es «acontecimiento» naciente, se expresa en una metáfora corpórea con contenido ontológico: «La palabra es un gesto y su significación un mundo» (*Ibid.*, 201 de la t.c.); tal «significación gestual o existencial de la palabra [...] es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados», lo que quiere decir que «la vida ‘mental’ o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado» (*Ibid.*, 210 de la t.c.).

Es pertinente aquí señalar cómo el motivo central de esta fenomenología del habla reaparece en *Signes* contra el estructuralismo, que toma al lenguaje como un registro concluido de significaciones adquiridas (1960, 107; v., en general, 105-123). Frente a la tendencia del estructuralismo lingüístico a eliminar al sujeto del campo constituyente de las significaciones en favor de las relaciones intraestructurales, es posible ver aquí una «vuelta al sujeto (carnal)» —por cuanto el habla revela la espontaneidad de los poderes del cuerpo viviente (cf. *Ibid.*, 121)— y una filosofía de la verdad que rebasa la categoría de «sistema» de signos y la centra en la «actualidad del habla», en el uso vivo del lenguaje; la verdad es un proceso consistente en retomar significaciones disponibles —sedimentadas sistemáticamente— en significaciones nuevas (cf. *Ibid.*, 120).

Es pertinente esta otra descripción del concepto de habla, decimos, porque permite ponerla en conexión con posibles límites, fronteras

que, curiosamente, el propio estructuralismo logró hacer patentes. En efecto, la concepción merleau-pontyniana ha tenido una gran trascendencia y alcance¹⁸, pero ha suscitado una nueva sospecha sobre la relación entre fenomenología y filosofía del lenguaje. En particular, en la vinculación que la fenomenología francesa de origen merleau-pontyniano realiza entre la concepción del lenguaje y el análisis del *ser-en-el-mundo* se ha visto a menudo —como también respecto a Heidegger— una excesiva «ontologización» del lenguaje. Así, P. Ricoeur, que acepta el horizonte último de ese análisis, ha denunciado, sin embargo, la excesiva premura de esta «filosofía del habla» por alcanzar la trascendencia ontológica del lenguaje, pues obvia las mediaciones semiológicas y lógicas en las que se gesta la significación lingüística. Ricoeur, que es crítico con el estructuralismo, como Merleau-Ponty, invita a incorporar la noción de «estructura» y de «sistema» en el concepto de lenguaje. Sistema y habla, estructura y acontecimiento de sentido, están mediados en el *Logos* lingüístico (v. «Le structure, le mot, l'événement», en Ricoeur, 1969, 80-101). Por eso, la «fenomenología del habla», al estilo merleau-pontyniano, cierra, en el fondo, el puente entre fenomenología y filosofía del lenguaje. Frente a ello, «el paso por la lengua restituye al análisis del habla su carácter propiamente lingüístico, que no podría conservarse si se buscara en el prolongamiento directo del gesto» («La question du sujet: le défi de la sémiologie», en *Ibid.*, 249, t.c., 157; cf., en general, 243-253; t.c., 152-161). En la medida en que la «función simbólica» hace comparecer al sistema y al habla, y en la medida en que la interpretación de los símbolos es el medio ineludible, según Ricoeur, a través del cual puede autocomprenderse el sujeto, la «vía corta» de la fenomenología del habla debería ser «transformada» por la «vía larga» de una «hermenéutica de los símbolos». Abordaremos esta problemática en el contexto de nuestras reflexiones sobre hermenéutica y lenguaje, en las que la versión heideggeriana del fenómeno del «habla» ocupará el lugar que aquí hemos asignado, inspirados por la inercia propia de la problemática, a la concepción merleau-pontyniana.

18. Entre los análisis del lenguaje que arraigan en la fenomenología de la existencia corpórea de origen merleau-pontyniano destaca la fenomenología lingüística del filósofo belga Herman Parret, que ha otorgado a la fenomenología un lugar en este campo. Existe también una línea fenomenológica sobre la literatura y el arte (v. «Fenomenología y estética», *supra*, cap. 3, § 1.2).

II

PROYECCIÓN Y DESBORDAMIENTO
DE LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

«... porque estar aquí es mucho, y porque aparentemente todo lo de aquí nos necesita, esto tan fugitivo, que extrañamente nos concierne. A nosotros, los más fugitivos. Una vez cada cosa, sólo una vez. Una vez y nada más. Y nosotros también una vez. Nunca más. Pero ese haber sido una vez, aunque sólo una vez: haber sido terrenales, no parece revocable».

(R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, novena elegía)

Introducción. Mundanización fenomenológica del sentido y existencialismo

Heidegger y Sartre son los protagonistas del siguiente paso en nuestro análisis del pensamiento actual. Sin embargo, ni pertenecen en igual medida al pensamiento existencialista ni este mismo parece poseer una delimitación clara en la actualidad. El lector necesita, obviamente, una aclaración.

La ruptura de la fenomenología postidealista con el principio del *cogito* confirma que el pensamiento contemporáneo ha propendido a desplazar las coordenadas de la *ontología del sentido* hacia el suelo del *mundo de la vida* prejudicativo, a ese ámbito de *constitución* en el que sujeto y objeto se abisman: el primero, sufriendo un *desfondamiento* en virtud del cual se reconoce más originariamente existente que autorreflexivo; el segundo, perdiendo esa pureza y eternidad que le garantizaba el *Ego Absoluto* y sufriendo una *eventualización* de su ser. Esta *mundanización del sentido* (*supra*, cap. 2, § 2) prosigue y se expande a través del «motivo existencial», y es que, aunque la fenomenología y el

existencialismo poseen distinta génesis, se invocan mutuamente en el quicio de dicha *mundanización*.

La filosofía del siglo XX abre, en efecto, un espacio para el encuentro entre fenomenología y existencialismo. Ahora bien, el concepto de existencialismo es muy ambiguo. Decir «filosofía existencial» es referirse a una variedad y heterogeneidad tal de formas de pensamiento, que la expresión se ve amenazada por un vaciamiento de su significado. Ya hemos visto, por ejemplo, que la fenomenología francesa de la *carne* puede ser considerada, desde un cierto punto de vista, como una filosofía existencial (*supra*, cap. 2, § 3.1). Y puesto que Heidegger incorpora también, en el ámbito de su concepción ontológica, una referencia al existir, al *Da-sein*, habría que incluirlo, entonces, bajo esta supuesta «corriente». Lo mismo habría que decir, por razones semejantes, respecto a filosofías tan distantes como la heterología de Levinas, el humanismo de Sartre o, por citar un ejemplo más próximo, el neopragmatismo de R. Rorty. Ya se adivina que esta generalización hace inútil el concepto, haciendo absurda la referencia a una «corriente existencial» precisa en el espacio del pensamiento actual. ¿Por qué, entonces, introducimos este rótulo general? Hay que apresurarse a precisar que nos referimos, en un sentido más estricto, al existencialismo en la forma bajo la cual ha sido llevado a escena en el siglo XIX, esa que tiene una expresión muy ejemplar en la filosofía de Kierkegaard y que, constituyendo un movimiento antiesencialista y antiidealista, describe el fenómeno «existencia» mediante el uso de categorías tan características como «posibilidad», «trascendencia» y «proyecto». Manteniendo ese significado más conciso —al que nos referiremos con la expresión «motivo existencial»— es fácil mostrar que el existencialismo ha llegado a establecer un fuerte vínculo con la fenomenología en la reciente historia del pensamiento, lo que justifica que aparezca precisamente ahora, cuando expandimos el trazado de lo que hemos llamado *mundanización del sentido*.

Si tomamos, en efecto, este «motivo existencial» como seña de identidad del existencialismo *sensu stricto*, no será difícil anticipar el nexo que mantiene con el pensamiento fenomenológico. La comprensión de la vida como *ex-sistere* guarda relación con la idea de que el sujeto es primordialmente «proyecto de ser», que se comprende como el movimiento mismo de conquista de sí. Al sentido de *ex-sistencia* le es inherente, así, la interpretación del existir como un «estar-fuera»: un estar abierto a «posibilidades» de ser, a horizontes en virtud de los cuales el sujeto se encuentra lanzado «más allá de sí», «autotranscendiéndose». Y esta nevadura del «motivo existencial» es susceptible de ser anudada con el «motivo fenomenológico» fundamental según el cual la subjetividad es intencional. Ya desde su fase fundacional, idealista, la fenomenología

logía ha pensado la conciencia como *in-tendere*, como constitutiva *dýnamis* en virtud de la cual el *cogitare* se hace comprensible como un «estar lanzada más allá de sí» la conciencia.

En un sentido inverso, podemos redescubrir la pendiente por la que lo fenomenológico se desliza hacia el espacio existencial. En la facticidad —temporal o carnal— que rebasa al *cogito*, el sujeto que *experimenta* al ente como *fenómeno de sentido* se hace patente en cuanto sujeto de vivencia y sujeto ex-sistente al mismo tiempo. El emblema fenomenológico del «retroceso al *mundo de la vida*» y el motivo existencialista central de la *proyección de sí en la existencia* se encuentran obedeciendo a una necesidad inmanente. Retrocediendo a la espesura de un *mundo de la vida* que lo trasciende y que lo envuelve, el sujeto de la fenomenología reconoce su pertenencia al mundo como condición previa y, latentemente efectiva, de su íntima «constitución de sentido». Se diría que el *Ego*, ahogado en ese rebasamiento, se diluye y se ausenta: siendo deudor del mundo, ya no se pertenece en la reflexión. El *sí mismo*, cuyo monádico interior contiene —según el idealismo fenomenológico— al mundo en cuanto vivido, se ve llamado ahora a reconocer la trascendencia del mundo de la vida; reconoce su ser íntimo arraigado «fuera de sí», como *ex-sistencia*. Pero no sufre esta amputación de la conciencia para deponer del todo aquello que lo hacía agente de vivencia; se *des-vive*, más bien, en una autoexperiencia más profunda, reencontrándose como proyecto de ser y, en esa medida, como perpetuo movimiento de autotranscendencia.

Sobre el suelo de este nexo entre los motivos fenomenológico y existencial, las filosofías que comparecen en esta sección lo hacen con una justificación heterogénea. Ni el pensamiento heideggeriano ni el de J.-P. Sartre pueden ser reducidos a una confluencia de los mencionados motivos, aunque no cabe duda de que este lazo —que el problema de la *constitución del sentido* ha fomentado y al que ha apelado en su decurso— forma parte de los universos respectivos de estas dos emblemáticas producciones filosóficas. El caso de Sartre es rico, pero menos chirriante con el rótulo genérico de esta parte, dado que su pensamiento se mantiene relativamente fiel al «motivo existencial» más estricto. Situado en este preciso nudo de la red que exploramos, dicho motivo es vigorizado a través de su hibridación explícita con el proyecto fenomenológico, alcanzando así una proyección nueva y de alcance casi reticular en el pensamiento sartreano (basta mencionar su expansión a través de los cruces con el «motivo corporal» de la fenomenología francesa o con el «motivo dialéctico», capaz de alcanzar, incluso, al marxismo). Sin embargo, el caso de Heidegger es, a todas luces, distinto. Pues, a pesar de los «parecidos de familia» que con el existencialismo guarda su proyecto de *ontología fundamental*, constituiría un craso error re-

trotraerlo sin más a esa «corriente», como si tuviese ahí su fuente germinal. La filosofía de Heidegger posee, sin duda, un vínculo interno con el existencialismo. El característico *dictum* de *Ser y Tiempo* «la esencia es la existencia» representa ya una expresión nítida de esta filiación. Pero el camino del pensar en M. Heidegger incorpora el ingrediente existencialista y, junto a éste, a otros tales como el hermenéutico, o el de la «filosofía de la sospecha» (Nietzsche), en el seno de un movimiento desbordante y con rasgos irreductibles. La peculiaridad de la perspectiva heideggeriana ha provocado que ella misma se haya convertido en fuente de inspiración para efectivas «corrientes de pensamiento» (como la hermenéutica o el «pensamiento de la diferencia»), más que en expresión ejemplar de una corriente específica. Su novedosa introducción de preguntas hace estallar cualquier filiación de la filosofía de Heidegger a una corriente. Si la introducimos en este lugar no es, pues, para subsumirla en el rótulo del existencialismo, sino para permitir que este rótulo alcance mayor dignidad en el *rebasamiento* que de su sentido estricto hace uno de los más grandes pensadores del siglo XX. Al final, cuando hayamos recorrido las sendas de Heidegger y las del existencialismo en sentido sartreano, podremos comprobar que son heterogéneas e, incluso, inconmensurables en cuestiones de fundamental importancia (*infra*, cap. 5, § 3.1).

SENDAS DE MARTIN HEIDEGGER

Al internarnos en el universo del pensar heideggeriano comenzamos analizando el campo de investigación de *Ser y Tiempo*, para dejarnos llevar, en un segundo momento, por las transformaciones en la distribución de fuerzas que este panorama sufrió en la «segunda época» del filósofo, la que se asocia con la así denominada «vuelta», «giro», *Kebrre*. En el primero de los escenarios ocupa un lugar fundamental el análisis de los desplazamientos a los que fue sometida la perspectiva fenomenológica bajo la presión de una *hermenéutica del Da-sein*. La fenomenología es una de las claves fundamentales desde las que el proyecto heideggeriano es configurado. La Introducción a *Ser y Tiempo* constituye toda una justificación y aclaración de este crucial asidero. Más aún, este texto fundamental del siglo XX no puede ser leído a menos que el lector asuma el compromiso de adoptar ante él un posicionamiento fenomenológico. En caso contrario, el dictamen positivista sobre su irredimible sinsentido perjudicaría, al fin, la aproximación a sus significaciones. La «cosa misma» —se diría— de *Ser y Tiempo* exige una relación con el pensamiento cuyo carácter es fenomenológico-hermenéutico.

Como hemos señalado anteriormente, Heidegger perteneció en principio al círculo de influencia de Husserl. Lo que del maestro cautivo a Heidegger fue el proyecto de renovar la filosofía como un avance hacia las «cosas mismas», emprendido en las *Investigaciones lógicas*. Pero que Husserl acabara vinculando esa búsqueda de «lo que se muestra desde sí mismo» a la actividad constituyente de un sujeto trascendental motivó un progresivo distanciamiento. El discípulo acusó a Husserl de no cuestionar realmente el ser del ente, al hacerlo coincidir con el «ser-para-la conciencia». Perseguiremos, pues, en primer lugar, esta inflexión y, desde ella, esbozaremos elementos fundamentales del «análisis existencial».

1. *Inflexión de la fenomenología en la hermenéutica de la existencia*

Para penetrar en el análisis de la inflexión experimentada por la fenomenología a manos de Heidegger, es necesario comentar, en primer lugar, las bases del nuevo modo de interrogar que *Ser y Tiempo* pone en escena, pues apelan a una comprensión inmanente que se justifica a sí misma y que no puede hacerse derivada ni de la fenomenología ni del existencialismo.

1.1. La cuestión por el «modo de ser» del «sujeto constituyente»

Husserl, según Heidegger, se exime de interrogar por el «modo de ser» de la conciencia, de la intencionalidad y, en suma, del sujeto constituyente, lo que le ofusca para acceder a la pregunta por el ser en cuanto tal. Es en virtud de las demandas mismas de la fenomenología por lo que, sin embargo, el «en cuanto», el «modo de aparecer», el modo de ser de la subjetividad, surge como cuestión —dice Heidegger¹— ineludible. Desde este punto de vista, la inversión heideggeriana del cartesianismo —uno de los nervios principales de *Ser y Tiempo*, como se verá— representa, al mismo tiempo, una ruptura con la «filosofía de la conciencia» husserliana, a la que incluye en la historia de la «metafísica de la presencia» que pretende «rebasar». Ya en *Ser y Tiempo*, la disputa con el maestro queda relegada a un segundo plano². Con determinación, el § 7 de las consideraciones preliminares de este texto fundamental en la filosofía actual presenta una nueva concepción de la ontología, dirigiéndose directamente a poner en claro, a través del análisis del concepto de «fenomenología», un novedoso comienzo. Al despejar este profuso y complejo giro habría que comenzar aludiendo a la nueva comprensión del sujeto constituyente que Heidegger pone en vigor. En ella podremos redescubrir los ingredientes fundamentales del «motivo existencial» señalados más arriba. Tras esta primera incursión podremos bosquejar el preciso modo en que la fenomenología experimenta, en el contexto de la *ontología fundamental* heideggeriana, una inflexión que ha determinado gran parte del pensamiento del siglo XX.

Según esa comprensión, el sujeto es, *esencialmente, existencia*. Que su esencia equivalga a su existencia significa que el sujeto constituyente no posee un ser objetivable y definido, una naturaleza ya dada y ontológicamente anterior a una presunta actualización existencial; su ser es, más bien, interrogación por el sentido de su propio ser y, en esa medi-

1. En carta del 22 octubre de 1927 a Husserl.

2. Las clases magistrales de Magdeburgo, fundamentalmente las recogidas bajo el título *Prolegómenos a la historia del tiempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, de 1925, GA, 20), son un documento importante para reconstruir este proceso de distanciamiento.

da, le es constitutivo el estar entregado a la responsabilidad de sí, a la demanda inexorable de *hacer-por-ser*. Su «esencia» no está definida, pues, por «peculiaridades», sino que coincide con la existencia en cuanto tensión y proyecto: es «ser relativamente a» su propio ser. Y en esa tesitura no realiza, actualizándolas, posibilidades dadas en un substrato esencial e inmutable; más bien lo constituyen las posibilidades que comprende de alguna manera, posibilidades en cuya nervadura se encuentra y cuyos confines anticipa. Está lanzado a un «poder-ser», como horizonte desde el que se comprende y da curso a su vocación de ser. Para evitar confusiones con el concepto esencialista del hombre, emplea Heidegger el término *Da-sein* («ser-ahí»), lo que expresa la peculiar posición ontológica del existente de un modo, además, que incorpora la idea de *finitud*: al *Da-sein* le es inherente una comprensión de su ser (y en correlación con ésta, del ser del ente) que debe ser entendida, además, como una comprensión «ya siempre» efectuada e irrepitable (*ST.*, § 9)³.

Este punto de partida implica que la autorreferencialidad primordial de esa esfera que en la filosofía ha sido llamada «subjetividad» rebasa la autorreflexividad del *cogito*, generándose en la *facticidad* del existir. Distinto de un sujeto autárquico y autotransparente, no se «posee» o «dispone de sí» teórico-reflexivamente (como el *cogito*), sino que, en cuanto interrogación por su ser y proyecto de ser, «habita» el mundo desde una «pre-comprensión» irrepresentable y siempre presupuesta ontológicamente. En términos del autor, «el ‘ser ahí’ es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el ‘ser-ahí’ mío en cada caso...» (*ST.*, § 9, 54). Es por eso por lo que «la ‘facticidad’ no es la ‘efectividad’ del *factum brutum* de algo ‘ante los ojos’, sino un carácter del ser del ‘ser ahí’ acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el ‘que es’ de la ‘facticidad’ no podemos encontrarnos nunca en una intuición» (*ST.*, § 29, 152). Siendo el existir, como el «motivo existencial» reclama, un «estar fuera», un estar en relación respecto al propio ser en la medida en que se *es-en* la espesura del mundo, la facticidad implica una copertenencia entre posibilidad y comprensión finita: «El ‘ser-ahí’ *es* en cada caso su posibilidad, y no se limita a ‘tenerla’ como una peculiaridad, a la manera de lo ‘ante los ojos’. Y por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo ‘parece ser’ que se gana» (*ST.*, § 9, 54).

3. «El ser de este ente es, *en cada caso, mío*. En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar ‘ser relativamente a’. El *ser* mismo es lo que le va a este ente en cada caso» (*ST.*, 53-54).

Como veremos más adelante, la expresión quizás más completa de este modo de ser, «arrojado» a la existencia, es la que recoge el frecuente lema con el que Heidegger define toda forma de comprensión: la de un «proyecto yecto». La apariencia aporética de esta descripción expresa la fibra íntima de una situación existencial que es tensional. El *Da-sein* «habita» en la facticidad en la medida en que se autocomprende en el seno de un horizonte simultáneamente dado y por hacer. En cuanto existencia *yecta*, el *Da-sein* está entregado a modos de comprensión y autocomprensión no fundados por él; en cuanto *proyecto*, esa existencia es, al mismo tiempo, abierta a posibilidades. En virtud de semejante carácter, el *Da-sein* está lanzado, desde la finitud y en el seno de ésta, al horizonte de su propio ser, «autotrascendiéndose» en cuanto «poder ser». Por eso, la facticidad del existir es, desde otro punto de vista, un compromiso con el propio *hacer por ser*, una responsabilidad intrascendible: «La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*» (ST., § 29, 152).

Estos inherentes modos de ser del *Da-sein* —«existencia en la facticidad», «proyecto yecto», «autotrascendimiento»— articulan la «estructura» fundamental de la existencia a la que Heidegger llama «ser-en-el-mundo». El «ser-en-el-mundo» es, si se quiere, un trascendental del *Da-sein*. Pero en el peculiar modo de un «existenciario» y no tal y como es pensable una «categoría» en sentido kantiano. Para aclarar esta importante distinción podríamos remitirnos al contraste que Heidegger establece entre la perspectiva objetivante del «ser-ante-los-ojos» y la comprensión existenciaria del «ser-en» como «ser-cabe» (v., por ejemplo, ST., § 12). El «ser-en» del «ser-en-el-mundo» no coincide con el esquema espacial de inclusión o contigüidad, un esquema de relación de cosas y desde una perspectiva objetivante, desde la perspectiva del *Vorhandensein* («ser-ante-los-ojos»). Aprender el sentido del «ser-en» —como el de todos los existenciaros que *Ser y Tiempo* explora— implica una inflexión de la mirada, una supresión de la *intentio recta*, un acto de aprehensión hermenéutica, pues tal sentido es únicamente «comprensible», y ello, por cuanto constituye un fenómeno o «acontecimiento» del existir. Desde esta perspectiva (*Zuhandensein*, «ser-a-la-mano») —que sugiere un pragmatismo, pero que no debe ser reducida de modo naturalista— el «ser-en» del «ser-en-el-mundo» es un «estar familiarizado con», un «habitar». Las dos perspectivas que aquí se nos ofrecen, y cuya distinción exige, como decimos, una inflexión desde la designación «presentificante» hacia la comprensión de un *fenómeno de sentido*⁴, se oponen como

4. Una inflexión, es inevitable decirlo, que requiere una finura mayor que aquella que mostraron los críticos del *Círculo de Viena*, anclados en una teoría referencialista y cientificista del significado de las palabras (v. *infra*, cap. 9, § 2.2).

«perspectiva teórica» y «perspectiva hermenéutica». La primera es característica de la «filosofía de la conciencia» o de la «metafísica de la presencia» que Heidegger pretende destruir.

Estas someras aclaraciones pueden ayudar a esclarecer el sentido de la nueva interrogación heideggeriana, como pregunta por el ser del sujeto. Ahora bien, hay que añadir que semejante pregunta abre, simultáneamente, la «pregunta por el sentido del ser» en general. La pregunta por el modo de ser del *Da-sein*, en efecto, es interrogación por un acontecer en el que el existente se encuentra incardinado, un acontecer que es la trascendencia misma en virtud de la cual el *Da-sein* «es», a la vez, «comprendiéndose» y «comprendiendo» el ser del ente desde posibilidades abiertas. La pregunta remite, pues, a la pregunta por la «apertura» misma del sentido, por el ser. Habrá que volver sobre ello.

1.2. Profundización y torsión del concepto de «fenómeno»

Venimos manteniendo que es posible descubrir en la fenomenología postidealista una transgresión y rebasamiento de la filosofía reflexiva husserliana, de su fundamento re-presentativo y presentificante, sin que por ello quede exangüe la fuente de toda investigación genuinamente fenomenológica (*supra*, cap. 2, § 2). Esa matriz fenomenológica incluye —decíamos— un «retroceso al *mundo de la vida*» y la emergencia de un principio ontológico de correlación entre constitución del sentido y autodonación del ser del ente. La persistencia de estos elementos, tras el asalto al principio cartesiano de la primordialidad del *cogito*, se ve acompañada por un desplazamiento ontológico, en consonancia con una «profundización del *mundo de la vida*». La vida intencional, en efecto, queda ahora abismada en la facticidad preponderante de mundo e irrepresentable. Todo este convulsivo cambio de panorama es estructurado desde una torsión profunda en el concepto de «fenómeno». Tales expectativas⁵, que han sido rastreadas para el caso de la fenomenología francesa de la carne (*supra*, cap. 2, § 3.2), tienen un paralelo en el espacio de la interrogación heideggeriana. Para reencontrarlo nos serviremos, sobre todo, de la Introducción a *Ser y Tiempo*.

5. En este contexto es imprescindible mantenerse a resguardo de posibles malentendidos. En particular, es preciso evitar la conclusión de que las filosofías implicadas en el referido desplazamiento y profundización del horizonte husserliano no son más que prolongaciones de éste o casos en los que se expresa. Ni la emergencia de las preguntas merleau-pontynianas ni el espesor de la interrogación heideggeriana se agotan en esta fuente. El horizonte que abren y expanden no es susceptible de ser acotado, circunscribiéndolo al campo que trazan estos rasgos esenciales de la fenomenología. Al establecer estos nexos, se afirma simplemente que ciertas coordenadas —condición *sine qua non* de la fenomenología— ocupan un lugar central en el campo de juego del pensamiento de estos grandes autores.

El «retroceso al *mundo de la vida*» resplandece en el pensamiento de Heidegger. Después de afirmar que «la ontología sólo es posible como fenomenología», aclara el filósofo: «'Fenomenología' quiere decir, pues, [...] permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: '¡a las cosas mismas!'» (ST., 45). Late aquí el empeño husserliano por trascender la perspectiva de la «actitud natural» hacia un concepto fenomenológico de «mundo». Pues pone al descubierto el carácter predominante de sentido que es necesario atribuir al *mundo de la vida*. Y no es difícil reconocer, junto a este aspecto, la fuerza del husserliano «principio de los principios» (que exige acoger lo que se muestra tal como es dado). Iluminadora al respecto es la distinción heideggeriana entre un «concepto vulgar» de fenómeno —el objetivista, bien empirista, bien al modo kantiano— y un «concepto fenomenológico» de fenómeno, según el cual la «apariencia» descriptible o designable se funda en un acontecimiento inobjetivable de automostración, un «venir-a-presencia» que demanda desde sí ser aprehendido como donación⁶ (ST., 40).

Pero el «retroceso al *mundo de la vida*» no es el único vector fenomenológico que reaparece en la obra heideggeriana. Más recóndito, aunque igualmente vigoroso, es el desplazamiento de lo que en Husserl se denomina «apriori de correlación» entre la autodonación y la constitución del sentido —haz y envés, veámos, de un único acontecimiento—. En efecto, también para Heidegger el «mostrarse» desde sí de la «cosa misma» es un simultáneo «mostrarse ante». El «ser del ente», en cuanto mostrarse, es siempre donación en el seno de los horizontes de comprensión que la existencia yergue, es decir, en el tejido de la «apertura de sentido» que acontece en y por el *Da-sein*: «fenómeno —el mostrarse en sí mismo— significa una señalada forma de hacer frente a algo. *Apariencia*, por el contrario, mienta una relación de referencia dentro del ente mismo» (ST., 41). En la medida en que se revela condición del aparecer, puede decirse que el «abrir» del *Da-sein* es un «traer a presencia» lo que antes estaba oculto, un «descubrir». Desde este punto de vista, los fenómenos son, en definitiva, las estructuras mismas de la existencia, las estructuras respecto de las cuales recibe su sentido todo hablar del ser y del ente. Analizarlas es la función de la *ontología fundamental*. Al describir-

6. «El concepto fenomenológico de fenómeno —dice Heidegger— entiende por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados». El «fenómeno» así entendido, en sentido «fenomenológico», es ontológicamente anterior al «fenómeno» en «sentido vulgar» (las apariencias en sentido kantiano, lo que se da a la intuición empírica); «... aparecer sólo es posible sobre la base de un mostrarse algo [...]. Los fenómenos no son nunca, según esto, apariencias, pero en cambio, toda apariencia necesita de fenómenos» (ST., 40).

lo así, empero, queda subrayada la correlación desde uno de los puntos de vista complementarios: desde el que permite asir la automostración del ente, su inherente y propio venir a presencia desde sí, como un acontecimiento dependiente del «proyectar» comprensivo del *Da-sein*. Por eso, no está de más llamar la atención sobre el simultáneo e inverso rostro de tal acontecimiento, que aprehendemos realizando el recorrido en una dirección opuesta. El polo del «agente» se revela, efectivamente, paciente respecto a aquello mismo que ilumina. El *Da-sein* es un «ser-en-el-mundo» y su existencia es siempre «cabe los entes». Quiere esto decir que el ente privilegiado del que hablamos no crea caprichosamente el sentido del ente, que al comprender pone en vigor una pasividad iluminadora. Y ello, al menos, en dos sentidos. Pasividad, en primer lugar, porque su mundanidad lleva en sí el ser fácticamente en un horizonte de comprensión que le antecede; sólo desde él puede trascenderse «abriendo» el espacio de sentido en el que el ente es comprendido. En la medida en que esta «apertura de sentido» arraiga en una comprensión previa que no es disponible teóricamente y que es condición de la presentación de los entes, puede decirse que la facticidad «demanda» ya una dirección al comprender. En segundo lugar, se trata de una dimensión de «escucha» que ha de hacer posible el mostrarse del ser de los entes. La «apertura de sentido», que se calificó más arriba como un «descubrir», se revela, más nítidamente, como un «desvelamiento» de lo entitativo que está orientado a arrancar del ente su ser. «El ‘estado de descubierto’ fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un robo» (ST., 243). Ocurre en la medida en que se pone en obra una aprehensión dirigida por la propia demanda interna de lo comprendido, siendo la presentación del ente, por tanto, un «dejar-en-libertad al ser del ente», un «permitir» aparecer al ente como «el ente que es» (cf. ST., §§ 7b, 31 y 44b; 1943, t.c., 118-122). Esta dimensión pasiva de aprehensión del ser del ente, que es incluso condición de la propia autocomprensión⁷, se pondrá de relieve cuando, a propósito del Heidegger de la *Kehre*, quede caracterizada como una «acción» fundada en una «pasión» respecto al ser mismo; más cabalmente, como apertura comprensiva de sentido que se funda en la apelación y el requerimiento del ser. Por lo demás, puede ser reencontrada en la profundidad de la concepción hermenéutica, precisamente fundando la posibi-

7. La correlación entre existente y mundo, autocomprensión y automostración, constitución y donación, se hace nítida en la llamada de atención heideggeriana sobre las condiciones mundanas de la ipseidad. Si no puede pensarse una presentación del ente en su sentido sin la apertura de sentido desde el *Da-sein*, tampoco puede afirmarse que la autocomprensión de éste pueda ser realizada al margen de una comprensión del mundo. «Pero no es sólo que éste, el mundo, sea *qua* mundo abierto como posible significatividad, sino que es el dar libertad a lo intramundano lo que deja en libertad a este ente, al ‘ser-ahí’ para *sus* posibilidades» (ST., 162).

lidad de una normatividad inherente a la comprensión interpretativa (*infra*, cap. 7, § 3.1; cap. 8, § 2; cap. 13, § 3.3).

Todo este perfil fenomenológico del punto de partida heideggeriano se hace patente, sin embargo, sólo a condición de redescubrirlo en otra singladura ontológica, sobre el terreno de un *desplazamiento* del edificio husserliano. El «retroceso al *mundo de la vida*» y el «apriori de correlación» experimentan, en la ruptura heideggeriana del cartesianismo, una *torsión*. El «darse» del ser de los entes no se efectúa «ante» la conciencia reflexiva, sino ante el *Da-sein*. En ello radica la pregnancia de la expresión «hacer frente»: los entes se «presentan» en el contexto *fáctico*, pre-reflexivo, de la existencia. O bien: son comprensibles en un «mundo de sentido», el «mundo de sentido» en el que «habita» el *Da-sein*. Simultáneamente, el *Da-sein* no es un «sujeto» autopresente y absoluto, es decir, *sub-jectum* y esfera de «contemplación», de «representación» del mundo. «Sujeto y objeto no coinciden con ‘ser-ahí’ y mundo» (*ST.*, § 13, 72). Es así como el problema ontológico de la fenomenología, «el desarrollo de la idea de un ‘concepto natural de mundo’» —afirma Heidegger expresamente (*ST.*, § 11, 64)— conduce a comprender el fenómeno del mundo desde las estructuras fundamentales del *ser-ahí* («existenciaros»). Y por constituir el *Da-sein* un ser temporal, el *desfondamiento del sujeto* que todo ello pone en vigor lleva aparejada una correlativa *eventualización del sentido*.

En la *ontología fundamental*, en definitiva, se opera una profundización y, al mismo tiempo, una torsión, del retroceso fenomenológico al *mundo de la vida*. Es una torsión en la que la «constitución del sentido» es arraigada en un *horizonte de acontecer*. Todo horizonte, según la geometría, se debe a un punto de mira en el que las líneas que lo delimitan se hacen tangentes. La *mathesis* es puesta en suspenso ya en Husserl, por cuanto el horizonte del ser que la *epojé* descubre no se asegura en criterios de orden y medida (Descartes) y por cuanto el «centro de mira» en el que se cruzan las tangentes se desvela campo trascendental de vida, fondo de experiencia. La *mathesis* es aniquilada por Heidegger, por cuanto —permítasenos la metáfora— los puntos de cruce de las tangentes se hacen contingentes, y con una radicalidad tal, que el «fondo» (*Grund*) de experiencia se revela fundado en un *desfondamiento*, en un abismo (*Ab-grund*). Profundicemos un poco más en el sentido de esta torsión.

1.3. Desplazamiento del «análisis intencional»

Profundizar en el campo abierto anteriormente implica inexcusablemente preguntar por la intencionalidad, que es trazo crucial de la fenomenología. Quizás pueda hablarse en el caso de Heidegger, y en conso-

nancia con lo que hemos dicho, de la existencia de una profundización de lo que la fenomenología entiende por vida intencional y, paralelamente, de una *torsión*. Parece claro que las «vivencias» en las que se anuncia la facticidad resisten el análisis intencional en sentido husserliano. El análisis intencional husserliano presenta al fenómeno como constituido en la forma de una unidad sintética. El procedimiento implica siempre la *reducción*, es decir, la identificación del ser de un ente con el conjunto de actos constituyentes, aquellos que son descubiertos mediante el regreso reflexivo que parte de la unidad objetiva. Desde un sentir heideggeriano cabe afirmar, así, que Husserl sigue preso del esquema «ser = ser objeto». El análisis intencional sólo encuentra vivencias en las que se vehicula una determinada «efectuación intencional», esto es, una «unidad objetiva», como producto de ellas.

Sin embargo, en el seno de la ontología fundamental heideggeriana los elementos de la facticidad, el ser de la existencia, y con él el ser de los entes, se nos revelan en una actitud «comprensiva» que, como en la «angustia», hace aflorar experiencias ya no intencionales en este sentido idealista del maestro. En la experiencia de la angustia no «hace frente» algo determinado, un ente, como sucede en el temor, sino —como dice Heidegger— la experiencia de una ausencia del ente en general, que hace emerger la pregunta por el sentido del ser (cf. Heidegger, 1929b). Y en este caso, el análisis intencional no puede identificar un foco de efectuaciones respecto a las cuales pueda ser mostrado «aquello que hace frente» como su producto constituido en la forma de una unidad objetiva e idéntica. La vivencia posee, por así decirlo, «el carácter de un índice para lo que yo soy en verdad: este existente finito puesto ante la nada» (Landgrebe, 1963, t.c., 58; cf. 49-61).

Por eso tiene sentido que Heidegger insista, en numerosos pasajes de *Ser y Tiempo*, en que lo intencional es sólo un «comportamiento respecto al ente», un comportamiento siempre determinado que presupone la estructura «ser-en-el-mundo»⁸. El fenómeno mismo del «ser-en-el-mundo» no puede aclararse mediante análisis intencionales. El análisis intencional —concluye Landgrebe— conserva un sentido aun en la *ontología fundamental*, pero posee un carácter derivado: es meramente

8. Por ejemplo, en el § 13, donde Heidegger se ocupa de la actitud epistemológica del «conocimiento del mundo». El conocimiento, dice Heidegger, es un «estado de ser relativamente al mundo en cada caso ya descubierto en el 'ser-ahí' [...] El conocimiento es un modo del 'ser-ahí' fundado en el 'ser en el mundo'. De aquí que el 'ser en el mundo' pida como estructura fundamental una exégesis *previa*» (ST., 75). Pero no sólo en el conocer (teorético) ocurre esto: en él «no soy menos cabe los entes ahí fuera en el mundo, que en un acto de aprehensión *original*». Y es que «al 'dirigirse a...' y 'aprehender', no sale el 'ser-ahí' de una su esfera interna [...], sino que el 'ser-ahí' es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, 'ahí fuera'...» (*Ibid.*).

la investigación de una estructura determinada y especial del «ser-en-el-mundo» (Landgrebe, *Ibíd.*, 49).

¿Es justa la conclusión de Landgrebe? ¿No podemos presuponer, en el caso de la *ontología fundamental*, la fundamentalidad de la intencionalidad en el seno del mundo de la vida? En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriff* (GA, 20) pone Heidegger en cuestión el alcance de la *reducción* fenomenológica. La *epojé* impediría —al separar la existencia de la esencia en la captación de la «cosa misma»— la aprehensión de las estructuras de la facticidad existencial. Ahora bien, esto no puede querer decir —como señala lúcidamente Ramón Rodríguez (1993, 77 ss.)— que la investigación de Heidegger no realice ningún tipo de *epojé* fenomenológica en la que aparezca una conexión intencional entre lo dado y la vida. No se trata de que la *epojé*, en cualquiera de sus posibles usos, impida hacer comparecer a la existencia. Ocurre, más bien, que el uso husserliano reverbera y se transforma en este nuevo contexto. En el seno del idealismo fenomenológico, supone un comparecer de la existencia en cuanto «posición de ser», en cuanto elemento noemático específico y, así, como correlato de un acto que «pone» al ser. Pero, en un sentido no presentificante, los específicos modos de ser del *Da-sein*, que Heidegger investiga, son rasgos «esenciales», pues responden a una estructura ontológico-formal permanente, y suponen una puesta entre paréntesis de la actitud natural⁹. Desde este punto de vista, tendríamos que inferir que Heidegger no suspende el procedimiento de la *epojé*, sino que lo inflexiona, despojándolo de su impregnación idealista. De ahí que Heidegger apele constantemente en su obra, y sobre todo tras la *Kehre*, a un pensar radicalmente diferente al reflexivo-teorético, y que haya luchado en toda su trayectoria contra las infiltraciones involuntarias del lenguaje representativo. La cuestión de si la inflexión que analizamos constituye una «profundización» del concepto de «intencionalidad» de la fenomenología o, por el contrario, una «ruptura» tal vez sea un problema meramente lingüístico. Desde luego, si tomamos como referente al concepto husserliano, se trata de lo segundo. Pero si presuponemos la inflexión de la actitud comprensiva respecto a la actitud teorética, podríamos decir que, sin el vocabulario propio de Husserl, la formas de ser del *Da-sein* son descritas constantemente como un modo transformado de correlación *nóesis-nóema*, en la que la «vivencia intencional» husserliana ha sido

9. Las lecciones tempranas de Friburgo de 1919 permiten precisar —señala Ramón Rodríguez— este rechazo heideggeriano de la *epojé*. Allí reclama Heidegger un modo de aproximación a la «cosa misma» en la que la existencia no es «puesta». Lo que él llama allí «intuición hermenéutica» (GA, 117) es un modo de comprensión en el que la inmediatez del vivir no queda suspendida por la actitud teorética; a través de ella, la vivencia y lo vivido se encuentran fundidos, sumergidos en el mismo ritmo. Cf. Rodríguez, 1993, 74-80.

sustituída por el «comportamiento» del *Da-sein* cabe los entes, al mismo tiempo que el «darse» de éstos es transfigurado en el «hacer frente» (*begegnen*).

Tomando en cuenta el complejo y rico espectro de esta profundización y torsión del concepto de fenómeno, ya no hay dificultades para entender que la fenomenología se convierte, según intención de Heidegger, en «ontología fundamental», «ciencia del ser de los entes» (*ST.*, 48) y que, dado que las estructuras fenomenológicas últimas que permiten hablar de ellos son estructuras de la existencia, la ontología fundamental se convierte en una «hermenéutica del ‘ser-ahí’», «analítica de la existencia» (*Ibid.*, 49).

1.4. Objeciones husserlianas y su proyección actual

En numerosas ocasiones acusa el maestro a Heidegger de haber obviado el punto central de la fenomenología: su carácter científico, su aspiración a saber riguroso. Heidegger habría vuelto, según ello, a una metafísica que ya no es posible (Carta a R. Ingarden, marzo 1930, *Ha.*, XV, 30-31). En el *Epílogo* a sus *Ideas*, escrito en 1930 (*Ha.*, V, 138 ss.), dirigiéndose en general a todos los discrepantes fenomenólogos, en los que claramente está implicado Heidegger, los fuertes reparos del maestro se especifican en los términos de un «antropologismo trascendental» o «psicologismo». Ello delata que para Husserl el intento heideggeriano constituye un abandono del ámbito trascendental-constituyente en favor de la existencia como facticidad empírica. Heidegger es acusado de incurrir en un antropologismo, en un naturalismo que ha combatido siempre la fenomenología. Ahora bien, en favor de Heidegger no puede por menos que ser mencionada la circunstancia de que no es el «hombre» de la actitud natural el que estudia la fenomenología hermenéutica, sino todo un acontecer ontológico en cuyo seno —como hemos analizado— el análisis fenomenológico es profundizado y torsionado, pero no eliminado y, menos aún, reducido naturalistamente.

Pero si la cuestión acabase aquí, en este problema antropológico, resultaría demasiado simple. En realidad, la réplica de Husserl incluye una crítica muy aguda. De acuerdo con lo que dice en el *Epílogo* a *Ideas*, también Heidegger invoca, sin reconocerlo, un retroceso a la subjetividad absoluta, que es en la que tienen lugar las efectuaciones constituyentes de todo aquello a lo cual hace referencia el pensar mismo de *Sein und Zeit*. Funke ha aclarado con finura la dimensionalidad de esta crítica: la vida, sea cual fuere el modo en que se la entienda, es siempre un ámbito de fenómenos y los fenómenos son siempre fenómenos para la conciencia; del ámbito que no es conciencia, de la no-conciencia, incluso, se tiene noticia sólo en el plano trascendental de la

conciencia (Funke, 1979, en el capítulo titulado «Grundlagenwissen und Bewußtseinsphilosophie»).

Cabría responder ahora que —tal y como hemos intentado más arriba poner de manifiesto— las experiencias en las que Heidegger arraiga los acontecimientos de sentido no son susceptibles de ser consideradas como «efectuaciones» que se dirigen a un «objeto», «unidad sintética», y que, sin embargo, abren un mundo de sentido no accesible de otra forma. Landgrebe ha ilustrado de modo muy iluminador el contraste entre los métodos husserliano y heideggeriano de acceso a un «fenómeno». Así, si —desde la óptica husserliana— tuviéramos que comprender el sentido de que somos seres fácticamente concretos, dirigiríamos la mirada al «hecho» de nuestra finitud, de tal modo que «reconoceríamos que», en nuestra finitud, somos producto de otros, de una tradición, de unos padres, de una educación, etc. Yo me reconozco —dice Landgrebe— «producto de efectuaciones intencionales intersubjetivas a las que accedo mediante la retropregunta» (Landgrebe, 1963, t.c., 57; v. 49-61). Ahora cobra un sentido profundo la objeción que Heidegger realiza en numerosos pasajes de *Ser y Tiempo* a la actitud teórico-reflexiva del «ser-ante-los-ojos». Del modo anterior nos concebimos sólo como objeto entre objetos. La actitud es objetivante porque me encuentro a mí en cuanto producto de una *autoapercepción*, y ésta me da sólo «el hombre de afuera», no el hombre concebido desde la interioridad, por decirlo así, tal y como ésta se muestra en experiencias. Por el contrario, me enfrento realmente a mí en mi finitud a través de una parálisis de esa mirada reflexiva capaz de dar origen a una «experiencia señalada», como es la angustia, en la que accedo a donaciones de sentido que no podrían ser descubiertas mediante una reflexión teórica¹⁰.

La controversia que estas pocas pinceladas dibujan posee una dimensionalidad que trasciende el desencuentro entre Husserl y Heidegger. Para vislumbrar esa proyección actual partamos, por ejemplo, del punto de vista heideggeriano. Concedamos, por una parte, la verdad

10. Es fascinante el relato heideggeriano de cómo se descubre en la *angustia* que la experiencia de nuestra finitud está arraigada en una experiencia de la *nada*. En ella, a diferencia de en el temor (en el que el *Da-sein* se experimenta sujeto a un ente en particular y amenazado por él), experimentamos una especie de *alejamiento* del ente *en general*. «Sin embargo, esta *indeterminación* de aquello de que y por que nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado. [...] Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoje al escapárenos el ente es este 'ninguno'. *La angustia hace patente la nada*. [...] El anonadar no es un suceso como otro cualquiera, sino que por ser un rechazador remitirnos al ente en total que se nos escapa, nos hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo *absolutamente otro* frente a la nada [...] *Existir* (ex-sistir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*. [...] *Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad*» (Heidegger, 1929b, 47-49).

del giro ontológico-hermenéutico. No es difícil reconocer que lo que descubrimos en la angustia, o mediante la comprensión hermenéutica en general, no es idéntico a lo que descubrimos en la mirada reflexiva. Esta última hace presente la apercepción del «*factum* del ser-hombre concreto», que es una «efectuación constituida» de la conciencia. Comprender la finitud como «arrojamiento» es cosa bien distinta. No hay concepto, ni imagen, ni forma alguna de unidad sintética que permita circunscribir esa experiencia. Por eso dice Heidegger que cuando al «temerario» (que experimenta la angustia y no sólo el temor) se le pregunta qué ocurrió, el recuerdo de la vivencia le vela las palabras. «Nada» es la única palabra que puede ofrecer como respuesta, porque «en efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí» (Heidegger, 1929b, t.c., 47). Pero, por otra parte, el argumento de Funke no es trivializable. Lo que se sugiere es, ni más ni menos, que la actitud metódica cartesiana es inexorable. Y si no fuese inexorable en el sentido en que Funke lo entiende —es decir, como la actitud *exclusiva* capaz de mostrar el ser de un ente—, ¿no podría admitirse, sin embargo, que es inexorable en el sentido de que constituye *otra* de las actitudes que el hombre no puede dejar de adoptar? ¿Cómo, si no, puede Heidegger expresar *filosóficamente* los resultados de una investigación existencial-hermenéutica? ¿Y no adoptamos, por otro lado, un modo semejante de actitud reflexiva cuando volvemos sobre los resultados de la inmersión hermenéutica (sobre la experiencia de la angustia, por ejemplo) y nos hacemos cargo de ellos como contenidos con *pretensión de validez*? Como se adivina, esta cuestión es el nudo en el que se cruzan y se enfrentan la corriente fenomenológico-hermenéutica y la corriente francfortiano-ilustrada, lo que merecerá un lugar eminente en nuestro estudio (*infra*, cap. 13, § 1).

2. Líneas de fuerza. Del «análisis existencial» a la Kehre

La riqueza de aspectos, relaciones y campos temáticos que posee *Ser y Tiempo* no es asequible a un análisis tan sintético como el que nuestro espacio permite. Nos limitamos a señalar líneas de fuerza que articulan la composición entera de esta obra clave del siglo xx.

2.1. *Sorge*: practicidad irrepresentable del «ser-en-el-mundo»

Al perseguir el propósito señalado, resulta inevitable hacer una referencia a la estructura existencial del «cuidado» (*Sorge*), en la que Heidegger cifra el sentido unitario del «ser-en-el-mundo» (sección 1.^a; cap. VI). El «ser-en» como existencial posee la forma fundamental de la

Sorge. Quiere decir esto que se es en el mundo («cabe» los entes) en la forma del «preocuparse», del «cuidarse-de», del «estar-atareado», lo que implica que la relación fundamental mantenida por el *Da-sein* con el ente posee la textura de un «habérselas con»: en la existencia, «habitamos» el mundo.

La *Sorge*, este modo fundamental de relación entre el *Da-sein* y los entes, posee un carácter prerreflexivo y arraiga en el trato práctico con los seres y entidades del mundo. Es obvio, pues, que rebasa la relación «intencional» tal y como la entiende Husserl, es decir, la relación *nóesis-nóema* en la que se presupone un *Ego* trascendental y capaz de representación. Ello se pone de manifiesto, nos invita a reconocer Heidegger, a través de la experiencia de la angustia. Se trata, como hemos comprobado, de una experiencia fundamental cuya posibilidad anida en el corazón de la existencia. La angustia ante la propia existencia puede despertar la vorágine de la huida. En su «caída» el *Da-sein* huye de sí mismo, habitando el horizonte más inmediato de la comprensión cotidiana, en la que interpretaciones del sentido ya establecidas y asumidas generalizadamente le reportan el beneficio de la narcosis. Pues, al cobijo de lo que no «empuña» como suyo, sino de lo que asume como «común», se hurta a la responsabilidad de elegirse, de proyectarse en un modo de ser. Huye, pues, no hacia otro lugar de la facticidad, sino sumergiéndose en un modo de la facticidad, el «uno» cotidiano. Y de lo que el *Da-sein* huye en ese modo más inmediato de ser es, precisamente, del rasgo existencial en el que se funda su responsabilidad de ser: de su «ser-en-el-mundo». Este modo de estar en la existencia, en efecto, le depara suficientes amenazas como para experimentarlo bajo el signo de la angustia. Siendo el «ser-en-el-mundo» existencia «arrojada», es decir, «yecta» en una facticidad del que el existente no es fundamento y cuya trascendencia resulta indisponible, es experimentado como abismo sin fondo y como amenaza del no-ser, de la nada, del no-sentido. La angustia expresa, así, la autoexperiencia del *Da-sein* como «ser-arrojado» y expuesto a la responsabilidad de ser.

El fundamento último de toda la existencia, la unidad última de todo el «ser-en-el-mundo» es —enseña la angustia— una falta de fundamento, abismo —*Ab-grund*—. Ahora bien, experimentándose así el *Da-sein*, como un ser que, extrañamente, se «pre-es» desde un horizonte de sentido que no ha elegido y en virtud de un proyecto, de un «ser posible» que ha de vigorizar y forjar con esfuerzo, pone de manifiesto también que la responsabilidad inherente a su «ser relativamente a su ser» lo impele a mantener-se en el «cuidado», en esa experiencia que es suelo y abono de toda ocupación concreta, la «pre-ocupación». Mas no en ese sentido vulgar que la hace equivalente a un estado de inquietud o de desasosiego que nos conduce, como en el temor, a quedar anclados

en la experiencia amenazante de un ente, perdiendo así la seguridad para todo lo demás —lo que a veces llamamos «perder la cabeza» (Heidegger, 1929b, t.c., 46)—, sino en un sentido más profundo y en modo alguno «carencial»: en el de un compromiso antepredicativo con el propio «ser *cabe*» las cosas, que es condición de que los entes hagan frente desde sí y que probaría, contra el prejuicio racionalista, que la facticidad y la finitud son una potencia de sentido y no, simplemente, una limitación.

2.2. El «estado de abierto» del *Da-sein*

Un hito importante del análisis existencial es el que toma por tema el sentido de esa entrega a la facticidad concreta que expresa el ser-«ahí» (el *Da* del *Da-sein*): lo que llama Heidegger el «estado de abierto» (sección 1.^a, V. A). El *Da-sein* es «ser-en» el mundo. Su «ser en» es siempre fáctico; es «ser-ahí». Ahora bien, en todo «ahí» se comprende el *Da-sein* y comprende el «ser-del-ente» de un cierto modo. Rigurosamente hablando: el «ahí» de la existencia «abre» un espacio de sentido y, paralelamente, el *Da-sein* es ya en un espacio de sentido «abierto». Pues bien, ¿qué existenciales conforman la facticidad del *Da-sein*, su «ahí»? ¿qué existenciales son responsables de la «apertura del sentido»? Heidegger destaca tres existenciales cooriginarios:

El primero de ellos hace referencia al «encontrarse» y el «estado de yecto». Este existencial (*Befindlichkeit*) pone al descubierto que el abrir originario respecto a la propia existencia no es noético, sino pático; tiene lugar por mor del sentimiento —*Stimmung*—. El *Da-sein* «se encuentra» en todo caso en un estado de ánimo. Este fenómeno no es meramente psicológico —creerlo sería tanto como incurrir en un reduccionismo objetivista—, sino existencial: hace patente «cómo le va» al *Da-sein* en su ser.

El segundo existencial es el «comprender». Fundamental en la aclaración de su carácter es el modo en que irrumpe en la historia de la hermenéutica: el comprender, tal y como lo presenta Heidegger, no es un método (Dilthey), sino una «forma de ser» del *Da-sein*. En la facticidad, en su «ahí», el *Da-sein* se comprende y comprende el ser de los entes de un modo «yecto» (arrojado, fáctico). *Es* en todo caso comprendiendo «sentido»: el sentido de su ser y, paralelamente, el sentido del ser de los entes. Semejante explicitación del «ser-en-el-mundo» confirma el punto de partida de *Ser y Tiempo*: la cuestión, la pregunta, por el «sentido del ser» es inherente a la existencia. E informa sobre la *dynamis* que tal pregunta vertebra. En efecto, el comprender posee una forma «proyectiva», nos dice Heidegger. Toda comprensión explícita se realiza sobre la base de una pre-comprensión que articula un horizonte más amplio, una po-

sibilidad de comprensión, un proyecto comprensivo. En el «pro-yectarse», el *Da-sein* articula una posibilidad de aprehensión del sentido del mundo y de sí. Por eso, el *Da-sein* no es un «ser-ante-los-ojos»: no es una identidad esencial cerrada, determinada, definible, una potencialidad virtual pero «presentable» que puede ser llevada a acto en una explicitación cualquiera. Es, más bien, «ser-posible». Pro-yectarse es existir lanzado a una posibilidad de comprensión que es, ella misma, «yecta», es decir, fáctica, finita y —lo que despierta al oponente ilustrado mayores perplejidades— arraigada en la espesura prelógica de la existencia: semejante «estar lanzado» no reposa sobre una determinación reflexiva de un supuesto *Ego*, sino que pertenece pre-reflexivamente al «ser-abriendo-posibilidades» del *Da-sein*. De este modo, al comprender pro-yectándose, el *Da-sein* se autotrasciende. De un modo tal, por cierto, que sólo puede ser aprehendido profundizando en la riqueza y productividad de una aparente paradoja. Pues significa, por un lado, que, existiendo, el *Da-sein* está más allá de lo que efectivamente, de hecho, es: «habita» una posibilidad de comprensión. Pero, por otro lado, implica que no trasciende, en sentido global, la facticidad. El proyectar se yergue sobre un espacio previo de comprensión, sobre *una* comprensión. La facticidad, esa posibilidad de posibilidades, no resulta rebasable y la «apertura de sentido» que acontece en la existencia se revela, finalmente, bajo la forma de un «pro-yecto yecto».

Sobre el tercer existenciaro constitutivo del «estado de abierto», el «habla», reflexionaremos más adelante, cuando el problema del lenguaje se imponga en el decurso de nuestras consideraciones (*infra.*, cap. 8, § 1).

2.3. Verdad como *alétheia* y temporalidad

Que el *Da-sein* sea «ser-posible», «ser abriendo posibilidades», guarda una fuerte relación interna con el importantísimo tema de la verdad (v., sobre todo, *SZ.*, § 44). Al comprender, el *Da-sein* hace accesible lo que le rodea, el ser de los entes, bajo un respecto, en un *como* del aparecer de éstos (sentido). Se diría que comprendiendo «ve», «percibe» el mundo en torno. Pero ese «ver» no es un «poner-ante-los-ojos» el ente; implica un momento de pasividad: al comprender, el ser de los entes «aparece», «toma presencia» ante el *Da-sein*. Sólo tras este fenómeno de comprensión-presentación puede el *Da-sein* adoptar otras perspectivas epistemológicas, tales como la que consiste en comparar «juicio» y «realidad» —que es la esencia de la verdad como correspondencia—. El nivel originario de toda «verdad» se sitúa, pues, más allá de toda correspondencia judicativa: en ese fenómeno del «dejar aparecer el ente», del «permitir» que el ente «haga frente».

Cuestión fundamental que deberá tenerse en cuenta en virtud de lo dicho es que, para Heidegger, ese fenómeno de «apertura» no es meramente una condición preliminar de la verdad; es aquello en lo que la verdad misma consiste. Toda correspondencia entre lo que se afirma sobre el ente, por un lado, y el ser del ente, por otro, presupone la apertura de un «mundo de sentido» en el que el ser del ente es comprendido de un modo determinado. Se supone —en la teoría de la correspondencia— que el enunciado representa una cosa *tal como ella es*. Pero la *re-presentación* presupone la *presentación* misma del ente, su aparecer en el «mundo de sentido» abierto en la comprensión del *Da-sein*. La verdad no es, pues, la correspondencia, sino la «presentación» misma del sentido del ser de los entes en el espacio abierto de una comprensión determinada o de un «mundo de sentido».

El fenómeno de presentación del ente, por otra parte, no puede entenderse como el acto de adoptar una perspectiva. Asir de esa forma su significado presupondría aceptar una realidad entitativa eterna y fija, «ahí fuera», que sólo se nos presenta bajo determinado(s) punto(s) de vista. La «presentación» del ente en un «sentido» es, por el contrario, el «aparecer» mismo del ser del ente, en toda su radicalidad.

En el acontecimiento de presentación del ser de lo entitativo se pone en obra —aunque parezca una paradoja— una forma de «pasividad» en la existencia. Pues el *Da-sein* no construye intencionalmente un sentido del ente; comprendiendo, el *Da-sein* «abre» un espacio de sentido y «permite», así, que el ente aparezca («haga frente», suele decir Heidegger) «en lo abierto». En este punto, queda iluminada la tesis heideggeriana: el fenómeno de la verdad es el fenómeno del descubrimiento o des-ocultamiento del ser del ente. Tal es el sentido en el que entendieron la verdad, según Heidegger, los presocráticos: como *alétheia*.

El análisis precedente pone de manifiesto el fondo sobre el cual reposa toda comprensión del ser: el tiempo. Estando la verdad fundada en la apertura del *Da-sein*, resulta articulada por la tensión temporal inmanente a la existencia como «proyecto yecto»: la apertura y cuidado incesantes (en la actualidad de un presente siempre desplazado) de horizontes para un *por-venir*, y sobre un fondo de comprensión *ya sido* (es el problema en el que se interna la segunda sección de *Ser y Tiempo*). Al introducir, a continuación, los temas característicos de ese giro experimentado por Heidegger tras *Ser y Tiempo*, completaremos este esbozo despejando la temporalidad de la verdad como acontecimiento indisponible que coincide con la *historia del ser*.

2.4. La *Kehre*. Historia del ser, «acontecer indisponible» de la verdad

El problema de la esencia de la verdad como *alétheia*, como desvelamiento o des-ocultamiento —que acabamos de abordar—, trae al escenario inmediatamente la pregunta por el estatuto del ser, especialmente en lo que atañe a su relación con el *Da-sein*. En *Sein und Zeit* Heidegger enfatiza en el *Da-sein* su carácter «descubridor». A través de él, los entes se revelan saliendo a lo abierto. La apertura al ser caracteriza al *Da-sein*, permite que los entes sean puestos delante, es decir, permite que aparezcan originariamente, en cuanto fenómeno de sentido anterior a su posible re-presentación o apropiación por la conciencia. Ser, *Da-sein*, verdad y descubrimiento están, pues, en una relación originaria. El origen de toda apertura y, por tanto, de toda presentación de los entes radica en el ser. Pues bien, tras *Sein und Zeit*, donde domina un estudio «existenciario» de las estructuras del *Da-sein*, un estudio fenomenológico-ontológico de la apertura al ser que le es propia, de su «estar arrojado» en la existencia, Heidegger indaga la esencia de la verdad desde el dinamismo del ser. En *Von Wesen der Wahrheit* retrotrae el filósofo la verdad judicativa a su condición posibilitante más originaria: previa a la concordancia de los entes con el intelecto es su «liberación en lo abierto». El comportamiento «descubridor» del *Da-sein* se comprende como liberación de los entes y ésta como un «hacerlos patentes en lo abierto» (Heidegger, 1943, t.c., 116-118). Mas: «El hombre no ‘posee’ la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el *Da-sein* ex-sistente y desvelador posee al hombre...» (*Ibid.*, 120). Interpretando a Heidegger: el des-velamiento en el que consiste la verdad tiene lugar sólo en la experiencia del *Da-sein*, frente al cual el ente en cuanto tal puede presentarse, pero, a la postre, es en la luminosidad del ser en la que se funda toda apertura.

Esta preeminencia de la pregunta por el ser respecto a la pregunta por la conformación del *Da-sein* marca el giro heideggeriano, la *Kehre*, a un pensar que desborda la propensión «trascendental» del análisis existenciario hacia la explicitación del significado mismo del ser. Semejante «vuelta» no es, quizás, tan radical como se pensaría desde una interpretación maximalista. Pues la copertenencia entre ser y *Da-sein* no queda disuelta en ningún momento de la trayectoria roturada por el pensar heideggeriano. Si el ser es comprensible es porque este ente privilegiado cuya esencia consiste en ser «relativamente a su ser» es «apertura de sentido» e interrogación perpetua por el «sentido del ser». Pero el giro no es, por otro lado, nimio o improductivo. En la medida en que subraya la dimensión de «demanda» que es inherente al ser, pone en vilo —de un modo que ha exasperado a los nuevos ilustrados,

como veremos— el protagonismo del *Da-sein* en la «apertura» de horizontes. Abrirlos significa, ahora más intensamente en la obra de Heidegger, hacer honor a una capacidad de escucha. Este énfasis es medular tanto en la fascinación que Heidegger ha suscitado como en el rechazo que su obra experimentó posteriormente, incluso a manos de los herederos más fieles, los «pensadores de la diferencia» en la postmodernidad. Será, sin embargo, provechoso que nos dejemos llevar, por el momento, por las sendas de Heidegger: la crítica de la existencia y del pensamiento occidental a la que conducen ha sido de las más vigorosas en la historia de la filosofía, y —en la medida en que ha hecho obligada una reacción ilustrada y un ejercicio de desplazamientos en el *pensamiento de la diferencia*— una de las claves del escenario actual de la filosofía.

Toda vez que el ser —de acuerdo con las coordenadas de la *Kehre*— constituye el origen último de la apertura de sentido, adquiriendo el rostro de una especie de originario *protofenómeno*, fenómeno de fenómenos que destella como nervadura de todo «ser-de-un-modo»; toda vez, decimos, que al ser se le atribuye un protagonismo tal en la relación *Ser-Dasein*, la historia entera aparece como la «historia del acontecer de la verdad», como historia de des-velamientos que abren en cada caso un mundo y un ámbito de sentido (cf. *Ibíd.*, 121). Que el ser ocupe ahora el lugar de origen respecto a esa *dynamis* temporal no quiere decir —hay que advertirlo— que fundamente el devenir histórico a la manera de un fundamento representable, es decir, como «razón» y «fondo» (*Grund*) —*Logos*— entitativo, ni siquiera pensado como un horizonte final, un *telos* que atrae *eróticamente* hacia sí el decurso de las épocas. El ser es el «acontecimiento» mismo de la apertura, el fenómeno irrepresentable de presentación que está supuesto en toda presencia de un mundo entitativo. Pensarlo así, en categorías dinámicas que provienen de la fenomenología, implica también comprender su dinamismo como «demanda», como «requerimiento» al que responden el proyecto y la comprensión del *Da-sein*. En la historia, según ello, el *Da-sein* no crea caprichosamente el sentido. Más concisamente: la manifestación del ente exige asumir las exigencias de una fidelidad, la de «dejar» al ente «ser el ente que es» (*Ibíd.*, 129). Sólo así, reparando en esa dimensión hermenéutica del comprender consistente en la (simultáneamente) activa y pasiva «aprehensión» de aquello que debe ser comprendido como ente; sólo así, reparando en ese aspecto de la comprensión que constituye un desplazamiento de la correlación fenomenológica, según la cual la constitución del sentido es, al mismo tiempo, una operación aprehensiva respecto a una posibilidad de automostración; sólo, en fin, situándose en la actitud hermenéutica que el giro heideggeriano —como vimos— exige, puede, quizás, el lector resistir a

la tentación de enjuiciar demasiado precipitadamente este concepto del ser como una caída en el misticismo. Si la rigurosidad de la correlación fenomenológica entre constitución y autodonación posee una razonabilidad reflexiva (que hemos abordado), la versión ontológico-existencial heideggeriana no carece, por su lado, de asidero contra la presunción de que está dinamizada por un dogmático credo irracionalista. La correlación entre «apertura del *Da-sein*» (del ser del ente) y «autodonación del sentido del ser del ente» es un nexo cuyo acceso exige ahora un giro desde la presentificación reflexiva hacia la comprensión hermenéutica. De este modo, se puede invitar a que el lector desconfiado condescienda a «escuchar» el sentido de lo que Heidegger afirma. Y el heideggeriano aclararía, seguramente, en este punto que tesis de este tipo, como la que dictamina: «el ser ‘convoca’ al *Da-sein* al descubrimiento de los entes», no se «refieren» a un «agente» ni personal ni impersonal. Esta proyección inevitable de categorías antropológicas no quisiera suscitar —si somos fieles al espíritu heideggeriano— la sospecha de una hipóstasis, la sospecha de que algo existencial ha sido desplazado fuera del existente y objetivado como fundamento esencial, antecedente y hasta trascendente. El ser es el fenómeno mismo en que consiste el aparecer de un sentido. Pero, siendo un fenómeno que ocurre por mor de la comprensión del *Da-sein*, posee, sin embargo, una textura tal que obliga a reconocer, al mismo tiempo, su trascendencia respecto al arbitrio subjetivo. Y esa trascendencia no está fundada en un hiato o en una jerarquía representable. En un mismo acontecimiento el existente proyecta mundos de sentido y hace honor a una demanda que se «pone en obra». En cuanto emergencia que es «dejada ser» por el «comportamiento descubridor» del *Da-sein*, el «sentido» no es «fabricado» por el hombre tal y como éste fabrica objetos. Todo ello significa, finalmente, que la esencia de la verdad remite a la «... historia irrepitable del desvelamiento del ‘sentido’ de aquello que llamamos el ser...» (*Ibid.*, 130). Y como cada des-velamiento constituye la apertura de un «mundo de sentido» finito, ese fenómeno es simultáneo al del «ocultamiento» de otras posibilidades de comprensión del ser (cf. *Ibid.*, 121). Ocultamiento, no como sustracción de una parte respecto a un todo, sino como el no venir a presencia de un sentido *incógnito*, lo cual es condición de la emergencia de *este* sentido concreto. O, si se quiere, con una metáfora: ocultamiento en el des-ocultamiento como sombra que acompaña a la luz.

Es el momento, quizás, de intentar iluminar uno de los más oscuros pensamientos de Heidegger, el de que el acontecer del ser resulta, en virtud de lo dicho, «indisponible». Quisiéramos destacar tres perspectivas bajo las cuales se expresa ese carácter indisponible del acontecer (Sáez Rueda, 1997a). Bajo una primera perspectiva, podemos entender

la indisponibilidad del acontecer como emergencia no reglable de una pluralidad de experiencias del ser; indisponible, en este sentido, es la heterogeneidad misma de los «mundos de sentido» que acontecen, pues ésta no es deducible mediante el recurso a una reglamentación lógica, ni está sometida a condiciones trascendentales universales. Bajo una segunda perspectiva, que el acontecer del ser sea indisponible nos remite al carácter trascendente del fenómeno mismo del aparecer respecto a la subjetividad; éste no puede ser entendido como producto de un acto «constructivo» cuyo origen estuviese en la voluntad humana o en la actividad generadora de un *cogito* constituyente; significa que es un fenómeno ontológicamente anterior a la decisión empírica y a la intencionalidad subjetiva y consciente y que no puede, por consiguiente, ser manipulado a voluntad. En tercer lugar, la simultaneidad de los fenómenos del «desocultamiento» y del «ocultamiento» del ser que Heidegger invita a pensar encierra otra perspectiva bajo la cual describir el carácter indisponible del acontecer, por cuanto dicha simultaneidad señala una riqueza inherente a la experiencia posible del mundo que pide ser reconocida como inagotable y que no puede ser reducida mediante los efectos de un supuesto «progreso» humano protagonizado por un «esclarecimiento» creciente de la verdad. Estas tres perspectivas son rostros de un mismo fenómeno, al que en terminología heideggeriana podríamos denominar «diferencia óntico-ontológica»: la simultaneidad y heterogeneidad entre el fenómeno del *aparecer* y el mundo de sentido *aparecido* en el acontecer de la verdad. Su disección conceptual en estas tres perspectivas servirá, más adelante, de punto de presa para subrayar las distancias entre hermeneutas, ilustrados y «post-modernos» en el uso de los conceptos de «diferencia», «identidad» y «pluralidad». Allí profundizaremos también en el concepto heideggeriano mismo de «diferencia» entre «ser» y «ente» (*infra*, cap. 16, § 1).

3. *Análisis sistemático del desafío heideggeriano al Logos occidental*

La concepción ontológico-existencial heideggeriana y, más vigorosamente, el énfasis que el filósofo otorga en su segunda época al acontecer indisponible del ser implican una *eventualización del sentido* que se opone radicalmente a una comprensión parmenidea, platónica o ilustrada de lo real. De un modo más cabal, es lo que llama Heidegger «metafísica de la presencia» aquello que ocupa el lugar de oponente fundamental de su proyecto. La crítica de este modo de comprensión del ser es más fundamental en el trazado de la filosofía heideggeriana de lo que, a primera vista, suscita el problema. Pues no ocupa el lugar, meramente, de una consecuencia —un resultado crítico—, sino tam-

bién el de un *medium* del pensar mismo que Heidegger reclama. Repensando el pensamiento occidental y descendiendo, a través de diferentes expresiones o hitos, a su fundamento «presentificante», el pensar «esencial» —pretende Heidegger— puede reencontrar lo originario sepultado, es decir, la pregunta por el ser, condenada a un «olvido» que tiene su contrapunto en el dominio de la representación del ente. Puede, así, levantar el castigo con el que el «pensamiento de la presencia» ha ocultado lo más fundamental y que es contrario a toda representación: la irrepresentabilidad e indisponibilidad del ser, que es tanto como decir la «ausencia de fundamento»: *Ab-grund* (que significa también «abismo»). Y en la medida en que este sustrato originario y abismal es descubierto como actuante último y como presupuesto inconfesado en los diferentes rostros adoptados por este errado pensar occidental, la filosofía intenta «pensar lo impensado». Analizaremos este aspecto crítico del pensamiento heideggeriano —un aspecto que es envés del análisis positivamente existencial— retrotrayéndonos, en primer lugar, al modo en que aparece bajo la perspectiva de *Ser y Tiempo*, para abordar, en relación con ello, la configuración final que adoptó tras la *Kehre*.

3.1. La «ontología fundamental» como rebasamiento del cartesianismo y «destrascendentalización de la filosofía»

Por cuanto constituye un intento de destrucción de la «metafísica de la presencia», la filosofía heideggeriana rompe con el trazado moderno fundamental que vinculamos al principio cartesiano del *cogito*. La centralidad de esta confrontación con el cartesianismo¹¹ es tal, que algunos comentaristas destacados, como J.-L. Marion (1986; 1989, cap. 3) y P. Cerezo (1997), mantienen que el programa heideggeriano puede ser entendido, en su totalidad, como una inversión del principio cartesiano de la conciencia. Es posible, como señala Cerezo, aprehender rostros diversos de esta general inversión a propósito de los radicales que integran el «estado de abierto». Ya, de un modo global, El *Da* del *Da-sein* expresa un fenómeno de «autotrascendencia» que rebasa la concepción cartesiana del agente. Mientras para Descartes, en efecto, se es ya presente a sí mismo en la inmanencia de la conciencia, para Heidegger el *sum* señala el carácter irrebাসable y central de la existencia yecta, del ser en un orden no fundado por el agente y en el que éste se encuentra trascendiéndose hacia «posibilidades». Pues bien, los tres existencialistas

11. De hecho, aunque sea para convertirse en objetivo de una vehemente crítica, Descartes es uno de los pocos que recibe, en *Sein und Zeit*, el honor de ser mencionado y estudiado (§§ 19-21).

que caracterizan el «estado de abierto», el «ahí» del *Da-sein*, explicitan esto con pregnancia y precisión. El «encontrarse» (*Befindlichkeit*) afronta el intelectualismo. El abrir originario sobre la propia existencia no es noético, sino pático, vivencial, lo que significa que el *Da-sein* se encuentra a sí mismo no como soberano, sino ya *en ser, arrojado*; es por eso por lo que encuentra en sí la carga (*Last*) del existir. El «comprender», en segundo lugar, pone en vilo al objetivismo. Para Descartes, la primacía del *cogito* implica que el ente es en cuanto *eidos*: presencia o figura objetiva. El comprender, por el contrario, implica que lo que es no es presencia objetiva, sino «sentido» que aparece en el marco de un proyecto, en función de la finalidad («por mor de qué») puesta en juego existencialmente. «Algo es comprendido —dice Cerezo— en cuanto queda com-prehendido, esto es, aprehendido a una con el sentido desplegado en el proyecto existencial». Finalmente, el concepto de habla (*Rede*) se opone a la visión instrumental del lenguaje, como transporte de experiencias y, por tanto, contra la idea de una separación interior-exterior. El existir es siempre un «fuera».

Podemos afirmar, siguiendo el hilo de esta reflexión, que a través de semejante inversión se llevaría a cabo, dentro de la fenomenología, la destrucción de la *egología trascendental* de Husserl, cuyo programa, como hemos visto, representa una estilización, en sentido trascendental, de la metafísica del *cogito*. Y visto desde este prisma, el proyecto heideggeriano podría ser calificado, en fin, como el de una *des-tras-cendentalización* de la filosofía: una desconstrucción de la universalidad trascendental y racional del sujeto, del *Logos* en cuanto suelo universal del yo-conciencia y fuente de fundamentación del orden objetivo del mundo (esta tesis ha alcanzado amplia difusión a través de los trabajos de Apel, 1973, vol. I).

No cabe duda de que esta tesis permite ver un flanco muy importante del giro heideggeriano respecto a la modernidad cartesiana. Sin embargo, quisiéramos añadir algunas consideraciones que limitan su alcance. La inversión del cartesianismo caracteriza sólo de modo parcial el hiato entre ontología fundamental y cartesianismo. Una de las más vigorosas aportaciones de Descartes a la filosofía radica en que comprende el «sí mismo», la ipseidad del sujeto, fundamentalmente en categorías dinámicas que anticipan la textura de la fenomenología. Pues, en efecto, el ser del yo, según Descartes, se constituye en el movimiento mismo de «vuelta» de la autorreflexión. Significa esto que, a pesar de la definición cartesiana del yo como «sustancia», la identidad del yo es algo que se gesta, de hecho, en la dimensión de un acto. Y un acto no puede ser objetivado como una cosa o *res*. Esto explica, quizás, que Heidegger preste tanta atención a Descartes. Con el cartesianismo, la fenomenología y la hermenéutica coinciden, a pesar de todo, en cifrar

la esencia de la subjetividad no al modo sustancialista, en una estructura describable, sino en un movimiento de autorreferencialidad que es accesible *in actu*. Ahora bien, esta aprehensión es, en el caso cartesiano, autorreflexiva, mientras que en el heideggeriano adopta la forma de una autocomprensión. Y es por ello por lo que el afrontamiento del cartesianismo es susceptible de ser caracterizado como una inversión. Pues «invertir» no es un mero «pervertir»; implica conservar la fidelidad a cierto gozne, aquel sobre el que se efectúa el giro inversor. Sobre el gozne de la accesibilidad *in actu* a una dimensionalidad dinámica, la inversión heideggeriana muestra que lo que Descartes sitúa en el principio —el pensar— resulta vacío sin presuponer como previo aquello que respecto al pensar es en Descartes concomitante —el *sum*—. Y, en efecto, afirma Heidegger que Descartes «deja indeterminada» «la forma de ser de la *res cogitans* o, más exactamente, el sentido del ser del *sum*» (SZ., 24; ST., 34-35).

Por otra parte, sin embargo, el término «inversión» resulta —a nuestro juicio— insuficiente para explicitar el giro heideggeriano. Puede decirse, con razón, que la inversión del «yo» cartesiano implica un rebasamiento. El «yo», en Descartes, se reduce a una pura expresión de la constante adhesión del sujeto a sus actos, de forma que lo que Heidegger advierte es que el «sí mismo» no es mera autoposición, sino «proyecto». Para Heidegger, el «quién» es el yo en la existencia, que es siempre «ser al que le va su ser». Es proyecto de ganarse a sí mismo. El «sí mismo» no es objeto de autocaptación, sino horizonte de conquista. ¿Sobre qué «gozne» común giraría la «inversión» en este caso? El sentido inacabado del yo al que Heidegger se refiere, este estar siempre «en ciernes», no sustituye meramente el acto de captación reflexiva por un acto de aprehensión existencial. Derruye, al mismo tiempo, la intemporalidad de la autoposición que, en el esquema cartesiano, adquiere el yo. Más allá de una inversión, nos encontramos ante un desplazamiento del campo de juego total. En ese desplazamiento, la relación *cogito-sum* no es sometida exclusivamente a una alteración en lo que respecta a la primordialidad de uno de los elementos del par respecto al otro, sino, simultáneamente, a una *torsión* del nexos mismo. Si la autorreflexión cartesiana es —epistémicamente— condición de la certeza del existir, no es —ontológicamente— fundamento de éste. Pero en el seno de la facticidad temporal la existencia no sólo se convierte en condición del pensar, sino que disuelve la oposición misma respecto a él: la reflexión se convierte en un modo de la existencia. En este sentido, el «giro» de Heidegger no constituye meramente una inversión, sino, más profundamente, un «rebasamiento» del cartesianismo: pone en vilo la oposición misma ser-pensar, tal y como para Nietzsche la «muerte de Dios» no significaba sólo una inversión del platonismo. El mismo Heidegger se

expresa en esta dirección. «La ‘conciencia de la realidad’ —dice— es ella misma un modo del ‘ser en el mundo’. [...] Si como punto de partida de la analítica existencial del ‘ser ahí’ hubiera de servir el *cogito sum*, sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: ‘*sum*’, y en este sentido: ‘yo soy en un mundo’. En cuanto ente tal, ‘soy’ en la posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (*cogitationes*) como modos del ser ‘cabe los entes intramundanos’. Descartes, en cambio, dice: las *cogitationes* son ‘ante los ojos’ y en ellas es un *ego* también ‘ante los ojos’ como *res cogitans* sin mundo» (ST., § 43, 231-232).

Si estamos en lo cierto, se comprenderá que cuando Heidegger presenta a la «reflexión» como un modo derivado del «ser-en-el-mundo» pone en tela de juicio uno de los fundamentos de la entera «metafísica de la presencia». La actitud teórico-reflexiva surge —según Heidegger— de una desconexión práctica: cuando resulta «deficitario» el modo de *habérselas* con el mundo se necesita *reparar en y demorarse* *cabe* lo inmediato, poniéndolo a la vista (ST., § 13). Este gesto de la filosofía heideggeriana está dirigido a doblar el núcleo mismo de la filosofía como presentificación del ente, a saber, la suposición en el sujeto de un poder reflexivo para re-presentar especularmente lo real y el presupuesto concomitante de que el ser es, sustancialmente, «objeto» para un pensar «contemplativo», espectador o activamente constructivo. El lugar fundante de la reflexión es sustituido, en la ontología fundamental, por una afirmación de su carácter parasitario.

Emerge aquí —es obligado adelantarlo— un problema que será fundamental a la hora de confrontar las líneas fenomenológico-hermenéutica y francfortiano-ilustrada. Pues atribuir a la «ex-centricidad» del «reparar» reflexivamente en algo (del mundo o en mí mismo) un carácter deficitario implica suponer que la reflexión es impotente para generar efectos propios, que los productos de la «ex-centricidad» reflexiva son sólo expresión de contenidos ya gestados, en su totalidad, en el seno de las precomprensiones fácticamente dadas. Ciertamente, la reflexión autoconsciente no puede ser fundamento de sí misma. Ahora bien —subrayarán Habermas y Apel—, que presuponga comprensiones antecedentes no implica que sea reductible a ellas. Si no se le reconoce un poder propio, un poder para volver activamente sobre sus condiciones antecedentes y conmoveirlas, entonces ¿cómo podríamos entender el «sí mismo» como un proyecto «propio» y responsable, mediante el cual podamos hacer frente al que nos interroga por las razones justificables que anidan en él? Abandonemos por el momento esta derivación del problema y prosigamos profundizando en la vehemente crítica de Heidegger al *Logos* occidental de la «presencia».

3.2. La «historia del ser» y la *Destruktion* de la «metafísica de la presencia»

En virtud de la interpretación temporal que Heidegger hizo del ser del *Da-sein*, el tiempo se convierte en «fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente» (Gadamer, 1951, t.c., 367). A continuación resumimos los trazos generales de esta historia, a través de la cual la «metafísica de la presencia» llegó —según Heidegger— a dominar el espacio del pensamiento y de la vida occidentales, camuflándose bajo apariencias distintas de un mismo acontecimiento: el «olvido del ser».

En la aurora del pensar, en el rico mundo de la filosofía griega, tuvo lugar, nos dice Heidegger, tanto la concepción —y la experiencia— más original del ser, como su transformación fundamental, en virtud de la cual la historia de Occidente, marcada por aquella fisura indeleble, ha avanzado únicamente en la decadencia. El cambio está relacionado principalmente con los términos de *Logos*, *phýsis* y *alétheia*. En *Introducción a la Metafísica* la *phýsis* aparece como la más originaria comprensión del ser. Como *phýsis* es la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, una fuerza que deviene presencia; la fuerza imperante, que se esencializa como ente, surge de lo oculto y, por tanto, es entendida al principio en armonía originaria con el fenómeno de la verdad como *alétheia*, el acontecer del desocultamiento (cf. Heidegger, 1953, 65 s.; t.c., 98 s.)¹². Es en el pensamiento presocrático donde tal originalidad aparece por primera y última vez. Allí, el término *Logos*, que se ha traducido tanto por «razón» como por «lenguaje», posee, de acuerdo con Heidegger, una simetría esencial con los dos anteriores en cuanto a su significado. En Heráclito destella la conexión armoniosa entre *phýsis* y *Logos* (*Ibid.*, § 49, 134-143; t.c., 163-173). Este último, que designa, sin duda, la palabra y el discurso, no agota su sentido en lo que es accesible al mero oír, sino que evoca «la totalidad reunida del ente mismo». En un sentido tal, el *Logos* viene requerido por la concepción de la *phýsis*: la fuerza imperante necesita la «reunión constante», la «totalidad reunida y en sí estante del ente» (*Ibid.*, 139; t.c., 168)¹³ y caracteriza también al ser, «desde un punto de vista nuevo y, sin embargo, antiguo: lo que es ente —o sea, lo que está en sí erguido y acuñado— se halla reunido consigo mismo y se sostiene en semejante reunión» (*Ibid.*).

12. En «Die Frage nach der Technik» se reproduce, por tanto, este análisis genealógico de *Einführung in die Metaphysik*, obra temprana y, quizás, paradigmática del así llamado «segundo Heidegger», aparecida en 1953, pero escrita ya en 1936.

13. «[...] ist die ständige Sammlung die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, das heißt, das Sein».

Sin embargo, el pensamiento griego no se atuvo a esta experiencia del ser. Ya en Platón se inicia una interpretación distorsionada que rige la historia entera de Occidente. La *phýsis*, y con ello el ser, fue determinada como «idea» (*eidós*). Esta interpretación, que apareció como la única y decisiva, consagró al aspecto fijo, permanente y eterno como rasgo esencial del ser de los entes. El ser no es ya lo que «está apareciendo», sino lo «aparecido de una vez y para siempre». Paralelamente, la *alétheia*, fundamento originario de la «correspondencia» entre el juicio y los entes, se transforma en verdad como adecuación de la mirada, en justeza de la percepción en cuanto representación. Y el *Logos* ya no significa «reunión», sino «enunciación» (cf. *Ibíd.*, § 55, 189-198; t.c., 215-224).

Lo acontecido en este viraje podría ser caracterizado desde dos puntos de vista complementarios. Por un lado, el ser es entendido como «presencia constante» (cf. *Ibíd.*, § 56, 200-204; t.c., 224-230). Por otro, la relación entre *phýsis* y *Logos* se altera profundamente: mientras en el Poema de Parménides queda manifiesto que la percepción (en estrecha conexión con el *Logos*) es en virtud del ser, en adelante el *Logos* prevalece sobre aquélla; el pensamiento (que a partir de Descartes se entiende como cálculo) se convierte en la medida del ser (cf. *Ibíd.*, 203 s.; t.c., 229; en general §§ 45-56; t.c., 153-230). En todo caso, lo acontecido en este fundamental giro histórico es lo que Heidegger llama «olvido del ser». Su sentido original como *phýsis* conservaba su diferencia, también original, con respecto al ente: el ser, como lo que patentiza a los entes, abriéndolos a la presencia, no es, él mismo, un ente. Aquella fuerza imperante «es la subyugante pre-sencia, todavía no vencida por el pensar, en la cual lo pre-sente esencializa como ente» (*Ibíd.*, 66¹⁴; t.c., 98). Sin embargo, en la nueva interpretación el «originario y emergente eruirse» se convierte en «visibilidad mostrable de cosas que existen a la mano» (*Ibíd.*, 67)¹⁵, por lo que la filosofía griega dio el paso para el abandono del fundamento del ser y se atuvo al primer plano de lo que está presente: el ente. La «idea» platónica es, como «modelo eterno» de toda apariencia, lo entitativo en sentido propio (cf. *Ibíd.*, 192; t.c., 219). La interrogación por el sentido del ser, que constituye el trazo esencial de una auténtica metafísica, quedó sepultada en el olvido, bajo una mirada extraviada históricamente, un pensar absorto en la contemplación de los entes. Éste es el lugar común de la metafísica occidental, cuya esencia, así descrita, es nihilista (cf.

14. «Dieses Walten ist das im Deken noch unbewältigte überwältigende Anwesen, worin das Anwesende als Seiendes Welt».

15. «... herzeigbaren Sichtbarkeit vorhandener Dinge». Modificamos la t.c.: «visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente» (99).

Ibíd., 211-212; t.c., 237-238). Desde entonces, las innovaciones del pensamiento son más bien variaciones en el círculo del olvido ontológico e, incluso, han agravado la concepción instaurada al inicio. Tras Platón el pensamiento asistió aún, al menos, a dos nuevas involuciones. La primera de ellas convirtió al ser del ente en «objeto», en presencia dada sólo al ente capaz de anteponerlo (*Vor-stellen*). La segunda lo convirtió en «valor» y, así, en algo sujeto a la «valoración» humana (cf. *Ibíd.*, 202-209; t.c., 228-235).

Estas últimas derivaciones del «pensar» propio de la metafísica occidental han sido especificadas más precisamente por Heidegger en obras posteriores. Nos interesa referirnos brevemente a aspectos seleccionados y relevantes que atañen a la caracterización de la comprensión «moderna» del mundo, pues es en este punto donde engarza más vigorosamente la crítica heideggeriana con las temáticas propias de otras corrientes actuales del pensamiento, especialmente con la que, colocando frente a frente a ilustrados y pensadores de la diferencia, gira en torno a la controvertida «muerte de la modernidad». La primera de nuestras consideraciones relacionará «metafísica de la presencia» y subjetivismo. La segunda pone en conexión la esencia de esta metafísica y la propensión de la filosofía a «fundar» el sentido de lo real. Por último, ambas caracterizaciones heideggerianas de la «decadencia» occidental serán observadas en su íntimo lazo con la esencia de la «técnica».

3.3. Modernidad presentificante y «voluntad técnica»

La filosofía moderna introduce la «época de la imagen», la época de la objetivización del ser del ente. La relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*, por medio de la cual lo existente es llevado ante él como opuesto y domeñado así ante su predominio. Cuando esto sucede, el hombre «se pone en imagen sobre lo existente»¹⁶ (1950, 89; t.c., 81), convierte a todo ente en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. En ese proceso, pues, ocurre simultáneamente la transformación del mundo en «imagen» y la anteposición del hombre como *sub-jectum*, como ente distinguido que fundamenta todo lo demás. Su preeminencia proviene de un cambio que el *cogito* cartesiano introduce con respecto a lo que la sentencia de Protágoras manifestaba: «el hombre es la medida de todas las cosas». En efecto, mientras en la intención del griego el hombre es medida en los límites que recibe del desocultamiento de lo existente, el «sujeto» cartesiano pretende colocar al hombre en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, en fundamento que descan-

16. «Wo solches geschieht, setzt der Mensch über das Seiende sich ins Bild».

sa sobre sí mismo, sobre su certeza, de modo inconmovible, colocando a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia (cf. *Ibíd.*, 104-109; t.c., 93-98). *Brief über den Humanismus* aclara que esta posibilidad efectuada de la historia del ser tiene raíces ya en el mundo inmediatamente postsocrático. Se da como radicalización del giro griego hacia la metafísica de la presencia (ser como «aspecto», «idea»), pues allí ya se abonó el terreno para el despliegue de la subjetividad al concebir el contacto del hombre con el ser como esfera de la «intelección». La subjetividad adquiere ahora un papel más determinante: «La visión —y nada antes que ella— atrae la ‘mirada’ sobre sí y se entrega a ella cuando el inteligir se ha convertido en un representarse-ante-sí en la *perceptio* de la *res cogitans* como siendo *subjectum* de la *certitudo*» (1949, 20; t.c., 85). No extraña, por tanto, que Heidegger fuese receloso con todo tipo de «humanismo».

El asunto, pues, de la filosofía contemporánea, es, de acuerdo con Heidegger, la subjetividad. Pero ¿qué función adquiere la filosofía determinada por el imperio de lo subjetivo?: la de fundar el mundo objetivo. Esto se expresa paradigmáticamente en la fenomenología de Husserl, donde fundar significa «constituir» el sentido de los entes, la objetividad de todas las cosas (cf. 1969a, 68-71). Sin embargo, desde un principio la filosofía se atuvo al proyecto del fundar (*Gründen*), pues, «desde el comienzo de la filosofía, y en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund*» (*Ibíd.*, 62). En su meticuloso estudio *Vom Wesen des Grundes*, publicado en 1955 pero escrito ya muy tempranamente (1929), Heidegger había dado cuenta de este problema. La apelación al *Grund*, al fundamento, tuvo un origen griego. Aristóteles ligó el significado de ese horizonte a los conceptos de «causa» o «principio». Pero su sistematización y explicitación, que lo llevaba a su expresión más precisa, ocurrió a manos en Leibniz. Leibniz vincula el fundamento a la *ratio* en la formulación del «principio supremo», el «principio de razón suficiente» (*principium rationis sufficientis*; cf. 1929a; t.c., 61-65). Podríamos decir que ahí se expresa la tendencia de la metafísica occidental a «dar razón» del ente en su totalidad. En el seno de esa tendencia se persigue, como dice Pöggeler, ganar una intelección fundamental, una doctrina fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como «constante asistencia», colocando la verdad al servicio del hombre o de un dios pensado de manera bien determinada (Pöggeler, 1963; t.c., 142-144). Y, en efecto, Heidegger asocia la metafísica leibniziana con la voluntad de poder, que finalmente determinará la esencia de la relación del hombre con el ser del ente, al ajustar la verdad a la certidumbre, al «aseguramiento», convirtiéndola en «orden (*ordo*) y comprobación entera, es decir, elaboración entera definitiva (*perfectio*)» (1950, 240; t. c., 203).

Esta interpretación del ser, que constriñe su sentido y lo fija como fundamento racional presentable ante el hombre, se descubre, finalmente, como una incorrecta comprensión y, más aún, como nueva mostración de su olvido en la metafísica occidental. Remitimos, ahorrando así una profusa explicación, al ya mencionado análisis de la esencia del fundamento en *Von Wesen des Grundes*. Allí Heidegger retrotrae el «principio de razón suficiente» al fundamentar (*Begründen*) propio de la relación originaria con el ser, y éste, en virtud de la finitud del *Da-sein*, a la no esencia del fundamento, al *Ab-grund* o abismo (1929a, parte III). De otro modo: lo que el principio de razón no cuestiona es el concepto mismo de «razón». La «razón», de la que habla la filosofía, no puede ser determinada si nos eximimos de la experiencia de la *alétheia*. Previa a la «luz de la razón» es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*) (cf. 1969b, 71-73 y 78 ss.; t.c., 142-144 y 150 ss.).

Heidegger ha visto en la voluntad de poder y en la imagen técnico-científica del mundo una clave fundamental para interpretar la devaluación ontológica acontecida en Occidente. La relación que por medio de la técnica moderna el hombre establece con el mundo ya no hace honor al sentido de *bestellen*, cuidar con solicitud, que pudo caracterizar la actitud —por ejemplo— del campesino en otro tiempo. Se trata ahora de un *stellen*, de un poner la técnica a la naturaleza, de un impulso a someter todo lo dado y a convertirlo en disponible para el hombre, de transfigurar el mundo en algo almacenable, distribuible y domeñable. Lo que está (*steht*) como tal frente a nosotros se reduce a lo que está como *Stock*, como «reservas» o «existencias» (*Bestand*), a través de la técnica (cf. 1962, 14-16; t.c., 14-15). Es por ello por lo que la técnica, siendo posterior a la ciencia moderna, constituye, sin embargo, la esencia de ésta (cf. *Ibid.*, 20-22; t.c., 18-20). La técnica moderna lleva al extremo la voluntad de poder del hombre, mas en ese querer imponerse en todo, el hombre mismo —sentencia Heidegger— sucumbe, se ve amenazado y cosificado por su delirio técnico y, a resultas de todo ello, queda cada vez más desarraigado y desprotegido (cf. «Wozu Dichter?», en 1950, 286-290).

Pero la esencia de la técnica no se desvela en la concepción instrumental y antropológica de ésta. El filósofo invita a reconocer —en lo que viene siendo ya emblema de una concepción ontológica en este ámbito— que lo inquietante en la técnica moderna no es el hecho trivial de la utilización de instrumentos, sino la peculiaridad del modo en que determina actualmente la esencia del hombre. Se comprenderá ahora mejor la afirmación de que la esencia de la técnica no es, en rigor, «técnica», ni tampoco pura invención del hombre. La técnica es un

modo del desocultamiento de la verdad y un modo específico de experimentar el ser¹⁷. Heidegger designa la esencia de este específico acontecer de la técnica con el término casi intraducible de *Ge-stell*. En este término se aúnan los rasgos ya aludidos del comportamiento del hombre en la técnica (en este sentido podría traducirse por «im-posición»). E invoca la unidad entre la im-posición del hombre sobre lo real y la compulsión por la que se ve impulsado, pues es una única interpelación la que reúne al hombre y a lo real en un mismo respecto (*Ge-stell* también significa «armazón»). El hombre «[...] ya está reclamado por un modo de desocultamiento que lo provoca a abordar la naturaleza como objeto de investigación [...]» (1962, 18; t.c., 17).

3.4. «Final de la filosofía», aurora de la «diferencia»

Dos determinaciones de la filosofía contemporánea y, más extensamente, de la metafísica occidental, el subjetivismo y el prurito por fundar, han sido destacadas por Heidegger, pues, como expresión de esa compulsión por la cual el hombre se ve conducido al dominio de lo existente. El subjetivismo de la época moderna, que está a la base, en cierto modo, de la comprensión ilustrada del hombre como ser racional, corre parejo a la objetividad uniformizadora, instrumento de la «dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra» (1950, 109; t.c., 97). La filosofía, en la técnica, llega, así, a su «final». «Final» significa «reconcentración en un solo lugar», el lugar abierto por el platonismo y diversificado en variaciones históricas que hoy permiten al pensar filosófico únicamente «renacimientos epigonales». La filosofía, en este «acabamiento», «se transforma en ciencia del hombre, ciencia de todo aquello que puede llegar a ser, para éste, objeto de su técnica, mediante la cual se instala el hombre en el mundo, elaborándolo según los múltiples modos de las fabricaciones que lo van configurando» (1969, 63-63; t.c., 133; cf. 62-65; t.c., 131-134)¹⁸. Podríamos decir con Zarader: la *Ge-*

17. Un detenido examen del originario concepto de causalidad (es la *causalitas* la que polariza el sentido de lo instrumental mismo, pues impera allí donde se persiguen fines y se aplican medios) conduce a Heidegger al modo en que los griegos conciben el «causar». *Potesis*, producción, en Platón, no es mera fabricación artesanal: la *phýsis* griega, que encierra el sentido profundo de naturaleza, es también una producción y precisamente como una «irrupción» y un «engendrar». El «producir» recoge en sí el significado aristotélico de «causa» como un «dar ocasión» y un «hacer-venir». El pro-ducir, como posibilidad de toda fabricación productora, significa, en fin, «llevar a la presencia», al «estado de no-oculto» desde el «estado-de-oculto». Pero éste es, a juicio de Heidegger, el sentido griego de «verdad» como *alétheia*. La esencia de la técnica pertenece así, al ámbito de la verdad entendida como desocultar (cf. Heidegger, M., 1962, 5-13; t.c., 7-13).

18. Por su parte, la ciencia moderna, la investigación que la caracteriza, objetiva lo existente merced a los requerimientos propios del hombre y su intención de dominio: ella funda el campo de objetos con anterioridad, y en ese cálculo anticipado «se asegura de ellos» para «ponerlos a su disposición». No es el cultivo de la sabiduría la que rige sus investigaciones, sino su

stell, el llamamiento provocante que constituye la esencia de la técnica, proyecta una nueva luz sobre toda la historia del pensamiento occidental. No constituye sólo el agravamiento de un proceso anterior, sino que permite comprender mejor la esencia de este «anterior». La *Ge-stell* se refiere a todos los *stellen* acaecidos, todas las «im-posiciones»: la de la ciencia y la de la razón, la de la filosofía como voluntad de concepto, fundamento y exactitud, como pensar «representativo» que somete lo real a lo racional «pidiéndole cuentas» (cf. Zarader, 1986, 107-115). Final de la Filosofía, no obstante, enfatiza constantemente Heidegger, no significa fin de las posibilidades del pensar, sino agotamiento de la metafísica occidental y concentración en el máximo peligro, acontecido en la técnica, pues ésta no sólo se halla asentada en el «olvido del ser», sino que amenaza con ocultar de forma definitiva la esencia del hombre. El hombre se encuentra hoy, en apariencia, más cerca de sí mismo que nunca, pero, en realidad, ya no se encuentra a sí mismo, pues, siendo interpelado tan provocativamente por un modo del desocultamiento, no se percibe a sí mismo como el interpelado (cf. Heidegger, 1962, 26 ss.; t.c., 22 ss.).

¿Existe aún un modo de salvación? Alcanzado este punto nos asalta la cuestión acerca de la posibilidad que Heidegger invoca de un pensar diferente respecto al pensar presentificante (Pöggeler, 1963, VII y IX; Zarader, 1986, 252 ss.; Heidegger, 1969b, 66-80; t.c., 136-152). Destaquemos únicamente que se trata de un «pensar esencial», un pensar que puede ser entendido, al menos, desde dos puntos de vista coimplicados, uno —digamos— negativo (pero sólo en apariencia) y otro positivo. Pues se trata de un pensar, por un lado, que ha de rastrear la historia de la autocomprensión occidental destruyéndola (*Destruktion* de la «metafísica de la presencia»), a la vez que, en ese mismo trayecto, es extraído y mostrado lo «no pensado», por otro. Por cuanto lo no pensado atañe al ser, en la destrucción de la metafísica de la presencia se recobra, en el fondo, la «pregunta por el ser». Hacer esto es, ciertamente, inaugurar un nuevo comienzo. Pero no debe entenderse este inicio como una superación en sentido hegeliano (*Aufhebung*). En la superación dialéctica lo negado queda conservado a un nivel superior. Y no se trata de eso, sino de colocarse en *otro* lugar. Es una *Verwindung*, un rebasamiento, de la historia de Occidente en general y de la modernidad en particular, como trayectoria roturada por la «metafísica de la presencia».

Donde está el máximo peligro crece lo salvador. Con esta sentencia de Hölderlin acaba Heidegger las últimas páginas de «la pregunta por la

carácter de «empresa», el sometimiento de la investigación a los requerimientos que los problemas del momento imponen (cf. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en Heidegger, 1950, 73-84; t.c., 68-77).

técnica». En la técnica nos encontramos, como hemos visto, en el «máximo peligro». Pero, precisamente por eso, ha de conducir a la esperanza de la salvación. Dos demandas contiene, al menos, esta apelación heideggeriana a la esperanza. La primera demanda sería satisfecha mediante la disipación de la voluntad técnica de dominio. Se trata de la llamada a «dejar-ser al ente». Y ello presupone pensar la *diferencia*, la diferencia óptico-ontológica, la simultaneidad y heterogeneidad que se congregan al unísono en el acontecimiento de la verdad: el descubrimiento (aparecer del ser) y la presencia de lo des-cubierto (el ente en el plexo de referencias de un «mundo de sentido» ya abierto). Significa pensar la diferencia entre «acontecer» y «acontecido», sin que decline la comprensión de la copertenencia entre ambas dimensiones, sin hacer de la diferencia un hiato capaz de exhumar un pensar de lo trascendente-metafísico o de lo trascendental-ilustrado que coloque de nuevo al sujeto en tribunal absoluto de lo real. La diferencia misma es el acontecer. Tal sería el horizonte al que quiere abrirse el «pensar esencial». Si recordamos la vinculación interna entre el concepto de verdad y el reconocimiento de la «indisponibilidad del ser», se tornará quizás más clara la relación entre el «nuevo comienzo» invocado por Heidegger, la restauración de la «pregunta por el ser», la comprensión de la «diferencia» y la renuncia a la pretensión de hacer domeñable al mundo. Este último aspecto se confirma en la otra consideración que queríamos integrar aquí. Si la primera demanda tiene por horizonte el «dejar ser» al ente «el ente que es», la segunda está orientada por un «dejarse-ser». Es la demanda que nos invita a la «escucha», a la aprehensión no constructiva de lo que el mundo de la vida convierte en interpelación. Sin duda, implica esto una cierta y casi enigmática «pasividad activa». Pues no es la pasividad del que ya no tiene nada que esperar, sino la del que espera activamente en la medida en que *des-espera*. Al desesperar en la angustia, el «temerario» —nos decía Heidegger en *Was ist Metaphysik?*— se encuentra «sin fondo», ante la amenaza ineludible de la «nada», pero descubre que el auténtico fondo es, precisamente, esta sonora ausencia. Ella permite comprender la íntima relación entre el hombre y la pregunta por el sentido del ser, así como el lazo entre la finitud y la germinación del sentido, pues sólo en la facticidad del existir puede crecer lo más genuino del hombre: la posibilidad de proyectarse en el *hacer por ser* y en el *cuidado* del «mundo» que con ello es hurtado a la ocultación. Este poder-ser último, que rinde homenaje a los poderes inigualables de lo finito, implica, como se ha visto, una responsabilidad infinita por interminable. «El más atrevido que el fondo [*Grund*] se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo (*Abgrund*)»¹⁹ (Heidegger, 1950, 292; t.c., 245).

19. «Wer wagner ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebricht, in den Abgrund».

4. *Nexos y cuestiones*

La filosofía heideggeriana se encuentra en el centro de las discusiones más candentes y definitorias de final de siglo XX y principios del XXI. Como uno de los fundamentos de la crítica radical a la modernidad y al proyecto ilustrado, es fuente de inspiración tanto de la hermenéutica como del más radical «pensamiento de la diferencia». Por el mismo motivo, constituye uno de los lugares de la filosofía al que la modernidad reilustrada dirige sus más aceradas críticas. Incluso en este último caso, el pensamiento de Heidegger ha sido integrado en cierta medida, como tendremos ocasión de comprobar cuando analicemos el problema de la «muerte de la modernidad». Integrado y sometido a una nueva concepción del *Logos* en la teoría dialógica, corregido y radicalizado por sus propios seguidores, el pensamiento de Heidegger protagoniza muchas de las controversias ulteriores, que abordaremos en el contexto oportuno (*infra*, cap. 7, § 1; cap. 8, § 1; cap. 12, § 3.1; cap. 13, § 1; cap. 16, § 1). A propósito de ellas, la crítica heideggeriana al *Logos* de la presencia se verá confrontada, especialmente, con dos problemas de envergadura. En primer lugar, con las exigencias de normatividad planteadas por aquellos que cifran la verdad en la *justificación de la validez mediante razones* y denuncian la parcialidad del concepto de *alétheia*. En segundo lugar, con el problema de la ética, que, de acuerdo con muchos, ha sido desatendida y casi arruinada por Heidegger. Estas dos cuestiones necesitan un tratamiento detallado que se hará más adelante. Nos limitamos aquí a mencionar por el momento algunas claves en lo que concierne a la segunda problemática, por ser ya cuestión fundamental en el interior mismo de la hermenéutica que la ontología fundamental ayudó a configurar. Antes de ello, nos referiremos a las distancias y afinidades entre el modo en que Heidegger ha torsionado la fenomenología y la otra gran versión de la fenomenología postidealista, la que centró sus análisis no en el ámbito temporal de la existencia, sino en el corporal.

4.1. Temporalidad y corporalidad. Puentes y fricciones con la fenomenología francesa de la existencia carnal

Entre las dos grandes líneas de desarrollo a través de las cuales la fenomenología se expande y sufre una inflexión, es decir, la fenomenología francesa de la carne y la filosofía heideggeriana, hay, evidentemente, una conexión de fondo, en la que hemos insistido anteriormente. Baste recordar que ambas son paladines de la crítica a la «metafísica de la presencia» y que conservan, torsionándolos, los aspectos cruciales del «retroceso al mundo de la vida» que Husserl había puesto en vigor.

Precisamente porque estos gigantes del pensamiento actual, Merleau-Ponty y Heidegger, se internan con originalidad irreductible en una misma «senda del bosque» del escenario actual, ha sido inevitable que sus caminos se cruzasen y que, al fin, se enfrentasen. El problema que aquí se debate puede ser expresado concisamente. ¿Qué dimensión de la facticidad posee mayor originalidad, la temporalidad o la espacialidad carnal del «ser-en-el-mundo»? Hay razones para pensar que Heidegger hace derivada la dimensión espacial-corporal de la existencia respecto a la dimensión temporal. Y, a la inversa, que M. Merleau-Ponty arraiga la temporalidad de la existencia en la corporalidad. Tomemos esta sospecha como punto de arranque.

Ya en carta del 22 de octubre de 1927 a Husserl antepone Heidegger el análisis de la existencia temporal del *Da-sein* a las «consideraciones unilaterales de la somatología y de la psicología», lo que lo aleja de una consideración de la existencia corporal y de la percepción en la línea que siguió Merleau-Ponty²⁰. De hecho, en *Sein und Zeit* se hace derivar la espacialidad del *Da-sein* de su temporalidad. En el § 70 la experiencia espacial del mundo es pensada desde la convicción de su dependencia respecto a la «tarea» que, dirigida por el «cuidado» (*Sorge*), afronta el *Da-sein* al proyectarse al futuro; la corporalidad es, así, supeditada en su sentido a la temporalidad. Sin este suelo nutricio temporal, sin esta referencia al pasado y al futuro, el espacio por sí solo se reduce —dictamina la *hermenéutica de la existencia*— a un tiempo degradado y a una forma inauténtica de la *Sorge*²¹. Y aunque Heidegger habla muy poco de ello, es usual que cuando asocia el «nombre esencial» «Tierra» a los elementos «vida», *Leib*, «engendramiento (*Zeu-gung*)», linaje (*Stamm*) o sexo (*Geschlecht*) —como en *El origen de la obra de arte*, de 1952— el análisis de lo sensible conduzca a la afirmación de su carácter histórico. Pues Heidegger piensa que todo lo sensible, la percepción en primer lugar, es un ulterior modo de relación con el ente que está fundado en una precomprensión efectuada desde un mundo de sentido ya abierto. Simultáneamente, considera metafísica toda referencia a un sensible puro y subraya que la «Tierra» no es más que un caso particular de la *Verbergung*, de la sustracción del ser, reduciendo la *phýsis* a *alétheia*. Y en *Nietzsche* (II, 160), el cuerpo, in-

20. Debo esta información al profesor Domingo Blanco, que tuvo la amabilidad de permitirme leer su manuscrito «El legado de la fenomenología».

21. Cabe, entonces la sospecha, incluso, de que esta preterición del espacio en favor del tiempo que realiza la ontología fundamental heideggeriana constituye un resto de cartesianismo en *Ser y Tiempo*, pues establece una prioridad del tiempo como forma del sentido interno y la reducción de la «extensión» —como en Descartes— a algo ajeno al «espíritu» (Blanco Fernández, 1998, 93 ss.). El mismo Heidegger sugirió en su conferencia «Tiempo y Ser» (1962) que su intento de reducir la espacialidad del *Da-sein* en *Ser y Tiempo* (§ 70) es cuestionable.

cluso, es relacionado con la animalidad o con la subjetividad, sin ser tematizado en sí mismo.

M. Merleau-Ponty, por su parte, aborda el problema del tiempo expresamente en *Fenomenología de la percepción* (tercera parte, cap. II). Se diría que allí, lejos de hacer derivar la espacialidad de la temporalidad, como hace Heidegger, se subraya la inextricable intersección entre la vivencia de la temporalización y el ser-corporal como punto originario de engarce en el mundo. El análisis del tiempo pone de manifiesto que un ser al que le es propio el *ek-stasis* temporal, que es pasado y es por-venir, habita el mundo en el quicio del presente vivo y móvil. Pero este presente entre horizontes es un vivir en situación, en la *presencia*. Y sólo porque esta vivencia de situación en el mundo presupone la articulación corporal de sentido cobra vida todo «movimiento», toda «dirección». Sin embargo, la concepción merleau-pontyniana no dejará de inspirar sospechas en el heideggeriano, pues es claro que no ha dado tanta relevancia expresa al problema del tiempo como al de la apertura carnal.

La primordialidad del tiempo sobre la espacialidad carnal del ser-en-el-mundo es recusada actualmente por gran parte de los fenomenólogos franceses que hoy promueven un resurgir de la fenomenología de la existencia corpórea. Radical es la posición de D. Franck, quien argumenta que el cuerpo debe haber sido dado ya como condición previa de sentido en la aprehensión fenomenológica del flujo temporal, ese flujo en el que —de acuerdo con el análisis husserliano— se inscribe toda vivencia. El tiempo, podría decirse, se constituye en un «flujo *hylético*», una cuestión que fue apuntada ya por Husserl, en sus referencias a una «intencionalidad pulsional», a las que hemos aludido (*supra*, cap. 2, § 1.4). Y si es así, la existencia corporal ha de poseer un sentido más originario que la temporalidad en la constitución del sentido. El cuerpo, según ello, debería ser considerado origen de la temporalidad, por lo que necesita una analítica distinta a la de *Ser y Tiempo* (Franck, 1981, 190 ss.).

Más adecuadas nos parecen a nosotros las posiciones de aquellos que reivindican un papel fundamental respecto al cuerpo, sin renunciar, sin embargo, a la perspectiva heideggeriana de una crítica al «olvido del ser» y a la historia de la «metafísica de la presencia», resistiendo, así, a la tentación inversa de marginar la temporalidad. M. Haar, por ejemplo, sin menospreciar al tiempo, reprocha a Heidegger el olvido de la dimensión corporal de la existencia como una dimensión, nunca «suprahistórica» pero sí ineludiblemente «tranhistórica», una «esencia terrestre», no epocal, del hombre, que reside a toda formalización, pero que está ya siempre incardinada en el lugar que «habitamos» (Haar, 1995, 197 s.). El pensamiento de Heidegger —argumenta el fenomenó-

logo— es parcialmente asumible, en la medida en que supera correctamente el idealismo husserliano. Toda la intencionalidad, en Husserl, sea la del temor, la del amor, la esperanza, etc., es definida como un modo más o menos elevado de actividad epistemológica. La fenomenología husserliana se habría hecho así dependiente de un prurito fundamentador que Heidegger ha incluido justamente dentro de la voluntad de dominio de la metafísica. Esta voluntad de someter a conocimiento riguroso, que es uno de los principios genéticos de la filosofía husserliana, se muestra retroactivamente en la comprensión del acto mismo de constitución, la *nóesis*, como acto intencional de objetivación, de conversión del ser en objeto ante la conciencia. La intencionalidad misma, entonces, es concebida como «voluntad de dominio», de posesión del objeto, de aprehensión de su presencia ante el sujeto, lo que constituye la clave de toda la metafísica occidental en un sentido heideggeriano. Sin embargo, la doctrina del devenir del ser habría alejado a Heidegger de reconocer esta dimensión de universalidad no relativizable del *Da-sein*, que es lo «transhistórico» corporal, una dimensión vertical de acontecimiento que se realiza de forma distinta según culturas y épocas pero que da fe, en toda su variada expresión, de un mismo rasgo existencial del «ser-en-el-mundo» (*Ibid.*, 244-246).

4.2. El problema de la intersubjetividad y de la ética

Desde muchos puntos de vista se ha reprochado a Heidegger que no hace realmente justicia al carácter intersubjetivo de la existencia y al fenómeno de la alteridad, obviando, en consecuencia, la dimensión ética de la acción. Hoy algunos levantan esta crítica como una *espada de Damocles* sobre el discurso entero de la *ontología fundamental* heideggeriana, soliendo fundar sus críticas en la opinión de que la ruptura con toda forma de racionalidad universal lleva en sí una desintegración de criterios morales resistentes al relativismo. Sin embargo, desde otras perspectivas que hablan explícitamente de una ética de la autenticidad (como la de Taylor) y también, de forma soterrada pero latentemente viva, en los pensadores de la diferencia —Lyotard o Derrida— la apuesta ética no presupone, de suyo, el reconocimiento de un *Logos* universal o atemporal, por lo que juzgan la posición de Heidegger, no como la de un amoralismo irresponsable, sino a lo sumo como una descripción parcialmente correcta de la praxis ética. Tan controvertido es este tema, que el lector comprenderá el desplazamiento de su debido análisis a otros contextos de nuestras reflexiones (*infra*, cap. 8, § 2.2; cap. 15, § 1.1; cap. 16, § 2.2). Pero no quisiéramos dejar de aludir aquí, al menos, a la constelación de asertos y opiniones de la obra heideggeriana que ha suscitado los interrogantes más punzantes sobre esta cuestión.

Tanto el problema de la intersubjetividad como el de la ética pueden ser vinculados a la noción fundamental heideggeriana de «existencia propia» o «auténtica» (SZ., Sección 1.^a, IV). Al *Da-sein* le es inherente el existenciarío «ser-con». El conjunto de análisis que están asociados a este rasgo existencial del «ser-en-el-mundo» confirman que Heidegger no obvia en modo alguno la problemática de la intersubjetividad. Ahora bien, el significado que el autor confiere a este ser en cuanto «ser-con» es origen de una ambigüedad peculiar que ha despertado sospechas. El «ser-uno-con-otro», en el que se encuentra «arrojado» el *Da-sein* en la cotidianidad, es —invita Heidegger a reconocer— un modo de existencia efectivamente interpersonal, pero anónimo y no auténtico. Lo que conforma al mundo intersubjetivo en el que se encuentra «caído» el *Da-sein* es una informe descarga de sí en una comprensión del mundo ciegamente aprehendida, una comprensión que no permite la ipseidad genuina de nadie en particular: la del «uno» (*das Man*). La existencia en el «uno» anónimo cotidiano encubre y ofusca esa posibilidad genuina del *Da-sein* que consiste en la entrega a la responsabilidad de *hacer por ser*; coincide con una existencia «impropia», en la que el existente «se ha perdido a sí mismo». La reapropiación de sí, el modo «genuino», «auténtico», de la existencia, implica una salida del «uno», una sustracción al «ser uno» que se patentiza como un paso necesario en la conquista del «ser sí mismo». Dicha conquista es caracterizada, además, como un viraje desde un estado en el que el *Da-sein* no elige a un estado en el que éste se hace cargo de la responsabilidad de elegirse (SZ., § 54). Es por esta razón por la que describe Heidegger la resolución por el «sí mismo» como la elección que elige el poder elegirse²².

Uno de los estudios que han sabido combinar la *voluntad de escucha* y la *hermenéutica de la sospecha* en esta cuestión es, sin duda alguna, el que ha realizado Tugendhat (1979, especialmente, lección 10). Según este pensador, el análisis heideggeriano manifiesta un déficit ético en la medida en que presupone un déficit reflexivo, siendo acertado pero insuficiente. Es acertado, porque expresa una condición *necesaria* de la ipseidad. La relación de autocomprensión se revela ahora arraigada en un proceso temporal en el que son proyectados, en el seno de la facticidad, modos de un *poder-ser*. Y, puesto que el «ser-en-el-mundo» es «en posibilidades» siempre fácticas, la resolución por elegirse tiene que ser comprendida también como elección: se elige el elegirse. Ahora bien, esta resolución por «empuñar» las posibilidades propias,

22. La traducción castellana de Gaos reza: «hacer esta elección, decidirse por un 'poder ser'» (ST., 292), pero el original alemán dice literalmente «elegir esa elección, decidirse por un poder ser» («Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen» (SZ., 268).

que es condición necesaria en la emergencia de un «sí mismo» genuino, no es —según Tugendhat— condición suficiente de ésta. En efecto, de una elección no puede decirse que es «propia» si no puede ser apoyada reflexivamente en razones. Si el agente no puede aportar razones que justifiquen que una posibilidad de ser es mejor que otra, tendría que admitir que no es «él mismo» el que se elige auténticamente al situarme en ella, sino que se trata de una elección arbitraria.

Desde otro punto de vista, habría que considerar el riesgo solipsista que contiene este concepto de existencia auténtica. Theunissen (1982), por ejemplo, insiste en que tal concepto erige un ideal de soledad, por cuanto establece un vínculo interno entre «ser-sí-mismo» y ruptura de los lazos intersubjetivos. Y ello, a pesar de que Heidegger haya considerado como irrebasable la existencia intersubjetiva al explicitar el sentido del existenciario «ser-con». Pues si el autor de *Sein und Zeit* ha subrayado que la autenticidad de la existencia exige una resolución capaz de «levantar» al *Da-sein* de su existencia en el «uno», ha descuidado los aspectos comunicativos que —en virtud de esa misma existencialidad del «ser-con»— habrían de conformar desde su interior semejante resolución y su decurso.

Es muy difícil adoptar una firme posición sobre aspectos como los que aquí han sido puestos en juego. En todo caso, se impone, en primer lugar, hacer justicia al pensamiento de Heidegger. Ya en *Ser y Tiempo* —a propósito del existenciario «ser con»— Heidegger pone sobre el tapete una cuestión fundamental que posee no sólo incidencia intersubjetiva, sino incluso ética. Pues allí caracteriza el ser intersubjetivo de la existencia del *Da-sein* subrayando el peculiar modo de «cura» del estar con el otro. Este modo es la *Fürsorge*, un «cuidado por» el otro en el que de lo que se trata es de «dejarlo ser»²³. Aun reconociendo esta virtualidad ética, quienes continúan la senda heideggeriana han asumido parte de las críticas aludidas. Una de las posiciones prototípicas en esta dirección ha sido pensada por Gadamer. El hermeneuta insiste en la circunstancia de que Heidegger distingue una auténtica *Fürsorge* de una inauténtica. La primera correspondería a la *freigebende Fürsorge*, el «‘procurar por’ liberador», que no consiste precisamente en ocuparse del otro de un modo completamente activo, sino en «dejar ser» al otro en su propio ser él mismo. La forma inauténtica consiste en un cuidado del otro que se propone aliviarlo de su responsabilidad inexcusable, de su «cuidado» por existir. Heidegger vería, en consecuencia, al otro sólo

23. En otro lugar hemos defendido que esta comprensión de la intersubjetividad posee, efectivamente, un alcance ético que los filósofos kantianos obvian injustamente y que puede ser rescatado aún como parte de un ideal emancipador, como un modo de evitar la injusticia que se comete cuando la heterogeneidad y alteridad del otro es sometida al yugo del propio juego de lenguaje y reducida al silencio (Sáez Rueda, 1996a).

como un límite. Frente a ello, busca Gadamer concebir el diálogo como un modo de rebasar los propios límites, haciendo valer al otro positivamente, incluso «contra uno mismo»²⁴.

Profundizamos en este episodio de la discusión hermenéutica en el apartado dedicado a «hermenéutica y lenguaje» (cap. 8, § 1). Lo confrontamos con el kantismo en la sección dedicada a la reelustración alemana actual (cap. 13, § 3.3). La cuestión reaparecerá a propósito de las problemáticas de carácter ético implícitas en el programa del «pensamiento de la diferencia» (cap. 16, § 2.2).

24. Cf. «Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person», en Gadamer, G.W., vol. 10.

EXISTENCIALISMO

Como señalábamos al iniciar esta sección, la idea de una filosofía «existencial» está imbricada en un extenso espectro de posiciones, cuyo enlace queda reducido, si nos ceñimos al uso más amplio, a la clarificación del sujeto como un ser existente antes que pensante o a la afirmación del carácter constituyente del existir respecto a la «esencia» del sujeto. Visto así, en sintonía con el emblemático dictamen según el cual «la esencia es la existencia», el movimiento al que nos referimos posee confusas fronteras y vagos confines, hasta el punto de que la entera fenomenología postidealista podría parecer un episodio suyo. Para restringir el campo semántico de este concepto de un modo adecuado al escenario actual del pensamiento, hemos distinguido este uso máximamente genérico de un sentido restrictivo. El «motivo existencial» menos laxo que hace acto de presencia en el ámbito de la filosofía actual es aquel que resulta susceptible de ser articulado por las nociones conceptuales características de «posibilidad», «trascendencia» y «proyecto». Aun así, sin embargo, el concepto de existencialismo incluye propuestas que, en muchos aspectos, se disponen en la forma de oposiciones bastante rígidas. Remontándose a una filosofía antiidealista que tiene su referencia clave en Kierkegaard, tales oposiciones se dibujan —más allá de la simple distinción entre versiones de tinte teológico y concepciones de sesgo ateo— en el hiato entre la vocación humanista y la propensión antihumanista, así como en esa tensión concomitante que puede ser modulada hacia uno u otro de los extremos representados por la afirmación de la potencia del ser en la relación hombre-mundo, por un lado, y por el desvelamiento de la amenaza de la nulidad del ser, de la nada, por otro.

Siendo la cuestión del humanismo central en esta tesitura, se comprende que hayamos tomado la filosofía de J.-P. Sartre como ejemplar

más conciso del existencialismo del siglo XX. Se trata de un existencialismo humanista en el que la *nada* tiende a ser domeñada por una comprensión que la convierte en potencia activa de lo propiamente humano, en motor de la construcción de un espacio humano de libertad y responsabilidad. El ámbito de cuestiones al que se aboca, así, enlaza directamente con el último de los problemas planteados a propósito de la filosofía heideggeriana. Es la cuestión de si el *pathos* ético involucrado en una filosofía que ya no confía en la universalidad racional o en la autofundamentación del sujeto es todavía discernible como un punto de vista humanista. Pues no es claro que el «motivo existencial» permita la afirmación de un «ideal» humano o una definición de lo genuinamente humano, aunque lleve en sí un nexo entre las nociones de «existencia» y «responsabilidad».

La virtualidad ética del nexo mencionado en último lugar no parece revocable. El existencialismo, en el sentido restrictivo en que venimos presentándolo, otorga a la relación hombre-mundo una prelación ontológica que le confiere un dinamismo antiidealista y antirracionalista. Implica, por ello, una ruptura importante con la *episteme* clásica, que busca un orden sustancial del ser, al cual pertenecería el hombre. En particular, frente al intento de definir una naturaleza humana determinada y sustancial, intemporal y objetiva que, desde Platón y Aristóteles, reduce la existencia humana a la realización de tal esencia, la noción del ex-sistir como previa a la de «esencia» afirma el carácter «arrojado» del ser del sujeto, su inmersión indefectible en la facticidad, es decir, la entrega a un ejercicio inexorable de «proyección» *en acto* del ser mismo del sujeto, de «posibilidades» de ser. Libertad y responsabilidad, asumido este trasfondo, cobran una relevancia crucial. Desde tal punto de partida, en efecto, se afirma la *finitud* del ser humano más allá de su reducción a una magnitud negativa o signo de una condición carencial; la finitud resulta comprendida como una potencia activa que es condición efectiva de la existencia en cuanto tal, como una esfera no sólo insuperable, sino constituyente del sentido del mundo. Tal finitud, en la medida en que es reconocida en su calidad «constituyente de ser», aparece subrayada en cuanto fuente de una indeclinable *responsabilidad*. La esencia humana no es algo dado, sino el proyecto mismo de la libertad, toda vez que los fines en la existencia no resultan derivables de una instancia anterior, sea ésta un ser parmenideo, sea la de un sistema epistémico. Desde sus antecedentes en Kierkegaard, el existencialismo ha subrayado, dada esta ausencia de necesidad esencial y este abandono a la responsabilidad de ser, la problematicidad inherente a la existencia, su carácter amenazador, inestable, lábil, contingente. En el ámbito europeo más reciente, tras la Segunda Guerra Mundial, este pensamiento se hace coherente con la nueva experiencia de desastre, desamparo e

incertidumbre. La obra de Simone de Beauvoir, que subraya la ambigüedad del bien mismo, la obra de Albert Camus, en el que el *Mito de Sísifo* se convierte en símbolo del absurdo de la existencia, son ejemplos de un existencialismo tendente a subrayar la nulidad del ser, un existencialismo perceptible también en la producción literaria —piénsese en el caso ejemplar de Kafka— y que tiene su máxima expresión en el pensamiento de Sartre.

Después de analizar los fundamentos ontológicos y epistemológicos del pensamiento de Sartre, buscaremos el modo en que una *ética de la autenticidad* y un *humanismo ateo* se tejen sobre ese fondo. Ello nos permitirá poner de relieve aspectos disonantes entre posiciones que un sentido laxo del término «existencialismo» estaría tentado a equiparar. La pregunta por el humanismo, en efecto, es cuestión central en la comprensión del hiato que media entre el «motivo existencial» por excelencia de la filosofía actual (el sartreano) y la senda del pensar heideggeriano, así como respecto a la fenomenología francesa de la existencia corporal.

1. *Existencia y mundo. La ontología sartreana*

Aunque la producción de Sartre (1905-1980) posee muchos rostros, que alcanzan incluso a la esfera del arte¹, centraremos nuestra atención en los componentes filosóficos que merecen atención especial, por su vertebración en la red del pensamiento actual. En particular, veremos cómo la fenomenología toma en Sartre un rumbo propio, convirtiéndose en una forma peculiar de fenomenología existencial de la conciencia (psicología fenomenológica) y aspirando a una «ontología fenomenológica», cuyo carácter marcadamente dualista rompe el camino heideggeriano y genera también una oposición entre Sartre y Merleau-Ponty que ha fragmentado gran parte de la filosofía francesa de la existencia concreta.

1.1. Torsión de la fenomenología en la «ontología existencial-fenomenológica»

Cuando Sartre estudió en Berlín, entre 1933 y 1934, los escritos de Husserl, Scheler, Heidegger y Jaspers produjeron en él una conmoción. En los años de 1936 a 1940 redacta algunos estudios cuyo horizonte fundamental son las *Ideas I* de Husserl, y de los que puede afirmarse

1. Es conocido su talento para la producción literaria (destacables obras son *La náusea*, de 1938; *La muerte en el alma*, de 1949), el teatro (destaquemos *Las moscas* —1943— y *Las manos sucias* —1948).

que pertenecen objetivamente a una *fenomenología de la conciencia*, pero que, influidos también por la hermenéutica del *Da-sein* heideggeriana, presentaron un punto de vista propio al que frecuentemente se le llama *psicología fenomenológica*. Lo importante de este punto de vista es —además de una oposición a la psicología empírica, una oposición que no llevaría a cabo M. Merleau-Ponty a pesar de que su filosofía no era reductivista— su peculiar interpretación de la noción de «intencionalidad de la conciencia», por medio de la cual rebasa el idealismo trascendental de Husserl. Frente al idealismo husserliano —paradigmático de ello es *La transcendence de l'ego* (1936)— concibe la conciencia como un *campo de conciencia sin Yo*. «El yo no es un habitante de la conciencia» —dice ya al comienzo del mencionado escrito—, sino que «está *fuera*, en el mundo: es un ente del mundo como el yo de otro». Con ello, se puede decir, el proyecto sartreano entra a formar parte de los diversos intentos postidealistas que tienen por meta rebasar el cartesianismo husserliano.

En tal contexto, Sartre subraya la intencionalidad del sentir, como hace Scheler, y el modo de ser básico de los estados de ánimo (en lo que se detecta el influjo heideggeriano). Pero este cauce compartido con los paradigmas alemanes es plasmado de modo peculiar, un modo que posee en germen esa dialéctica del Ser y la Nada y esa ontología dualista que atraviesa su obra posterior. Así, en su teoría de las emociones (Sartre, 1939) el pensador francés caracteriza a la conciencia como «ser en el mundo» y a la emoción como un modo de ser de ésta; pero, al mismo tiempo, caracteriza a la emoción (o sentimiento) como una modificación *mágica* del mundo, opuesta al comportamiento de éste. Y en *L'imaginaire* (1940) ofrece una descripción del ser de la imaginación que, frente a la propensión husserliana, la presenta no como una modificación de la percepción, sino como una «enajenación» de la misma, atribuyéndole, por lo demás, un poder propio y libre mediante el cual la conciencia se ve arrastrada tanto a una constitución como a una aniquilación (*néantisation*) del mundo.

La filosofía posterior de Sartre está articulada, fundamentalmente, por la ontología de *El ser y la nada*. Se trata de una peculiar «fenomenología existencial de la conciencia», en la que la existencia es comprendida como conciencia y ésta como «ser en el mundo». La incidencia de semejante ontología en la corriente fenomenológica (lleva el significativo título de «esbozo de una ontología fenomenológica») radica, al menos, en dos elementos. En primer lugar, en un dualismo entre conciencia y mundo, que fractura el vínculo husserliano entre la vida de la conciencia y el ser del ente —un vínculo presupuesto en el «apriori de correlación»—, creando entre ellos un abismo ontológico, pese a los intentos por dejar sentado el puente y la dependencia de ambos que se

manifiestan en esta obra. En segundo lugar, se trata de una fenomenología —si la miramos tanto en sus relaciones con la «ontología fundamental» heideggeriana como con la fenomenología del «cuerpo propio» merleau-pontyniana— en la que queda disuelta esa dimensión de «apelación» que Merleau-Ponty y Heidegger reconocieron en el mundo que circunscribe y empapa al sujeto, ese poder del ser para «hablar» y orientar desde sí en su vínculo con el ser del existente humano. El *Da-sein* no es ya «pastor del ser» (Heidegger), ni la constitución del sentido de las cosas «para la conciencia» viene requerida y fundada desde la nervadura que establece el «ser-en-el-mundo» prelógico (Merleau-Ponty). En una visión desgarradora de la existencia, Sartre pretende hacer patente la crudeza de un modo de «ser-en-el-mundo» en el que el mundo, paradójicamente, no implica al hombre. Dada su importancia no sólo intrínseca, sino contrastante, de estos aspectos de la obra sartreana, analizaremos su fundamentación y estructura más en detalle.

1.2. La dualidad del Ser y la Nada

En su *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève (1947) había pretendido establecer una «ontología dualista» partiendo del sistema hegeliano, un dualismo entre el mundo natural (que es un mundo de *Identidad*, de un permanecer siendo *el mismo*) y el mundo humano (que es un mundo de la *Diferencia* (porque su ser consiste en un *no seguir siendo el mismo*). Este dualismo y esta ontología de la Identidad y la Diferencia evocan el modo en que se configura la obra de Sartre. Más allá de los escasos intentos de Sartre de afirmar la *unidad* del ser, *El ser y la nada* presenta los términos del título como una dualidad. El ser es idéntico a sí mismo. Es, y no necesita de la nada para concebirse. Ésta, en cambio, necesita del ser para ponerse como negación. Sin embargo, la nada, en cuanto negación del ser, es también algo (Sartre, 1943, 51 ss.). Es semejante punto de partida el que introduce una dualidad en el ser, que es uno de los problemas fundamentales con los que ha tropezado la filosofía de Sartre.

A esta dualidad hay que vincular el hiato entre el ser del mundo y el ser del hombre, que son considerados por Sartre como los dos sentidos o regiones del ser. El filósofo existencialista, en efecto, vincula la nada con el existente humano. La nada, que es la negación del ser, supone al negador. «El hombre es el ser a través del cual la nada viene al mundo» (*Ibid.*, 60). Y —lo que constituye otra cara de la misma moneda— al hombre, en cuanto tal, le es consubstancial el no-ser para ser. El hombre no es nada, sino proyecto de ser. Al referirse al existente humano, Sartre habla de «conciencia» y de «ser para sí». Mientras el mundo es «ser en sí», una identidad completa, es decir, autosuficiencia muda, positividad pura que

no encierra negatividad ni relación (*Ibíd.*, 715), define al hombre el «comparecer ante sí mismo», es decir, el ser lo que es «para sí» mismo o la *diferencia* inherente a esa relación de «ser para sí». Esta definición ontológica, que tiene raíces hegelianas, conviene a la conciencia.

Una concepción como la que Sartre defiende arraiga, como se dijo, en un fondo fenomenológico, lo que se pone de manifiesto en el comienzo sistemático de *El ser y la nada*. La conciencia, que es intencional, es «conciencia de» algo. Ese «algo» no es conciencia —he aquí el origen fenomenológico del dualismo mencionado—. El «algo» al que remite la conciencia —que es «ser para sí»— es lo que se ha llamado «ser en sí». A diferencia de la conciencia, el «ser en sí» es un puro hecho, que no «tiene que ser»; es el *factum* de «ser lo que se es». El ser «en sí» se presenta a la conciencia como lo gratuito: no es posible ni necesario; solamente «es» (*Ibíd.*, 33 s.). La conciencia, en cambio, es presencia ante sí misma, por lo que supone una escisión, una diferencia interior.

Pues bien, habíamos incidido en el vínculo entre la nada y el existente humano. Tal nexo se basa en que la conciencia misma «es nada», en virtud de lo cual introduce en aquello a lo que está dirigida un proceso de *néantisation*. Es «nada» porque la caracteriza la negación, el ponerse a sí misma como no existente en sí. Diferente de una cosa, está destinada a no ser «en sí», sino, desde esta falta de realidad, a fundarse a sí misma. Con ello, no es próxima a sí, plena y autosuficiente, sino, más bien, autoexperiencia de una carencia o deficiencia, percepción de una «falta de ser» cuya fuerza vinculante se patentiza en el deseo y por el hecho de estar constituida por posibilidades, es decir, por lo que no es. En segundo lugar, le es propio a su estructura un poder de *néantisation* o aniquilación. Así, en el valorar, el valor se constituye como fundamento que está más allá de los actos y *no es* nunca en ellos (*Ibíd.*, 136 ss.) y en el conocimiento el objeto se presenta a la conciencia, paradójicamente, como lo que *no es* conciencia (*Ibíd.*, 224).

El entrelazo que mantiene unidas de forma tan vigorosa e irrecindible la experiencia de la nada y la subjetividad está en el fondo de ese humanismo que da forma a la ontología sartreana del sujeto y en el que arraigan sus virtualidades éticas.

2. Existencialismo y sujeto. El humanismo sartreano

Para ofrecer un perfil mínimamente consistente de la ontología del sujeto a la que nos hemos referido y su nexo con el humanismo, resultará esclarecedor analizar el lugar que ocupa la acción libre, y el consecuente «proyecto responsable de existencia», en la tela de araña en la que se entretrejen el sujeto y su experiencia de la nada.

2.1. El abismo de la libertad

Uno de los rasgos de la ontología sartreana que más honda repercusión ha causado —tanto favoreciendo la atracción de su humanismo como convirtiéndose en ocasión de repulsa— es la radical libertad que atribuye a la acción humana. Ya en *El ser y la nada* la ontología existencial de Sartre asocia con la existencia humana el carácter de proyecto absolutamente libre. Ciertamente, no son los actos concretos, sino el proyecto en el que se incardinan, lo que es susceptible de ser elegido libremente, pero ese «holismo» existencial de la libertad hace aun, si cabe, más cruda y enigmática la apuesta. El proyecto del «hacerse a sí mismo», que el existencialismo más cándido limitaría con las cadenas de la facticidad del tiempo y la cultura, o con la finitud del «poder ser» humano, es vinculado por Sartre a la posibilidad de una *elección originaria*. Claro está que no es el *libre arbitrio* lo que el pensador pone aquí en escena, ni una libertad originariamente creadora —como se diría de la divinidad—, sino una posibilidad de intervención intencional en cualquier situación fáctica y una capacidad de asunción o rechazo de lo inevitable. Incluso en la acción aparentemente más inexorable, el hombre ha elegido —dice Sartre—, pues en tal caso extremo siempre puede sustraerse a la necesidad mediante el suicidio o la desertión (1943, 639-640). Desde tal punto de vista, nada hay necesario sin excusa, salvo una cosa: elegir y elegirse es lo inexorable. La pluma del filósofo lo expresó de un modo que resulta ya emblemático: «estoy condenado a ser libre» (*Ibíd.*, 515).

Éste ha sido un tema constante de Sartre. En *El existencialismo es un humanismo* subraya el nexo inmanente de esta tesis con el lema general de todo existencialismo. El hombre carece de esencia, de naturaleza *a priori*, su esencia es su existencia, posibilidad siempre *en acto*, es decir, un «estar fuera» permanente. Pues bien, si no hay signos ni criterios absolutos que orienten al hombre, éste está condenado a «inventarse» a sí mismo (1946, t.c., 21 s.). Y es esta honda responsabilidad la que coloca al hombre en el centro de la existencia. De ahí que Sartre no vea otra salida al humanismo que la del existencialismo y que rechace toda apuesta por el hombre que confunda el reconocimiento de esta libertad, como responsabilidad radical, con la exaltación vacía del hombre o con la vanidosa creencia en que ocupa un lugar privilegiado dentro de un «orden» precedente cualquiera. «Por humanismo —dice— se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. [...] Este humanismo es absurdo, porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa. [...] El existencialismo lo dispensa de todo

juicio de este género; el existencialismo no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse [...] Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; [...] siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento [...] Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo a sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano» (*Ibíd.*, 42 s.).

2.2. Responsabilidad y autenticidad

En *El existencialismo es un humanismo* enfatiza Sartre los aspectos positivos del existencialismo, que habían sido oscurecidos por los tintes paralizantes que sugería *El ser y la nada*. La absoluta entrega a la libertad que reclama, junto al reconocimiento de la finitud y de la falta de fundamento esencial del existir, dibujan un hombre que es legislador de sí mismo. Pero ese vigoroso júbilo que reclama tácitamente como *pathos* del compromiso humanista —lo cual guarda un parecido menos que anecdótico con la llamada nietzscheana a afirmar la vida a pesar de la «muerte de Dios»— parece ahogado por el peso que concede a la experiencia de la *angustia* y del *desamparo* (1946, t.c., 18-21). Esta experiencia está en el fondo del hombre en cuanto carente de esencia y de referente último. Ahora bien, dicha condición no ha de conducir a la impotencia, subraya Sartre. Actuando sin garantía, con una esperanza desesperanzada (*Ibíd.*, 26), el hombre pone en obra el verdadero contenido humanista del existencialismo: no el del mal humanismo, que pone una meta y un horizonte de fines *a priori*, sino el del verdadero humanismo, que consiste en abrazar el espinoso tronco de la libertad como condición de la vida, de la propia autorrealización. Pues la falta de un fundamento es también el resorte que convierte al hombre en un legislador de sí mismo.

En este punto hay que señalar la ponderación con la que Sartre toma esa lúcida afirmación que Dostoievski pone en boca de uno de sus personajes de novela —la de que si Dios ha muerto ya todo está permitido— (*Ibíd.*, 21). Pues la ruptura con el esencialismo y con el racionalismo no obtura el paso, según la intención del pensador francés, a una escrupulosa determinación ética, lo que intenta fundamentar cuando invoca, al mismo tiempo, un criterio de autenticidad en la praxis interpersonal. He aquí una de las más influyentes aportaciones del pensamiento sartreano a la discusión actual, en la que muchos de los que han

descreído respecto al carácter inexorable de un *Logos* universal —y posicionándose, así, frente a la moral de principios ilustrada— no deducen de semejante ausencia la apertura de un indiferentismo ético (Lyotard, Taylor o Rorty, por ejemplo; v. *infra*. cap. 16, §§ 2.2 y 2.3). En virtud de los presupuestos del existencialismo habría que admitir, por un lado, que no hay una moral universal capaz de permitir decidir *a priori*. Incluso allí donde las reglas universales parecen más intuitivamente ajustadas a *toda razón* —las formulables a la luz del kantiano llamamiento a una autonomía racional— son siempre vagas y se hacen depender, en la praxis, de una decisión: «no utilizar al hombre como medio» o respetar la igual dignidad de todos, son prescripciones cuyo seguimiento está necesitado, en las situaciones concretas, de interpretación y que no raras veces se plantea de modo aporético². Pero, junto a esta ineluctable presencia de la decisión sin regla, el existencialismo obliga, por otro lado, a actuar conforme al bien de los hombres en general. Si bien no hay signos en el mundo que indiquen la corrección absoluta de nuestras acciones, éstas —dice Sartre— involucran siempre una intención de respeto a la dignidad humana en general, pues una existencia *auténtica* consiste en actuar haciendo honor a la gran responsabilidad de la autoelección, desafiando la inercia y haciéndose cargo de la libertad y del compromiso, lo que afecta no sólo a sí mismo, sino al *otro*: la autoelección compromete a la humanidad entera, pues «eligiéndome, elijo al hombre» (*Ibíd.*, 17; v. 33-41).

Cuestión de profundo calado es si esa vocación ética que la apelación a la *autenticidad* lleva en sí puede, al mismo tiempo, orientar efectivamente al hombre en la praxis. ¿No es obligado un recurso a criterios racionales que permitan *realizar* esa vocación? El existencialista buscaría, en este punto, una fuerza criteriológica inherente a la textura irreglable misma de la decisión auténtica. Eso es lo que sugiere, de hecho, Sartre. Sólo hay un universal, un absoluto: el hecho de que el hombre está siempre comprometido a actuar, a realizarse, y que semejante condición exige una responsabilidad. El criterio, entonces, para la corrección ética radica en que el agente actúe siempre en honor del compromiso y de la libertad. He aquí un ejemplo: una doncella no lucha por el hombre al que ama porque éste está con otra mujer y prefiere no coaccionarlo; otra está en el mismo caso y lucha, porque

2. Un ejemplo conocido es el que el propio Sartre presenta con literaria y filosófica fuerza a la vez en *El existencialismo es un humanismo*. Un alumno está ante la alternativa de enrolarse en el ejército (caso en el que se iría a las Fuerzas Francesas Libres y cumpliría así su deseo de vengar a su hermano, muerto en la ofensiva alemana del 40) o quedarse con su madre, que está necesitada de su compañía. Según el diagnóstico sartreano, nos encontramos ante un conflicto insoluble de lo que el kantiano consideraría deberes. En cada elección posible el agente está obligado a renunciar a la responsabilidad que demanda la otra posibilidad (t.c., 22 ss.).

crea, como Stendhal, que el amor es pasión y que ha de ser seguido aunque implique grandes riesgos. Estos dos resultados son diferentes, pero en el acto mismo hay una misma cosa: autenticidad, es decir, compromiso efectivo con una idea de libertad. Ahora bien, una tercera dama elige renunciar al amado simplemente por resignación, otra elige luchar por simple sentimiento de arrogancia frente a la otra mujer: en estos casos cabe hablar de inautenticidad (cf. *Ibíd.*, 33-41).

3. Encuentros y desencuentros

Tras el análisis del «motivo nuclear» que hemos caracterizado como forma *sensu stricto* del existencialismo en el siglo XX, habría que repensar los nexos y las distancias que guarda, en primer lugar, con posiciones en las que, habiendo sido integrado parcialmente el «motivo existencial», guardan fidelidad a otro horizonte filosófico. En segundo lugar, no es eludible interrogar por el hiato entre este existencialismo, que es vocacionalmente ateo, y un pensamiento de la trascendencia que apela a las consignas existencialistas.

3.1. Existencialismo como humanismo (Sartre) vs. humanismo como metafísica (Heidegger)

Como hemos señalado, existe el riesgo de incluir sin prudencia a la «ontología fundamental» de Heidegger en el ámbito del existencialismo, como un caso específico dentro de éste. Ciertamente, es fácil reconocer en los motivos centrales del pensamiento de Heidegger un vínculo con esta corriente. La afirmación de la existencia sobre la esencia, el carácter «proyectivo» del comprender, el «ser en posibilidades» que caracteriza al *Da-sein*, son temas también de Kierkegaard, de Jaspers y del existencialismo francés de posguerra. Pero, como dijimos, en un sentido estricto, el existencialismo contemporáneo viene siendo vinculado a la versión sartreana, con la que Heidegger fue muy receloso.

La primera traducción de *Ser y Tiempo* incluía ya una dislocación del pensamiento de Heidegger, al verter *Da-sein* como «realidad humana» (*réalité humaine*). Otros factores se unieron a esta errónea comprensión, de los que es un ejemplo la interpretación realizada por Kojève de la obra como una «antropología filosófica». Sartre manifiesta expresamente que su filosofía coincide con la de Heidegger en la base fundamental de todo existencialismo, a saber, en esa peculiar negación del idealismo occidental que contiene la fórmula «la esencia del hombre es su existencia» (cf. Sartre, 1946, t.c., 14 s.), pero la vinculación con el *humanismo* mereció la más enérgica repulsa por parte de Heidegger. Para entender las razo-

nes de ello, hay que retrotraerse al nervio de la crítica heideggeriana a la *metafísica de la presencia*. Heidegger se distancia expresamente de esta «antropologización» en su *Carta sobre el humanismo*, de 1949, en la que Sartre sale mal parado, al caer sobre él la acusación de incurrir en un «humanismo metafísico». Y ello es lógico, si reparamos en que para Heidegger no es el hombre *per se* el que tiene las riendas de su destino, sino la «llamada» del *ser*, en cuyo suelo nutricio arraiga el trascenderse de la existencia. Todo «humanismo» parte ya previamente de un concepto esencial de la humanidad del hombre, ya delimite su esencia como «lo social» (Marx), como su condición de «hijo de Dios» (cristianismo) o por su pertenencia a un pueblo (en Roma, el *homo humanus* frente al *homo barbarus*). En cualquier caso, parte ya de una determinada interpretación del fundamento del mundo, de una interpretación del ente en general y, así, de que el ser está ya definitivamente «descubierto» en un modo preciso. Por ello, «todo humanismo o se funda en una Metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una Metafísica» (Heidegger, 1949, 12; t.c., 74; cf. 9-13; t.c., 70-75).

Podría objetarse ahora que Sartre no incurre en error semejante, pues niega que haya una esencia determinada del hombre, una naturaleza. También para el existencialista francés es el proyecto existencial concreto y fáctico el que caracteriza al ser del hombre. Ahora bien, es necesario subrayar en este contexto que el pensamiento de Sartre presupone un concepto de «facticidad» muy distinto al heideggeriano, que justificaría la distancia expresada por el filósofo alemán. Y ello no ya sólo porque, para Heidegger, el carácter de «proyecto» de la existencia no se alza sobre la absoluta libertad de una *elección originaria*, como en Sartre, sino que hunde sus raíces en el «arrojamiento», en la fianza respecto a una previa pre-comprensión que hace de toda elección un «proyecto-yecto». Otra razón fundamental radica en la propensión dualista de la ontología sartreana. Como hemos visto analizando la ontología de Sartre, la fisura entre las dos regiones del ser es también la fisura entre Identidad y Diferencia. El «en sí» es el ámbito de la Identidad, es decir, de una factualidad sin relación. Lo idéntico recuerda al ser parmenideo: es el mundo, del que sólo se puede decir que *es*. La Diferencia concierne al ser del hombre, al «para sí», que es conciencia, autorrelación de un yo que comparece ante sí mismo. Pero el fenómeno de la *diferencia*, en el caso de la filosofía heideggeriana, ni se identifica con una heterogeneidad entre mundo y sujeto, ni es susceptible de ser confinada a este último. Es una diferencia entre ser y ente, en la que la comprensión del *Da-sein* hunde sus raíces. Tanto si se considera al mundo como un «en sí» como si se sitúa la diferencia en la conciencia, se está incurriendo en lo que Heidegger repudia de toda *metafísica de la presencia*, pues en ambos casos queda roto el nexo entre ser y *Da-*

sein, y, así, la diferencia entre la invocación indisponible del ser y la comprensión proyectiva del ente. En la existencia que Sartre pone de relieve no es el mundo el que interpela, no es el ser el que demanda del existente una apertura de sentido. A la libertad que Sartre descubre en el fondo de la humanidad le falta, vista desde el pensar heideggeriano, la insistencia en el *pathos* de escucha, en la pasiva entrega a una demanda del existir que es condición de la elección «auténtica» de posibilidades. En un mundo mudo debe ser el hombre el que hable. Y ésta es la esencia, tal vez, de la repulsa heideggeriana. Tal es el reto al que fuerza la filosofía de Heidegger: el de deponer el caudillaje del hombre en su existencia por mor de la firmeza y autenticidad de esta misma. Ésta es la razón por la cual, en el universo heideggeriano, cualquier humanismo, aunque sea existencial, termina constituyendo una cobertura para el subjetivismo, tan próximo al peligro máximo de la técnica. En su devoción explícita al hombre, el humanismo no puede dejar de dinamizar el olvido del ser, que es, a la postre, lo que en realidad aleja al hombre de su esencia. Pues esa vocación humanista no pregunta por la referencia de la esencia del hombre al ser.

Es la vehemencia de este rechazo del humanismo lo que, por otra parte, ha atraído sobre Heidegger la más grave, quizás, de las acusaciones: la de dejar al hombre, bien a expensas de un destino inmanipulable, bien a la intemperie del heroísmo solitario. Cuando pongamos en escena al pensamiento francfortiano, habrá que hacer frente a esta cuestión bajo el punto de vista tan insistentemente subrayado por la primera generación de esa escuela: la de que el *pathos* de escucha conduce, antes que a la llamada del ser, a la demanda del otro, por cuyo sufrimiento —dirá Adorno— nos dejamos afectar con extrema radicalidad, y en virtud, precisamente, de nuestra propia finitud.

3.2. El «para sí» vs. el «anónimo». Sartre y Merleau-Ponty

La negación de una síntesis entre las dos esferas del ser hace que Sartre reproche a Merleau-Ponty haber sucumbido a la tentación errónea que implica reconocer una síntesis, una armonía entre mundo y yo. Como si se tratase de la acusación inversa de la que Heidegger hiciera recaer sobre él —y que acabamos de describir—, Sartre diagnostica que en el universo merleau-pontyniano el ser inventa al hombre para *manifestarse* a través de él (Sartre, 1961, 366). Sin embargo, en opiniones como esa parece diluir Sartre el significado del vínculo, de la unidad del *ser-en-el-mundo*. Esto es lo que Merleau-Ponty denunciará, por su parte, acusando a Sartre de «diplopía ontológica» (Merleau-Ponty, 1964, 219 s.).

He aquí una ocasión propicia para preguntarnos si el dualismo ontológico sartreano al que venimos refiriéndonos no posee, indepen-

dientemente de su confrontación con la ontología heideggeriana, gran problematicidad. Pues el término unívoco en que ingresan mundo y sujeto —que es lo que Sartre destaca y desprecia en el pensamiento de Merleau-Ponty— es, precisamente, el que no llega a explicar Sartre y cuya ausencia despierta las mayores sospechas. En efecto, el «ser en sí» es, para el existencialista francés, lo idéntico, sin relación; el «ser para sí», la diferencia que no puede alcanzar identidad. Se trata de polos opuestos. Y, sin embargo, si son dos regiones del ser, han de remitirse, ambos, al ser. ¿Cómo remediar esta aporía en la obra de Sartre?

Al final de *L'être et le néant* (1943, 711 ss.) aborda Sartre este problema. En estas páginas la problematicidad queda patente. Por un lado, reconoce el autor que ambas regiones del ser deben tener algo en común, el *ser* mismo. Sin embargo —afirma— son irreconciliables en una síntesis. El «en sí» no necesita al «para sí» para ser. El mundo no implica al hombre. Surge entonces la cuestión de cómo ha podido surgir el «para sí» a partir del «en sí». La única explicación posible no tarda en entrar en escena: un *panteísmo metafísico* con el que Sartre juega, si bien fugazmente, de forma arriesgada. Según la hipótesis panteísta, en el origen de la historia el Universo, con el fin de conocerse a sí mismo y alcanzar la «dignidad del en sí para sí», toma como medio a la conciencia del existente humano. Sin embargo —objeta Sartre— ello implicaría atribuir al «en sí» conciencia o voluntad. Así, pues, no es posible afirmar un tránsito del uno al otro. El mundo no implica al hombre, no se manifiesta en el hombre, no habla de sí a través del hombre. La síntesis fracasada significaría precisamente un «en sí para sí», que es también la definición de Dios. Por eso afirma Sartre que «todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo sólo llegasen a realizar un Dios fallido» (*Ibid.*, 717).

Podría decirse, así, que la fenomenología existencial sartreana, con su dualismo, disuelve finalmente el vínculo entre el mundo de la vivencia intencional y las «cosas mismas» que son su correlato, a diferencia de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y de la fenomenología del cuerpo-sujeto merleau-pontyniana, en las cuales dicho vínculo no queda disuelto, sino desplazado de lugar, como venimos manteniendo. De acuerdo con esa correlación, la relación ser-existente no presupone, como sugiere Sartre, una intencionalidad supraindividual o supramundana, aunque fuese en la forma tácitamente aludida de la teleología hegeliana. Lo que Heidegger y Merleau-Ponty ponen en tela de juicio, precisamente, es que una tal intencionalidad pueda constituir el nexo entre mundo y existente. La entrega a la facticidad de la existencia no implica el reconocimiento de un *agente* con voluntad, sino el hundimiento en una ausencia de intención fundamental, en una falta de fundamento que es tanto como decir en una trascendencia del ser no

articulable en una concepción antropologizante. El nexa entre mundo y sujeto es este mismo abismo, el hecho de que el existente humano se encuentre *ya* en un mundo que lo coloca ante el reto de *responder de* su pertenencia. Y responder a esa pertenencia significa tanto organizar la experiencia en el marco de un proyecto propio de comprensión, como hacer honor a aquello que lo dado en la experiencia reclama desde sí como condición de su mero aparecer.

Sólo sobre este suelo, sobre esta discordante forma de afrontar la correlación fenomenológica entre «constitución» y «autodonación», cobra pleno sentido el hiato entre las concepciones sartreana y merleau-pontyniana de la libertad. Sartre no tendría reparos en aceptar, con Merleau-Ponty, que la libertad es siempre *situada*. Pero su abrupta separación entre «mundo» y «yo» lo ciega para entender que la elección nunca es originaria. En cuanto *être brute*, el cuerpo-sujeto del que habla Merleau-Ponty actúa de modo misteriosamente libre: aplica, sigue o inventa reglas *sin regla*. Pero esta imposibilidad de reglamentación de su poder de hacer mundo no reposa en una decisión, en el sentido subjetivo que Sartre le otorga, sino en el campo inmanipulable de una apelación experiencial, en el «espectáculo» de la experiencia en la que el que decide está inserto como parte y que despierta en él —como en el corazón de un actor situado en un escenario que posee ya ritmo, *tempo* y argumento— un gesto. En el corazón del sujeto, decía el fenomenólogo, anida ese ser presubjetivo y prerrelexivo capaz de entrar en escena en el espectáculo del mundo sin ser centro de sí mismo; descenrado en el juego de la escena, es, si se mira como un «para-sí», una incógnita, «nadie», un ser «anónimo»; y sin embargo, no es *nada*, sino el lugar de una organización de la experiencia.

3.3. Trascendencia existencial y trascendencia metafísico-teológica

Existe un hiato entre el existencialismo ateo de Sartre y versiones del existencialismo que han transitado el puente hacia un pensar teológico. No es intención nuestra recorrer esta senda, pero sí, en beneficio de una comprensión de las posibilidades inherentes al movimiento existencialista, mencionar esta «faz». La bisagra entre estos dos vectores tendría que llevar a un análisis no sólo de la fuente kierkegaardiana del existencialismo, sino de los cauces que llevaron a un pensar de la trascendencia en Jaspers³, G. Marcel⁴ y K. Barth⁵. Este tema, que no

3. Nociones básicas del pensamiento de Jaspers (1883-1969) serían las siguientes. La pregunta por el ser es base del existente humano. Tal existencia es «lo que es para sí y se encamina hacia su propia trascendencia». El autotranscenderse en la existencia involucra el tema de la trascendencia. La trascendencia es el resultado de toda analítica y de todo descubrimiento del ser aun cuando todo se da dentro de la inmanencia de la conciencia, como vivencia suya. El

abordamos aquí detalladamente, tiene un sentido en nuestro contexto en la medida en que suscita el problema *general* de la tensión entre dos modos de pensar la trascendencia del existir. Se trata aquí de dejar abierta la reflexión sobre los vínculos entre la categoría existencialista de «trascendencia» y un pensamiento de la trascendencia en sentido teológico-metafísico. Este vínculo pertenece a la historia del existencialismo y ha roturado parte de su trayecto en el mundo contemporáneo.

Al menos dos problemas han de asaltar al que compare estos dos territorios del existencialismo. El primero de ellos concierne a la dimensión teórica. Para el existencialismo es fundamental la tesis según la cual el hombre está ausente de esencia, siendo ésta la exterioridad misma del existir. Y no parece fácil afirmar la dependencia del existir humano respecto a la existencia de un ser supremo sin insuflar un aspecto esencialista que rompe con ese principal punto de partida. El segundo de ellos afecta a la dimensión práctico-moral de este pensamiento. Si el existencialismo se vinculase a una teología, ¿cómo podría mantener su vocación ética, ligada a la responsabilidad de hacerse, dada la ausencia de criterios antecedentes e intemporales? El problema englobante que surge en este contexto es el que afecta al concepto de «trascendencia existencial». El «motivo existencial» descubre la trascendencia como un fenómeno de la propia existencia del hombre. En la medida en que está emplazado en un mundo yecto y en un proyecto de ser, el hombre no se asemeja a un cerrado ser esencial que busca actualizar sus eternas posibilidades, sino a un sujeto des-fondado que se autotrasciende en la impredecible articulación de horizontes. Tal

pensamiento de Jaspers se ha preocupado cada vez más del término al cual apunta el trascender y, por lo tanto, hasta qué punto va apareciendo como disminuida y atenuada la realidad del trascender mismo como puro movimiento incansable de la existencia. Lo trascendente como tal, Dios, puede entonces ser la realidad cumplida; de ella puede decirse efectivamente que «es», mas este ser es ya el ser dado a través de la trascendencia, y, por consiguiente, algo infinitamente alejado del puro ser de la definición. Bibliografía secundaria destacable: Paul Ricoeur (1947); M. Dufrenne y P. Ricoeur (1948).

4. G. Marcel (1889-1973). Su filosofía ha recibido el nombre de «existencialismo cristiano», aunque al final de su trayecto filosófico, después de que la encíclica *Humani Generis* proclamase la incompatibilidad entre catolicismo y existencialismo, prefirió llamar a su pensamiento «socratismo cristiano». Lo característico de Marcel es la consideración de la existencia carnal como «encarnación» y la comprensión de la existencia en relación con el misterio, que da acceso a la eternidad. V. P. Ricoeur (1947).

5. K. Barth, 1886-1968. Principal representante de la llamada «escuela suiza» de la teología dialéctica o teología de la crisis. Acentúa la paradoja que se deriva de la separación entre existencia humana y Dios, la paradoja de que intentamos comprender nuestra existencia y su relación con Dios. La completa separación existente entre lo finito y lo infinito hace innecesario e inútil todo esfuerzo tendente a una aproximación que no sea la procurada por lo infinito mismo. Siendo lo finito culpa y pecado, sólo lo infinito puede, por su propia voluntad y libertad, llegar hasta lo finito y atraerlo hacia Él. La anulación de toda autonomía humana parece ser una consecuencia de esta doctrina. Por eso la afirmación de la autonomía de la moral es considerada como el mayor pecado de la filosofía moderna.

autotrascendencia no coincide con una afirmación de la trascendencia trans-mundana. Y aunque no es *a priori* imposible deducir esta última de la textura de la primera, el existencialista que propende a hacerlo se encuentra irremediabilmente con el reto (a nuestro juicio, infranqueable) de vincularlas sin vaciar de sentido la fuerza de la primera, pues esa fuerza radica, precisamente, en un concepto de hombre, si bien no autosuficiente, sí «autónomo» en un sentido no idéntico al que propende el pensamiento ilustrado. Sartre lo dice así: «el existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Mas bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. [...] es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo...» (Sartre, 1946, t.c., 43).

III
HERMENÉUTICA

«Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse».

(H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, I, 372)

«Intenta fundamentar tu propia autoridad: quedará cimentada dondequiera que haya maestría».

(J. W. v. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 906)

La hermenéutica es una de las corrientes principales en la actualidad. Su presencia en el marco de la filosofía contemporánea ha sido fundamental y sigue siendo fuente de producción intelectual. Pero, como en el caso de la fenomenología, es una corriente que contiene posiciones heterogéneas o, cuando menos, divergentes. Para comprender la hermenéutica no basta, pues, con la exposición de sus vertientes diversas. Se hace necesario indagar, antes de nada, su sentido general y su posición en el marco de la filosofía contemporánea. Por eso, realizamos al inicio un estudio reflexivo sobre el horizonte de esta corriente: del proyecto que representa, de su génesis y de sus expectativas. Hemos añadido a este esbozo inicial unas reflexiones en torno a las relaciones entre fenomenología y hermenéutica, tocando así una problemática que no viene requerida sólo por la circunstancia de que el pensamiento heideggeriano, punto de referencia crucial en esta corriente, llevase a cabo una inflexión de la fenomenología, sino también porque en la discusión actual la frontera entre ambos movimientos es tematizada de modo ambiguo. Reflexionar sobre el nexo y las distancias existentes entre ambas es, en la medida en que concierne aquí a la reconstrucción adecuada del pensamiento actual, una responsabilidad ineludible.

Sólo después de haber indagado este aspecto crucial de la hermenéutica, que viene exigido por el hilo conductor mismo de nuestra investigación y afecta al problema hermenéutico en cuanto tal, acometeremos el trabajo de presentar las problemáticas fundamentales de la hermenéutica actual. En este contexto, haremos jugar dos puntos de vista principales: el que representa la obra de H.-G. Gadamer y el que está ligado al nombre de P. Ricoeur. Su presencia viene ya requerida por el primero de los ámbitos temáticos, es decir, por la problemática relación de la hermenéutica con la crítica a la modernidad ilustrada. La crítica heideggeriana a la tradición occidental late en el fondo de esta delicada cuestión. La universalización y radicalización del problema del comprender, en cuyo ápice hemos situado a Heidegger, es presupuesto de la reflexión hermenéutica actual. No cabe duda, es cierto, de que el punto de vista heideggeriano no puede ser considerado paradigma respecto al cual las posiciones hermenéuticas posteriores deban ser comprendidas como epígonos. Pues, si bien una de las fundamentales líneas de este desarrollo —la de Gadamer— es fiel al proyecto de su maestro en sus trazos generales y la de P. Ricoeur asume elementos importantes, otros desarrollos, como la hermenéutica crítica de Apel y Habermas, la hermenéutica de la individualidad de M. Frank o la posición de Betti, incluyen severas críticas al modelo de Heidegger. En todo caso, es innegable que cierto espectro de problemas abierto por la radicalización heideggeriana permanece y articula lo más fundamental de la discusión actual. Quizás sea el principal de ellos el reto planteado por Heidegger al desbrozar un vínculo interno entre la empresa hermenéutica y la crítica radical a la metafísica moderna de la subjetividad, que ocupa un lugar eminente dentro del espacio general de la crítica a la «metafísica de la presencia». La *ontologización* del comprender y la destrucción del carácter fundante del *cogito* se copertenecen en el contexto del proyecto heideggeriano. Por eso, resultará iluminador indagar el sentido global del proyecto hermenéutico bajo las coordenadas de esta fundamental problemática. Hemos elegido las versiones de Gadamer y Ricoeur porque nos parece que son representativas de dos propensiones paradigmáticas: la primera sigue fiel al proyecto heideggeriano y se auto-comprende como ruptura con la concepción moderna del conocer y del sujeto. La hermenéutica y la «filosofía reflexiva» se descubren aquí inmiscibles. La segunda, sin embargo, parte también de un planteamiento crítico respecto a la «metafísica de la subjetividad», pero de un modo tal que rescata, al mismo tiempo, un nuevo espacio para la «filosofía reflexiva» y una nueva apertura al problema del *cogito*. Con ello, situamos lo más selecto de la hermenéutica actual en el contexto de una reflexión sobre la modernidad en su conjunto, a la que nos había obligado la inflexión heideggeriana de la fenomenología.

En la «hermenéutica crítica» de Apel y Habermas el «momento de verdad» del cartesianismo adquiere una radicalidad máxima, hasta el punto de haberse convertido en la antípoda del modelo gadameriano. Sin embargo, la peculiaridad de esta última perspectiva, que está vinculada a una teoría re-ilustrada de la racionalidad cuyos contornos permiten hablar de una corriente filosófica distinta, fuerzan a posponer su tratamiento y a situarla en el contexto más amplio de la confrontación entre la corriente hermenéutica, en sentido estricto, y esta nueva forma de ilustración postkantiana¹.

Tras abordar este aspecto crucial de la hermenéutica, presentamos problemas específicos que son internos a estas dos corrientes principales destacadas. Se trata de un análisis de la estructura temporal de la experiencia hermenéutica, por un lado, y del específico modo en que incorpora el problema de la normatividad del comprender. Este último problema debe ayudar a la anticipación de controversias ulteriores, pues es nervio de una fisura general en el pensamiento actual. Si el proyecto hermenéutico desestima la posibilidad de una racionalidad universal ahistórica, es necesario demandar de él una respuesta a la pregunta por la corrección del comprender.

Finalmente, intentamos esbozar los núcleos de problematicidad que el análisis permite desvelar en el seno de la corriente hermenéutica, y que constituyen hoy nudos gordianos de la red en la que se extiende la discusión filosófica. Tal problematicidad comienza a despejarse en la concepción hermenéutica del lenguaje. El riesgo de un distanciamiento respecto a las ciencias del lenguaje que la «ontología del habla» encierra y la precipitada identificación entre «significado» y «validez», «apertura de sentido» y «acontecer de la verdad», propiciada por ella, son zonas oscuras del proyecto hermenéutico que, como se verá, se proyectan en los insoslayables interrogantes concernientes a una hermenéutica crítica y a las virtualidades éticas de la propuesta hermenéutica.

1. Hemos de advertir en este punto que con la expresión «hermenéutica en sentido estricto» nos referimos, fundamentalmente, a la corriente que tiene sus fundamentos expresos en el problema del «comprender» tal y como exponemos en el § 1 de este capítulo. La hermenéutica apeliano-habermasiana no está comprendida en este ámbito estricto por cuanto emerge a partir de consideraciones distintas: surge en el contexto general de una recuperación del *Logos* ilustrado y, en dicho contexto, ocupa, no el lugar de un horizonte último, sino, más bien, el de un correctivo que —como veremos— constituye uno de los motivos centrales que ayudan a la articulación conceptual del nuevo *Logos* en la forma de una «razón centrada».

ORIGEN Y SENTIDO DEL PROYECTO HERMENÉUTICO

El problema de la hermenéutica ha atravesado la historia del pensamiento. Su fundamental cuestión, a saber, la que circunscribe el problema de la «comprensión» (del «sentido») y su relación interna con la interpretación, constituyó una fuente germinal de inquietud filosófica en Grecia y alcanzó vigor inusitado desde el siglo XVII. La trayectoria que conduce a la hermenéutica actual puede ser entendida como un proceso en el que la significatividad del «comprender interpretativo» en el ámbito epistémico y ontológico ha experimentado una progresiva radicalización y universalización. Pero si una senda como la de la hermenéutica ha llegado a alcanzar la presencia y el vigor de los que goza en el escenario actual del pensamiento es porque, estructuralmente, el problema mismo del comprender exige una conmoción en la concepción moderna del sujeto y de su relación con el mundo. Comenzamos destacando este aspecto, corazón del problema hermenéutico general. Que tal conmoción guarda, por otro lado, una estrecha relación con la fenomenología —tanto en continuidad con ella como en cuanto inflexión y transformación de sus nociones fundamentales— es una cuestión a la que la reflexión nos conducirá de inmediato.

1. *El carácter irruptivo del problema hermenéutico en la filosofía moderna*

Un breve examen del concepto de «comprensión» —sobre la historia de este concepto, son especialmente interesantes Apel, 1955, y Gadamer, WM. I, §§ 6-8— puede aclarar el tópico general sobre el que pivotan los movimientos hermenéuticos contemporáneos. Pero puede poner de

manifiesto, también, que el significado de dicho concepto afecta al corazón mismo de la filosofía en cuanto tal y que la toma de conciencia sobre esta incidencia de fondo causó una conmoción en el curso de la filosofía moderna.

Antes de destacar el perfil de este concepto, es necesario justificar su carácter central en la corriente que abordamos. Aunque el significado de «hermenéutica» no admite una definición unívoca en la actualidad, parece incontrovertible su relación interna con el problema de la comprensión interpretativa. Ello se pone de manifiesto ya en la matriz griega del término, que Heidegger relata de modo ejemplar. Su origen estaría en el término ερμηνευ,ιν, que evoca al dios Hermes, el dios que trae el mensaje del hado; «ερμηνευ,ιν es aquel recitar que hace saber en tanto que se atiende a un mensaje. Tal recitar se convertirá en un interpretar lo que ya han dicho los poetas, que, según palabras de Sócrates en el diálogo platónico *Ión* (534e), [...] ‘son mensajeros de los dioses’» (Heidegger, 1959, 121 s.). Este origen hace patente el vínculo de la hermenéutica con el arte de interpretación de palabras y textos, un arte de traducción y transmisión de un sentido comprensible. En el mundo griego está ya, pues, prefigurado el sentido de la hermenéutica como un arte de interpretación, hasta el punto de que en la época helenística dicho arte cuenta como una actividad específica, en estrecha relación con la «gramática», la «retórica» y la «dialéctica». Esto explica que el término «hermenéutica» viniese a sustituir, en el siglo XVII, a la *ars interpretandi* latina y humanista. Desde esta perspectiva histórica, el problema de la hermenéutica se plantea por primera vez en disciplinas que, como la jurisprudencia y la teología, se ven obligadas a comprender el contenido de textos transmitidos en la tradición por medio de una interpretación de su sentido. De ahí a la actualidad se extiende —como veremos— una historia reflexiva sobre el problema de la comprensión interpretativa. Baste señalar ahora que la comprensión ha pasado a ser en la hermenéutica actual un concepto más que «metódico», pues ha venido a caracterizar el modo en que, en general, se conforma toda experiencia del mundo. Tal anticipación nos permitirá ponderar la trascendencia del problema en el marco de la modernidad.

El problema de la comprensión, en efecto, afecta a la concepción moderna de la filosofía en su radicalidad. El giro hacia el sujeto, como artífice —y no sólo receptor— de la experiencia induce a buscar en las facultades del sujeto las condiciones de posibilidad de la objetividad. Hay razones para pensar que por medio de este giro, y sobre todo en la forma en que Kant lo ha consagrado en la modernidad, fueron puestos ya los fundamentos germinales del problema del «sentido». Lo que podemos comprender es precisamente aquello que nosotros construimos —es convicción del idealismo trascendental—, y ello significa que

lo real «es» «en cuanto» ser para el hombre, en cuanto conjunto de fenómenos cuyo sentido remite a la constitución del sujeto cognoscente. En este contexto, la comprensión de los fenómenos, que es tarea propia de la filosofía, ha sido considerada por Kant atributo de la facultad intelectual del entendimiento (*Verstand*). La aclaración del modo en que el sujeto «comprende» lo real —y, con ello, virtualmente, nos atrevemos a decir, la problemática hermenéutica— entra de lleno en el centro de atención de la filosofía. Ahora bien, tal y como Kant nos presenta esta facultad, la comprensión de los fenómenos queda supeditada a su explicación. «Entender (*intelligere*) algo es conocerlo o concebirlo mediante los conceptos del entendimiento». Como se sabe, la función de los conceptos puros del entendimiento —las categorías— consiste en articular juicios que establecen un orden legal en la experiencia. El problema de la comprensión, pues, se identifica con la *quaestio iuris* de la justificación de la validez de la experiencia. Es más, la comprensión acaba siendo diluida en la explicación de relaciones legales tal y como se efectúa en la ciencia natural. Comprendemos los fenómenos —según Kant— a través de los conceptos, pero sólo mediante leyes podemos explicarlos.

Todo ello pone de manifiesto que la filosofía trascendental moderna por efectuada la comprensión del sentido de los fenómenos en la formación de juicios de experiencia. La comprensión de los fenómenos estaría asegurada ya en el entramado mismo de la explicación que reconstruye el orden legal del mundo. Esta perspectiva quedaría conmovida en su misma base si se pudiese aclarar el acto de comprensión del sentido como un acto con un estatuto propio e irreductible a la mencionada *quaestio iuris*. Éste ha sido, tal vez, el aguijón de la hermenéutica contemporánea. La comprensión del sentido —de acuerdo con la convicción general de esta corriente— penetra o subyace al uso teórico-judicativo de la razón. Semejante transformación en la noción de la comprensión implica una convulsión en epistemología y en ontología, pues conduce a fundar la constitución del ente no en un supuesto *corpus* categorial del sujeto, sino en el tejido de una «experiencia de sentido» en el que el sujeto está inserto. El problema de la comprensión del sentido pasa a ser, así, anterior al del conocimiento objetivo tal y como Kant lo había concebido.

Una convulsión semejante afecta a la autocomprensión de la razón misma. Comprender un sentido no es ya consecuencia de la razón, sino la base de la propia razón. Que la experiencia de comprensión preceda a las operaciones del juicio en sentido kantiano significa que la existencia de la razón depende del acontecer de la comprensión. Y ello implica, a la postre, la apertura de un problema de gran envergadura en el seno de la filosofía actual: el de la historización de la razón. Pues la

hermenéutica ha ido sacando a la luz la participación de la finitud y de la temporalidad en la gesta de la comprensión; ha ido descubriendo que el acto de comprensión está ligado a condiciones históricas restrictivas del intérprete y que no constituye nunca un acto definitivo y único, sino un proceso temporal. Pensado en su relación con el problema kantiano, significa esto que la comprensión de los fenómenos no depende de la específica forma en que está constituida *nuestra* facultad inteligible universal. Las condiciones fácticas bajo las cuales se *realiza* dicha facultad poseen un significado constitutivo respecto a lo que es «comprendido». De acuerdo con ese presupuesto, no hay una razón universal como «conciencia trascendental» fuera de la historia. Si en esta nueva tesitura de historización cabe aún hablar de «razón» será sólo en el sentido de una «razón hermenéutica», cuyo concepto dependerá en cada caso de la reflexión acerca de las condiciones inexcusables de un «comprender» histórico genuino.

No cabe duda de que es la metafísica moderna de la subjetividad, de la que Kant no escapa, la que es llamada aquí a sucumbir en el desafío hermenéutico. Pues la «razón hermenéutica» se cumple en el proceso mismo de la comprensión histórica; y las condiciones de dicho proceso se muestran refractarias respecto al supuesto poder constituyente del sujeto, precisamente porque trascienden al *cogito*, en cuanto condiciones temporales y finitas que arraigan en la facticidad de la existencia. He aquí la razón por la cual la hermenéutica contemporánea constituye un revulsivo contra la kantiana afirmación de la espontaneidad del «entendimiento» y su papel constructivo en la experiencia. «No se experimenta el ser —dirá Gadamer— allí donde algo puede ser producido y por lo tanto concebido por nosotros, sino sólo allí donde meramente puede comprenderse lo que ocurre» (VM. I, 13-14).

Esta descripción del horizonte hermenéutico revela, por su filiación con el problema del sentido, una relación interna con la fenomenología, lo que nos obligará más adelante a reflexionar sobre las fronteras entre ambas corrientes. Por lo demás, la ruptura con la concepción «representativa» del objeto señala su fundamental incidencia en la controversia contemporánea con el positivismo y el cientificismo, así como su ruptura con la concepción moderna del sujeto y la razón augura una intervención importante en la discusión actual acerca de la muerte de la modernidad. Tales implicaciones pertenecen al sentido mismo de la hermenéutica contemporánea, por lo que cuenta entre nuestros objetivos sacarlas al descubierto. Antes de ello, sin embargo, debemos proceder sistemáticamente al análisis de problemáticas precisas que pertenecen al desarrollo interno de esta corriente. Comenzamos inspeccionando la historia de la hermenéutica no con la intención de dar cuenta de dicha trayectoria «historiográficamente», sino bajo el prisma

de un objetivo reflexivo concreto: justificar que en esta historia el concepto de comprensión ha experimentado una progresiva universalización y radicalización; y ello, no por razones contingentes, sino por exigencias inmanentes a dicho concepto, de tal forma que ha llegado a adquirir —como si la «cosa misma» lo hubiese requerido— la trascendencia y fundamentalidad que acabamos de analizar.

2. *Por la senda de una radicalización y universalización del proyecto hermenéutico*

A través de un proceso de universalización y radicalización del problema del comprender, la hermenéutica ha ido configurándose como tal, desde una fase temprana, en la que hacía referencia a un método de interpretación específico (hermenéutica regional), hasta el momento en que expande su fuerza en la forma de una concepción cabalmente filosófica. Esta última expresión, que tiene lugar avanzado el siglo XX, sitúa a la comprensión en un lugar ontológico y epistemológico fundamental, al considerarla sustrato último de la experiencia. En dicho proceso se profundiza, al mismo tiempo, el reconocimiento de la temporalidad inherente al fenómeno comprensivo. Abandonamos el propósito de una reconstrucción exhaustiva de esta historia, que conviene a un tipo de análisis más específico del que nos ocupa. Nos ceñimos a dos hitos importantes anteriores a la ontologización heideggeriana, por su inexcusable trascendencia en la constitución de la hermenéutica actual: los que llevaron a curso Schleiermacher y Dilthey¹.

2.1. Universalización del problema hermenéutico en Schleiermacher

A principios del siglo XIX Schleiermacher (1768-1834) rebasa el regionalismo de la hermenéutica. La hermenéutica se había impuesto bastante antes como una necesidad, en cuanto técnica de interpretación de textos bíblicos y literarios en la época renacentista. La «hermenéutica bíblica» y la posterior «hermenéutica filológica» (que disuelve la distinción entre lo sagrado y lo profano en el campo de acción del arte de la interpretación) eran hermenéuticas regionales. En ambas se trataba de una teoría sobre la metodología de la interpretación que buscaba un canon de normas aplicables a la praxis de la comprensión de textos —bíblicos, jurídicos o literarios—. Esta misma propensión metódica

1. Existe una amplia literatura sobre estos autores. Destacaremos la lúcida exposición realizada por H.-G. Gadamer en *Verdad y método*, §§ 6-8; sobre Schleiermacher, quizás no tiene parangón Frank (1977); sobre Dilthey, una buena introducción es Bollnow (1955).

desconoce la temporalidad de la comprensión, considerando la técnica interpretativa como una técnica, ella misma, ahistórica. Schleiermacher introduce un movimiento de universalización, al interrogarse por el sentido universal del acto de comprensión. Inicia así un programa que no se limita a ofrecer un conjunto de técnicas específicas para comprender, sino que hace suyo el problema de la comprensión como una cuestión omnipresente que afecta a todas las situaciones en las que se gesta y se expone el pensamiento.

La universalización del problema hermenéutico de la comprensión pone de relieve una radicalización epistemológica y ontológica de su sentido. El comprender es tratado ahora como un fenómeno trascendental, que afecta a la razón en general en cuanto instancia del pensamiento y del lenguaje. La teoría del arte de comprender —dice Schleiermacher— tiene como meta indagar, «por una parte, el lenguaje, en su objetividad, y, por otra, el proceso de creación del pensamiento, como función de la vida espiritual e individual relacionada con la esencia del pensar mismo; de tal manera que podemos describir, relacionándolos plenamente, el procedimiento que sigue la asociación y la comunicación de los pensamientos, y el que adopta el sujeto que comprende» («Über den Begriff der Hermeneutik», en 1977, 328).

Es esta dimensionalidad del problema la que queríamos destacar, pero también la problematicidad de la forma en que Schleiermacher concretó este proyecto general, problematicidad que los críticos centran en la proximidad que guarda con la hermenéutica romántica de la subjetividad. Es así como lo presentan Dilthey y también Gadamer (cf. Gadamer, *VM*. I, 237-252). Esta caracterización toma asiento en la descripción que hace Schleiermacher del comprender como una intelección que combina el análisis «gramatical» y el «psicológico». El primer momento apunta al análisis lingüístico de un texto, de su sistema formal y de la forma compositiva que lo estructura. El segundo momento atiende a la comprensión de lo que hay de individual y subjetivo en la obra; aborda el mundo interno del autor, que es irreplicable. Ambos momentos están en un «círculo hermenéutico», pero la tarea decisiva parece estar polarizada en el segundo. Al comprender el discurso general, el intérprete podrá reproducir la circunstancia de su creador y rastrear las huellas de su peculiar individualidad. A ello hay que añadir que Schleiermacher asocia con el momento psicológico una forma de entendimiento «adivinatorio», un entendimiento que exige del intérprete la capacidad para lograr una afinidad con el acto creativo del autor «re-creándolo» a través de una «con-genialización», lo que guarda relación con la especial atención que el hermeneuta presta a las obras de creación artística. Y es que —como señala Gadamer (*Ibid.*, 243)— para Schleiermacher en toda individualidad opera un momento de ge-

nialidad no sometida a reglas que hace de la congenialidad adivinatoria el fundamento último de toda comprensión. Este cariz de su hermenéutica la convierte en acicate para el romanticismo esteticista, en el que el estudio de una época se aproxima al estudio de sus hombres geniales, y en el que el escenario de la historia queda restringido al espectáculo de los grandes personajes, como si todo el espíritu epocal quedase prendido en ellos. Y también ha sido fundamento del desprestigio de su obra como signo de una hermenéutica psicologista que —afirma Gadamer (*Ibid.*, 247)— destina el hacer hermenéutico a la comprensión de lo que el autor «tenía en la mente» cuando compuso su obra.

Al sesgo psicologista hay que añadir la propensión de Schleiermacher a desestimar el valor constituyente de la temporalidad en el proceso de comprensión. Si éste consiste en re-crear un sentido pasado, la tarea hermenéutica se convierte en un proyecto de re-producción o imitación (*Nachbildung*) del sentido pasado en el presente del intérprete, máxime cuando Schleiermacher define la interpretación como «el arte de evitar el malentendido» (Schleiermacher, 1959, 30). La posibilidad de reactualizar el sentido originario de una obra del pasado supone reavivar el ideal ilustrado de una comprensión ahistórica de los fenómenos.

La interpretación gadameriana ha sido puesta en cuestión desde diferentes puntos de vista². Pero nosotros no entraremos ahora en esta polémica. Volveremos sobre ello cuando analicemos el modo en que una de las corrientes hermenéuticas más pujantes en la actualidad —la que lidera M. Frank— fragua su estructura sobre las bases del pensamiento de Schleiermacher, hasta el punto de que ha conectado la hermenéutica con los desarrollos más radicales del pensamiento «post-moderno», dando lugar a una forma peculiar de hermenéutica de la diferencia (v. *infra*, cap. 8, § 3).

2.2. Dilthey: la comprensión y la «crítica de la razón histórica»

Por su profundidad y riqueza, la filosofía de W. Dilthey (1833-1911) ocupa un lugar destacado en el pensamiento contemporáneo, habiendo germinado en su seno una filosofía de la vida y una autocomprensión de la modernidad que merecerían un estudio especializado. En el marco

2. Frente a esta interpretación, autores como Kimmerle (1962) y M. Frank (1977) han señalado el lugar parcial que ocupa el análisis psicológico en la forma en que Schleiermacher aborda el proceso de la comprensión, subrayando la interpenetración entre los dos momentos, el psicológico y el lingüístico, tratándose, en este último caso, de un estudio del texto en su conformación interna y por métodos comparativos. También la supuesta exoneración de Schleiermacher respecto del problema de la historicidad de la comprensión ha sido puesta en cuestión, rescatando textos hasta ahora no suficientemente investigados y en los que el autor presenta el proceso de la comprensión como un proceso infinito (cf. Schleiermacher, 1977, 328 ss.).

de la lógica argumentativa que seguimos, interesa destacar su papel esencial en el proceso de universalización y radicalización del problema hermenéutico de la comprensión. Y lo más general que puede decirse al respecto es que Dilthey contribuyó a este proceso enlazando, por un lado, el concepto de comprensión con una indagación de la naturaleza de la historia en su totalidad e intentando aportar, por otro lado, una fundamentación epistemológica de la razón hermenéutica a través de una «crítica de la razón histórica». Con ello, Dilthey prosigue la aproximación trascendental al problema de la comprensión que —como hemos visto— está implícita en la filosofía de Schleiermacher y cuyo horizonte —que ejemplarmente tematizará Heidegger— es la consolidación de la comprensión hermenéutica como condición previa de toda experiencia. La especificidad de Dilthey en esta trayectoria está unida a las especiales y profundas dificultades que el proyecto hermenéutico tuvo que afrontar después de Schleiermacher: la expansión del historicismo y el vertiginoso ascenso de las pretensiones de universalidad del método científico-natural que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX.

El reto del historicismo era ya un reto a la filosofía en sí misma, en cuanto saber con pretensión sistemática y totalizadora, aunque, en cierto modo, promovió un inicio a la «ilustración historicista»³. Esta ilustración es profundizada por Dilthey al reclamar una «fundamentación filosófica» para la metodología de la ciencia histórica, pues el historicismo, además de incurrir en el riesgo de relativismo o perspectivismo, se pliega involuntariamente a la metodología de la ciencia natural, que amenaza la supervivencia misma de las *ciencias del espíritu*. Lo que quiere salvaguardar Dilthey es la especificidad de dichas ciencias, frente al reductivismo científicista, y en esta empresa es la historia la que se convierte en centro de atención no sólo por la polémica suscitada desde el historicismo, sino porque Dilthey parte de la convicción, cada vez más profunda en la historia de la hermenéutica, de que lo humano y lo histórico se copertenenen, convicción que Droysen —que ocupa un lugar excepcional en la Escuela Histórica y a quien Dilthey reconoció mayor mérito— había ya convertido en emblema:

3. La «Escuela Histórica» (en la que cuentan autores como Ranke, Ritter o Savigny) había fundado sus expectativas metódicas por oposición al idealismo hegeliano. La escuela proponía observar y comprender lo histórico en su individualidad y en cada momento concreto, oponiéndose a la «filosofía de la historia», que identifican con el prurito hegeliano de comprender la vida histórica como un proceso total y unitario, en el que se encarnan ideas absolutas y que está dirigido teleológicamente por un «sentido último». Esta filiación con el positivismo de la época y el rechazo de un *Logos* universal histórico insertan en la Escuela una propensión descriptivista y, a la postre, relativista. Pero es también cierto que —como señala Schnädelbach— contribuyó a una especie de «Ilustración historicista», al reclamar rigor empirista a la historia frente a la inflación metafísica del idealismo (Schnädelbach, 1991, 56-59).

«lo que el concepto naturalista genérico es a los animales y a las plantas [...] es la historia para el hombre» (Droysen, 1974, § 82, 357).

Estas razones son determinantes en la concepción del proyecto fundamental de Dilthey de una «crítica de la razón histórica», que es el subtítulo de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, de 1880. La fundamentación del método de la comprensión como método de las ciencias del espíritu busca el rigor de la vía crítica kantiana, lo que significa que la investigación de nuestros conceptos y formas de interpretar lo histórico debe preceder a cualquier tesis material sobre la naturaleza y desarrollo del proceso histórico. Con ello se trataba de conferir un estatuto justificado a las ciencias del hombre, localizando la unidad, la singularidad y la independencia de la historia en el propio modo de concebir lo histórico. Y este proyecto asegura la identidad entre el mundo de la historia y el mundo de las ciencias del espíritu, en igualdad de condiciones con las ciencias naturales.

Dilthey comienza el análisis proponiendo como tarea una investigación del conocimiento que no se restrinja a la actividad intelectual —«jugo licuado de la razón»—, sino que sea capaz de redescubrir, a la base de ésta, «voluntad, sentimiento e imaginación», profundizando, así, en la «historia del desarrollo que surge de la totalidad de nuestro ser» (Dilthey, *GS.*, vol. I, XVIII). Pues bien, el ser que quiere, siente e imagina es el hombre como un todo y este sujeto integral no es el *Ego* de la experiencia objetiva en sentido kantiano, sino, según Dilthey, el ser inserto en una «experiencia vital», con lo que la vida misma, a través de sus expresiones y manifestaciones, se convierte en protagonista de la experiencia hermenéutica. El concepto de «experiencia vital» mantiene una relación indisoluble con los conceptos de «expresión» y de «comprensión». La «experiencia vital», lo interno, se objetiva en una conformación externa, bien sea en conceptos o en juicios, bien en manifestaciones del lenguaje o incluso gestos. Este uso del concepto de expresión permite a Dilthey tomar como objeto de la hermenéutica a todo aquello que, de alguna u otra forma, es inteligible, pues la expresión lo es de un nexo de sentido y éste necesita ser «comprendido»; y en la medida en que la expresión es exteriorización de la experiencia vital, es la vida misma la que se convierte en protagonista de la experiencia hermenéutica: «lo dado es siempre una expresión hacia el exterior de la vida, que aunque aparece siempre en el mundo de los sentidos, expresa algo espiritual y, así, hace posible que lleguemos a comprenderlo. Por 'expresiones hacia el exterior de la vida' entiendo yo no sólo aquellas que tratan de significar algo, sino también las que, sin partir de esa intención, nos comunican algo espiritual. Los modos y los resultados de la comprensión varían de acuerdo con estos tipos de expresión exteriorizada de la vida» (Dilthey, 1910, 252).

El riesgo subjetivista que habíamos detectado en Schleiermacher queda aquí apartado de un modo más claro, pues la comprensión de la individualidad no puede dejar de referirse a la totalidad de la experiencia vital en la que se inserta y a la que ella da expresión. Y en esta mutua remisión es clara la estructura del «círculo hermenéutico» que anticipó su antecesor, un círculo según el cual lo individual y la totalidad se comprenden en dependencia recíproca. Junto a ello, la historicidad de la comprensión —cuyo reconocimiento habíamos echado en falta en el caso de Schleiermacher— recibe también en la filosofía de Dilthey un tratamiento más expreso, aunque no exento de problematicidad. En la medida en que los nexos de sentido son expresiones de la vida, la comprensión no puede eximirse de analizar las manifestaciones que ésta va generando en la historia, como objetivaciones. La tríada «experiencia vital»-«expresión»-«comprensión» designa entonces el proceso histórico de autointerpretación de la vida. A esta vida que se autointerpreta la llama el filósofo «espíritu» (*Geist*); las «ciencias del espíritu», concepto coincidente, en consonancia con ello, con el ámbito de las ciencias sobre el hombre, serían los saberes que investigan el proceso. Que Dilthey recurra al concepto hegeliano de «espíritu objetivo» en su definición de la historia⁴ queda explicado por este resultado. Lo que, sin embargo, no podrá ser integrado en ese retrato hegelianizante es la circunstancia de que, a diferencia de Hegel —para quien la vida es una manifestación del espíritu—, para Dilthey el espíritu está comprendido en la corriente, siempre temporal, de la vida.

Hay razones para admitir, a pesar de lo que se ha señalado, que la superación del psicologismo y el respeto de la historicidad no parecen plenamente consistentes en la hermenéutica de Dilthey. P. Ricoeur ha puesto el dedo en la llaga respecto al primer aspecto, al señalar que la categoría de «vida» arrastra finalmente al psicologismo, pues, al fin y al cabo, comprender significa, desde ese punto de vista, «transportarse a otra vida» (Ricoeur, 1969, 9). Conciérne al segundo aspecto señalar que a la obra de Dilthey pertenece una propensión fundamental a segregar el elemento histórico del seno de la comprensión. El uso que hace, en efecto, de la categoría hegelianizante de «autointerpretación de la vida» y las pretensiones de conferir objetividad a la experiencia histórica convierten implícitamente a la comprensión en un proceso de progresiva autoposesión, en una forma de autoconocimiento. Por ello, aunque la cuestión es controvertida, tiene quizás razón Gadamer cuando concluye que Dilthey sigue preso del ideal de una comprensión sin

4. «Si aprehendemos la suma de todas las aportaciones de la comprensión, surge, frente a la subjetividad de la experiencia, la objetivación de la vida. Junto con la experiencia, la percepción de la objetividad de la vida, su exteriorización, y las obras en las cuales se han introducido la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu» (Dilthey, 1910, 177 s.).

supuestos, capaz de superar la distancia histórica entre intérprete e *interpretandum*, así como de ese ideal epistemológico de raíz ilustrada que él mismo combate, en concordancia con el cual la investigación del pasado histórico sería no una experiencia, ella misma, histórica, sino un proceso de *desciframiento* que tendría por objeto un sentido potencialmente comprensible de modo transparente, un sentido susceptible de ser redimido de la parcialidad y oscuridad con la que la temporalidad impregna lo humano (Gadamer, *VM*. I, 292-304).

Internándonos en estas controvertidas cuestiones hemos topado, en todo caso, con un problema de envergadura. Ahora se hace patente la necesidad de interrogar cómo es posible adscribir «objetividad» al proceso hermenéutico de comprensión —y, con ello, rigor metodológico a las *ciencias del espíritu*— cuando cabe la sospecha de que la «conciencia histórica» —que Dilthey coloca en el lugar de la «conciencia general» kantiana— es, ella misma, finita e histórica. A la hora de valorar las aportaciones de Gadamer y P. Ricoeur, esta aristada problemática se tornará determinante.

2.3. Antes y después de la ontologización heideggeriana del comprender

Ya hemos considerado, en el análisis sobre el pensamiento heideggeriano, la concepción existencial-ontológica de la comprensión. Importa ahora considerar el sentido de este tratamiento del problema del comprender en su incardinación dentro del marco de la historia de la hermenéutica. La filiación hermenéutica del pensamiento heideggeriano es expresa —como vimos—, en la medida en que su inflexión de la fenomenología husserliana adopta la forma de una «hermenéutica del *Da-sein*». Posee un interés fundamental para la aclaración de la hermenéutica actual considerar las implicaciones inherentes a la acepción «existencial» del acto de comprender.

Como diagnóstica Gadamer en *Verdad y método* (§ 8.2), la forma en que Heidegger aborda esta cuestión posee el vigoroso efecto de haberse convertido en una cabal profundización del problema hermenéutico que lleva a su máxima expresión la tendencia que en la historia de esta corriente empujaba a la universalización y radicalización del estatuto del comprender. Se podría sistematizar dicha profundización haciendo referencia a tres aportaciones fundamentales: la ontologización del problema del comprender, la fundamentación ontológica del «círculo hermenéutico» en la interpretación y la justificación del carácter irredimiblemente temporal del proceso de comprensión.

En cuanto al primer aspecto, lo más importante que es preciso considerar es que el comprender ya no representa un «método» específico

cuyo rango, como se desprende del análisis de Dilthey, es sencillamente paragonable al del método explicativo característico de las ciencias naturales⁵. Para Heidegger, «la comprensión del ser es ella misma una ‘determinación del ser’ del *Da-sein*» (SZ., 12), es decir, el modo mismo de ser-en-el-mundo. Desde este punto de vista, el comprender adquiere fundamentalidad ontológica, en la medida en que se convierte en fuente de todo aparecer del ente. Ello implica, para la hermenéutica —insiste Gadamer, VM. I, 325—, que la interpretación hermenéutica no es un método específico, sino la forma originaria de experiencia, una experiencia de verdad que subyace y es anterior a toda otra forma de conocimiento. Quedaba ya expresamente tratado por el maestro: «al desarrollo del comprender lo llamamos ‘interpretación’. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender» (ST., § 32, 166).

La concepción de la experiencia hermenéutica como una forma de interpretación cuya estructura es la de un «círculo hermenéutico» se certifica también en esta ontologización del comprender. Pues todo comprender, como vimos, presupone una «precomprensión», lo que implica que «toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar» (ST., 170). En este círculo ve Heidegger una expresión de la facticidad, de cuya envolvente sombra intenta escapar ingenuamente el «pensar representativo», con «la esperanza de crear un día una historiografía que fuese tan independiente del punto de vista del contemplador como se cree lo es el conocimiento de la naturaleza» (Ibid., 171). A la acusación de que ello implica un *círculo vicioso* responde el pensador enérgicamente: «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura del ‘previo’* peculiar al ‘ser ahí’ mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original» (Ibid.). La advertencia heideggeriana nos obligará más adelante a inda-

5. Ciertamente, Husserl ya había radicalizado el planteamiento de Dilthey, al resituar la ciencia natural misma en ese terreno fundamental del «mundo de la vida» y al convertir la problemática de la constitución del sentido en un suelo universal que afecta al ser de todo ente. Pero —como se vio— remitía la constitución al *Ego* trascendental, ocultando así la facticidad de la comprensión del sentido.

gar en qué consiste el «modo justo» de internarse en el círculo y cuál es la forma de experiencia que dicha inserción promociona (*infra*, cap. 7, § 3.1).

La mera alusión al carácter irrebalsable del círculo hermenéutico justifica ya que no es posible una comprensión sin supuestos, una comprensión que hubiese rebalsado la temporalidad. La temporalidad que Heidegger adscribe a la comprensión ha tenido, así, una incidencia esencial en la historia de la hermenéutica. Que toda «proyección» hacia el futuro abriendo posibilidades de comprensión se funde en una comprensión yecta, previa, implica —como señala Gadamer (VM. I, 325-327)— que la precomprensión del intérprete es constitutiva respecto a lo comprendido en el *interpretandum*, que no hay homogeneidad, pues, entre conocedor y conocido. La importancia, en fin, de esta consecuencia no radica sólo en que permite trascender el concepto de comprensión como imitación o reproducción, que hemos detectado latente en la historia de la hermenéutica, sino también en que da franquía a la convicción, fundamental en toda la hermenéutica actual, de que el tiempo, la finitud o la historicidad, es decir, los elementos de la facticidad existencial, no son límites de la comprensión, sino una condición positiva de posibilidad de ésta.

3. «Eventualización hermenéutica del sentido»: *más allá de la continuación y de la superación de la fenomenología*

La aclaración lograda hasta ahora del concepto de «comprensión» muestra un flanco oscuro desde el momento en que nos interrogamos por su relación con la fenomenología. Abordar este problema nos permitirá situarnos con mayor precisión en el campo de estudio de la hermenéutica, perfilar su estatuto y detectar los hilos conductores de su desarrollo. La cuestión viene impelida por la circunstancia de que una comunidad ontológica de fondo hace difícil el discernimiento de fronteras. Los lazos entre fenomenología y hermenéutica resultan patentes si tomamos como vector de análisis el problema del sentido. La piedra de toque de toda la fenomenología radica en una posición epistemológica y ontológica que tematiza el ser del ente como «sentido», como *fenómeno* que se muestra y es dado en la vivencia. El ente no es nunca «algo» puro o «en sí», sino que es intrínsecamente su ser-aprehendido «como algo». Esta conformación del «algo como algo», que es la esencia de la noción de «sentido», se mantiene en la hermenéutica como nevadura ontológica originaria. Que en el giro hermenéutico de Heidegger el concepto de fenómeno no resulte extrañado, sino transformado y sometido a una deseada vigorización, confirma que el problema feno-

menológico se extiende en la problemática hermenéutica. En virtud de la comprensión, que es el modo de ser del existente, lo comprendido —dice Heidegger— «tiene la estructura del *algo como algo*. [...] Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su ‘como qué’. El ‘como’ constituye la estructura del ‘estado de expreso’ de algo comprendido; constituye la interpretación» (*ST.*, § 32, 166).

No extraña, pues, que hablar de «fenomenología hermenéutica» para el caso de la filosofía de Heidegger, Gadamer o Ricoeur no parezca a muchos una impostura. Así piensa Waldenfels (1992, t.c., 60) y, de hecho, Ricoeur ha llegado a afirmar que la línea hermenéutica abierta por Heidegger, e influyente en su propia concepción, no se opone a la fenomenología, sino más bien a un tipo de fenomenología, la idealista de Husserl (Ricoeur, 1975, 31). Ya veremos que hay razones de fondo que obligan a este autor, a pesar de todo, a comprender su empresa hermenéutica como una necesaria inflexión con respecto a la fenomenología en general.

Si hacemos un recuento de las razones que apoyan esta tesis *continuista*, podríamos destacar algunos temas clave que son comunes a la fenomenología y a la hermenéutica, y que concretan el vínculo general que hemos descrito anteriormente. Tales rasgos no sólo conciernen a la radicalización hermenéutica que realiza Heidegger, sino que permanecen en los desarrollos fundamentales de la corriente, disueltos en la concepción de Gadamer o Ricoeur. En primer lugar, hay que destacar el mantenimiento del principio fenomenológico según el cual la textura ontológica de lo real se hace accesible a condición de dejar aparecer las «cosas mismas» en su autodonación. Es coherente con ello que la comprensión hermenéutica pretenda aprehender el sentido de textos, expresiones o pensamientos, ateniéndose a lo dado en ellos. Un gozne común se hace perceptible, en segundo lugar, tomando como referencia el carácter nuclear de la noción de «horizonte». El análisis pertinente intentó mostrar cómo en la fenomenología de Husserl el objeto inteligible no es sólo lo «dado» en un acto, sino también el conjunto de lo «dable», de las implicaciones intencionales que lo acompañan. Pues bien, también en la hermenéutica la comprensión del sentido asume más de lo que explícitamente está dado; más, por cuanto —como es consubstancial a la idea de «círculo hermenéutico»— lo concreto o lo individual se hace comprensible sólo desde una totalidad más básica. Por eso se puede decir que la hermenéutica desarrolla en el plano de lo histórico la estructura de horizonte de la conciencia (Husserl). En tercer lugar, la hermenéutica conserva la idea fundamental del análisis intencional, aunque lo transforme y lo disloque. Pues la esencia de la noción fenomenológica de intencionalidad se cifra en que el ser del

ente es indisociable de su «ser-para» en el marco de una experiencia o vivencia. Y que la comprensión hermenéutica se ofrezca inexcusablemente como interpretación implica, de un modo semejante, que lo comprendido es siempre «ser en» el «mundo de sentido» o de experiencia del intérprete.

La lista de correspondencias no acaba aquí. Pero resulta suficiente para alejar la apariencia sencilla del interrogante siguiente: ¿en qué radica, pues, la especificidad de la «comprensión hermenéutica» respecto a la problemática de la «constitución del sentido» en la fenomenología? La tesis continuista, que mantiene por ejemplo Waldenfels, siendo acertada resulta, pensamos, insuficiente. Nos deja insatisfechos, en la medida en que no explica que la fenomenología haya continuado tras Husserl una trayectoria propia y que no haya incluido sus investigaciones en el marco del movimiento hermenéutico que surge en oposición a Husserl. La valoración de la tesis rupturista se nos impone en este momento. Muy representativa de ésta es la que mantiene Ramón Rodríguez. Mantiene el comentarista que la hermenéutica representa una fisura respecto a la fenomenología; ello por dos razones. En primer lugar, porque la hermenéutica descubre un suelo nutricio de la «constitución» que es más originario que la subjetividad trascendental, a saber, la facticidad de la existencia. En segundo lugar, porque, al introducir la temporalidad en la gesta del sentido rompe, finalmente, el «principio de los principios» de la fenomenología, el principio de que lo que «es», es «dado» en la experiencia del sujeto. Lo superaría la hermenéutica porque rehúye toda posibilidad de objetivar el sentido. De este modo, el paradigma de la comprensión hermenéutica lo habría ofrecido acertadamente Heidegger, al mostrar en qué medida todo darse de algo objetivo está ya en un ámbito que no se da (Rodríguez, 1993, 74-87).

Esta tesis «rupturista» respecto a la relación entre fenomenología y hermenéutica nos parece también desacertada. Haciendo justicia a la «torsión» que tiene lugar en la hermenéutica respecto a la fenomenología, no coloca en su lugar adecuado a la difusa frontera. Toda su fuerza radica en que opone el sentido de la hermenéutica a la fenomenología de Husserl, apelando a la ruptura heideggeriana con la «filosofía de la conciencia». Ahora bien, centrar en este punto la distancia entre ambas corrientes implica un reduccionismo respecto al movimiento fenomenológico, en cuyo seno, como hemos visto, el idealismo de Husserl ha sufrido un profundo revés (por ejemplo, a través de la fenomenología francesa de la carne). Pero esta tesis rupturista contiene también, e inversamente, un reduccionismo hermenéutico, por cuanto toma como exclusivo punto de contraste, en el trazado de fronteras con la fenomenología, a la hermenéutica heideggeriana y gadameriana. Tal contraste no es equiparable, sin embargo, al que resulta de la consideración de la

hermenéutica de Ricoeur. Pues este representante francés de la hermenéutica —como veremos— no cifra el ser del «comprender» en su carácter esencialmente antirreflexivo y antimetódico, sino en una «inflexión» que continúa operando bajo las expectativas de una filosofía reflexiva cuya meta es alcanzar el ser del yo.

Ni la tesis continuista ni la rupturista esclarecen, por tanto, la frontera entre fenomenología y hermenéutica, si tomamos como base la concepción ontológica de fondo que anima a ambas corrientes. En realidad, existe una continuidad y una ruptura simultáneas que nos gustaría señalar. Hay, como hemos, dicho, una concepción común acerca del ser del ente que las une en un mismo respecto. Puede decirse, por ello, que existe una continuidad fundamental en la concepción ontológica. Dicha continuidad se pone de manifiesto no sólo a través de las nociones comunes que utilizan, ya mencionadas a propósito de la tesis continuista, sino además —y de forma eminente— si tomamos como clave del movimiento fenomenológico el concepto de «sentido» y el presupuesto del «apriori de correlación». Nuestras consideraciones anteriores sostienen que estos elementos se prolongan tanto en la fenomenología posthusserliana de la carne (*supra*, cap. 2, § 3.2) como en el giro heideggeriano (*supra*, cap. 4, § 1.2), aunque sufren, simultáneamente, una profundización (desde la filosofía de la conciencia a la filosofía de la existencia), profundización que, finalmente, torsiona la fenomenología de Husserl al rebasar la «metafísica de la presencia». Ese trazado se hace patente también respecto a la relación entre hermenéutica y fenomenología. Que la hermenéutica comprende al ser como «fenómeno de sentido» es obvio. Interpretar es comprender el «mostrarse» de algo en su «como». El «apriori de correlación», por otra parte, está presupuesto en el principio del «círculo hermenéutico» (v. *infra*, cap. 7, §§ 2.1 y 3.1): la autodonación de la «cosa misma» (que hay que interpretar) tiene lugar en el seno del horizonte del que interpreta y, viceversa, el que comprende (constituyendo, así, desde su horizonte el sentido de la cosa) aprehende el sentido inmanente a la «cosa misma», a la cual ha de guardar fidelidad. Aceptando esta continuidad de fondo, puede ser afirmado, simultáneamente, que en la hermenéutica se pone en obra una profundización de estos elementos de la fenomenología husserliana semejante a la que fue emprendida por la fenomenología de la carne y la ontología fundamental heideggeriana. Y por lo mismo, no parece controvertible que la hermenéutica incorpora, al igual que las mencionadas sendas, una «torsión» de la fenomenología husserliana por la vía de un rebasamiento de la metafísica de la presencia (*infra*, cap. 7, § 1). Gadamer y Ricoeur aceptan implícitamente esto. Gadamer, que sigue la senda heideggeriana, ha presentado a la hermenéutica, en efecto, como una ruptura con el idealismo trascendental de Husserl (cf. VM. I, 305 ss.)

y ha reconocido, al mismo tiempo, que esta ruptura puede ser entendida como continuación de expectativas ya contenidas en la fenomenología husserliana: «creo que del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir, siempre que se rechace la violencia metodológica del pensamiento trascendental, con mi fórmula '*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*'» («Entre fenomenología y dialéctica», *VM*, II, 23). Por su parte, Ricoeur, que contra el idealismo trascendental de Husserl ha defendido tan enfáticamente la historicidad del «ser-en-el-mundo» y la anterioridad de la vida respecto al *cogito* autorreflexivo (cf., por ejemplo, «Husserl et le sens de l'Histoire», en Ricoeur, 1980), ha llegado a afirmar que la línea hermenéutica abierta por el propio Heidegger y la suya no se oponen a la fenomenología en cuanto tal, sino más bien a la fenomenología idealista de Husserl (Ricoeur, 1975, 31).

La presencia de tan nucleares componentes ontológicos de la fenomenología en la hermenéutica impide, así, hablar de una ruptura en sentido estricto entre ambas corrientes. En el seno de esta continuidad, la peculiaridad de la hermenéutica consiste en que afronta el problema del sentido desde su constitución histórica. Por eso es aquí el «comprender interpretativo» el concepto que ocupa el lugar de una clave de bóveda en toda la concepción. En virtud del vínculo que establece entre «constitución del sentido» y «acontecer histórico» podría decirse que la hermenéutica sigue el cauce, ya abierto en el prolífico y reticular trayecto de Heidegger, de una «eventualización del sentido». El ente, en cuanto fenómeno de sentido, es situado ahora en el heracliteo mundo de la corriente histórica. En virtud de este desplazamiento, el «retroceso al mundo de la vida» ha encontrado descanso en el tumulto de la temporalidad. Atenerse a la «cosa misma» en el cambio incesante, esa «calma en la tormenta» de la que ya hablase Heidegger en *Serenidad*, es el reto que funda el proyecto hermenéutico. En el trazado de una distancia específica entre fenomenología y hermenéutica no es, por tanto, determinante la circunstancia de que la ontología fenomenológica se conserva a condición de someterse a una «torsión» antiidealista que culmina en una «eventualización del sentido». La mera torsión no agota la diferencia.

Es, paradójicamente, el modo mismo en que fenomenología y hermenéutica quedan articuladas lo que podría ofrecer una clave para dibujar la *diferencia específica* y la posible heterogeneidad entre ambas. Y ello se pone de manifiesto si reparamos en la circunstancia de que si, por un lado, la *ontología fenomenológica* husserliana es *torsionada* del modo descrito —a través de una eventualización del sentido—, la fenomenología en general se conserva, por otro lado, en la hermenéu-

tica también bajo la forma de un «método» de aproximación al ser de lo real. En efecto, el método fenomenológico de la *epojé* está presente en la tematización hermenéutica misma de las estructuras de la temporalidad y de las condiciones de posibilidad del comprender histórico. Lo que se pone en cuestión es que la autodonación de los fenómenos requiera la perspectiva «teorética» en la que se ve involucrado un sujeto trascendental o un «espectador imparcial». Pero hay un sentido no idealista de *epojé* que constituye, sin embargo, el trasunto de la actitud, tanto de la fenomenología posthusserliana como de la hermenéutica. La *epojé*, en este sentido general, señala un posicionamiento del investigador ante el objeto de análisis que consiste en abandonar la ingenuidad de la «actitud natural» para poner al descubierto su «sentido». Bajo la «actitud natural» los entes aparecen como *facticidades* en un plexo de referencias descriptibles con los criterios de la ciencia empírica. Pero en la *epojé* este tipo de «existencia objetiva» es puesta entre paréntesis de modo que el ente aparece bajo el respecto del «como» de su aparecer, es decir, en cuanto sentido que «se muestra». Tal es, como señalaba Heidegger, la acepción originaria de «fenómeno». Y ese posicionamiento permanece «verticalmente» en todas y cada una de las exploraciones en las que se extiende la investigación hermenéutica. Quizás se hiciese así justicia a la fenomenología, al mismo tiempo que se le asigna un lugar específico. Más allá de la expresa fenomenología husserliana, el hacer fenomenológico no ha sucumbido en la actualidad; bien parece una tácita forma de posicionarse el pensador en nuestra época —al menos en lo que respecta al pensamiento francés de la existencia corporal, a la ontología fundamental heideggeriana y a la hermenéutica— y nos sorprenderá su vigor inmanente en otros confines más lejanos del pensamiento contemporáneo (v. *infra.*, cap. 15, 1.1; cap. 16, 3.1). Como posicionamiento en la aproximación al ser de lo real, la fenomenología es también un estilo filosófico que permite un específico modo de *hacer experiencia*. Desde este punto de vista, puede decirse que la hermenéutica presupone, como nervadura suya, el *diafragma* fenomenológico. Desde él se aventura en una definición de la verdad y de la historia. Para mantenerse en sí, la fenomenología no necesita adoptar esa forma, aunque puede ser asumida en ella. Esta diferencia de estatuto puede aclarar, tanto frente a la tesis continuista como a la rupturista, que la inflexión hermenéutica de la fenomenología husserliana conserva el «motivo fenomenológico» como un gozne ontológico; la hermenéutica no rompe, en fin, con la fenomenología, ni para superarla ni para rebasarla, pero no se confunde con ella. La presupone como una dimensión vertical de apertura a su objeto.

CLAVES DE LA HERMENÉUTICA ACTUAL

El análisis anterior sobre el tema central de la hermenéutica ha puesto de manifiesto que la problemática misma del comprender se presenta en el escenario contemporáneo como un desafío a los planteamientos nucleares de la «filosofía del sujeto». El análisis de la historia de la hermenéutica ha revelado, a continuación, cómo pertenece a ésta la vocación de universalizar y radicalizar dicho desafío. Es menos que imposible aprehender el sentido de la hermenéutica actual sin precisar de qué modo vehicula, traduce o afronta esta vocación fundamental de trascender el *Logos* moderno que le es propia. Sobre esta base, por lo demás, se hará más fácil una aproximación al problema hermenéutico de la temporalidad, una temporalidad que es suelo nutricio del comprender y «fondo» abismático al que el «des-fondamiento» de la modernidad cartesiana da espacio. Y esta cuestión, en fin, conducirá por necesidad propia al problema de la normatividad del comprender. Estos tres aspectos —la crítica a la metafísica moderna de la subjetividad, el reconocimiento de la temporalidad constitutiva en el seno de la experiencia de verdad y, finalmente, el peculiar modo en que la hermenéutica percibe la dimensión normativa de dicha experiencia— son pilares fundamentales de la hermenéutica actual. Su reunión es condición necesaria para quien pretenda hacer justicia a una posición que reclama hacer compatibles dos extremos, en opinión de muchos, opuestos: la ruptura, en virtud de su propensión a una «eventualización del sentido», con el canon universalizador de razón que es característico de la modernidad, por un lado; por otro, su defensa de una experiencia de verdad que no es arbitraria, sino que cercena el peso de la certeza y la dirección de la razón pura en favor de la «cosa misma».

1. *Rostros de la hermenéutica como crítica a la metafísica moderna de la subjetividad*

Entre los proyectos hermenéuticos actuales, hemos escogidos dos que nos parecen paradigmáticos respecto al problema que acabamos de describir. Pues uno de ellos (el de Gadamer) es representativo de una intención rupturista con el proyecto moderno que va unido al nombre de Descartes, mientras que el otro (el de Ricoeur) hace honor a ese programa rescatando, simultáneamente, a otro nivel, el concepto de reflexión y de sujeto.

1.1. Destrucción de la filosofía reflexiva y desfondamiento del *cogito* en la «hermenéutica de la finitud» (H.-G. Gadamer)

Ninguna expresión de la hermenéutica actual es más fiel al paradigma heideggeriano que la de H.-G. Gadamer. Ya en la introducción a *Verdad y método* aparece la heideggeriana concepción temporal y existencial del comprender como punto de partida. «En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de ‘hermenéutica’. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo» (VM., 12). Las dos líneas axiales de este punto de partida, la fundamentalidad ontológica de la comprensión, por un lado, y su facticidad temporal, por otro, son el trasunto, respectivamente, de dos elementos emblemáticos en el *corpus* gadameriano: la «pretensión de universalidad de la hermenéutica» y el principio de la «historia efectiva». Ambos abren el campo entero de juego en el que se mueve la hermenéutica gadameriana y definen, simultáneamente, su sentido en cuanto destrucción de la filosofía reflexiva y desfondamiento del *cogito*. A continuación inspeccionamos cada una de estas cuestiones.

Partiendo de la aludida concepción heideggeriana de la comprensión como un modo de ser del *Da-sein*, la investigación hermenéutica gadameriana se ve empujada por la cuestión fundamental «¿cómo es posible la comprensión?» (VM. I, 11-12). Se interroga el autor por las condiciones que hacen posible la comprensión histórica del sentido. La «pretensión de universalidad de la hermenéutica» y la crítica al moderno concepto de conocimiento y de sujeto están involucrados ya en este punto de partida (v. VM. I, Introducción, y el trabajo de 1966 «La universalidad del problema hermenéutico», en VM. II, 213-225). Que la comprensión constituya un modo de «ser-en-el-mundo» implica que es la fuente de la experiencia de la verdad. Ahora bien, esta experiencia de verdad no es una forma especial de experiencia, atribuible a las ciencias del espíritu, una forma de conocimiento que deje incuestionada la ex-

perencia explicativa que proporciona la ciencia natural. En la pregunta por las condiciones del comprender lo interpelado es «el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital» (VM. I, 12). No se trata —si precisamos— de descubrir una nueva verdad, sino de comprender la verdad de otro modo. Éste es el fondo de la pretensión de validez universal de la hermenéutica: el comprender interpretativo y la textura que Gadamer descubre en éste son tomados como forma originaria de experiencia de verdad, fondo que antecede y hace posible cualquier otro tipo de conocimiento.

Aunque abordaremos más adelante con mayor detenimiento el problema del lenguaje, hay que anticipar que la pretensión de universalidad de la hermenéutica se funda también en la convicción de la radical lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Todo ser que se comprende está mediado —afirma Gadamer— por el lenguaje. La «constitución lingüística del mundo» «esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento» (VM. II, 221). Pues bien, en la medida en que el lenguaje es el *medium* de la constitución del sentido, del aparecer de todo ser «como algo», la fundamentalidad de la experiencia hermenéutica se muestra en la facticidad irrebutable del existir *en* el seno de un proceso de interpretación —del sentido lingüístico, y con ello del ser de las cosas—, en el que ya siempre estamos insertos. «Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo» (*Ibid.*, 222 s.).

Pero, al situar en este nivel universal y fundamental a la experiencia de verdad que acontece en la comprensión, Gadamer no está atentando sólo contra la distinción diltheyana entre «comprender» y «explicar» y, así, mostrando la prioridad de la experiencia hermenéutica de la comprensión respecto a la experiencia metódico-científica. Este efecto real de la pretensión de universalidad de la hermenéutica debe entenderse como una consecuencia del desfundamiento radical de la actitud «metódica», cuyo significado engloba no sólo a la posición específica del saber científico moderno, sino a la posición fundamental del sujeto moderno en el mundo. Tal es la amplitud de lo concernido en la empresa gadameriana y que nos permite entender el significativo título de su obra fundamental —*Verdad y método*— como expresión de una oposición. La actitud metódica designa un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, presupone que el ser del ente se constituye sólo en la medida en que se hace objeto de la mirada reflexiva del *cogito*.

Sólo recuperando aquí el diagnóstico heideggeriano acerca de la metafísica moderna de la subjetividad alcanzamos una comprensión cabal de lo que Gadamer se propone. Según ese diagnóstico, se recordará, la filosofía moderna convierte a todo ser en presencia constante ante el sujeto, en «ser-puesto», y coloca al sujeto en fundamento del mundo, que resulta, así, disponible. No cabe duda de que esta crítica alcanza al cartesianismo de Husserl. E. Fink lo ha descrito con especial belleza: «‘Método’ es ante todo un modo reflexivo y proyectado del acceso humano al ente. El ente es cortado a la medida del hombre, pensado conforme a la capacidad humana de captación. [...] Incluso un método que no quiere dar la palabra a las cosas mismas y que se figura muy lejos de una temeraria hegemonía del hombre, puede, porque opera como método, reposar sobre una disimulada posición metafísica, la que pone el sujeto como absoluto» (Fink, 1952, 66 s.). Y es que la «cosa misma», el ser comprensible, no aparece —según Gadamer— en la autorreflexión, que es la morada del *cogito moderno*, sino en el decurso fáctico de la historia, que precede a toda operación «constructiva» o «teorética» del sujeto: «en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica» (VM. I, 344).

Una «chispa» y un «espejo deformante» es la reflexión. Gadamer hace honor al maestro. El carácter derivado de la reflexión respecto a la facticidad del «ser-en-el-mundo» pertenece —como vimos— a los fundamentos del análisis existencial de Heidegger. Es fácil adivinar un desplazamiento de aquello que Heidegger opone a la filosofía reflexiva moderna como voluntad de dominio sobre lo existente: el carácter indisponible del acontecer de la verdad. La traducción de este supuesto dentro del marco de problemas planteados por Gadamer puede discernirse en la indisponibilidad con la que está dotada la experiencia hermenéutica de verdad: dicha experiencia no puede hacerse «objeto» de la conciencia, pues funda a la conciencia. Tal resultado conduce a la segunda tesis axial que queríamos comentar, esa que el hermeneuta ha defendido bajo el significativo rótulo de «historia efectual».

De la estructura del comprender como «proyecto-yecto» que Heidegger había descrito en *Sein und Zeit* se deriva una consecuencia fundamental para la hermenéutica. Toda comprensión concreta se yergue, según ello, sobre una pre-comprensión histórica. Esto quiere decir tanto que la comprensión de los fenómenos históricos es también la comprensión de sus efectos en la historia, cuanto que en toda comprensión

yacen implícitamente tales efectos, que en la comprensión la historia es «efectiva». En este sentido, el concepto de «historia efectiva» describe al proceso histórico como un proceso de mutuas interrelaciones de pasado y presente. Y una vez asido de este modo el entresijo del tiempo, de lo que se trata, fundamentalmente, es de probar la imposibilidad de una objetivación de la «historia efectiva», de mostrar que la experiencia de verdad que acontece en ella no genera un saber de sí de la humanidad en el que progresivamente, como el modelo hegeliano presupone, el espíritu se haría consciente de sí.

Probando lo que se acaba de sugerir se derrumbaría la aplicación a la experiencia histórica de la concepción moderna del saber como representación adecuada de lo real. Pues bien, he aquí, en síntesis, los argumentos de Gadamer. Que el comprender adopta la forma de un proceso de «historia efectiva» se hace expreso cuando emprendemos una labor de interpretación hermenéutica de una obra o acontecimiento del pasado. «Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectiva. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación» (VM. I, 371; v., en general, 370-377). El presente —dictamina el argumento— sólo es posible desde el horizonte abierto en el pasado. Esta radical expresión de la finitud de nuestro comprender afecta en dos sentidos a la relación entre historia y conciencia. El primero de ellos implica que la conciencia está condicionada históricamente y que el hermeneuta deformaría el conocimiento de la historia si olvidase su pertenencia a ella, pues en ese caso estaría subrepticamente haciendo de lo transmitido un «objeto» parangonable a un conjunto de datos experimentales (VM. I, 16). De ahí la urgencia —dice Gadamer— «con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectiva» (VM. I, 371). Ahora bien, aun admitido esto, se hace posible la sospecha de que la conciencia de este mismo fenómeno pudiera facilitar una investigación metódica en la que la reflexión tomase a su cargo la labor de proporcionar los procedimientos eficaces para controlar la historicidad y abrir así la expectativa de un conocimiento objetivo y transparente. Esto es lo que estaba implícito en la *Escuela Histórica* y lo que, quizás, de un modo inconfesado, pertenecía al prurito diltheyano por conferir objetividad a la ciencia de la historia, e incluso lo que, de un modo más reciente —y como veremos—, está implícito en la concepción apeliana y habermasiana de la hermenéutica. En este contexto es donde podemos aprehender el segundo sentido de la relación entre historia y conciencia. La «conciencia de la historia efectiva» no puede elevarse sobre la historicidad, pues la supone. No puede convertirse en una «crítica de la razón histórica» o

en una fundamentación de criterios universales ahistóricos, pues no toma acto de presencia en un metaplano lógico de validación. Es la conciencia sobre la propia situación hermenéutica.

Por otra parte, esta toma de conciencia, en cuanto trabajoso y disciplinador reconocimiento de la finitud, no es una expresión inocua. La «conciencia de la historia efectual» produce, ella misma, efecto histórico y posee, en este sentido, según Gadamer, su propia función en el proceso hermenéutico. Es un momento de la realización de la comprensión que interviene en la forma en que el intérprete interroga al pasado, en la «obtención de la pregunta correcta» (VM. I, 372). Y esto —que abre uno de los problemas más difíciles y fascinantes de la hermenéutica, como comprobaremos cuando nos interroguemos por el criterio de corrección de la comprensión— deberá por el momento ser explicado de modo sencillo: si el intérprete no toma conciencia de su ser-condicionado, no puede hacerse cargo de los pre-juicios de su época, esos que dirigen ocultamente su comprensión. Pero si, por el contrario, toma conciencia de ellos, interrogará al pasado de un modo menos ingenuo. Ahora bien —y esto es lo importante— la iluminación de la situación que la conciencia aspira a culminar está truncada por principio, debido a que ella misma opera desde presupuestos previos. ¿Cómo, si no, si ella misma es también un fenómeno histórico?

Si somos fieles a la llamada gadameriana nos vemos conducidos, pues, a la destrucción del objetivismo, y ello en el contexto de un desfondamiento de la metafísica de la subjetividad. ¿Personificada tal vez en el hegelianismo? En efecto, pues la aclaración precedente de la experiencia implica que nuestro ser histórico desborda por principio su propio saber sobre sí mismo (VM. I, 17). La finitud de la existencia es el reverso de la infinitud de la experiencia de verdad que anida en la comprensión hermenéutica. «Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse» (VM. I, 372).

1.2. Torsión de la filosofía reflexiva y quebrantamiento del *cogito* en la hermenéutica del «yo soy» (P. Ricoeur)

La relación interna entre la corriente hermenéutica y el replanteamiento de las fuentes últimas de la modernidad en su conjunto se hace patente en la obra de uno de los más grandes hermeneutas de nuestra época, P. Ricoeur. El replanteamiento hermenéutico de la modernidad afecta a una «filosofía del sujeto» y a una «filosofía de la reflexión», que convierten al *cogito* en lugar originario ontológica y epistemológicamente. Ésta es la modernidad que Heidegger y Gadamer han estigmatizado con los rasgos de una voluntad de objetivación de lo real, pareja a una voluntad técnica de dominio cuya fuente es la *hybris* de un pensa-

miento que se jacta de rebasar la facticidad existencial, en general, y la temporalidad del comprender en particular.

Pues bien, toda la obra de Ricoeur puede leerse en la clave de lectura representada por esta relación polémica entre modernidad y hermenéutica. Y la peculiaridad del planteamiento del autor francés radica en que tiene como horizonte fundir en una perspectiva integral la superación de la modernidad y la continuación de su vocación más originaria. Pues, por un lado, se entiende a sí misma como una «filosofía de la reflexión» que aspira a identificar el ser del yo. Pero, por otro, entiende la reflexión como «esfuerzo por existir» y comprende la identificación del yo como una hermenéutica del «yo soy»: del yo viviente inmerso en la facticidad existencial. En el seno de este posicionamiento dual, el *cogito* no sucumbe, como ocurre a manos de Heidegger y Gadamer, sino que se ve forzado a una metamorfosis hermenéutica que, sin desautorizarlo, cercena su pretensión de fundamento: es reconocido a condición de asestarle un golpe. Ricoeur habla de un *cogito quebrado*.

Esta intención anima el proyecto de Ricoeur desde sus primeras obras. Y en todas ellas, ya desde *Finitud y culpabilidad* hasta su más reciente *Sí mismo como otro*, es el lenguaje el medio privilegiado por el hermeneuta como acceso a la subjetividad. «El mundo del lenguaje precede y engloba al hombre» (Ricoeur, 1960, 45). Por eso, su proyecto es el de una «hermenéutica de la subjetividad» que adopta la forma de una interpretación de los modos en que el hombre habla y se objetiva lingüísticamente. Sobre tal singladura, descubre Ricoeur en el *símbolo* el resorte crucial de la significación. Se trata, pues, de una «hermenéutica de los símbolos». No es nuestro propósito realizar ni un examen exhaustivo de los aspectos que conforman la poliédrica obra del filósofo francés, ni un análisis histórico de los hitos bajo los cuales ha cobrado forma su proyecto fundamental. Nos interesa abordar de modo sistemático el proyecto mismo de esta hermenéutica, en el que se cruzan de modo tan arriesgado y fascinante —¿quién lo negaría una vez recorrido el camino que nos ha conducido hasta aquí?— las sombras enemigas de Descartes y Heidegger. Perfilando ese rostro nos preguntamos por las razones que justifican el sorprendente híbrido, por la perspectiva que subyace a su necesidad. Por ello, comenzamos desbrozando uno de los motivos esenciales que *fuerzan* a adoptar —en honor a la «cosa misma» del lenguaje— el punto de vista de una «filosofía reflexiva» que retorna al sujeto: la inconsistencia interna del planteamiento opuesto, que en los años sesenta, bajo el espíritu del estructuralismo y en boca de la semiología, había diagnosticado ni más ni menos que la *muerte del sujeto*.

El escenario filosófico de la segunda mitad de siglo no puede ser entendido sin tomar en cuenta el impacto del estructuralismo, que co-

mienza su efervescencia en los años sesenta y se extiende durante la década de los setenta. En un apartado específico abordamos la idiosincrasia antihumanista de este movimiento, que amenaza con una «muerte del sujeto» (*infra*, cap. 14, § 1.2). El desafío al sujeto lo cifra Ricoeur, a la altura de la década de los sesenta, en el postulado de la «clausura» semiológica inherente al estructuralismo lingüístico, en el que incluye, sobre todo, a Saussure¹. El estructuralismo, al obviar la dimensión pragmática del hablante y comprender al lenguaje sólo desde la perspectiva de las relaciones entre signos en un «sistema», elimina al sujeto como fuente de significaciones. «Para la lingüística estructural, la lengua se basta a sí misma; todas sus diferencias le son inmanentes y es un sistema que precede al sujeto que habla» (Ricoeur, 1969, 247; t.c., 155). Ahora bien, el reduccionismo estructuralista no puede explicar ni el uso creativo del lenguaje, ni el hecho de que la estructura lingüística asuma en su seno una historia, pues, en definitiva, lo que promueve es una reducción del «sentido» o la «significación» misma en favor del «signo». Habría, pues, que dar espacio a un «retorno al sujeto», en referencia al cual sea posible hablar de «sentido» o de «significación» (*Ibid.*, 257; t.c., 166). Pero este retorno a una «filosofía reflexiva» y una «filosofía del sujeto» no podrá ya efectuarse sin incorporar la lección del estructuralismo: la conformación de las significaciones a través de la dimensión «estructural» de los signos.

Es este ensamblaje de adhesión y crítica lo que conduce a Ricoeur a poner en juego las dos dimensiones que Saussure había separado: el «sistema» y el «habla», la sintáctica y la pragmática, la *langue* y la *parole*. O bien, en un sentido más amplio, a mediar dos dimensiones que todo estructuralismo, a su juicio, hace antinómicas: la de la «estructura» y la del «acontecimiento», aludiendo esta última a la esfera —temporal, diacrónica— de los actos en los que el lenguaje se ejerce adquiriendo nuevas significaciones. Tal mediación entre signo y empleo, estructura y acontecimiento, que es necesario presuponer para explicar tanto la reglamentación «sincrónica» de la lengua como su dinamismo, tiene lugar a través del fenómeno discursivo del *decir*, como proceso vivo y creador, fenómeno de mediación que, aunque tiene lugar en el campo amplio del texto, se patentiza con especial claridad en esa unidad compleja que es la «palabra» (cf. 1969, espec. 89 ss.). Nada mejor que el fenómeno de la *polisemia* fuerza, según Ricoeur, a esta conclusión. Pues la polisemia —que no es nunca infinita, sino «reglamentada»— «es

1. V., para una crítica general del estructuralismo, «La structure, le mot, l'événement», en Ricoeur, 1969, 80-101; sobre el reto específico del estructuralismo a la filosofía de la reflexión, en general, y a la fenomenología en particular, v. «La question du sujet: le déficit de la sémiologie», en *Ibid.*, 233-265.

a la vez sincrónica y diacrónica, en la medida en que una historia se proyecta en estados de sistemas, los cuales no son desde entonces más que cortes instantáneos en el proceso del sentido, en el proceso de la nominación» (*Ibid.*, 94; t.c., 105).

Pero que el fenómeno de la polisemia, que hemos reencontrado a través de la dimensión del habla, haga estallar así el presupuesto estructuralista, no es anecdótico. La polisemia es la característica del símbolo, y el simbolismo es el fenómeno que atraviesa las producciones humanas a lo largo de su historia (cf. Ricoeur, 1969, 64-80²). En este punto tropezamos con la cuestión fundamental que rige la recuperación del sujeto por Ricoeur y su reinterpretación de la filosofía reflexiva como hermenéutica de los símbolos. El sujeto es reencontrado en su calidad de sujeto del habla, del *decir*, y, en suma, como sujeto que hay que presuponer a la base de la función simbólica. «En efecto, los problemas del sentido cesarían de existir si los signos no fueran el medio, el instrumento, mediante los cuales un existente humano busca situarse, proyectarse, comprenderse» (*Ibid.*, 260; t.c., 169). Pero esta caracterización pone de manifiesto que el sujeto que ahí se patentiza es, en cuanto sujeto hablante, primariamente el sujeto *qua* existente, el «yo soy» anterior al «yo pienso», que es, antes que nada, un sujeto proyectante: «deseo de ser».

¿Qué ocurre entonces con la «filosofía reflexiva», que hace emerger al sujeto como centro de la autorreferencialidad de la reflexión? Tal autorreflexividad no queda anulada, sino diferida. No queda anulada, porque la vocación de una presencia de sí a sí mismo está presupuesta en el lenguaje de modo simultáneo a la autorreferencialidad existencial del «yo soy». «El centro de apodicticidad del 'yo pienso' también es el trascendental de la función simbólica. Dicho de otro modo, lo que sin duda alguna es invencible es el acto de alejamiento y de distanciamiento que crea la separación por la cual el signo es posible y la posibilidad de relacionarse de manera significativa, y no sólo causal, con todas las cosas» (*Ibid.*, 258; t.c., 168). Por otra parte, la posibilidad de auto-designación reflexiva del *ego* es irrebalsable por una razón en la que Ricoeur coincide con Habermas y Apel, a saber, por la pretensión de verdad inherente al uso del lenguaje: «a la vez, tampoco podría haber contemplación de lo real, por ende, pretensión de verdad, sin la autoafirmación de un sujeto que se determina y se compromete en su decir» (*Ibid.*, 256; t.c., 166). Ahora bien, el carácter lingüístico de la existencia del sujeto y el fenómeno del simbolismo que pertenece al lenguaje, implican que el camino reflexivo del sujeto hacia sí mismo no

2. El trabajo que lleva por título «Le problème du double-sens comme problème herménétique et comme problème sémantique».

pueda llevarse a cabo de modo directo, sino a través de una interpretación de los símbolos. La polisemia del símbolo demanda una hermenéutica, que en sentido fuerte significa, señala Ricoeur, «el discernimiento de un sentido oculto en un sentido aparente» (*Ibid.*, 260; t.c., 170). Así, pues, en la medida en que el *cogito* está mediatizado por la totalidad de los símbolos, la «filosofía reflexiva» debe emprender el «camino largo» de una «hermenéutica de los símbolos» que, a la postre, tiene como horizonte una hermenéutica del «yo soy» (cf. *Ibid.*, 257-261; t.c., 167-172).

La sentencia de muerte lanzada por el estructuralismo contra la filosofía del sujeto afecta, sobre todo, a la fenomenología. Ricoeur se esfuerza por mostrar que la corriente fenomenológica, ya desde Husserl, puede ser entendida como una teoría de la significación e, incluso, como una latente «teoría del lenguaje generalizado», pues «todo es significación desde que todo ser es visto como sentido de una vivencia por medio de la cual un sujeto se abre hacia trascendencias» (*Ibid.*, 243; t.c., 150). El reto de la semiología estructuralista, entonces, puede ser cifrado en que desliga la noción de «significación» de la noción de intencionalidad, diluyendo así sentido y sujeto en estructuras anónimas.

Pues bien, el «retorno del sujeto», que Ricoeur reivindica frente al estructuralismo, hace prevalecer el motivo fenomenológico de la reducción, pues es mediante ésta como es descubierto el sujeto en cuanto «comienzo de una vida significativa, el nacimiento simultáneo del ser-dicho del mundo y del ser-hablante del hombre» (*Ibid.*, 257; t.c., 166). Tal asunción del motivo fenomenológico se ve sometida inmediatamente a una transformación hermenéutica, precisamente porque la teoría de la significación, que agudamente ha descubierto como latente en la misma fenomenología husserliana, no puede eximirse de una investigación del lenguaje tal y como se objetiva en la historia. Se nos invita, así, a transformar la fenomenología, como ocurre con la filosofía reflexiva, en una investigación de la autorreferencialidad del *Ego* a través de una hermenéutica de los símbolos. El motivo fenomenológico de la reducción queda conservado y superado: «seguiremos la ruta más larga de los signos y buscaremos la reducción entre las condiciones de posibilidad de la relación significativa [...]. La reducción aparece, más bien, como lo 'trascendental' del lenguaje...» (*Ibid.*, 253 s.; t.c., 162; cf. *Ibid.*, 243-254; t.c., 151-162).

La hermenéutica de los símbolos tematiza, en definitiva, un *cogito quebrado*. Su esfera de propiedad es llamada por Ricoeur en su última gran obra «sí mismo». Y «decir sí no es decir yo. El yo se pone o es depuesto. El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo» (Ricoeur, 1990, t.c., XXXI).

1.3. Conclusión. «Vía corta» y «vía larga» en el proyecto hermenéutico

Las consideraciones anteriores permiten poner de relieve contrastes en la empresa hermenéutica contemporánea, en el marco general de esa unidad de fondo más básica a la que nos hemos referido en el capítulo anterior. La «hermenéutica reflexiva» del «yo soy» implica una sustancial transformación de la radicalización heideggeriana del problema del comprender que —como se vio— se encuentra en el horizonte mismo de la empresa hermenéutica actual. Esto lleva consigo una modificación del proyecto ontológico heideggeriano y, como consecuencia, un distanciamiento respecto al rechazo frontal de Gadamer a la filosofía reflexiva. Podría decirse que la versión de Gadamer forma parte de una «hermenéutica de la finitud», una hermenéutica que subraya con especial fuerza el hiato entre la fidelidad a la facticidad del existir y el espíritu de la filosofía reflexiva moderna. Es, por ello, una interpretación del proyecto hermenéutico que sigue la vía de una destrucción de la filosofía reflexiva en virtud de la primordialidad que atribuye a la facticidad del existir comprendiendo. Pero la «hermenéutica reflexiva» de Ricoeur no rompe, por otro lado, drásticamente con el principio de la facticidad y de la finitud. Pues Ricoeur no rechaza la profundización del concepto de comprensión hasta su conversión en un elemento universal de la acción, en un elemento que atraviesa el entero «ser-en-el-mundo» y que posee, por consiguiente, un carácter ontológico fundamental. Lo que Ricoeur pone en tela de juicio es la vinculación entre este tratamiento del problema y el olvido de la reflexión. La trascendencia ontológica del comprender y su carácter universal no son coextensivos con una destrucción de las expectativas de una «filosofía reflexiva». En su última obra —*Soi-même comme un autre* (1990)— confirma la intención fundamental que descifrábamos en sus primeras obras. En la medida en que la indagación sobre el ser del sujeto plantea la cuestión por el yo como una cuestión por la primera persona —*ego cogito*— la filosofía del sujeto —y la suya lo es— es coextensiva, en un sentido general, con la filosofía del *cogito*. Ahora bien, en el marco de referencia preciso que está marcado por la impronta cartesiana de este concepto y por la querella a que ha dado lugar en la actualidad, advierte una vez más que su hermenéutica se encuentra a igual distancia de la apología del *cogito* que de su abandono (Ricoeur, 1990, t.c., XIV-XV).

Tal conformación de la hermenéutica de Ricoeur permite concluir la distancia que mantiene con la de Gadamer. La distancia afecta tanto al trasunto ontológico como al método hermenéutico. En cuanto al primer aspecto, se distinguen por la forma en que la modernidad queda en ellas desbordada. En las dos el sujeto autopresente de la filosofía moderna es rebasado por la despresencia que impone la infinitud del

ser. Pero el acento ontológico de este desbordamiento es distinto en cada uno de los casos. A través de la hermenéutica de Gadamer, el *cogito* queda sustituido por el «acontecer de la comprensión». En la de P. Ricoeur es forzado a una transformación en el seno de este movimiento. El carácter inevitable de la pregunta por el «quién», por el ser del sujeto —que la hermenéutica reflexiva reconoce—, pone también un límite a las filosofías del «anti-*cogito*». La reflexión es más que método y más que autorrepresentación del yo. Es, en la línea misma que habíamos descubierto con J. Nabert, momento necesario de un movimiento más englobante y radical: la apropiación de sí. El *cogito*, por tanto, es torsionado a través de esta vinculación entre reflexión y existencia (iluminador sobre este tema es Greisch, 1989). En este carácter refractario del sujeto respecto a una «reflexión total», el sujeto deja de ocupar el lugar de fundamento que la modernidad cartesiana le ha otorgado. No es un sujeto meramente activo, que «construye el mundo» y es su origen constituyente, sino, más bien, un sujeto simultáneamente «pasivo», constituido —antes que en la autorreflexión— en la existencia, bajo condiciones fácticas que no puede «hacer disponibles». Pero, al mismo tiempo, la hermenéutica de los símbolos tiene como referente a un sujeto de actos, que no es un constructo del pensamiento sino un agente presupuesto en el dinamismo vivo del lenguaje en cuanto habla y discurso. Para designar esta situación ontológica insólita de un sujeto que se relaciona consigo mismo en la existencia, de un «sí mismo» que ni es exaltado como en las «filosofías del *cogito*», ni es humillado como en las «filosofías del *anti-cogito*», ha empleado Ricoeur el significativo término de «*cogito* quebrado» (cf. Ricoeur, 1990, t.c., XXIII-XXVIII y 351 ss.). Paralelamente, la hermenéutica de este sujeto que es «*cogito* quebrado» ha sido caracterizada por Ricoeur como una «ontología quebrada» —«ontologie brisée»— (Ricoeur, 1969, 23), como una «hermenéutica fragmentaria» (1990, t.c., XXXII). Y ello pone de manifiesto la segunda diferencia con el pensamiento gadameriano, que afecta a la metodología hermenéutica.

La hermenéutica gadameriana, al recusar por completo la *actitud metódica* moderna, al oponer *Verdad* y *Método*, no permite la mediación del análisis distanciado, de la reflexión «ex-céntrica». El contraste con la hermenéutica reflexiva puede ser mostrado a propósito de la crítica que Ricoeur realiza al proyecto ontológico heideggeriano³. Al convertir la reflexión en un fenómeno derivado respecto a la preestructura del comprender, desvela Heidegger, en verdad, la dimensionalidad

3. El modo en que Ricoeur hace valer esta peculiar forma de filosofía reflexiva frente al modelo heideggeriano podría ser rastreado, fundamentalmente, en los capítulos de *Le conflit des interprétations* que llevan por título «Existence et herméneutique» (7-31) y «Heidegger et la question du sujet» (222-233).

ontológica del hacer hermenéutico, pero fuerza, por otro lado, a una precipitada investigación de dicha dimensionalidad, imponiendo una «vía corta» cuyo proceder se cifra en el establecimiento inmediato de una ontología de la comprensión, sustituyendo la pregunta acerca del conocer por la pregunta por el ser. Las consecuencias de esta «vía corta» afectan al ser mismo de la hermenéutica: se pasa por alto el problema epistemológico de la comprensión. Afrontar la problemática metodológica y epistemológica de la comprensión es, sin embargo, inevitable, según Ricoeur. Y ello porque el propósito heideggeriano de acceder directamente al ser del *Da-sein* —pasando, así, del comprender como modo de conocer al comprender como modo de ser— está truncado por principio (cf. Ricoeur, 1969, 13-15). En efecto, la comprensión que resulta de la analítica del *Da-sein* es, ella misma, la comprensión por la cual «este ser» se comprende como «ser». Y ese esfuerzo de autocomprensión está mediado por el lenguaje. La comprensión de sí está mediada, pues, por el análisis de los símbolos en los textos y en el lenguaje ya objetivado de la historia y la tradición. La comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica. La «vía larga», a través de la interpretación del carácter simbólico del lenguaje, introduce necesariamente una perspectiva de análisis que involucra la atención a problemas metodológicos bien precisos. Por eso, la hermenéutica de los símbolos que hemos presentado más arriba tiene la función de una conquista mediatizada del *Ego*⁴. «La reflexión es el esfuerzo por retomar el *ego* del *ego cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y, por último, de sus actos [...] Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad —*soy, pienso*— permanece tan abstracta como invencible. Debe ser ‘mediatizada’ por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan» (Ricoeur, 1969, 322).

Estas diferencias se mostrarán bajo variados aspectos a propósito de las problemáticas concretas que abordaremos a continuación.

4. La mención de algunos de estos problemas metodológicos que el propio Ricoeur hace bastará para aprehender el sentido general de esta exigencia de mediación: la tarea del análisis lingüístico demanda una enumeración, demarcación y caracterización de las diferentes formas simbólicas; a ello debe ir aparejada una «criteriología», cuya misión consiste en indagar la estructura y función semántica de formas de expresión involucradas en la dimensión simbólica del lenguaje, tales como la metáfora, la alegoría o la similitud; tal criteriología es, a su vez, inseparable de un estudio de procedimientos de interpretación, pues el fondo simbólico de los fenómenos es, advierte Ricoeur, puesto a la luz de formas distintas en función de hermenéuticas diversas, cada una de las cuales utiliza una metodología, un modo de aproximación a la realidad simbólica. Finalmente, la hermenéutica filosófica tiene a su cargo el importante problema de arbitrar entre las pretensiones totalitarias de cada una de las hermenéuticas, de las interpretaciones, mostrando cómo cada método se ve arrastrado por presupuestos de fondo que, siendo, quizás, fructíferos, son parciales (cf. Ricoeur, 1969, 15-20).

2. *La textura temporal de la experiencia hermenéutica*

Dando por sentado el horizonte general en el que se mueve la problemática misma de la hermenéutica, realizada en el apartado anterior, el objetivo ahora es el de destacar implicaciones temáticas fundamentales que pertenecen a la textura *temporal* de la experiencia comprensiva. Es éste un rasgo fundamental de la concepción hermenéutica, por cuanto, como se ha señalado, imprime a la problemática de la constitución un movimiento de «eventualización del sentido».

2.1. El tiempo en la articulación de tradición y presente (Gadamer)

En el contexto de la concepción temporal de la experiencia que la hermenéutica ha desplegado, uno de los aspectos que han atraído con mayor vigor el desafío de los críticos es la revalorización que adquieren, en la obra de Gadamer, la tradición, la autoridad y el prejuicio. Como veremos, ha sido fuente de la sospecha típicamente ilustrada, que la sitúa en el marco del nuevo conservadurismo (*infra*, cap. 13, § 3.3). Pero dejemos hablar ahora a Gadamer.

Coherente con el punto de partida según el cual toda comprensión es fáctica y se yergue sobre una «pre-comprensión» antecedente, Gadamer otorga un valor constitutivo al «prejuicio» respecto al acto de interpretación (v. *VM*. I, 331-338). Nos apresuramos a advertir que el término está despojado aquí de sus connotaciones peyorativas en el uso cotidiano habitual. No se trata de un dogmático posicionamiento, cerril, que exprese las opciones «subjetivas» injustificables y, en este sentido, «arbitrarias» del intérprete. No es opción, sino sustancia de la «situación» histórica del intérprete, lo que expresa el sentido etimológico del término: el pre-juicio es un juicio previo. Y que toda interpretación lo presupone resulta obvio en el marco de la hermenéutica gadameriana tal y como la hemos descrito más arriba. Es expresión de la temporalidad del comprender y de la «efectividad» de la historia en la comprensión actual del intérprete. La tesis ya aludida según la cual el ser histórico rebasa el saberse de la conciencia encuentra su paralelo aquí en la tesis de que «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser» (*VM*. I, 344).

Pero en esta concepción del prejuicio está involucrada una implicación fundamental que no puede pasar inadvertida: que su valor es positivamente constituyente respecto al comprender, condición de posibilidad y no solamente un límite. Cuestión sutil y de gran alcance, que añade un argumento más de Gadamer en su aludida cruzada contra la metafísica moderna de la subjetividad contenida en la actitud metódica. Como protagonista de esta denostada metafísica del método aparece

ahora el filósofo ilustrado (v. VM. I, 338-344). Pues al proyecto ilustrado, en cuanto desafío a todo criterio de sentido que no se origine en la autonomía de la razón, le es consubstancial una «depreciación del prejuicio». Para el ilustrado, la verdad y la corrección moral presuponen la fundación de sus criterios normativos en los juicios reflexivos. Todo juicio previo no asistido por esta autorreflexión del sujeto es tachado de estorbo y límite para la razón, indicio de «superstición» y «engaño». Esta valoración del juicio reflexivo como canon de validez es, como dice Gadamer con lúcida ironía, el «prejuicio» de la ilustración.

Con la precedente reflexión hemos abierto una problemática de profundo calado, que atañe a la rehabilitación gadameriana del valor positivo de la tradición y de la autoridad (VM. I, 360). La depreciación del prejuicio por la ilustración es coextensivo —invita a considerar el hermeneuta— con su desprecio a la autoridad de la tradición, en la medida en que la adhesión a ella es caracterizada como «heterónoma» por el ilustrado. «Razón», por un lado, y «autoridad» y «tradición», por otro, son, desde tal punto de vista, excluyentes. Que, frente a ello, la tradición posee valor constitutivo respecto a la existencia misma de la razón y de lo que haya de ser llamado racional es tesis de Gadamer que se deduce sin dificultad de todo nuestro examen anterior. Significativo es que destaquemos en este contexto que, en coherencia con ello, para Gadamer la autoridad puede poseer un sentido positivo y no necesariamente coercitivo. «La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada» (VM. I, 347).

Al destacar esta caracterización positiva de la tradición, la autoridad y el prejuicio, la hermenéutica gadameriana está dando fe de un presupuesto fundamental de la experiencia de verdad que el comprender vehicula: el de que la facticidad de la existencia y de la comprensión no es —podríamos decir— un *nihil negativum*, sino una potencia activa en la forja de sentido. Los conceptos de «distancia temporal» y «fusión de horizontes» ayudarán a explicitar la forma en que semejante virtualidad operante se articula.

La noción de «historia efectual» condenaba al fracaso —como vimos— toda intención de conciencia histórica transparente. Pues bien, que todo comprender sea un reinterpretar finito implica, entre otras cosas, que la distancia temporal que media entre intérprete e *interpretandum* resulta insuperable. Desde el punto de vista del ideal metódico, este hecho aparecería como una lamentable deficiencia del conocimiento. Sin embargo, Gadamer nos invita a reconocer lo contrario: que es una potencia productiva. En la actualidad cerrada de un contexto de

sentido lo comprendido queda comprendido en el espacio de prejuicios incontrolados. Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales de sentido permite «una comprensión de lo que se dice en ellos que pueda pretender para sí una generalidad vinculante» (VM. I, 368). La carencia de plenitud comprensiva inyectada por el tiempo en la existencia, una carencia que aparentemente representa una «sustracción» de sentido —la «nada» que introduce la existencia en la comprensión, nos atreveríamos a decir— no es, pues, realmente un *nihil negativum*; esa «falta» no posee un sentido carencial, sino uno altamente positivo, al mostrarse condición de posibilidad de una comprensión más fiel, pues facilita la «distancia» ulterior respecto a los prejuicios previos que actualmente gobiernan la comprensión. Si expandimos esta afirmación a la facticidad en general en la que pensaba Heidegger, la de la pertenencia al acontecer temporal, «no será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer» (VM. I, 367).

Pero el juicio distanciado respecto a un mundo de sentido pasado y pre-juicioso se funda de nuevo en prejuicios que se ocultan bajo la perspectiva del intérprete actual. ¿Qué sentido posee esto respecto a la comprensión del fluir histórico? El concepto gadameriano de «fusión de horizontes» da respuesta a ello. El pasado se entiende desde el presente, y la comprensión del pasado se yergue sobre la historia efectual que viene desde el pasado. Eso quiere decir que, en la experiencia hermenéutica de verdad, pasado y presente no son ámbitos fijos y objetivos, sino horizontes interpenetrados y en perpetuo movimiento (VM. I, 360-370).

La fusión de horizontes, por la lógica misma de nuestra reflexión, debe mostrarse productiva. En efecto, por la fusión de horizontes el sentido pasado adquiere una dimensionalidad nueva, muestra significaciones que habían sido ocultadas. Pero también la autocomprensión del presente se conmueve y se enriquece en esa singladura. El horizonte del intérprete se ensancha hasta llegar a incluir en sí lo que era extraño. Por eso, la «aplicación» del sentido que se trata de comprender al momento presente es un momento necesario de la comprensión genuina (VM. I, 378 ss.).

2.2. El tiempo en la articulación narrativa de la identidad (Ricoeur)

El análisis realizado de la obra de Ricoeur culminaba en la afirmación del carácter intrínsecamente fragmentario del hacer hermenéutico. La pluralidad de las parcelas de la subjetividad ha ido siendo desbrozada por el autor a lo largo de su producción en diversos escorzos⁵. Nos

5. En la primera época domina una atención a los símbolos del mal, que hace aparecer al yo como realidad encarnada en símbolos y mitos. La analítica de Freud empuja, más tarde, a una

interesa, sin embargo, aludir a la relación que establece el autor en sus últimas obras entre tiempo, narración e identidad, porque nos parece que en ello no se está ejerciendo una hermenéutica específica, sino caracterizando de modo general el hacer hermenéutico mismo y su objeto. El ser del yo aparece, en este contexto, como identidad narrativa, dado que la cuestión que interroga por él se contesta a través de la competencia para seguir una historia, participando interpretativamente en la narración de una vida.

Este análisis de las relaciones que Ricoeur establece entre tiempo, narración e identidad tiene la función, por otra parte, de presentar un modelo de comprensión del tiempo que es distinto al gadameriano e ilustra en este tema específico la fundamental distancia que existe entre ambos autores. Esta distancia hay que retrotraerla a la ya explicitada oferta de una «vía larga» para la hermenéutica, que Ricoeur opone a la «vía corta» heideggeriana. Podría decirse, en consecuencia, que rige la investigación de Ricoeur la convicción de que la estructura de la temporalidad no es aprehensible directamente, en una ontología del *Da-sein*, sino sólo de un modo mediato, a través de la forma en que la temporalidad se hace patente en el lenguaje. Será la «narración» la que sirva ahora de elemento mediador capaz de abrir y permitir el acceso al fenómeno del tiempo. Pero en este modo de afrontar la problemática del tiempo se dibuja otra clave que separa a la hermenéutica de Gadamer —en la que la filosofía del sujeto, como veíamos, queda suspendida y desacreditada— y la de Ricoeur: en la dimensión narrativa del lenguaje se abre también la vía para la comprensión de la esfera subjetiva del hombre como «identidad», como esfera de autorreferencialidad, que es otra forma de poner en juego al *cogito* en cuanto «quebrado». Destacar esta diferencia entre las dos grandes hermenéuticas de nuestra época había sido horizonte fundamental de nuestra investigación desde un inicio. Nos aventuramos en esta senda.

La tesis principal de la voluminosa obra *Temps et récit* viene a decir que el tiempo no es comprensible ni en la relación *noético-noemática* que es emblema de la fenomenología idealista de Husserl, ni en la comprensión inmediata que pretende la analítica existencial de Heidegger. Es comprensible sólo en la medida en que se articula en el *Logos* lingüístico bajo la figura de la narración. No entraremos ahora en la compleja reconstrucción de la mediación entre tiempo y relato que se lleva a cabo —según Ricoeur— a través del concepto de *Mime-*

comprensión de la identidad dialéctica del yo (arqueológico-teleológica). El análisis de la pluralidad de géneros literarios que componen el texto bíblico ha sido también un tema muy querido por Ricoeur. Los lenguajes políticos, estéticos, etc., proliferan a lo largo de su obra. Es asunto de un estudio específico la descripción de cada uno de estos modos de ejercer el programa de la hermenéutica de los símbolos.

sis⁶. Lo que conviene señalar es que la narración es un fenómeno en el que se redescubre y reorganiza la experiencia y que esta productividad narrativa es la que permite la experiencia temporal misma.

Ahora bien, la narración es la historia de una vida y, por eso, es también el modo en que se constituye la identidad del sujeto, que es una identidad histórica. En este contexto nos gustaría destacar un problema importante, a saber, cómo la narratividad permite explicar la forja temporal de la identidad haciendo honor, simultáneamente, a la contingencia que impone la facticidad temporal y a la unidad y consistencia interna de la historia del sujeto, lo que permite hablar de una «identidad» y no sólo de una «diversidad de interpretaciones» (Gadamer). Pues que sea posible decir que la autoexperiencia, temporalmente distendida, es la de un sujeto, implica percibirla como un todo que se sustrae a la disgregación y en el que cauces concretos «se han impuesto» con la suficiente inexorabilidad como para forjar una historia, *esta* historia. Tal confabulación entre contingencia y necesidad, impredecibilidad e inexorabilidad pertenece al concepto de «identidad narrativa» (v. Ricoeur, 1983-5, vol. III). Ricoeur vuelve recientemente sobre el tema en su *Sí mismo como otro* (especialmente en los estudios quinto y sexto). La unidad y necesidad que manifiestan —al final— las historias de ficción no es otra cosa que la comprensión *a posteriori* de la trama que articula la andadura del personaje, una trama que por sí misma no se funda en necesidad metafísica o lógica y que está atravesada, desde el comienzo, por las incidencias del azar. El personaje «se hace» en la red de senderos que se cruzan y articulan la trama. De forma análoga, puede decirse que la identidad del «sí mismo» real se hace accesible de un modo privilegiado en cuanto «unidad narrativa», en cuanto trama que es reconstruible en el relato de la historia de una vida. En esa historia es la «trama», comprensible desde sí, y no una lógica «explicable» desde fuera, la que articula episodios heterogéneos y tiende un puente entre momentos irrepetibles. Y la univocidad del yo en ese decurso narrativo, que permite hablar de una «identidad», no es la permanencia de un yo-sustancia, «identificable» como «el mismo» a través de manifestaciones diversas, sino la persistencia de un «quien» que «acontece», que se gesta continuamente en las acciones narrables y se comprende retrospectivamente desde ellas.

6. Baste decir sobre esta problemática que la actividad mimética (que en la poética de Aristóteles alude a la dimensión de imitación o representación de la acción) es una actividad inherente al relato y que se caracteriza por su efecto de re-construcción interpretativa de las acciones. Esta actividad de reconstrucción de la acción se hace en el relato a través de la «trama». Y en ella se despliegan tres momentos (pretextual, textual y posttextual); el que llama Ricoeur *Mimesis II* (el que se efectúa en el relato mismo) sirve de mediación entre la *Mimesis I* (experiencia práctica que le precede) y *Mimesis III* (configuración de la experiencia temporal en el lector del texto). V. Ricoeur, 1983-5, vol. I., primera parte, cap. III).

Pero hablar de «identidad» —como hemos hecho— del sujeto puede suscitar la sospecha de que Ricoeur, frente a lo ganado en la hermenéutica gadameriana, pretende restaurar de otro modo el punto de partida fundamental de la metafísica moderna de la subjetividad, restaurando la primordialidad de un sujeto que es idéntico a sí mismo, que se constituye en el seno de una autopresencia sin fisuras. Nada más lejos de la intención de Ricoeur. La «identidad» en la que está pensando el autor, aunque logre una unidad a través de los nexos internos a la narración, no es un espacio de autopresencia. El sujeto de la identidad narrativa es, por otro lado, un espacio de des-presentificación irredimible. Poner esto en claro es el objetivo fundamental de *Sí mismo como otro*. La pasividad del «yo soy» que habíamos destacado más arriba, el hecho de que sea constituido bajo circunstancias indisponibles, es, al mismo tiempo, el suelo sobre el que germina una alteridad que es inherente a la ipseidad misma. Ello lo pone de manifiesto Ricoeur explicando el campo de lo que llama «trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad» (cf. 1990, t.c., 351-397).

El primer elemento de este trípode es la pasividad que supone la existencia corporal, una existencia carnal que —como en M. Merleau-Ponty— inyecta la alteridad de lo extraño en el sujeto, por cuanto señala un momento de pertenencia al mundo en el que el yo se descubre ya «fuera de sí», inmerso en las cosas. El segundo momento es la pasividad por la que el sujeto se siente requerido o llamado por el «otro» —como señala Levinas— y que es una alteridad que se inscribe en el movimiento de constitución del *Mismo* y no queda subsumido en él. El tercer elemento es la conciencia, al mismo tiempo lugar de autoexperiencia y autoafirmación y lugar de demanda ética, lugar del ser-interpelado desde la alteridad del otro.

3. *Dimensión criteriológica y normativa de la experiencia hermenéutica*

Tanto desde el punto de vista de la hermenéutica de Gadamer como desde el de la de Ricoeur la temporalidad y facticidad de la experiencia humana impiden un recurso del intérprete a criterios de verdad universales, irrestrictos, supratemporales. No sólo le ponen freno al intento de auscultar la historia o el ser del sujeto desde una tal objetividad, sino que exhuman del olvido la grandeza de esa limitación, tal y como Rilke, en sus *Elegías*, ensalza la gloriosa finitud de los hombres —que los coloca *en situación* de aspirar y palpar el ser, siempre concreto— sobre el ilimitado poder del *Ángel*. Pero ¿de dónde recibe entonces la experiencia hermenéutica su carácter normativo, dado que es una experiencia *de verdad*? Esto es lo que analizamos a continuación.

3.1. La normatividad del «círculo hermenéutico» (Gadamer)

Ya hemos aludido a esa peculiaridad de la experiencia hermenéutica que se deriva del carácter circular de la comprensión. El «círculo hermenéutico» de la comprensión es tema que, como se refirió, aparece en la historia de la problemática de esta corriente. Schleiermacher y Dilthey habían esclarecido su necesidad desde diversas consideraciones. No parece rebasable, en efecto, en la medida en que el objeto de interpretación, que es horizonte al que se inclina el comprender, es de tal naturaleza temporal y fáctica que subtiende las bases mismas de aquel que interpreta y prejuicia la proyección comprensiva. Heidegger había advertido que este círculo —cuyo fundamento radica, cabalmente, en la circunstancia de que la comprensión presupone una precomprensión— no es un círculo vicioso, sino productivo. Tal productividad ha tomado forma en el discurso gadameriano a través de los conceptos que acabamos de analizar. Aconteciendo la interpretación del sentido sobre la cuerda tendida del tiempo («distancia temporal») y en la red en que se entreveran pasado y presente («fusión de horizontes»), el análisis revela una estructura circular en la adquisición de experiencia y, al mismo tiempo, patentiza su condición constituyente. Lo que sofrena la transparencia del sentido es precisamente lo que se muestra —más allá de un límite respecto a esa comprensión— generador de experiencia en general. Pero el problema que ahora se impone de modo acuciante es el que surge cuando nos asalta la sospecha de que, tal vez, esa productividad posea una dinamicidad tan imprevisible e incontrolable como indisponible es el acontecer del sentido que tanto Heidegger como Gadamer afirman. La pregunta se yergue sobre un espontáneo recelo cuando es radicalizada; conduce a temer una arbitrariedad irredimible en la experiencia circular hermenéutica: la productividad del acontecer no implica *per se* la validez o la justificabilidad del acontecer⁷. Y aparece ahora la cuestión normativa que interroga por los criterios de la comprensión correcta, problema que, en cierto modo, es decisivo respecto a la validez de la misma corriente hermenéutica. Pues si no resuelve con éxito el desafío aquí planteado, es evidente que conduce a un relativismo o a un indiferentismo. Y ello no atenta sólo contra el parecer del filósofo no relativista —el relativismo no constituye *por sí mismo* una impostura—, sino contra el sentido mismo de la hermenéutica, que caracteriza a la comprensión como una experiencia genuina y originaria de *verdad*. Para el relativismo, en sentido estricto, no hay verdad. Pues bien, lo

7. Por la misma razón —dicho sea de paso— por la que la productividad febril de un escritor o de un pensador no garantiza la verdad entendida hermenéuticamente, es decir, la interpelación genuina y la reavivación de la «cosa misma».

peculiar de la posición gadameriana al respecto es que afirma, simultáneamente, que no hay un patrón de «validez» universal, por un lado, y que no toda comprensión es igualmente fiel a la «cosa misma». Intentemos aclarar esta (al menos a primera vista) paradoja⁸.

Que no existe un patrón de validez universal es obvio desde el momento en que se afirma la facticidad y parcialidad de toda conciencia histórica. Pero ello no implica que no existan criterios de corrección de la empresa hermenéutica, sino que nos encontramos aquí con una versión interesante en la concepción de lo que significa «malentendido» y «corrección». Para la conciencia metódica ilustrada un malentendido es expresión de un «error» en el ejercicio del entendimiento reflexivo (*Verstand*). Bajo el presupuesto de que las reglas de la razón establecen criterios *a priori* de la verdad, el conocimiento «falso» se hace coincidente —en el mundo ilustrado— con un uso «deficiente» de tales *criterios universales* de juicio, provocado por la intervención inadvertida de un prejuicio. La verdad, según ello, se alcanzaría eliminando los prejuicios. Para el hermeneuta, por el contrario, resulta ilusorio pretender eliminar los prejuicios. Éstos son irrebables. Es por ello por lo que una «comprensión inadecuada» de los fenómenos no significa para el hermeneuta eliminar los prejuicios, sino «distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*» (VM. I, 369). Se infiere de ello que el «malentendido» no debe entenderse como originado por el prejuicio en cuanto tal, sino como una forma de «comprender» —posee también la estructura de la comprensión— que tiene su fundamento en una inadecuada *relación* del intérprete respecto al prejuicio.

Se trata, en un sentido global, de una adecuada inserción en el círculo hermenéutico. Esta idea la recoge Gadamer de Heidegger, quien en su aclaración del carácter no vicioso del círculo dice que la inserción adecuada en él implica «evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan (a la interpretación) en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas» (ST, 171 s.). La interpretación correcta, según ello, implica una fidelidad a «la cosa misma», coextensiva con una protección contra la arbitrariedad de los contenidos concretos de la «precomprensión», es decir —en el marco discursivo de Gadamer—, una protección contra los prejuicios arbitrarios. De esa exigencia emanan dos responsabilidades inseparables para el hermeneuta que se inserta adecuadamente en el círculo de la comprensión. La primera consiste en poner a

8. Son importantes respecto a esta problemática los textos siguientes: VM. I, § 9, apartado 1 (331-338); también *Ibid.* (363-370); «Sobre el círculo de la comprensión», en VM. II (63-70).

prueba los propios prejuicios, lo que significa someter el propio proyectar interpretativo a la autoridad de la «cosa misma»; en palabras de Gadamer: «percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión» (VM. II, 66); o bien: «aventurar hipótesis que habrá que contrastar ‘con las cosas’» (*Ibid.*, 65). Pero para que la «cosa misma» oponga su propio ser a la precomprensión del intérprete es necesario, por otra parte, «dejarla ser», mantener fidelidad a su alteridad. «El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso, una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto» (*Ibid.*, 66). La circularidad de la experiencia hermenéutica muestra ahora rasgos más específicos de su estructura profunda. Lo propio se valora en ella desde lo extraño, al mismo tiempo que lo extraño se comprende desde lo propio. ¿Cómo puede entonces germinar la «cosa misma»? He aquí la respuesta de Gadamer. En el juego recíproco de ambos momentos no cualquier anticipación o prejuicio mantiene su credibilidad. «Dentro de esta multiplicidad de lo opinable [...] no todo es posible, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido. Por eso también operan unos ciertos patrones. *La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*» (VM. I, 335).

La descripción gadameriana del «círculo hermenéutico» confirma los caracteres que venimos asociando con el proceso de *eventualización del sentido* en el que la ontología fenomenológica es *torsionada* (*supra*, cap. 2, § 2). La esfera de la *constitución del sentido* ha sido desplazada, desde la conciencia autopresente e iluminadora, hacia el espesor de un mundo de la vida fáctico que rebasa por principio e ineluctablemente al sujeto reflexivo. En semejante profundización se funda —de acuerdo con el hermeneuta— el verdadero sentido de una normatividad adecuada a la *finitud* humana. La *epojé* completa respecto al propio prejuicio, en efecto, no sólo es imposible, sino que no permitiría entender la autocorrección misma del prejuicio. La corrección del entender necesita, a su vez, de una base pre-comprensiva. El prejuicio es puesto ante sus límites sólo, paradójicamente, cuando se lo ejercita; no ciegamente, por cierto, sino en el seno de una disposición a ponerlo a prueba dejándose interpelar por la cosa misma de la comprensión. Sólo así podrá el pensamiento «dejar de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro» (VM. I, 370). Y esta virtualidad normativa se revela ahora fundada, precisamente, en el desplazamiento del husserliano «apriori de correla-

ción». Entre «prejuicio» y «cosa misma» hay una imbricación recíproca que coloca a lo constituyente y a lo constituido en un juego de espejos. El mundo prejuicioso del intérprete es horizonte respecto a un sentido, un sentido que interpreta correctamente a condición de despejar el espacio a una pasividad productiva: la escucha de demandas que provienen de la «cosa misma». El fin activo del polo *constituyente* se realiza, así, en la medida en que responde a la demanda de un *constituido* que no es puro producto suyo sino acto, acontecimiento, con fuerza propia y, por eso, un «mostrarse desde sí». Y este último, en fin, que se descubre *constituyente* respecto a la experiencia de verdad, sólo emerge en el seno de un horizonte del intérprete en el se deja aparecer como *constituido*.

3.2. Ruptura con el principio ilustrado del «progreso»

Aunque una ruptura con la tesis ilustrada del progreso es derivable de todas las consideraciones realizadas hasta el momento, sería necesario precisar el modo en que se articula dicha ruptura, por su trascendental importancia respecto a discusiones ulteriores (*infra*, cap. 13, §§ 1.1, 1.4, 3.3). En Gadamer esta temática está enlazada, además de al concepto de «círculo hermenéutico», a la controvertida tesis que afirma la superioridad del *interpretandum* sobre el intérprete.

Al sentido interno del círculo hermenéutico pertenece también —nos invita Gadamer a considerar— lo que llama «anticipación de la perfección» (cf. VM. I, 363 ss.; VM. II, 67 ss.). La apertura de la alteridad de lo que hay que comprender, que —como hemos visto— es condición de la comprensión correcta, implica la presuposición de que lo que dice el texto o lo que se expresa en el fenómeno que queremos comprender es una perfecta verdad. En caso contrario lo estamos prejuiciando como conjunto de opiniones peregrinas de un autor. Sólo es comprensible lo que representa una «unidad perfecta de sentido». Y sólo sobre esta presuposición podemos después cuestionar o dudar. Por tanto, comprender implica estar abierto a «la posibilidad de que un texto transmitido entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer» (VM. I, 364). Toda comprensión genuina está «guiada por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto», tal y como el que lee una carta, dice Gadamer, empieza a ver las cosas con los ojos del que la escribió (*Ibid.*).

Esta virtual superioridad del *interpretandum* sobre el intérprete deberá ser puesta en relación con lo que hemos dicho acerca de la productividad hermenéutica del tiempo. Entonces se entenderá que la referida superioridad no es sólo un supuesto teórico del concepto de

comprensión, sino que es una realidad, de hecho, insuperable. Pues la comprensión del intérprete está también condicionada, a través de la *historia efectual*, por el sentido de lo que pretende comprender. Esto echa por tierra la esperanza ilustrada de que el comprender pueda implicar de algún modo un «comprender mejor». El sentido de cualquier fenómeno no es delimitable por ninguna interpretación concreta, sino que se expande en un proceso infinito en el cual se abren continuamente re-interpretaciones que muestran al fenómeno bajo relaciones de sentido hasta el momento insospechadas. En definitiva, no hay progreso en la comprensión «ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*» (VM. I, 366 s.).

Con ello hemos puesto a la luz la apuesta mayor de la hermenéutica gadameriana. La «historización de la razón», que anticipamos al inicio de esta sección, queda aquí cumplida, pero de un modo tal que, paradójicamente, excluye la «irracionalidad de la historia». Esta forma peculiar de *Logos* que representa la «razón hermenéutica» y que amenaza a la «razón moderna» es lo que pretendíamos aclarar desde un principio. En tales coordenadas básicas, en las que se tejen la recusación del progreso en la comprensión (al menos como lo entiende el ilustrado) y la repulsa de la arbitrariedad, hay que entender también el posicionamiento de la «hermenéutica reflexiva». Con la reserva de que, en este último caso, semejante tensión está acompañada por una recuperación del elemento metódico en la validación de la experiencia, recuperación que realza más, si cabe, el difícil equilibrio entre apelación a una normatividad hermenéutica y renuncia a la idea de progreso.

3.3. La mediación metódico-veritativa en la hermenéutica reflexiva (Ricoeur)

Vista desde las exigencias de la hermenéutica reflexiva de Ricoeur, la concepción de Gadamer atestigua la misma exoneración respecto al problema epistemológico que ha denunciado el filósofo para el caso de Heidegger. El modo en que las pretensiones de la hermenéutica, dice Ricoeur, se formulan allí da fe del «olvido» típicamente heideggeriano. Pues la «pretensión de universalidad» implica para Gadamer una desregionalización de la hermenéutica, a través de la cual se lleva a cabo una lucha contra el «distanciamiento metodológico». Y ello obliga a restaurar «el sol ontológico que la metodología había minado». Ahora bien, Ricoeur advierte que es sólo en el terreno concreto de las hermenéuticas regionales (filología, historia, psicología de las profundi-

dades) donde se hace visible la parcial pertinencia de la perspectiva metódica y susceptible la tarea necesaria de recuperar la problemática epistemológica de la hermenéutica, a través de una confrontación con las ciencias humanas específicas y sus presupuestos epistemológicos (Ricoeur, 1973, 39 s.). La hermenéutica de Gadamer, según Ricoeur, está impedida para comprometerse a fondo en esta vía.

La impotencia de la hermenéutica gadameriana no se patentaría sólo en que desregionaliza la hermenéutica, sino en la circunstancia, más fundamental, de que opone la experiencia de verdad que ésta rastrea a todo «distanciamiento metodológico» de las ciencias del espíritu, un distanciamiento que, a tenor de la concepción de Gadamer, llevaría consigo una ineludible «distancia alienante» cuyo efecto es máximamente denigrante: el de deformar *a priori* el ser de los fenómenos, al convertirlos en «objetos» (*Ibid.*, 27 s.). El error que Gadamer cometería en este radical posicionamiento «antimetódico» hunde sus raíces en la herencia heideggeriana. Los argumentos de Ricoeur en este punto se encaminan a mostrar que en la comprensión misma opera un momento de distanciamiento del sujeto respecto a sí mismo al que no se haría justicia si se lo interpretase, de entrada, como distorsionante o alienante, pues, por el contrario, debería ser reconocido *qua* «condición de posibilidad» misma de la comprensión. Y ello, según Ricoeur, se puede hacer derivar del mismo principio de la filosofía heideggeriano-gadameriana. En efecto, ésta exige que la auténtica comprensión de sí esté dirigida por la «cosa misma» del texto (o del símbolo, en general). Ahora bien, en este mismo acto de *desposesión* está inserto un horizonte de *autoposesión* a través del *autodistanciamiento*; pues, comprendiéndose en el texto, el sujeto se desrealiza constantemente y logra una nueva visión de sí mismo. En este sentido, comprender no es sólo proyectarse en el texto, sino, simultáneamente, «exponerse» al texto. Y en tal «exponerse» —dice Ricoeur— obra siempre la posibilidad de una «variación imaginativa del *Ego*», una «metamorfosis lúdica del *Ego*» que es condición de una crítica respecto a sí mismo. «Pero si el distanciamiento respecto a sí mismo no es una malformación a combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo ante el texto, la apropiación es el complemento dialéctico del distanciamiento» (*Ibid.*, 56; cf. 49-56).

Toda vez que la fecundidad del distanciamiento metódico ha sido recuperada, debe ser integrada con las demandas propias de una hermenéutica que ha renunciado a la posibilidad del progreso (ilustrado) y de la autocomprensión transparente. Es lo que Ricoeur llama «atestación» lo que, como una especie de método hermenéutico, haría justicia a ambos extremos. Como vimos, la hermenéutica del pensador francés pretende situarse a igual distancia respecto a la apología y la humilla-

ción del *cogito*. Este mismo motivo rige su distancia tanto respecto a la «vía corta» heideggeriano-gadameriana —una vía de identificación entre condiciones de la apertura del sentido y condiciones de la verdad— como respecto a un trascendentalismo universalista y formal, que hoy emblematizan Apel y Habermas (cf. 1990, t.c., 325 ss.). Puesto que el fenómeno de la interpretación es irreductible, para Ricoeur no tiene sentido la expectativa de discernir criterios apriorísticos de normatividad. Sin embargo, el «camino largo» que emprende la hermenéutica de los símbolos implica que el «retorno a sí» atraviesa un momento epistémico de verificación reflexiva, un momento que ha de hacer uso de los criterios analíticos de los saberes objetivos. En dicho recurso adquiere relieve el análisis del lenguaje en cuanto a su dimensión semántico-referencial.

No hay que olvidar —advierte Ricoeur en este punto— que el lenguaje, más allá de esta dimensionalidad referencial, sigue diciendo al ser, al ser del yo, aunque tal horizonte ontológico se encuentre aplazado o diferido a través de dicha dimensionalidad. Por eso, en definitiva, el momento metódico de la verificación reflexiva no es más que un paso necesario en un proceso en el que es interpretado el ser del sujeto, el «sí mismo». Y puesto que este ser «se dice de muchas maneras» a través de diversas mediaciones (acción, relato, predicados éticos...) y desde métodos hermenéuticos distintos, no puede ser afirmado que el «ser-verdadero» del objeto ontológico que la hermenéutica hace patente adquiera los rasgos propios de la certeza cartesiana. La «atestación», este modo de validación que está tan lejos de la certeza cartesiana como de la vocación antimetódica de las filosofías del «anti-*cogito*», es una forma de «crédito» o «fianza» que no produce evidencia, pero que tampoco se funda, por lo dicho, en una creencia arbitraria (cf. *Ibid.*, 330-335).

RETOS DE LA HERMENÉUTICA EN LA ACTUALIDAD

La corriente hermenéutica ha penetrado en los más recónditos espacios de la filosofía actual. En virtud de ese influjo extenso y enriquecedor, han salido a la superficie problemáticas destacadas que debe afrontar como condición de su coherencia interna. Entre ellas hemos destacado tres: en primer lugar, la que afecta —en una época asistida por el «giro lingüístico»— a las relaciones entre la experiencia hermenéutica de verdad y la lingüisticidad del comprender; en segundo lugar, la que concierne a la normatividad de la comprensión hermenéutico-lingüística, pues el modo en que esta problemática ha sido resuelta por Heidegger, Gadamer o Ricoeur despierta, por su radicalidad y peculiaridad, tantas sospechas como adhesiones. Finalmente, examinaremos algunos cauces que conducen a la hermenéutica a una confrontación con el más vehemente movimiento postheideggeriano de la «diferencia». En todos estos casos quedan concernidas polémicas concretas cuya aclaración habrá de esperar aún a que los oponentes hagan acto de presencia. En esta sección intentamos extraer los retos de la hermenéutica en el escenario actual partiendo de la «cosa misma» a la que pretende guardar fidelidad.

1. *La hermenéutica y el problema del lenguaje*

Presentamos, a continuación, la concepción del lenguaje que ha resultado fundadora en la corriente hermenéutica: la que arraiga en la «fenomenología del habla» inscrita en el pensamiento heideggeriano. Los riesgos más importantes a los que se expone esa concepción —los concernidos en una «ontologización del lenguaje», que amenaza con desvirtuar la dimensión estructural de la lengua y la dimensión dialógica de la praxis lingüística— han sido objeto de autocorrecciones en manos de

Gadamer y de Ricoeur. Analizaremos después las aportaciones fundamentales de estos dos hermeneutas.

1.1. El «habla» y el acontecer del sentido (Heidegger)

Heidegger ha ratificado en su ontología el cauce general del «giro lingüístico» contemporáneo. Ya en *Sein und Zeit* (§§ 28 y 34) considera al «habla» como un modo del «ser ahí» cuya originariedad corre pareja a la de los existenciaros «encontrarse» y «comprender». Junto a ellos, es uno de los radicales en los que la analítica existenciaría cifra el carácter de la «apertura», el *Da* del *Da-sein*, su facticidad. Según esto, toda «comprensión» del ser es ya una comprensión lingüística. Y es bastante conocida la concepción del lenguaje a la que Heidegger apela tras la *Kehre*: el fenómeno lingüístico como ámbito en el que se revela el ser, como el *medium* de la «apertura del mundo». Sin duda, el lenguaje es para Heidegger un fenómeno coextensivo con el protofenómeno del acontecer de la verdad, lo que queda recogido en la famosa sentencia «el lenguaje es la casa del ser» (v., sobre todo, Heidegger, 1959)¹.

Sin embargo, esta vinculación inmanente entre el fenómeno lingüístico y el del acontecer del ser ha suscitado muchas críticas. La más acerada de todas ha sido, quizás, la realizada desde la «crítica del sentido de las proposiciones filosóficas» del *Círculo de Viena*, que limitaba el campo del lenguaje significativo al articulado por una lógica referencialista. Frente a la denuncia del logicismo que creció a auspicios del *Tractatus* wittgensteiniano, la concepción heideggeriana se ha hecho valer a través de una perspectiva hermenéutico-lingüística que pone al descubierto la función de «apertura de sentido» característica de la palabra, una función a la que el hermeneuta actual asigna una prelación ontológica; la apertura lingüística de sentido, como dimensión constituyente última e irrebasable, fragua el fondo sobre el cual se hace posible la designación, el nexa proposición-hecho, y permanece presupuesta, en consecuencia, en toda descripción «objetiva» del mundo.

Ahora bien, incluso desde esta perspectiva hermenéutica y pragmática se le ha reprochado a Heidegger su tendencia a una «hipóstasis ontológica del lenguaje», que se exige del «análisis» expreso y concreto de la estructura de las expresiones lingüísticas, haciendo de tal análisis una tarea secundaria. Si la crítica tiene o no fundamento es cosa que puede ser rastreada en *Ser y Tiempo*. Allí tematiza Heidegger al lenguaje como estructura proposicional y lo hace derivado, así entendido, de su existenciaro el «habla», «articulación significativa de la comprensibilidad» (*ST.*, 181; cf. § 34). El lenguaje, así, es —*ya siempre*— el «estado

1. La sentencia referida aparece en Heidegger, 1959, 166.

de expreso» del habla y esta última la primaria relación con el ser de lo ente (cf. *Ibid.*, 186 s.). Pues bien, se diría que esta primaria relación ontológica sufre una degeneración en el seno del *ya siempre* «estado de interpretado» del lenguaje, cuya tendencia inherente parece consistir en la transmisión repetida de lo que se habla y, así, en una caída en las «habladurías» (cf. *Ibid.*, § 35). Estas consideraciones invitan a reconocer que la labor hermenéutica —para Heidegger— se aleja de un análisis del lenguaje, en cuanto interpretación efectuada y «olvidada del ser». «La investigación filosófica —dice expresamente el filósofo— tiene que renunciar a la ‘filosofía del lenguaje’ para interesarse por las ‘cosas mismas’» (*Ibid.*, t.c., 185).

Es la rígida distinción entre el acontecer ontológico-lingüístico («habla»), por un lado, y la sedimentación de éste en el ámbito de la significación lingüística, por otro, lo que, en definitiva, aviva la sospecha de que la *fenomenología del habla* lleva en sí un expolio de la lengua expresada y una hipóstasis de lo que la hace viviente. La *dynamis* del habla habría sido asimilada demasiado precipitadamente a un acontecer de la verdad no mediado con la estructura expresada del lenguaje. Pero esta sospecha ha encontrado también un acicate en la propensión heideggeriana a arraigar en un hiato análogo los fundamentos de la comprensión intersubjetiva entre los hablantes. Ciertamente, Heidegger ha reconocido el carácter dialógico del lenguaje (v., sobre todo, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en Heidegger, 1971). El lenguaje —afirma— «acontece en la conversación», pero «la unidad de una conversación consiste, sin embargo, en que, en cada caso, en la palabra esencial esté desvelado lo uno y lo mismo, aquello en lo que acordamos, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo» (*Ibid.*, 39; t.c., 59-60). Con semejante postulado, Heidegger acentúa el hecho de que el entendimiento de los hablantes está ya precomprendido con anterioridad en un «mundo abierto», que permite a éstos tanto el acuerdo como el desacuerdo. Y este énfasis heideggeriano en la anterioridad de la «apertura del mundo» corre el riesgo de equiparar aquello sobre lo que es posible llegar a un acuerdo y aquello que sirve de base al acuerdo, lo que impide un análisis expreso del modo en que se produce el acuerdo en el proceso mismo del entendimiento intersubjetivo. Tal riesgo será tenido en cuenta por Gadamer en su corrección dialógica de la concepción heideggeriana.

En un escenario filosófico en el que la dimensión dialógica de la razón viene siendo destacada como fuente de sentido y marco de validez último, es importante señalar que el riesgo mencionado tiene como consecuencia una tendencia a hacer de la dimensión pragmática de la comunicación una instancia derivada o subordinada. Esa postergación del nivel lingüístico-dialógico se pone de manifiesto, por ejemplo, en la crítica que realiza Heidegger a Humboldt en «Der Weg zur

Sprache» (en Heidegger, 1959). Se opone el filósofo a toda reducción de la esencia del lenguaje a la capacidad de hablar, a las «coacciones» de una comprensión antropocéntrica que la convierte en una *actividad humana*. Ciertamente que Heidegger reconoce allí la relación entre la dimensión del «habla» en cuanto «acontecer» y la dimensión pragmática del «entendimiento». «El lenguaje requiere del hablar humano y sin embargo no es el mero producto de esa actividad de hablar» (*Ibid.*, 256). Pero, tal y como considera esa relación, parece que la anterioridad de la «apertura lingüística del mundo» en el «habla» no se deja penetrar, a su vez, por la productividad de la conversación efectiva que se ofrece en el aspecto pragmático de la comunicación, por lo que la concepción del lenguaje en Heidegger queda adherida a una provocativa hipóstasis del acontecer, un acontecer que es trascendente respecto a toda actividad humana, lo que queda sugerido en la conocida y frecuente alusión heideggeriana al «hablar del lenguaje». «Nosotros no hablamos sólo el lenguaje, hablamos *desde* el lenguaje. Esto sólo nos es posible porque ‘ya siempre’ hemos escuchado al lenguaje. ¿Qué escuchamos ahí? Escuchamos el hablar del lenguaje [...] El lenguaje habla al ‘decir’, esto es, al *mostrar*» (*Ibid.*, 254-255; v. Lafont, 1993, 80-87).

Finalmente, la tendencia a ligar los poderes reveladores del lenguaje con el «habla» en cuanto acontecer indisponible despierta sospechas, no sólo por cuanto desestima el papel fundamental del análisis del lenguaje respecto a la reflexión ontológica, sino también por su virtual acotación de los poderes «descubridores» del lenguaje a un «juego de lenguaje» específico. Y de ello da fe la propensión del Heidegger de la *Kehre* a asociar el «despejamiento del sentido», no *tout court* con el lenguaje de la vida cotidiana, sino con el lenguaje exclusivo de los poetas y grandes pensadores, el cual dejaría aparecer las cosas de un modo tal que permitiría al *Da-sein* cambiar esencialmente (cf., por ejemplo, Heidegger, 1962, última sección).

Frente a estos numerosos y no infundados indicios de una posible ontologización del lenguaje en Heidegger, parece justo exigir —si hemos de ser fieles al principio del «giro lingüístico»— una mediación de la ontología a través del análisis del lenguaje. En esta línea se ha pronunciado a menudo la propia reflexión hermenéutica (a manos, por ejemplo, de Ricoeur). Veamos, antes, sin embargo, la corrección que pretende su máximo defensor, Gadamer.

1.2. La experiencia hermenéutica como acontecer del diálogo (Gadamer)

El peligro de una ontologización del fenómeno lingüístico capaz de marginar al diálogo y a la dimensión pragmática de la comunicación ha

sido afrontado críticamente por el discípulo más fiel de Heidegger. A lo que conduce el replanteamiento de esta cuestión en Gadamer es a una autocorrección interna, en la medida en que el punto de partida sigue siendo la afirmación del fenómeno lingüístico en su función ontológica de «constitución del sentido» o «apertura del mundo». La experiencia hermenéutica, en efecto, es consubstancialmente una experiencia lingüística (cf., espec., *VM*, I, § 12). He aquí el camino por el que Gadamer busca injertar en el tejido del «habla» la nueva savia del dinamismo dialógico.

Resultará esclarecedor en este punto subrayar que esta concepción se opone a la comprensión dominante del lenguaje en la historia occidental, una comprensión que ha hecho del lenguaje un *medio* o *instrumento* de expresión y de comunicación². Es en este trayecto donde Gadamer retoma la tradición opuesta, que rescata el vínculo entre lengua y «apertura del mundo» y que, ya presente en Hamann y Herder, se hace vigorosa en Humboldt. Humboldt había acometido el análisis de los lenguajes naturales desde la convicción de que no hay «mundo en sí», sino sólo en el seno de la multiplicidad de las lenguas, cada una de las cuales constituye una «perspectiva del mundo». La adhesión gadameriana a la concepción fundamental de Heidegger se ve mediada por esta atención a la conformación de los lenguajes naturales, como portadores de un horizonte de comprensión desde el cual es abierto lo «real». Pero nuestro autor retoma el hilo conductor de una hermenéutica de las tradiciones, corrigiendo la propensión formalista de Humboldt a derivar la comprensión del mundo de su «forma interna». Y es que la «forma» lingüística y el contenido, que abarca toda la historia efectual en el seno de una tradición, no pueden ser separados —advierte Gadamer—. Por ello, la experiencia lingüística coincide con la experiencia hermenéutica de verdad que acontece históricamente (cf. *VM*, I, § 14, 526-547).

La ontología hermenéutico-lingüística se pliega, una vez más, a la vocación antimetódica del pensamiento gadameriano (v., para lo que sigue, *VM*, I, § 14, apartado 2). El lenguaje, y con ello la «apertura del mundo», dan testimonio —señala el hermeneuta— de la facticidad tem-

2. En la reconstrucción de esta historia, Gadamer intenta mostrar cómo la originaria «unidad de palabra y cosa» es consubstancial a todo lenguaje —en la medida en que la primera «desvela» el ser de la segunda— y cómo este nexo ontológico, cuyo reconocimiento es discernible en los orígenes de la filosofía griega, es distorsionado a partir de la primera ilustración socrático-platónica. Semejante distorsión viene provocada por la remisión de la relación entre palabra y cosa a una correlación previa, propia del *Logos*, entre lo *noético* y los objetos del mundo, lo que confiere a la palabra un valor de mero *signo* de algo ya conocido y convierte al lenguaje, en general, en instrumento, en vehículo de transmisión en esa relación esencial. Frente a ello, Gadamer afirma el estatuto ontológico y universal del lenguaje; ni el sujeto ni el mundo son anteriores a él, pues es el suelo irrebalsable sobre el que se erige la comprensión del ser de los entes y la propia autocomprensión (v., espec., *VM*, I, § 13, 487-536).

poral: es una instancia dinámica e histórica en la que siempre nos encontramos, en la que estamos, por decirlo con Heidegger, *yectos*. La conciencia especulativa no puede levantarse sobre esta esencial finitud para objetivar la experiencia lingüística. Ocurre, más bien, que toda conciencia de sí y del mundo está ya abierta por la experiencia del ser que se opera en el lenguaje. La irrebabilidad de lo lingüístico implica, pues, no sólo la consubstancial unidad entre pensamiento y lenguaje, sino una ontología de la finitud en la que la «constitución del sentido» se muestra normativamente relevante: la «apertura del mundo» que tiene lugar en el lenguaje es un acontecer de la verdad. Un acontecer, por cierto, que se forja en el movimiento incesante de confrontación entre dos instancias: la interpelación de la «cosa misma», que se presta a ser «escuchada», por un lado, y la apropiación del intérprete desde su horizonte de prejuicios, por otro. Es en este sentido —y sólo en éste— en el que Gadamer confirma el momento de verdad del hegelianismo, es decir, la comprensión de una identidad en la diferencia, de una unidad entre lo «objetivo» y lo «subjetivo», lo que hace expresamente a través de su descripción del carácter «especulativo» del lenguaje³.

En los trazos fundamentales de este análisis reconozcamos la herencia heideggeriana fundamental. Ahora bien, lo específico que distancia a Gadamer de su maestro es, como se ha dicho, el especial énfasis que pone en el carácter dialógico de la experiencia lingüística: es la *dynamis* comunicativa la que desvela esa experiencia de verdad que merece el calificativo de hermenéutica. Pero esta orientación del análisis no se desarraiga de la *fenomenología del habla*. Gadamer continúa la senda heideggeriana ya analizada, por cuanto al acometer el fenómeno comunicativo cifra la esencia del lenguaje en el suelo profundo del decir, de la palabra, del habla, siendo ésta una dimensión no reductible

3. En el lenguaje «lo que es» se expresa en el movimiento de su autopresentación y en el seno de un «todo» de relaciones que se expande en el discurrir histórico. La «unidad especulativa» entre «ser» y «representarse» tiene su expresión hermenéutica en la copertenencia entre los dos momentos inseparables, objetivo y subjetivo, que hemos señalado. «El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. [...] Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación» (VM, I, 568). Pero este movimiento no es, frente a Hegel, el despliegue teleológico de un absoluto, sino un proceso de interpretación —y de corrección de la interpretación «en la cosa»— que es interminable, porque se efectúa bajo condiciones finitas e históricas; e indisponible, porque no puede, por lo mismo, ser objetivado por el sujeto en una perspectiva libre de prejuicios. Se muestra en ello, frente a Hegel, la radical *pertenencia* del sujeto a la historia, lo que impide hablar de un sujeto absoluto que se conoce a sí mismo. Todo lo cual confirma que la experiencia lingüístico-hermenéutica es un acontecer, pues no es disponible para el sujeto; éste, más bien, está inserto en el movimiento de dicha experiencia, que preconditiona su conciencia y sus proyectos interpretativos. Más adelante ratificaremos esta tesis, mostrando cómo el carácter dialógico del comprender hace de éste también un acontecer.

a la instancia pragmática del uso lingüístico en el sentido restrictivo de la terminología actual, sino, más radicalmente, una dimensión ontológica que posee la textura de un acontecer y que trasciende al «lenguaje» expreso —ese que se articula en la forma de un encadenamiento de «enunciados»— (cf. VM. II, 181-195). Ahora bien, introduciendo este elemento comunicativo, Gadamer intenta ir más allá de la *Kehre* heideggeriana para mostrar que el fenómeno lingüístico no es sólo la condición de posibilidad previa capaz de abrir ese espacio común en el que los hablantes se entienden «sobre algo», sino, además, el lugar de un encuentro entre el «yo» y el «tú». Semejante encuentro es descrito como un entendimiento intersubjetivo que se yergue —como pensaba Heidegger— sobre el trasfondo de una «apertura del mundo» previa y compartida, pero que, simultáneamente, está siempre por producir y cobra forma en el discurrir efectivo de la *conversación*. Con ello, intenta Gadamer poner freno a dos de los riesgos inherentes a la concepción heideggeriana que hemos comentado con anterioridad. En primer lugar, al riesgo de reducir la comprensión del ser lingüístico a la constatación de su condición de «morada del ser», que es tanto como hipostasiarlo —como veíamos— en la forma de un «absoluto contingente» que predetermina y rebasa siempre al espacio de la comprensión intersubjetiva. Este espacio de la comprensión intersubjetiva es ahora, para Gadamer, no exclusivamente un ámbito *ya siempre abierto* y compartido por los hablantes; es, además, el campo de juego en el que se elabora la experiencia del mundo a través del entendimiento y del consenso. Con ello, el hermeneuta retoma la convicción de Humboldt, según la cual es sólo en el proceso mismo de la conversación donde puede constituirse la perspectiva común en base a la cual los hablantes han de alcanzar el entendimiento. Al tematizar esta estructura comunicativa inherente a la «apertura del mundo», Gadamer reclama, en segundo lugar, tomar en serio la alteridad del *otro* y la condición dialógica de toda existencia, una condición cuyo reconocimiento Heidegger pone en peligro a través —como veíamos— de su concepción virtualmente a-social de la existencia auténtica (*supra*, cap. 4, § 4.2) y del privilegio que otorga al lenguaje específico de poetas y pensadores.

Gadamer aclara el sentido dialógico de la experiencia hermenéutico-lingüística haciendo referencia al modelo de la conversación y lo que llama «lógica pregunta-respuesta» (v., espec., VM. I, §§ 11 y 12). Que remita al modelo de la conversación para poner de manifiesto la estructura de la experiencia hermenéutica es fácilmente comprensible si partimos de los supuestos más nucleares de su concepción. Así, el «círculo hermenéutico» entre pasado y presente lleva ya implícito que la experiencia histórica es un diálogo. El «tú» es, en su seno, tanto la voz del pasado —a cuya alteridad hay que mantener fidelidad— como el inter-

locutor con el que se confronta el intérprete en el presente —de modo necesario en el «momento de aplicación»—. La aportación central que habría que subrayar en este contexto es la que se explicita en la comprensión del proceso dialógico como algo más que una condición previa que funda el mundo compartido por los hablantes. Para trascender esa perspectiva, nos invita Gadamer a reparar en la circunstancia de que, dada la variabilidad a la que está sujeta la interpretación, la univocidad de un «mundo de sentido» presupone el entendimiento entre los hablantes. Ello revelaría que la «cosa misma» sobre la que han de entenderse los interlocutores no constituye un «en sí», puesto a disposición de éstos antes de la conversación, sino que aparece en el movimiento mismo de la conversación intersubjetiva. De ahí que Gadamer concluya que «el lenguaje es el medio en el que se realiza el entendimiento de los interlocutores y *el consenso sobre la cosa*» (VM. I, 462).

Ahora bien, en consonancia con la estructura «especulativa del lenguaje» —a la que hemos hecho referencia— la comprensión presupone «dejar ser» a la «cosa misma». Ello significa ahora que mantener una conversación implica, simultáneamente, «ponerse bajo la dirección de la cosa misma hacia la que se orientan los interlocutores» (VM. I, 444-5). Esta dimensión, en apariencia aporética, de la conversación, en virtud de la cual aquello que hay que comprender ocupa los lugares, al mismo tiempo, de horizonte previo y de tema de consenso, se clarifica en la estructura «pregunta-respuesta» del diálogo. Hay —dice Gadamer— una relación esencial entre «preguntar» y «saber» (en cuanto comprender). Pues es inherente a la pregunta abrir posibilidades de sentido, abrir coordenadas de aprehensión de lo real, que es lo esencial de toda comprensión. Esto implica tanto que aquello que hay que comprender adopta la forma de una respuesta a una pregunta «plantada» por la «cosa misma», como, en segundo lugar, que el acceso a ella, a esa pregunta originaria (y a la verdadera respuesta), sólo puede llevarse a cabo mediante la elaboración de la «pregunta adecuada» por parte del intérprete. Esta última, sin embargo, sólo se hace posible a través de un movimiento de balanza de sucesivas preguntas que abren, por un lado, el espacio en el que algo tiene que responder y se corrigen, por otro, de modo continuo en la escucha de lo que la alteridad del sentido comprensible emana desde sí. En la conversación entre los hablantes de una comunidad es esta estructura circular «pregunta-respuesta» la que rige el entendimiento como la búsqueda de una «unidad de perspectiva» o un «mirar conjuntamente» (VM. I, 446). Pero ya se ve que semejante modelo conversacional es aplicable a la experiencia hermenéutico-lingüística en su máxima amplitud, como proceso histórico, pues la tradición, el pasado, es también un «tú» con el que el presente ha de entenderse y al que hay que dirigir preguntas del modo indicado.

Es preciso, finalmente, aprovechar la perspectiva dialógica que hemos ganado hasta aquí para subrayar, a una nueva luz, la ontología de la finitud que subtiende toda la hermenéutica gadameriana. Esta cala en el problema tiene un interesante acceso desde la consideración del diálogo como «juego», que nos iluminará sobre el substrato ontológico: el carácter inmanipulable y no objetivable del diálogo en cuanto acontecer. Sobre el concepto de «juego» es fundamental el análisis que de él hace Gadamer a propósito de su consideración de la experiencia estética (v. *VM. I*, primera parte, y Gadamer, 1997; Zúñiga García, 1995). Si la dimensión de «fiesta» hace referencia a la temporalidad en esta experiencia y la dimensión de «símbolo» pone de manifiesto que en la obra de arte «acontece» de modo inmanente una experiencia de verdad, la tercera forma fundamental de la expresión artística, el «juego», muestra que en ella tiene lugar un proceso de participación en un todo significativo. Pues bien, dicho proceso de participación —esto es lo importante— es experimentado como una realidad que supera la subjetividad del jugador.

Esta peculiar dimensionalidad de autotranscendencia en la inmanencia que se pone de manifiesto en el «juego» no dinamiza exclusivamente la experiencia de lo bello, sino que impregna, según Gadamer, la experiencia entera de verdad que tiene lugar en la comprensión hermenéutica en cuanto diálogo. El diálogo se expande, sin duda, en el «juego» de habla y réplica, involucrando un modo de inserción peculiar: no depende «de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica y en el fondo conjuga ambas» (*VM. II*, 150-1; v. *VM. I*, § 14, 584 ss., *VM. II*, 150 ss. y 265 ss.).

Una perspectiva como ésta sobre el problema del diálogo esclarece de otro modo que la comprensión se yergue siempre sobre un «saber de fondo» o pre-comprensión irreconstruible reflexivamente, inobjetivable, y que, por tanto, la comprensión —que surge en el «tener que ver con la cosa misma»— es un proceso en el que estamos insertos y no un proceso que podemos dirigir intencionalmente y por mor de reglas aprióricas. Significa, en suma, que «en cuanto que comprendemos *estamos incluidos en un acontecer de la verdad* y llegamos siempre demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer» (*VM. I*, 585).

1.3. Crítica de la «ontología del habla» desde la hermenéutica reflexiva (Ricoeur)

El planteamiento heideggeriano fundacional del horizonte en el que se mueve nuestra temática planteaba —habíamos visto— no sólo el problema al que hace frente el análisis gadameriano precedente en torno a

la dimensión dialógica del lenguaje, a saber, el riesgo de hipostasiar el acontecer de la verdad como un proceso siempre anterior al entendimiento intersubjetivo y de obviar, así, la mediación de dicho acontecer a través del proceso real del acuerdo y del diálogo entre los hablantes. Incurría también en el peligro de hipostasiar el fenómeno lingüístico en una «ontología del habla», más allá de todo análisis expreso de la estructura del lenguaje. Se hace imprescindible tomar, respecto a este último aspecto, de la posición de Ricoeur. En la filosofía del hermeneuta francés la confrontación con el estructuralismo lingüístico conduce a un diagnóstico crítico que es de vital importancia, pues abre una senda de diálogo con la actual filosofía del lenguaje, una «senda perdida», quizás, en la concepción heideggeriana.

Como hemos señalado anteriormente, la constatación del ser lingüístico de la existencia fuerza, según Ricoeur, a efectuar un giro de la fenomenología husserliana hacia una hermenéutica de los símbolos. Pero este giro plantea exigencias también allí donde el mundo de la significación ha sido trasladado desde la conciencia trascendental al *mundo de la vida*, una vez que se descubre al sujeto como agente del habla. La tesis crucial en este punto es la de que el estudio del lenguaje no puede quedarse en una «fenomenología del habla». Ésta, como en el caso del análisis merleau-pontyniano y heideggeriano, restaura con razón la cuestión por la dimensión ontológica del lenguaje, como dimensión inherente al «ser-en-el-mundo» y como esfera de la apertura del sentido. Pero dicha cuestión —como la heideggeriana por el «sentido del ser»— ha sido realizada —advierte Ricoeur— demasiado precipitadamente, obviando el recorrido «largo» a través del examen estructural del lenguaje, del examen de las mediaciones semiológicas y lógicas de los procesos de significación. La lección del estructuralismo, a pesar de sus deficiencias, consiste en que hay que tomarse en serio un análisis de la esfera sintáctico-semántica, estructural, del lenguaje, de modo que se tematice la imbricación entre estructura y habla. Pues, si bien es incontrovertible que esta última designa la dimensión inobjetivable del lenguaje y posee el carácter de un «acontecer» en el que emergen significaciones inéditas, no es menos cierto que los frutos de este acontecer quedan objetivados en el nivel de la *langue* y que la estructura formal del lenguaje impone reglas y límites a esta objetivación. El camino «largo» de la hermenéutica no puede eximirse, pues, de mediar su pesquisa ontológica con los análisis formales que demanda la lingüística y la filosofía del lenguaje (v. Ricoeur, 1969, 243-254; t.c., 151-162)⁴.

4. La necesidad de esta mediación entre el enfoque pragmático-ontológico y el enfoque sintáctico-estructural lo retoma Ricoeur con profundidad en *Sí mismo como otro* (espec. estudios tercero y cuarto).

Las exigencias de Ricoeur son ocasión propicia para desplazar los problemas que aquí hemos analizado a un nuevo campo de juego, a saber, aquel en el que la lingüisticidad de la comprensión y la normatividad de la experiencia de verdad se cruzan. En ese campo de juego, como veremos, los planteamientos anteriores sobre el carácter ontológico del lenguaje (su dimensión constituyente en cuanto fuente de apertura de sentido) se confrontan con exigencias epistemológicas. Es un espacio especialmente vivo y tenso en la filosofía actual, en el que la hermenéutica se ve obligada a dar cuenta de sí exponiéndose al oponente.

2. *La difícil normatividad de la experiencia hermenéutica*

Las objeciones de Gadamer y Ricoeur a la comprensión heideggeriana del lenguaje —merezan o no el crédito del lector— despejan dos claves fundamentales en lo que concierne a los retos que hoy ha de afrontar esta corriente. En primer lugar, dan cuenta de que, en el seno de la disidencia, la hermenéutica conserva una pretensión nuclear irrenunciable para ella: que el lenguaje posee una dimensión ontológica constituyente, una función de «apertura de sentido». En segundo lugar, han podido mostrar dónde radica el reto más importante de esta apuesta irrenunciable: en dar cuenta, desde esa perspectiva, de las mediaciones entre el fenómeno del «habla» —dimensión vertical de acontecimiento y emergencia de sentido— y las relaciones semánticas y lógicas del lenguaje y de la comunicación —dimensión horizontal de las proposiciones, los juicios y, en definitiva, de la vertebración cognitiva de nuestro encuentro con el mundo—. Este resultado invoca, por su propio sentido, un diálogo con la filosofía analítica del lenguaje, que realizaremos en su momento (*infra*, cap. 10, § 3), y con la concepción del lenguaje que la nueva ilustración defiende, a través, precisamente, de una *hermenéutica crítica*. Importa ahora aclarar, inmanentemente, los problemas concisos concernidos en este remate. Si estamos en lo cierto, todos afectan al problema de la normatividad del comprender.

2.1. La arriesgada identidad entre «sentido» y «validez»

Por medio de las calas que hemos realizado en la compleja problemática de la relación entre hermenéutica y lenguaje hemos podido acceder, quizás, a una visión más cabal del horizonte general. Uno de los problemas más acuciantes con los que se enfrenta la concepción hermenéutica del lenguaje consiste en su arriesgada identificación entre «significado» y «validez», «sentido» y «verdad». Las condiciones de la comprensión

del sentido son, tanto en Heidegger como en Gadamer, simultáneamente las condiciones de validez de la experiencia de verdad. Y ello porque el acontecer de la «apertura de sentido», como queda explicitado en nuestros análisis anteriores, coincide con el «acontecer de la verdad». Dicho en términos de la hermenéutica gadameriana: las condiciones de un *genuino* ejercicio de comprensión (inserción adecuada en el «círculo hermenéutico») coinciden con las condiciones de una comprensión adecuada «a la cosa misma». La coincidencia entre estas dos dimensiones —una de génesis y constitución, otra de validación y justificación— no remite, a su vez, a una coincidencia intemporal ideal. La unidad entre «apertura» y «validez» es, ella misma, móvil, dinámica.

Pero si la problematicidad de esta concepción ha de ser puesta de relieve, debe también ser subrayada, en justicia, su fuerza y su horizonte. En esta perspectiva hermenéutica resplandece una valiosa aportación a la filosofía del lenguaje contemporánea. Su apuesta invita a reconocer en la pertenencia a la historia, en las condiciones de la facticidad existencial y la finitud humana, no una frontera que cierre el paso a las pretensiones de significación lingüística, sino una condición posibilitante, una potencia productiva que permite la emergencia de sentidos en el lenguaje. Y, al mismo tiempo, llama la atención, una vez más, sobre la incidencia ontológica de este *factum*. La constitución del significado en el devenir vivo de la lengua —propone el hermeneuta— posee más alcance que el que circunscribe la idea de un «pragmatismo naturalista», como al estilo de Dewey, que hoy continua Rorty. Para Rorty, en esta línea, la dimensión pragmática constituye un conjunto de prácticas sociales descriptibles de modo naturalista (v. Rorty, 1991a y 1989, §§ 1 y 5). El alcance ontológico que el hermeneuta quiere poner de relieve se cifra en que la facticidad práctico-vital no es una instancia cuya naturaleza resulta explicitable en la forma de explicaciones o descripciones objetivas; es un «fenómeno» que se objetiva en prácticas sociales concretas pero que no puede ser confundido con ellas. Alude no a lo dado en su inmediatez, sino al proceso mismo del «aparecer» de lo dado en ellas, como un acontecer que trasciende todas sus objetivaciones.

Ahora bien, el foco de problematicidad más importante que plantea esta concepción consiste, como hemos dicho, en que identifica quizás demasiado precipitadamente sentido y verdad. Tal vez sea la crítica de Tugendhat la que con mayor lucidez ha sabido desbrozar la dificultad. La «apertura de sentido» es, ciertamente, una precondition de la verdad de los enunciados, pues prejuzga el horizonte bajo el cual aparece el ente; abre el campo de juego de la posible verdad de los enunciados bajo determinadas condiciones. Pero no se identifica con la verdad. Ésta presupone una diferencia sujeto-objeto y una intervención corroboradora del juicio que permita la comprobación o justificación de lo

que afirmamos sobre la cosa; ello sólo puede darse en el nivel enunciativo (Tugendhat, 1967).

Es ésta una problemática de profundo calado, pues remite de nuevo a la cuestión acerca del origen de los criterios empleados en esta ulterior intervención metódica. El problema lingüístico acerca de la relación entre significado y validez nos conduce a un problema general de profundo alcance: el problema normativo acerca de los criterios de verdad.

2.2. Expresiones teórica y práctica de la demanda normativa

La problemática normativa a la que nos hemos visto remitidos desempeña un papel fundamental en la discusión actual. Hay que subrayar, en este punto, que dicho problema hace acto de presencia, en el escenario del presente, con distintos «rostros» y que involucra una matizada y compleja confrontación con otras corrientes filosóficas. Es por ello por lo que nos parece inevitable omitir aquí un análisis detallado de sus implicaciones; en el contexto de la confrontación con sus rivales podrá valorarse con mayor profundidad y seriedad la apuesta hermenéutica. Sin embargo, haciendo honor a la misma hermenéutica, intentaremos aquí facilitar una «anticipación de sentido» respecto al espectro de cuestiones que nuestro análisis de esta corriente permite poner al descubierto.

La objeción planteada por Tugendhat conduce, sobre todo, a dos ámbitos de confrontación. En primer lugar hay que mencionar la confrontación entre la hermenéutica gadameriana y la «hermenéutica filosófica» que hoy se levanta sobre bases ilustradas, en las figuras, sobre todo, de Habermas y Apel. Como ya vimos, la hermenéutica gadameriana se ha planteado de modo explícito el problema de la normatividad del comprender. Lo más sustancial de aquel análisis consistía en que la corrección de los prejuicios involucra una adecuada inserción en el «círculo hermenéutico», de forma que las propias anticipaciones de sentido se corroboren en «la cosa misma». Por otro lado, el compromiso metódico implicado en el concepto de «atestación» que, como se vio, pertenece al pensamiento de Ricoeur, confirma que la corriente hermenéutica no es ingenua respecto al problema que planteamos. En todo caso, ni la supuesta normatividad del «círculo hermenéutico» ni la «vía larga» de Ricoeur satisfacen al reelustrado actual, convencido de que, por muy parciales que sean, de hecho, nuestros juicios sobre la «validez» de nuestras comprensiones del mundo o de la comprensión de sí, el núcleo del diálogo permite anticipar criterios ideales incondicionados que regulan el proceso de aproximación a la verdad. El fascinante problema que aquí nos hace frente no es otro que el de la relación entre «facticidad» e «idealidad normativa», un problema que sólo podrá mos-

trar sus aristas cuando «escuchemos» las razones por las que la teoría de la racionalidad habermasiano-apeliana se opone con tanto vigor a la propuesta normativa de la hermenéutica tal y como la hemos abordado hasta el momento (*infra*, cap. 13, §§ 1 y 3.3).

Otro campo de juego en el que el problema de la normatividad cobra un especial interés es en el de la polémica a la que se le viene asociando el rótulo de «explicación-comprensión». El oponente del hermeneuta no es ahora, directamente, el ilustrado, sino el positivista, sobre todo en el campo de la filosofía de la ciencia que tiene sus fundamentos en el logicismo lingüístico. El proyecto de la hermenéutica lleva en sí, de modo inherente, una propuesta que pone en tela de juicio la «objetividad» del saber en las ciencias naturales. El método de la «explicación», que indaga relaciones causales o, en general, nomológicas, entre los fenómenos es, o bien desfondado, en favor de la prelación del comprender (Gadamer), o bien relativizado, en función de su estatuto simplemente mediador en el horizonte más amplio de la ontología comprensiva del sujeto (Ricoeur). De nuevo, los perfiles de la controversia que ha despertado esta amenaza a la fe cientificista de gran parte de nuestro escenario filosófico sólo podrán ser examinados con seriedad cuando hayamos oído los argumentos del oponente (*infra*, cap. 10, § 1).

No puede pasar desapercibida en el contexto de nuestra reflexión la problemática ética, pues es invocada en la cuestión anterior acerca de la normatividad del comprender. Si no hay criterios absolutos y universales de racionalidad, ¿cómo hacer frente a la dimensión ética de la existencia, en la que la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, «bueno» y «malo» es central? Ni a Gadamer ni a Ricoeur se les ha ocurrido derivar de su rechazo del apriorismo racionalista una renuncia al planteamiento ético. El carácter dialógico de la experiencia hermenéutica contiene —en el universo gadameriano— exigencias morales, fundadas en la apertura al otro que demanda dicha experiencia. Ésta es, en su núcleo —dice Gadamer—, la experiencia del «tú». «En la medida en que, en este caso, el objeto mismo de la experiencia tiene él mismo carácter de *persona*, esta experiencia es un fenómeno moral y lo es también el saber adquirido en esa experiencia, la comprensión del otro» (VM. I, 234). Por su parte, Ricoeur ha destacado, en liza con Heidegger, la copertenencia entre el acceso al «sí mismo» y el reconocimiento de la alteridad del otro (1990, t.c., 365-396) y ha arraigado el ideal de autonomía —que es la fuente ilustrada de la moral— en un prerreflexivo «mantenerse en sí» que más tiene que ver con los poderes de la autocomprensión que con la normatividad del deber-ser kantiano (*Ibid.*, 118-120).

Ahora bien, es difícil saber si la ética puede levantarse exclusivamente sobre los lemas característicos que circunscribe una hermenéutica de la finitud, tales como «alteridad del otro» o reconocimiento de la

«diferencia». La sospecha de que es una «eticidad sustancial» que descuida situar el problema ético en el nivel de la «moral de principios» rige uno de los problemas más relevantes de la filosofía actual. Tendremos ocasión de profundizar en sus implicaciones a propósito de la «ética discursiva» y de nuestras reflexiones sobre las virtualidades éticas del «pensamiento de la diferencia» (*infra*, cap. 13, § 2.5; cap. 16, § 2.2).

2.3. Pretensiones de validez de las hermenéuticas regionales

No podríamos cerrar el análisis en este contexto sin aludir a las pretensiones de validez que erigen hoy algunas hermenéuticas regionales. Puesto que hacen uso, con mayor o menor fidelidad, de presupuestos ya incluidos en los dos grandes modelos a los que hemos ceñido el estudio, bastará con mencionar sus peculiares aplicaciones.

R. Bultmann destaca en este siglo por la aplicación de la hermenéutica a la teología. En la aplicación que realiza a la interpretación bíblica, sigue el principio fundamental de que el intérprete ha de interrogarse sobre el contenido religioso con el fin de la autocomprensión existencial. El puente que hace posible este proceso es, según Bultmann, el hecho de la analogía en la estructura de la existencia, una estructura universal que se reflejaría en la Biblia y en la propia existencia del intérprete. A partir de Bultmann ha surgido la «Nueva hermenéutica», de la cual son representantes E. Fuchs y G. Ebeling, principalmente, discípulos que rectifican al maestro siguiendo la línea gadameriana según la cual es insuperable la distancia temporal entre texto e intérprete. Entre los filósofos más destacados en esta línea hay que contar a Pannenberg, que por su empeño en interpretar los hechos históricos en el marco de una «historia universal» ha merecido el calificativo de «hegeliano teológico».

Arrancando de los mismos orígenes que Gadamer, E. Betti vuelve a la preocupación diltheyana por una «objetividad» de la interpretación hermenéutica. Considera que la misión del intérprete es sumergirse en el contenido objetivo del texto, acto en el que es preciso, frente a Gadamer, superar la «distancia temporal». Este horizonte es desarrollado en el marco específico de una hermenéutica jurídica aplicada a la historia del derecho.

3. *Identidad y diferencia.*

Desde la «hermenéutica de la individualidad» de M. Frank

Otro de los problemas que el pensamiento hermenéutico ha de afrontar hoy afecta al concepto de lo individual y, en conexión con ello, al

problema general de la *diferencia*. El primero de ellos viene impelido por la propensión misma de la hermenéutica a la fragmentación de lo universal, a la afirmación de la pluralidad: ¿qué decir del individuo mismo, unidad atómica mínima de la comprensión del sentido? Pero esta cuestión es sólo la sombra de la más amplia problemática mencionada en segundo lugar. Preguntar por la individualidad es concernir el lazo entre universalidad y particularidad, entre unidad fundamental y diversidad: cabalmente, entre «identidad» y «diferencia». Se nos ofrece una posibilidad de prospección de las cuestiones candentes en ese marco a propósito de la peculiar y vigorosa exhumación de la hermenéutica de Schleiermacher que hoy lleva a cabo M. Frank.

Una forma más radical que la de Ricoeur de recuperación de la categoría de subjetividad en el marco de la hermenéutica es la que hoy representa M. Frank. Sin embargo, no se encuentra en continuidad con ella, como una radicalización de sus presupuestos. Se trata de una recuperación de la subjetividad que sedimenta en una concepción del comprender opuesta por igual a la de Gadamer y la de Ricoeur. Que la comprensión del sentido mantenga siempre un lazo de dependencia respecto a las peculiaridades del mundo particular del intérprete es una condición que pertenece a la esencia de la experiencia hermenéutica tal y como la analiza Gadamer. Que el «yo soy» del sujeto, que hay que comprender, no pueda desvincularse de la concreción del «sí mismo» particular es asumido por Ricoeur. Cada uno, sí, da espacio a la consigna heideggeriana según la cual el ser es «en cada caso mío». Ahora bien, la gesta del sentido en el devenir histórico es arraigada, tanto en Gadamer como en Ricoeur, en una instancia intersubjetiva que trasciende al individuo. Son la precomprensión signada en una tradición y la historia efectual (Gadamer) o el contenido simbólico del lenguaje y su textura narrativa (Ricoeur) los que originariamente mediatizan la comprensión del sentido. Pues bien, la especificidad del planteamiento hermenéutico de M. Frank consiste en situar al individuo mismo en el foco originario de la transmisión y reinterpretación del sentido. Visto desde otra perspectiva: la diversidad irredimible de las interpretaciones, que es un *topos* común a la hermenéutica de Gadamer y de Ricoeur, remite, según Frank, no a la pluralidad de las tradiciones o a la variedad de las hermenéuticas posibles, sino a la diversidad de los individuos. En la fundamentación de esta perspectiva asistimos, por otra parte, a una novedosa revitalización de la hermenéutica de Schleiermacher (v. Frank, 1977, 87-113; 1983, lección XXVII; 1986, 143-161 de la t.c.).

El argumento fundamental de M. Frank gira en torno a la idea de que la filosofía contemporánea no es sólo una filosofía que transforma la noción moderna de sujeto o que la mina en su fondo, sino, eminentemente, una *desconstrucción del individuo*. Ello se hace patente en las

versiones actuales del racionalismo, que hacen del individuo un «caso» particular de una regla universal (el sujeto trascendental), disolviendo así su especificidad. Pero esa disolución —según el hermeneuta alemán— estaría presente también en la hermenéutica de sesgo heideggeriano, en la que, aun afirmando la facticidad y la finitud de la existencia, la relevancia ontológica y la productividad hermenéutica de la individualidad son canceladas en favor de instancias supraindividuales como el ser o el texto. La productividad y centralidad hermenéutica de la individualidad puede ser desbrozada rescatando la concepción romántica de Schleiermacher.

Lo primero que, en un orden sistemático, habría que señalar al respecto es la convicción de Frank de que la interpretación gadameriana, según la cual al concepto de comprensión de Schleiermacher le es inherente la idea de una apropiación re-productora o «imitación», es incorrecta. Es cierto que el momento hermenéutico «adivinatorio» juega —como vimos— un papel clave en el hermeneuta romántico y, por tanto, la idea de que el intérprete pretende con-geniar con la intención de sentido del *interpretandum*, identificándose con ella o reviviéndola. Pero la clave para interpretar correctamente el concepto de «adivinación» no es la «empatía», sino el significado literal del verbo «conjeturar». Del entendimiento adivinatorio dice Schleiermacher expresamente que es un proceso «conjetrador» en el que la creatividad del intérprete genera hipótesis hermenéuticas (Schleiermacher, 1977, 326 ss.). La interpretación, por tanto, no reproduce un sentido, sino que se lo apropia reconfigurándolo a la luz de las innovaciones creativas del individuo. Remitiéndose a los primeros parágrafos de *Der christliche Glaube* y a la *Dialektik* de Schleiermacher, Frank intenta mostrar cómo esta creatividad hermenéutica del individuo ni es disponible para el sujeto ni puede ser enajenada de él en favor de otra instancia intersubjetiva más englobante. Toda comprensión es siempre individual, pues tiene lugar en el seno de la autocomprensión del individuo concreto. Ciertamente, esta autocomprensión no es solipsista. Ella —y, por tanto, la interpretación del sentido de un texto— es incontrolable para el sujeto, precisamente porque él, al estar condicionado históricamente, no es presente a sí mismo. Y esta «carencia» básica obliga a la mismidad a refrendar en el campo de la avenencia intersubjetiva la validez de su conocimiento, que no puede asegurar monológicamente.

La segunda tesis afecta a la relevancia de la individualidad. Concede Frank que no hay comprensión sin el suelo de una precomprensión intersubjetiva dependiente de la época y de la cultura. Ahora bien, la verificación de las afirmaciones a través del medio intersubjetivo pone, a su vez, en juego la peculiar interpretación individual de los interlocutores. El espacio de la intersubjetividad —infiere Frank continuando y

profundizando la senda de Schleiermacher— no llega jamás a configurarse como una totalidad unívoca de sentido, pues cada una de las interpretaciones en juego sólo puede ser asumida por las otras en forma de hipótesis hermenéuticas creativas que la transforman. Es cierto, como ha mostrado Wittgenstein, que no existe un lenguaje privado, que todo lenguaje necesita de reglas intersubjetivas para conferir significado a sus pensamientos; pero esta tesis, que emblematiza el conocido tópico de que «nadie solo y sólo una vez puede seguir una regla», lo matiza Frank advirtiendo que, simultáneamente, «no se puede producir lo mismo ni una sola vez». Y ello porque el ejercicio peculiar de la regla por el individuo es constitutivo respecto al significado mismo que la regla rige. En consecuencia, la identidad intersubjetiva de los significados no está garantizada por la existencia de un lenguaje común. Es una idea regulativa o un postulado, pero nunca una realidad fáctica. En el espacio de la intersubjetividad no llega a solidificar nunca una identidad semántica, una unidad significativa; la avenencia interpersonal está *diferida* siempre por un proceso de incesantes transformaciones de sentido y permanece fraccionada, de hecho, en la multitud de interpretaciones peculiares e irrepetibles de los individuos de la comunidad.

Esta fragmentación individualizada de la comprensión posee importantes consecuencias en hermenéutica. Implica que hay que tomarse en serio la centralidad de la categoría de individuo que la hermenéutica romántica instauró. Que no exista unidad real de comprensión en un sentido extra-individual, que la generalidad del sentido habite siempre en la individualidad, significaría que la hermenéutica debe tomar como tema no sólo la productividad hermenéutica de la distancia temporal, sino también la productividad hermenéutica de la diversidad individual. Significaría que el análisis de la facticidad temporal debe completarse con el análisis de la identidad personal, con una hermenéutica de la autocomprensión del individuo. Y, más radicalmente, conduciría a la conclusión de que la hermenéutica no debe estudiar sólo el fenómeno de la transmisión histórica del sentido, sino afrontar más enérgicamente el fenómeno de la *diferencia*. La diferencia, en efecto, sería —a tenor de los argumentos de Frank— consubstancial a la comprensión hermenéutica, en la medida en que no podemos afirmar que exista una «unidad de sentido», ni siquiera como unidad relativa a un momento histórico. Esa unidad está siempre *di-ferida* en la red de un «mundo de sentido» fragmentado y versátil. La problemática que se abre a propósito del pensamiento de M. Frank nos conduce al quicio que une y separa la hermenéutica con el *pensamiento de la diferencia*. Nos aproximaremos al complejo intento de «sobrepujamiento» del pensar heideggeriano que late en el fondo de esta cuestión cuando abordemos de frente el problema de la identidad y la diferencia (*infra*, cap. 16, § 1).

IV

APERTURA Y DESAFÍOS
DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

«El mundo es todo lo que acaece».

(L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1)

«La palabra es un gesto y su significación un mundo».

(M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 201)

Introducción. «Análisis del sentido» y «tradición analítica»

El siglo xx ha sido escenario de la eclosión y desarrollo del *análisis lingüístico*. Aunque sea desde su esfera propia y aludiendo a un límite, el filósofo profano en el campo de la «filosofía analítica» se las ha tenido que haber de alguna manera con las producciones de este rico campo del pensamiento actual, pertinentes de suyo en un contexto en el que el fenómeno de la significación lingüística ya no puede ser segregado en la caracterización de aquello por lo que pregunta la epistemología, la ontología o la ética. No es, sin embargo, esta pertenencia al «giro lingüístico» del pensamiento contemporáneo lo que permite asir la especificidad del hacer analítico. Ciertamente, es a éste al que se deben las más expresas y exhaustivas aportaciones sobre la naturaleza del lenguaje, lo que resulta coherente con su intensa identificación entre la praxis filosófica y la indagación lingüística. Pero las corrientes de pensamiento que, como la fenomenología o la hermenéutica, se fraguaron, en un principio, al margen de los fuertes requerimientos de dicho «giro», han venido a otorgar a la interpelación semiótica una importancia nuclear, como hemos podido constatar en secciones anteriores. ¿Cuál es, entonces, el específico punto de vista que aglutina posiciones

diversas bajo el lema de *filosofía analítica*? Al final de la presente sección intentaremos esbozar una respuesta sistemática a esta cuestión. Para ello será necesario que nos introduzcamos, previamente, en los desarrollos concretos pertinentes, tanto en los que fueron clave de un esplendor del formalismo y del análisis lógico, como de los fundacionales en el campo de la inflexión pragmática del pensamiento analítico (cap. 9); y será preciso también reflexionar en detalle sobre los retos y las analogías entre estas variantes del análisis, por un lado, y las corrientes continentales hasta ahora estudiadas, por otro (cap. 10).

En el contexto de esta «obertura» quisiéramos adelantar el hilo conductor que inspira el afrontamiento de la cuestión fundamental anteriormente mencionada. La *hipótesis heurística* que organiza la reflexión subsiguiente toma pie en ese *factum* de nuestra realidad filosófica con el que se tropieza cuando la filosofía analítica aparece caracterizada como una «tradición», cuyos nexos con la «filosofía continental» corren paralelos a desafíos y desencuentros. Tal circunstancia se funda en una situación tensional que impregna los primeros pasos de la filosofía analítica y que persiste hoy a pesar de sus transformaciones inmanentes, hasta el punto de que la misma práctica institucional separa ya estos dos *territorios* de la filosofía como si fuesen hermanos que disputan una herencia común (no es trivial que «razón» y «lenguaje» fuesen significaciones entrelazadas en el concepto de *Logos*). Pues bien, nos esforzaremos por mostrar que la distancia entre las dos «tradiciones», continental y analítica, posee la dimensión y complejidad del hiato entre dos ontologías: una, que reconoce en lo real una dimensión dinámica y tenazmente irrepresentable, por un lado; otra, para la cual lo real es, siquiera en principio, objeto de una representación designativa.

El campo de juego en el que, en un principio, se hizo significativa esta diferencia fue el que abrió el naturalismo lingüístico de sesgo logicista. Las nervaduras que dibujó en su desarrollo dicho campo de juego conservaron, más tarde, la relación tensional inicialmente tendida entre los problemas de la «constitución de sentido» (central en la «tradición continental») y del «análisis del significado» (emblemático en la «tradición analítica»). En el primer ámbito la punta de lanza del «regreso al *mundo de la vida*» —un suelo intrascendible e inobjetivable— no dejó de impregnar el suelo de la reflexión filosófica; en el segundo, la meta de una *naturalización del significado* fue vinculada de diversos modos a una concepción representacional del ser de lo real. En efecto, como venimos insistiendo, una de las claves fundamentales que permiten hablar de una «tradición» unitaria respecto a la variedad de corrientes filosóficas que se han desplegado en el siglo XX en el ámbito «continental» es, sobre todo, la aparición de una problemática aglutinante: la pregunta por el

sentido. El sujeto husserliano es constituyente respecto al *sentido* del ser de los entes, es decir, respecto al *como* del aparecer mismo. Las grandes corrientes continentales que hasta aquí hemos analizado desplazan esta ontología fenomenológica del *sentido*, pero sin abandonar su suelo como fuente de la reflexión y como inspiración de sus conceptos nucleares. Así, sin que por ello reduzcamos, en ninguno de los casos, la complejidad del trasunto interno de cada espacio filosófico al específico hilo conductor de este problema, puede decirse que la fenomenología postidealista y la filosofía de la existencia desplazan las fuentes de constitución del sentido a la facticidad de la vida finita, histórica o carnal; y que la ontología heideggeriana contribuye, en esa línea, a la eventualización del sentido, una propensión que la hermenéutica vigoriza y expande. Ciertamente, en oposición a la ontología fenomenológica, la reilustración corrige la correlación entre verdad y constitución, tejiendo con el problema de la «apertura de sentido» esa otra problemática de la «justificación de la validez»; y, más radicalmente, el «pensamiento de la diferencia» pretende consumir una «muerte del sentido», haciendo implosionar, desde dentro, sus espacios sagrados. Pero, como veremos, hay muchas razones para aducir, en favor de nuestra hipótesis de trabajo, que en ninguno de estos casos se yergue la concepción ontológica sobre una disolución del problema mismo de la *constitución del sentido*; esta cuestión, dicho enfáticamente, no llega a convertirse nunca en una cuestión *sin sentido*; más bien, es reconocida como ineludible punto de partida, un punto de partida que resulta, a la postre, conservado parcialmente o conmocionado por fracturas internas.

La tradición analítica, por su lado, ha sido vinculada a un rasgo que, si bien ha mostrado poseer más tarde atracción en muchos órdenes del discurso filosófico, funcionaría, en rigor, como un prejuicio si lo descontextualizáramos (pues es típico de la época fundacional) y nos dejásemos seducir por la fácil generalización. Pensamos con ello en la identificación del «pensamiento analítico» con una fase concreta de la tradición anglosajona, a saber, la que estuvo protagonizada por autores proclives a una concepción *verificacionista* del significado y a una hipóstasis consecuente del método científico-natural como exclusivo camino del conocimiento. A la concepción autodenominada «analítica» de la filosofía pertenecía, además, una concepción del hacer filosófico en la que tomaba parte sustancial la convicción de que gran parte de los problemas filosóficos son «enredos» causados por el lenguaje y la propensión consecuente a entender la tarea de la filosofía como una *actividad*, en este sentido, terapéutica. Si tomamos este específico punto de vista, puede decirse que el problema «continental» de la *constitución del sentido* quedó confrontado con los ejercicios de desenmascaramiento del *análisis del sentido* (de las proposiciones) y con el más crudo de los criterios de análisis, el logi-

cista-referencialista, en virtud del cual quedarían descalificadas las tendencias fenomenológico-hermenéuticas (en la medida en que presuponen en su ontología un referente no susceptible de aprehensión empírica o lógico-formal, el *fenómeno* del *sentido*).

Esta demarcación precipitada de fronteras podría agrupar en las filas de la filosofía analítica a filósofos como los que se incluyen en el *Círculo de Viena* y a los principales teóricos del análisis pragmático como J. Austin. Sin embargo, aunque tales ideas están en la base de la filosofía actual de la ciencia, del lenguaje y de la mente, parece justo afirmar —con J. J. Acero— que, en la medida en que la teoría del significado se concibe hoy a sí misma, no eminentemente como una actividad terapéutica, sino, en mayor medida, como una *teoría* con pretensiones de validez sobre los principios que rigen los procesos de significación, nos encontramos en una etapa «post-analítica». Y puesto que el espectro de «corrientes» es, en este nuevo escenario, variopinto y multiforme, pero unificado por un proyecto común de *naturalización del significado*, sería, quizás, mejor, reinterpretar el sentido del nominativo, hablando de «tradición analítica», una tradición atravesada por la discusión entre diversas tendencias o escuelas (Acero, 1991, 10 s.).

En el análisis del conflicto y las confluencias entre las dos tradiciones es preciso, pues, renunciar de entrada a una reducción de la rica «tradición analítica» a la concreta tendencia logicista, verificacionista y científicista del *Círculo de Viena* o de movimientos próximos a éste. En la «tradición analítica», tal y como a las alturas de final de siglo puede ser oteada, existen versiones en franca oposición. ¿Qué las agrupa, entonces? Nuestra *hipótesis de trabajo*, que habrá de ser matizada y profundizada en lo sucesivo, describe la unidad del pensamiento analítico al mismo tiempo que marca el contraste con la tradición continental. La distancia y el encuentro entre ambas quedaría simultáneamente recogido en el contraste entre dos proyectos: *mundanización del sentido* (en el caso de la tradición continental) y *naturalización del significado* (tradición analítica). Si la «mundanización» y la «naturalización» indican un horizonte común de imanentización de los procesos de significación, el hiato que, al mismo tiempo, sostienen en su oposición podría ser descrito bajo el esquema contrastante de una *ontología del acontecimiento*, para el primer caso, y una *ontología de la factualidad*, para el segundo. En la medida en que nuestro análisis final precise el sentido mismo de esta distancia ontológica, clarificará también que dicho hiato no es reductible al que separa una filosofía fenomenológico-hermenéutica de un *empirismo lógico* científicista, aunque lo incluye como un caso específico.

En el presente contexto no podemos abordar la compleja y profusa producción de la filosofía analítica más reciente, y no podremos, en

consecuencia, recabar todas las justificaciones que este planteamiento de la tradición analítica demanda¹. Si nuestra reflexión encuentra cierto apoyo en los estudios que siguen es porque se refieren, en muchos casos, como en el de la filosofía wittgensteiniana, a rostros paradigmáticos no diluidos en la actual reflexión analítica. Por lo pronto, el hilo conductor que hemos destacado se pondrá en juego a propósito del encuentro entre Husserl y Frege, cuya comparecencia en primer lugar servirá para tomar pie en dos momentos fundacionales análogos.

1. El autor se ha esforzado por una reconstrucción más exhaustiva y exigente de las corrientes y variedades del pensamiento analítico actual en el libro *El conflicto entre las tradiciones continental y analítica* (inédito), intentando dar credibilidad a la hipótesis heurística mencionada, a propósito de diversos escenarios de discusión. La presentación de esta hipótesis general en el presente contexto, así como algunos desarrollos temáticos de la presente sección (en particular los que atañen a la confrontación entre Wittgenstein y Heidegger y al contraste entre teoría de los actos de habla y fenomenología), han utilizado algunos ingredientes que provienen de este otro texto.

PROYECTOS FUNDACIONALES DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

1. *Al principio fue el «sentido». Abismo y puentes entre Frege y Husserl*

Que hay un paralelismo entre las trayectorias de la tradición continental y analítica en lo que atañe a las figuras de Husserl y Frege parece incuestionable¹. La introducción fregeana de categorías semánticas intensionales y su reacción contra el psicologismo permiten reconocer vínculos muy estrechos entre estos momentos fundacionales de la filosofía analítica y de la corriente fenomenológica, que tan fundamental ha resultado en la tradición continental. Para que nos hagamos cargo de la relevancia de este punto inicial de encuentro habría que subrayar que concierne no sólo a las vinculaciones entre la fenomenología husserliana y el análisis semántico de Frege, sino a una unidad de fondo entre las propensiones que han vertebrado desde entonces el decurso de la tradición analítica y el de la tradición continental. Para el primer caso, J. J. Acero ha llegado a afirmar que «la actual filosofía del lenguaje es herencia de, y reacción frente a, las doctrinas de dos de las grandes figuras de la transición filosófica del siglo pasado al presente: Gottlob Frege y Edmund Husserl» (Acero Fernández, 1997b, 3). La reacción a la que se refiere Acero es, en gran parte, la del proyecto de «naturalización del significado», proyecto que —como veremos— no se opone sólo al «solipsismo» de la «filosofía de la conciencia», sino a la preservación de un ámbito de significación «puro», válido independientemente de las transacciones mundanas que son internas al uso del lenguaje. No es difícil reconocer en esta trayectoria de «naturalización del significado» una semejanza con el giro que la

1. El parentesco, por lo demás, ha sido ampliamente estudiado (v., por ejemplo, Follesdal, 1958; una bibliografía sobre el tema se encuentra en Durfee, 1976, y Acero Fernández, 1991).

fenomenología posthusserliana experimenta, al hacer de la «constitución del sentido» un ámbito de fenómenos «intramundanos», incardinado en la facticidad temporal, histórica o corporal.

1.1. *Semejanzas entre el universo fregeano y la ontología fenomenológica*

Como es sabido, a Frege (1848-1925) se le atribuye un lugar central en el momento fundacional de la moderna filosofía del lenguaje. Los paralelismos entre su filosofía y la de su homólogo continental, Husserl, son patentes. El substrato más básico del parentesco afecta a la circunstancia de que también en esta aurora de la tradición analítica el naturalismo aparece como un peligroso adversario. Pero mencionar este elemento compartido por las filosofías de Husserl y Frege es, todavía, constatar un punto de partida análogo. Existen, a lo largo de la trayectoria que ahí se inicia, vínculos más precisos que permitirán poner de manifiesto los contrastes fundamentales anticipados hasta el momento. Con el fin de ponerlos a la luz será pertinente tomar en cuenta la famosa distinción fregeana entre «sentido» y «referencia», pues esta distinción, además de caracterizar al *topos* central del pensamiento del autor, incide, directamente, en el corazón mismo del tema fenomenológico.

Frege distinguió dos funciones semióticas fundamentales, mediante el convencimiento de que las expresiones, además de poseer una referencia, *expresan* un *sentido* (paradigmático es, a este respecto, Frege, 1892). Esta distinción ha sido capaz de generar tanta claridad como perplejidad. El tan conocido ejemplo de Frege, de acuerdo con el cual el planeta Venus juega lingüísticamente el papel de referente, tanto para la expresión «el lucero del alba» como para la expresión «el lucero vespertino», es muestra de la penetrante fuerza intuitiva con la que esta distinción ha recorrido la senda filosófica. Hablamos de la realidad introduciendo una determinada mediación entre ésta y nuestro modo de conocerla, pensarla o comprenderla, mediación que arrastra o pone en juego una fuerza expresiva del hablante capaz de con-figurar lo que se nos presenta. A poco que reparamos en estas categorías, sin embargo, topamos con problemas que amenazan al sentido común, pero que se fundan en presupuestos filosóficos no carentes de rigor. Y aquí es donde la reflexión filosófica se ha visto forzada a una andadura muy escabrosa. Baste mencionar las dificultades que aparecen cuando la lógica misma de esta distinción fuerza a consecuencias poco intuitivas, lo que ocurre si nos preguntamos por el sentido de los nombres propios y, especialmente, si aplicamos la distinción a las expresiones oracionales. Aproximándonos brevemente a estos problemas encontramos una buena oportunidad para matizar con mayor precisión el perfil de los conceptos fregeanos.

El «sentido» coincide, en el campo de las expresiones nominales, con el modo en que el lenguaje nos presenta el objeto, modo que, según Frege, es una propiedad de éste. Lo curioso es que parece ausente en los nombres propios, dado que éstos no poseen la estructura de una descripción, y por tanto carecen, en apariencia, de cobertura para la explicitación de una propiedad. Frege concluyó que el sentido de los nombres propios es la descripción o propiedad con la que los hace equivaler quien los usa, solución que, al menos, posee la virtud de instalarnos de nuevo en el intuitivo punto de partida. El segundo de los ejemplos de problematicidad que se ha mencionado posee un alcance mayor. En el caso de expresiones oracionales, el sentido es una forma expresiva más compleja, a saber, las «ideas» *expresadas* o «pensamientos». La perplejidad se vislumbra en cuanto se considera que la referencia, en este caso, debe coincidir con el *valor de verdad* de la oración, es decir, con la verdad o la falsedad: una entidad que, como «planeta ideal» —se diría— se mantiene invariable al hacerse objeto de aprehensión a través de diferentes ideas². He aquí cómo la distinción entre «sentido» y «referencia» invoca los antiguos problemas de lo uno y lo múltiple, de lo inmutable y lo cambiante de un modo fácilmente vinculable al platonismo. La «verdad» aparece, en el pensamiento fregeano, como una especie de «arquetipo» ideal del que participan los pensamientos. Lo «verdadero» resulta ser la referencia de todas las oraciones verdaderas (como lo «falso» lo es de las falsas). Las oraciones concretas expresan la verdad o la falsedad de modos distintos; expresan ideas o «pensamientos» que, en la lógica de la distinción fregeana, deben ser considerados como «sentidos» respecto al valor de verdad.

Para explorar el alcance ontológico del contraste entre las categorías husserliana y fregeana de «sentido» no es necesario seguir la senda interna de las dificultades señaladas. La tradición analítica ha tenido que afrontar el programa fregeano general sin evitar pormenores que atañen a las tesis concretas que han sido destacadas. Para vislumbrar los nexos y contrastes con la tradición continental, sin embargo, resultará más prometedor considerar las fuentes, los presupuestos, del planteamiento original mismo, el perfil de las premisas.

La riqueza y la profundidad de los nexos entre Husserl y Frege se hacen perceptibles si reparamos, en primer lugar, en una básica comuni-

2. A esta conclusión fuerzan, sin embargo, los principios de «composicionalidad» y de «sustituibilidad». Según el primero, el sentido y la referencia de las expresiones oracionales —expresiones complejas— es una función del sentido y la referencia de las expresiones componentes. Según el razonable principio de sustituibilidad *salva veritate* (que es un principio leibniziano), una expresión se ha de poder sustituir por otra que designa lo mismo sin que cambie el valor de verdad de la oración en la que se incluye. Y es obvio que lo que las oraciones «el lucero del alba es el planeta Venus» y «el lucero vespertino es el planeta Venus» comparten como referencia es su valor de verdad.

dad de fondo que permitiría reconocer en el proyecto fregeano una nuclear «vocación fenomenológica». A esta conclusión seduce el parentesco entre las nociones fregeanas de «sentido» y «pensamiento», por un lado, y el concepto husserliano de *nóema*, por otro —parentesco que es tema de frecuente análisis—. Dejando a un lado las dificultades involucradas en la diversa asignación de «sentido» y «referencia» (según se trate de expresiones nominales o de oraciones complejas), la clave de esta cuestión se encuentra en el modo en que la distinción misma es comprendida por el filósofo analítico. Frege consideraba que los valores de verdad son objetos con los cuales las oraciones están en la misma relación que las expresiones nominales con sus referentes individuales. Así, del mismo modo que un objeto nos puede aparecer, o ser presentado lingüísticamente, bajo muy diferentes propiedades, lo verdadero y lo falso son objetos susceptibles de presentarse de muy diferentes formas, en conexión con muy diferentes ideas o pensamientos. En ambos casos la realidad referencial está mediada por la dimensión «intensional» de la función signíca. El «contenido» de la «comprensión» del mundo —diría el filósofo continental— pertenece al *medium* del «sentido». Y —lo que resulta especialmente interesante— este contenido parece originarse en un *modo de presentación* del referente. Todo ello invita a suponer que a la definición fregeana de lo real pertenece la dimensión de lo que en terminología husserliana se denomina, como hemos examinado, su ser *noemático*: la presentación del ente de acuerdo con la estructura «en cuanto», la mostración de sí como *modo de darse* o *ser-como*; cabalmente: su aparecer como «sentido».

Esta aproximación se fortalece si consideramos que la relación entre el pensamiento y la realidad, tal y como se desprende de la concepción de Frege, presupone una comprensión de la actividad intelectual muy próxima a la que, bajo la noción de intencionalidad, articula el edificio fenomenológico. Que lo real esté inherentemente vinculado a un *modo de presentación* implica que es el polo de un acto de aprehensión. La noción husserliana de intencionalidad de la conciencia se yergue sobre la tesis de que el pensamiento —frente al kantismo y al idealismo— debe ser comprendido, esencialmente, no como mero efecto de la «espontaneidad del entendimiento», sino como una operación receptiva. El pensamiento, en cuanto dimensión intensional, es aprehensión, pensamiento *de* algo, lo cual es internamente coherente con la circunstancia de que el ser de lo real, en cuanto *fenómeno de sentido*, lleve en sí una dimensión de *automostración*. Pues bien, Frege fundamentó la formulación clásica de la idea de que el pensamiento posee la textura de una receptividad no empírica. En su *Einleitung in die Logik* y en sus *Logische Untersuchungen* intenta mostrar que pensar es, ante todo, «asir un pensamiento» y que los pensamientos pueden ser verdaderos o falsos,

independientemente de nuestra aprehensión, por lo que, en consecuencia, pueden poseer un ser. Este nexo crucial se hará más claro analizando el segundo gran parentesco entre la concepción husserliana y la fregeana, parentesco al que conducen, por su propia inercia interna, los planteamientos anteriores: el idealismo antinaturalista.

El antinaturalismo y el idealismo son líneas axiales de las dos grandes matrices que representan las filosofías de Husserl y de Frege. En ambos puntos de vista, en efecto, el contenido de «sentido» (fenomenológico en un caso, semántico en otro) es adscrito al ámbito de una dimensión «pura» o «lógica», que no debe ser confundida con la factual, o plano de los hechos. La aprehensión de los contenidos de sentido —se podría decir desde cualquiera de las dos perspectivas— presupone actos psíquicos en los que ésta es ejercida, pero tales contenidos poseen una validez ideal que no es reducible psicologistamente. Este idealismo antipsicologista es desembocadura común del antinaturalismo husserliano y del fregeano.

En el caso de Husserl resulta esclarecedor el que estigmatice al naturalismo con la autoría de una crisis que es, como se ha visto, tanto humanista como epistémica. El paradigma sapiencial positivista —el objetivismo, en general— no sólo reduce la subjetividad constituyente identificándola con facticidades constituidas, sino que, al mismo tiempo, comete la impostura de convertir en contingente a la verdad. El rostro eminente que encubre al objetivismo es, en este punto, el psicologismo. Así, a todo lo largo de *La filosofía como ciencia estricta* se combate al naturalismo en el campo de juego de esa tendencia de principios de siglo a deducir a partir de sucesos psíquicos las leyes de la lógica o cualquier otra esfera de validez (como la ética o la estética). La resistencia husserliana a este «reductivismo» hace comprensible que el primer tomo de las *investigaciones lógicas* asociase la empresa fenomenológica con la búsqueda de una *lógica pura* no naturalista. Una «lógica», claro está, que no es la formal de la que harán gala los empeños analíticos por una formalización del lenguaje natural. Al afirmarla, Husserl está arraigando las leyes ideales de lo verdadero en la dimensión trascendental de la conciencia, una dimensión que es «mundo de la vida», esfera de experiencia del sentido. Y es que los actos intencionales en los que es vivenciado el sentido articulan —como hemos visto en su momento— nexos ideales que poseen una validez objetiva³. Por eso, en

3. De acuerdo con Husserl, es necesario presuponer en el suelo de la conciencia constituyente un movimiento latente en el que los actos específicos están enmarcados. Un objeto (en cuanto *fenómeno de sentido*) no es correlato de un acto intencional singular, sino de una compleja concurrencia de actos que tejen una unidad. El objeto es, así, una «síntesis ideal» a la que la conciencia está orientada intencionalmente en la forma, también, de una unidad compleja de actos. En la «síntesis ideal», por tanto, ha sido acrisolada la *esencia* del ente en cuestión, una

la llamada a «volver a las cosas mismas» yace la integración de una vuelta ontológica a la vivencia y de una vuelta a la objetividad epistémica. El «mundo», en cuanto campo de «fenómenos de sentido» constituidos en la esfera del «mundo de la vida», es el mundo en su desnudez: el mundo objetivo y el mundo verdadero. De ahí que las operaciones que subyacen a la aprehensión del sentido sean simultáneamente las condiciones universales de validez que un conocimiento objetivo pone al descubierto. En definitiva, la «lógica pura» que indaga la fenomenología es la condición de posibilidad, tanto de la constitución del objeto como de su objetividad (o, lo que es lo mismo, de la validez del conocimiento del objeto). Es este suelo irrebalsable el que confiere a los actos de pensamiento concretos una referencia objetiva universal, un patrón sólido de validez (Husserl, 1985, § 62).

Un idealismo antinaturalista muy semejante encontramos en la filosofía fregeana (textos paradigmáticos son los incluidos en Frege, 1974 y 1984). Los «pensamientos», para Frege, a diferencia de las sensaciones psíquicas, no son parte de la corriente causal que constituye el engranaje del mundo *actual*. No son entidades físicas o psíquicas y no pueden, por consiguiente, comprenderse como partes de operaciones mentales de carácter material o como productos de ellas. Haciendo uso de la terminología popperiana, Frege distinguiría entre un «mundo 1» —mundo de los objetos físicos—, un «mundo 2» —mundo de las imágenes, sensaciones y vivencias psíquicas, es decir, el mundo interno de la corriente de la conciencia, que es lo que Frege denomina, más específicamente *representaciones*— y un «mundo 3» —mundo de los pensamientos y conceptos—. Los pensamientos —a diferencia de las entidades del primero de los «mundos»— no ejercen influencia causal entre sí (tampoco con los objetos físicos). A diferencia de las vivencias psíquicas, por otro lado, poseen un contenido que no es relativo a estados mentales contingentes. Su contenido posee, necesariamente, un valor de verdad que es, como hemos visto, su referencia objetiva. Claro está que los pensamientos presuponen actos psíquicos y vivencias, es decir, los ingredientes del segundo de los «mundos». No advienen desde fuera a la conciencia como misteriosas revelaciones o como producto de una «iluminación», sino que se sustentan en actos psíquicos del sujeto. Pero su contenido no puede hacerse relativo a este contexto de surgimiento. Mediante ellos, la verdad o la falsedad *se presentan* de un modo determinado, es decir, en su seno es «aprehendido» o no lo verdadero. En cuanto «sentidos» de este referente último que es el valor

esencia que no es meramente «construida», sino que se hace valer *desde sí* como anclaje impredecible para cualquier pensamiento sobre el objeto. En otros términos: la «síntesis ideal» viene requerida por la «cosa misma» y posee, por tanto, objetividad inexorable.

de verdad, los pensamientos no obedecen a las leyes causales bajo las cuales existen los objetos físicos o en el contexto de las cuales se producen o se relacionan los actos psíquicos, las emociones o las vivencias. No son parte —sostuvo Frege, en definitiva— de ese «mundo actual» (*Wirklich*) trabado por las férreas líneas de la causalidad.

Tras lo que se ha dicho no será difícil apreciar paralelismos precisos entre el antinaturalismo husserliano y el fregeano. En la medida en que el «pensamiento», para Frege, es el «sentido» de expresiones oracionales y rebasa la «actualidad» de los hechos físicos o psíquicos, puede decirse que articula —como las «esencias» de las que habla Husserl— «nexos ideales» de significatividad que poseen una objetividad irreducible a las «construcciones» del sujeto. Por otro lado, el valor de verdad del pensamiento en el esquema fregeano, como las leyes ideales de la constitución del objeto en el husserliano son intemporales e incambiables. La verdad, en ambos casos, no debe confundirse con los hechos.

A través de las consideraciones anteriores hemos podido comprobar que los momentos fundacionales de la tradición analítica y de la continental actual se elaboran sobre un suelo común, sobre una comunidad de fondo que no es anecdótica. El idealismo antinaturalista sobre el que pivotan ambos episodios no representa una mera simetría taxonómica (idealismos ha habido muchos), sino que está tejido sobre implicaciones ontológicas bastante precisas. Tales implicaciones, que han ido siendo desplegadas hasta aquí, se articulan en torno al motivo central de la relación entre las nociones de «realidad» y «sentido». Sintéticamente, en ambos casos el mundo (al que está orientada intencionalmente la conciencia, según Husserl, o al que refiere nuestro lenguaje, según Frege) es inherentemente un mundo que se *muestra* en un *modo de presentación*, el *sentido*. Y en ambos casos la forma en que el sujeto accede al *sentido* involucra una pasividad receptiva: el sentido no es simplemente «producido», es «aprehendido». Sobre la base de estos presupuestos comunes se yergue la hipótesis de una ontología peculiar a la que prestarían Husserl y Frege apoyo unánime. De cuerdo con su idiosincrasia nuclear, lo real posee la forma de un *aparecer* ante el sujeto, de un mostrarse al mundo del sujeto («mundo de la vida», según Husserl, mundo del lenguaje, según Frege) bajo el rostro de un *modo de ser*. Esta crucial afinidad podría leerse, en clave fenomenológica, como piedra de bóveda de una ontología cuya más general característica es la comprensión del mundo como «fenómeno de sentido». Y, en esta línea, podríamos incluso aventurar que es consubstancial al pensamiento de Frege una «vocación fenomenológica». ¿Hasta dónde podríamos llevar este parentesco?

1.2. «Ontología del acontecimiento» y «ontología de la factualidad»: hiatos entre Husserl y Frege

A pesar de la gran confluencia entre esta aurora de la fenomenología y de la filosofía analítica del lenguaje, una heterogeneidad de perspectiva hace irreconciliables las filosofías de Husserl y de Frege, una heterogeneidad que está fundada en dos asimetrías complementarias y recíprocamente dependientes. Se trata de una asimetría, en primer lugar, en el modo en que el nexa crucial que acabamos de describir es articulado: en el caso husserliano, bajo el aspecto de un idealismo trascendental; bajo el fregeano, a través de la figura de un idealismo platonizante. La segunda asimetría afecta al modo en que el nexa crucial es entendido; adopta el rol, si se quiere, de una premisa básica que determina en cada caso un espectro de rasgos y, en coherencia con ello, de una condición inicial cuya consideración podría explicar que la primera de las asimetrías no es accidental. Se trata de una diferencia en la forma en que ambos puntos de vista comprenden el motivo interpretativo que ha sido destacado como fundamental y común, bajo rótulos como «modo de presentación de lo real» o «mostración de un sentido».

La primera de las fisuras aludidas puede ser auscultada comparando las nociones de *nóema* (Husserl) y de *sentido/pensamiento* (Frege) a la luz de la noción fenomenológica fundamental de «apriori de correlación». El *nóema* (el modo de presentación esencial de un ente) forma, para Husserl, una unidad con el conjunto de actos intencionales que componen la *nóesis*. La estructura de esta unidad rebasa la circunstancia de que la presentación de un ente en un modo de ser o sentido suponga un acto de vivencia en el que es aprehendido. Implica, más allá, que entre la vivencia del objeto y el objeto mismo existe una correlación esencial, un vínculo recíproco que determina el ser de cada uno de estos polos. Este principio, el de un «apriori de correlación universal» entre conciencia y objeto, intenta congeniar la idea de que todo ser (en cuanto sentido experienciable) es *ser-para* el sujeto de vivencia —idea de adscripción radicalmente idealista— con la convicción ontológica —en la que venimos insistiendo— de que el ente *se muestra, se presenta* o es *aprehendido*, por el sujeto de vivencia —lo que implica, de modo antipsicista y en cierto modo realista— que debe ser concebido, al mismo tiempo, como independiente de la conciencia. Esta paradójica estructura de la relación sujeto-objeto es —como hemos tenido ocasión de comprobar— uno de los aspectos, si bien amenazantemente contraintuitivo, más sólida y tenazmente argumentados de la fenomenología husserliana. La doble faz de la ontología fenomenológica, este rostro jánico, no sería comprensible si los procesos subjetivos de vivencia fuesen descritos como procesos psíquicos que «acompañan» en la mente a la comprensión del

sentido o que están presupuestos como base fisiológica de tales actos. Pues en ese caso se haría justicia a un solo aspecto del «apriori de correlación»: a aquel en virtud del cual puede decirse que el sentido *es aprehendido*. Que semejante aprehensión pueda ser comprendida, simultáneamente, como constitución o, de otro modo, que resulte verosímil el hecho de que lo que *se muestra* desde sí es, al mismo tiempo, producto de la subjetividad ante la que se muestra, presupone concebir dicha subjetividad como trascendental. Y esto es lo que —como hemos intentado aclarar más arriba— pretende justificar la fenomenología frente a lo que llamamos «naturalización de la conciencia». La subjetividad constituyente, en cuanto «mundo de la vida», es subjetividad trascendental. Es ese «mundo de la vida» en su totalidad —en el que se inscriben tanto los actos intencionales como los productos sintéticos de tales actos— el que no puede ser reducido psicologistamente según el horizonte fenomenológico.

Si recuperamos nuestro análisis de la posición fregeana y de sus similitudes con la husserliana, reconoceremos que uno de los aspectos del doble movimiento fenomenológico implicado en el «apriori de correlación» encuentra aquí un *analogon*. La referencia se presenta, se muestra en el *medium* de un sentido y, de ese modo, se hace objeto de aprehensión, lo cual es especialmente claro en el caso de los pensamientos. Ahora bien, no hay en la teoría de Frege un *analogon* del segundo aspecto. En ella no encontramos un análisis paralelo que tenga por objeto los actos trascendentales responsables de la «aprehensión» de los «pensamientos». El mundo de las vivencias es para Frege —como la taxonomía de los tres mundos anteriormente aludida pone de manifiesto—, más bien, un mundo de actos meramente psíquicos. En los confines de su concepto de «sentido» no cabe la admisión de que éste es no sólo «aprehendido» en un acto, sino, además, «constituido» en su seno. Y es esta diferencia fundamental la que explica esa heterogeneidad que encontramos en las respuestas idealistas de uno y otro al mismo desaffo naturalista. Si para Husserl el análisis fenomenológico reclama una pureza lógica, no es sólo porque la «autodonación» del objeto reclame desde sí una objetividad o idealidad que es invulnerable a la contingencia de actos de carácter fisiológico o psicológico, sino, simultáneamente, porque los genuinos actos subjetivos de aprehensión del objeto poseen un estatuto no reducible naturalistamente: son vivencias intencionales que es necesario atribuir a un *Ego* trascendental y que resultan aprehensibles con inexorable evidencia. El idealismo husserliano, de este modo, intenta coordinar la afirmación de una realidad incondicionalmente válida con la afirmación de su insuperable *ser-para* el sujeto. Esta vocación antiplatónica, de hecho, coimplica la tesis de que el objeto intencional no debe ser entendido como sentido (o determinación

parcial) de un referente «en sí», sino como lo referencial mismo, como lo real en cuanto tal. Comparado con este prisma, el sesgo platonizante del idealismo fregeano adquiere un perfil más rico que el que nos es ofrecido en la mera consideración de la distinción que el lógico realiza entre el mundo de los objetos físicos, el de las vivencias o «representaciones», y el de los «pensamientos» y conceptos. Pues, a la luz del contraste con la filosofía de Husserl, podemos percatarnos de que la idealidad platónica a cuya altura esalzada la verdad, esa idealidad que ha de ser presupuesta para garantizar la objetividad de los pensamientos, implica una reducción naturalista del mundo subjetivo. Al hacerse acreedor de un idealismo platonizante, Frege no sólo ubica la *Verdad* en un mundo *en sí* del que —se diría— «participan» los pensamientos, sino que reduce el mundo práctico-vital del sujeto (el «mundo sensible» platónico) a una esfera de pura contingencia que no es «activa» o «constituyente» de un modo positivo respecto al significado.

La distancia atañe, en segundo lugar, al significado mismo de la noción de «sentido». Desde el punto de vista fenomenológico, el ente, en su autodonación y en su correlativa constitución, es, en todo caso, un *fenómeno* de sentido, es decir, un modo de «aparecer» que debe ser *comprendido* y que no es reducible a una *descripción* o *explicación* de lo «aparecido» como conjunto de «contenidos» o «atributos». Debe ser *comprendido* porque, en cuanto inserto en un *mundo de la vida* trascendental, es, en su nivel más originario, «vivencia» o «experiencia» de «ser». Y es esta esfera de *actos* y de *pro-ducciones* sintéticas lo que articula el fondo ontológico en la fenomenología trascendental. Tal idealismo trascendental contrasta con la ontología fregeana. El «sentido», para Frege, está ligado, primordialmente, no con *actos* sino con «contenidos» descriptibles o reconstruibles lógicamente. Hay que recordar, en este punto, que el sentido, en el caso de las expresiones nominales, está ligado con *descripciones lingüísticas* (que expresan *propiedades* de un objeto) y que el «pensamiento», o sentido de oraciones, es un *contenido* mental. Frege consideró que el sentido de una expresión nominal puede ser objetivado en una expresión descriptiva y que el «pensamiento» (o sentido expresado por oraciones) es objetivable en proposiciones y reconstruible mediante el uso de una lógica formal. Baste recordar en este contexto que el horizonte fregeano propuesto en su *Conceptografía* es, como el subtítulo mismo resume, el de un «lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro», horizonte que, como se sabe, no sólo inaugura el proyecto logicista de formalización del lenguaje natural y corrección de sus imprecisiones o ambigüedades, sino que también, por el modelo de formalización que suscita, puede ser emparentado con el viejo programa, de raíz leibniziana, que soñaba con la posibilidad de un «lenguaje cálculo».

Lo que para Husserl resulta crucial ontológicamente —el acontecimiento mismo del presentarse el ente en su *como* (correlativo con el *mundo de la vida* como esfera de actos)— queda al margen de lo que el concepto fregeano de «sentido» subraya: el «contenido» semántico en cuanto «descripción» objetivable. El objeto, en cuanto *nóema* fenomenológico, no es un *contenido presente*, sino el movimiento mismo de la *presentación*. Y, paralelamente, el ámbito de los procesos intencionales de aprehensión, la *nóesis*, no es un conjunto de facticidades, sino de actos de los que el sujeto es agente. De este modo, un rasgo característico y común de las ontologías de Husserl y de Frege, introducido por el central concepto de «sentido», es vertido en interpretaciones muy distintas. Digámoslo sintéticamente. Lo real es, para ambos, inseparable de un *modo* de presentación. Ahora bien, al configurarse en torno a este motivo central, la ontología husserliana se conforma como una *ontología del acto* o del *acontecimiento*, comprendiendo al objeto como *fenómeno* de sentido. La ontología fregeana, por el contrario, hace suyo el mismo motivo central al auspicio de una ontología de lo *factual* (*actual* o *actualizable*), comprendiendo al fenómeno del *sentido* como *objetivable* (contenido designable).

Tras el relato de algunas trayectorias opuestas al idealismo del momento fundacional husserliano-fregeano, tendremos ocasión de comprobar el modo en que el hiato ontológico descrito se prolonga adoptando diversos rostros.

2. Sobre la senda de la concepción logicista

A continuación, presentamos los trazos fundamentales del logicismo wittgensteiniano, tomándolo como punto de partida respecto a las derivaciones científicistas del *Círculo de Viena*. Al hilo de esta apretada síntesis, emergen reflexiones orientadas a mostrar el modo en que este proyecto logicista, prototípico de la primera época analítica, torsiona el comienzo fregeano, transitando una precisa variante de ese proceso post-idealista general al que hemos llamado *naturalización* del significado.

2.1. El «orden *a priori*» del mundo (Wittgenstein I)

No es preciso señalar que abordando la filosofía de L. Wittgenstein nos enfrentamos a uno de los hitos más importantes del pensamiento actual. Tanto la concepción logicista del *Tractatus* como la pragmática —marcada por las *Investigaciones filosóficas*— son esenciales en nuestro recorrido. La primera de ellas es punto arquimédico del reto analítico a la línea continental fenomenológico-hermenéutica, por cuanto representa no sólo la antesala del *Neopositivismo Lógico*, sino un modelo de riqueza inagotable para las filosofías logicistas posteriores. La

segunda es pieza clave del giro pragmático en filosofía del lenguaje, un giro de cuya «historia efectual» reconoceremos más adelante algunos signos, sedimentados tanto en las fuentes de la modernidad re-ilustrada, como en las del intento de rebasamiento de la modernidad que emprende el *Pensamiento de la Diferencia*.

Esta compleja y rica producción wittgensteiniana será objeto de análisis específicos en secciones ulteriores. Pero lo pertinente en este contexto es formular el modo más general en que el *Tractatus* puede ser tomado como emblema de una naturalización del significado. Ciertamente, los argumentos de este genial texto conducen a una comprensión de las relaciones entre el mundo y el lenguaje que no excluye convergencias con el idealismo fregeano. Al afirmar un «orden *a priori*» común al lenguaje y al mundo y al situar dicho orden en el plano de una estructura lógica universal e inmutable, los procesos de significación son vinculados a un ámbito puro de gestación y validez, un suelo immaculado y absoluto que precede a las relaciones contingentes de los hechos. Ahora bien, ese orden ideal es, para Wittgenstein, inmanente al mundo natural, que está compuesto por hechos designables. Ante tal inmanetización sucumbe el platonismo fregeano. Para aprehender la magnitud de este giro —fundamental en el proceso de *naturalización del significado*— y sus sutilezas recordaremos aquí las tesis fundamentales del *Tractatus*.

El prólogo revela ya el interés general: trazar los límites del pensamiento a través de los del lenguaje. Pretende Wittgenstein investigar la esencia del lenguaje, su función y estructura, para poner al descubierto la frontera entre lo que nos es dado *pensar con sentido*, por un lado, y el *sinsentido*, por otro. Se trata de señalar la frontera que separa lo que es pensable dentro del límite de la razón, y el reverso del límite, allí donde ésta posee sus goznes irrepresentables. En este proyecto actúan de presupuestos fundamentales que el lenguaje posee una estructura única y firme, que ésta la revela una «forma lógica» profunda (T., 4.112; 4.114; 5.6) y que dicha lógica es un reflejo del mundo (T. 6.1.3). Como confiesa posteriormente el filósofo, ambiciona con ello un saber radical, un reconocimiento del orden *a priori* común al mundo y al lenguaje (P.U., § 97). Para acceder a este contenido habría que abordar, al menos, la teoría de la proposición y la así llamada «teoría figurativa».

Es un hecho que mediante el lenguaje podemos hablar sobre el mundo, y que para ello formulamos proposiciones. Primera apreciación relevante: el lenguaje es concebido como «la totalidad de las proposiciones» (T. 4.001). Ahora bien, si ello es posible, deben existir proposiciones y hechos «elementales»⁴. Este razonamiento conduce a la conclu-

4. En efecto, el hablante sabe lo que quiere decir con una expresión vaga, por ejemplo «Wittgenstein es un filósofo». Sin embargo, ¿quién es Wittgenstein? y ¿qué es un filósofo? Se puede describir a Wittgenstein y definir «filósofo», pero los términos de la descripción pueden, a su vez,

sión de la existencia de «nombres simples» y de «proposiciones elementales». Resulta difícil imaginar qué forma tiene concretamente una proposición elemental. El mismo Wittgenstein no supo dar ningún ejemplo de ello. Y sin embargo, la lógica del lenguaje nos fuerza a postularlas (*T.*, 5.557). A esta concepción analítica del lenguaje corresponde una ontología de elementos simples⁵.

Hay que subrayar que esta concepción implica una comprensión de la verdad como correspondencia estricta. Wittgenstein ha desarrollado esta idea a partir de la *concepción figurativa* de la representación lingüística. Compara el filósofo la expresión lingüística con la proyección en geometría (*T.*, 2.1)⁶. Con esta imagen se explicita una teoría referencialista del significado (*T.*, 1 y 2): los constitutivos últimos del mundo son los hechos, que son combinaciones de objetos. A las relaciones entre éstos corresponden isomórficamente las relaciones de los nombres en el lenguaje. Que el lenguaje sea figurativo implica que comparte con el mundo (la totalidad de los hechos) la misma forma. Las propiedades proyectivas del lenguaje corresponden a aquello que tienen en común la proposición y el hecho (*T.*, 2.161 y 2.17). Wittgenstein llama al elemento común, de un modo general, «forma lógica» del lenguaje y el mundo. Ésta no es una mera construcción arbitraria, sino condición posibilitadora y limitadora de la concepción humana del mundo (*T.*, 2.171 y 2.172).

Sobre la base de estas tesis puede ser establecida la teoría wittgensteiniana de la verdad. En este contexto es necesario distinguir entre «sentido» y «verdad». Puesto que la esencia del lenguaje es describir o representar el mundo, una proposición posee sentido si está estructurada al modo de una figura, es decir, si virtualmente ejemplifica una forma que puede al mismo tiempo reproducir la forma de lo real. Para ello no necesita ser verdadera. Lo es si corresponde realmente con un hecho en el mundo. Por eso dice Wittgenstein que «entender una proposición significa saber qué es el caso si fuese verdadera (se puede entender sin

cuestionarse. Este proceso de análisis puede seguir indefinidamente, pero si es cierto que podemos construir enunciados sobre el mundo, el proceso debe tener un final, y ese final no puede ser otro que un conjunto de elementos simples, inanalizables con ulterioridad, de nuestro discurso.

5. Si es posible, en primer lugar, referimos al mundo mediante el lenguaje y resulta, en segundo lugar, que las proposiciones elementales, que constituyen sus elementos básicos, ya no admiten ulteriores análisis, entonces la forma en que la proposición representa la realidad no puede depender de otra proposición, sino que, de algún modo, ha de tener un contacto directo con el mundo. En caso contrario, no se explica que pueda ser verdadera o falsa. Por tanto, existen «hechos elementales» o «atómicos», que constituyen la estructura profunda de los hechos manifiestos (*T.* 2.0212). Del mismo modo, hay que postular «objetos simples» (*P.U.*, § 59) que configuran la sustancia del mundo (*T.*, 2.021).

6. Una figura geométrica puede ser proyectada de diferentes formas, cada una de las cuales corresponde a un lenguaje distinto. Ahora bien, las propiedades de proyección de la figura original permanecen inmutables, cualquiera que sea el modo de proyección adoptado.

saber si es verdadera)» (T., 4.024). Ésta es la explicación del primer aforismo del *Tractatus*, trivial sólo en apariencia: «el mundo es todo lo que es el caso».

Los argumentos wittgensteinianos conducen con sutileza a la conclusión de que es imposible representar la «forma lógica». Siendo condición de la figuración, esta estructura profunda del lenguaje y del mundo no puede ser objeto, ella misma, de una figuración, pues semejante intento habría de presuponer siempre aquello que pretendemos explicitar (T., 4.0312). Lo más provocador de la filosofía del *Tractatus* radica, quizás, en esa conclusión dramática según la cual la autorreferencialidad lingüística nos coloca en el *sinsentido*. En dicho resultado concurre la célebre diferencia entre «mostrar» y «decir». Lo que se puede mostrar (de un modo genérico, la «forma lógica» del mundo y del lenguaje, es decir, la constitución profunda de lo real) no puede ser «dicho» (T., 4.121 y 4.1212), es decir, designado mediante la lógica representativa.

Precisamente por ello la filosofía debe limitarse al esclarecimiento de la lógica del pensamiento (T., 4.112), la transgresión de la cual es causa de sus confusiones fundamentales (T., 3.323 y 3.324). Mas con ello se cierra toda posibilidad a la autoinspección filosófico-lingüística, quedando condenada al silencio la indagación de los fundamentos de la razón (como razón lingüística). «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (T., 7).

2.2. El robusto árbol de la ciencia: Neopositivismo Lógico

Con el logicismo wittgensteiniano, como hemos sugerido anteriormente, da un paso de gigante el proceso de naturalización del significado. Al hacer coincidir el significado de las proposiciones con su referencia factual se da vigor a la idea de que el tejido de la significación lingüística remite a las relaciones intramundanas, a las transacciones entre acontecimientos fácticos. Es fundamental aquí reparar en el desplazamiento que sufre el problema del *sentido*. Entendido como «modo de presentación» del objeto (tal y como ocurre en Frege y Husserl), ha sido rigurosamente reducido. Pues ya no se concibe otra forma de *presentación* o de *ser* que la de la referencia re-presentable en función de una estructura apriórica del lenguaje. La *naturalización del significado* implica, desde este punto de vista, una *mundanización factual del sentido*. El significado de las proposiciones ya no incorpora, como en Frege, al sentido *qua* instancia simbólica —el *pensamiento*—; queda ceñido al mundo de los *facta*. Semejante mundanización, pues, no derruye sólo el idealismo platonizante de Frege, sino también los visos fenomenológicos que habíamos desentrañado, como una vocación, en el pensamiento fregeano.

Pero hay otra perspectiva bajo la cual analizar el problema. Realmente, esta acepción cientificista no es, en el logicismo wittgensteiniano, la más originaria ontológicamente. El ser en cuanto objeto designable, representable lingüísticamente, es sólo el ser que puede *decir* el lenguaje, no el ser tal y *como se muestra* desde sí. La significatividad designativa de lo real posee como condición de posibilidad un fundamento no designable: aquello que *se muestra* en la correspondencia entre proposición y hecho y, en general, la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo. Este ser *cabe sí* que *se muestra* no es, él mismo, objeto representable. En cuanto fundamento de toda objetividad, tal condición irrepresentable de la representación, inmanente al mundo, más se parece a un *Ego* trascendental (Husserl) desobjetivizado e inefable, que a ese «mundo de las ideas» en el que sitúa Frege, como fuente de toda validez, el ámbito de los valores de verdad. Ya se verá que esta ontología posee, a pesar de todo, fascinantes similitudes con la fenomenológico-hermenéutica, en particular con la heideggeriana (*infra*, cap. 10, § 2). Conviene ahora tomar en consideración el impulso que dio, en una dirección opuesta a la que acabamos de señalar, al programa naturalista a través del *fenomenismo* neopositivista.

Este paso fue dado por los seguidores de Wittgenstein agrupados en el así llamado *Círculo de Viena*. El conocido «criterio verificacionista» de verdad que propugnaron puso, en efecto, los cimientos de un programa que se ajustaba a la comprensión más rigorista del logicismo wittgensteiniano, a saber, el programa recogido bajo el ideal de una «Ciencia Unificada» capaz de hacer valer el criterio de verdad de las ciencias naturales de un modo universal. La teoría del significado del también denominado *Neopositivismo Lógico*, que tiene como destacados mentores a Ayer (1946) o Schlick (1936), puede resumirse en los dos principios siguientes. En primer lugar, que «un enunciado tiene significado si y sólo si es verificable». En segundo lugar, que «comprender una oración es saber cómo se verifica». De ahí se extrajo frecuentemente la consecuencia de que el significado de una oración es su método de verificación. Sobre este suelo, los autores del *Círculo de Viena* mantuvieron una teoría fisicalista y reductivista del significado, que es preciso esbozar en sus implicaciones ontológicas, a fin de que pueda ser despejado el camino que conduce a la comprensión del reto que supuso esta línea filosófica respecto a la problemática fundamental de la «constitución del sentido», analizada a propósito de las corrientes continentales.

Los presupuestos ontológicos a los que nos referimos están asociados a la doctrina que viene denominándose *fenomenismo*. De acuerdo con el programa fenomenista, los enunciados observacionales informan sobre los estados sensoriales del observador. Los objetos y fenómenos

del mundo serían, según ello, explicables mediante una reducción a estados sensoriales (v., espec., Russell, 1914). El horizonte último del programa —aunque en la práctica hubiese muchas dificultades para fundarlo adecuadamente— fue formulado paradigmáticamente por Russell en 1914, en su trabajo «The Relation of Sense-Data» (recogido en Russell, 1986), y pertenecía a él el proyecto de una sustitución de todo el lenguaje acerca de los objetos por construcciones lógicas elaboradas con elementos de la sensación. Sus expectativas, así, eran las de una posible *reducción* de todo enunciado sobre la realidad a una construcción conceptual que toma como base una referencia a elementos psíquicos explicables de modo naturalista. El programa fenomenista fue proseguido en la década siguiente por R. Carnap (significativo es Carnap, 1928), adquiriendo la forma de lo que denominó un «sistema constitucional de conceptos». Tesis principal de la teoría es que sería posible un árbol genealógico en el que podrían ser instalados todos los conceptos necesarios para una hipotética reconstrucción final del conocimiento humano.

Es obvio que el programa *fenomenista* de Russell y Carnap contenía un presupuesto ontológico en abierta oposición al antinaturalismo fregeano, que pretendía colocar los fundamentos del conocimiento en una instancia irreductible a la psicología. Especialmente interesante resultará contemplar esta naturalización psicologista desde el punto de vista de su contraste con las fuentes del pensamiento fenomenológico-hermenéutico continental. Como R. Carnap afirmaba expresamente, el propósito de la reducción del lenguaje sobre objetos a un sistema *constitucional* de conceptos equivale a un análisis de la realidad en el que ésta se comprende como «construible» —mediante una determinada lógica conceptual— a partir de objetos básicos, que son datos de experiencia psíquica (Carnap, 1928, §§ 3, 64). La mostración de una construcción lógica, a la que da también el nombre de «constitución del objeto», consiste, así, en una *reducción* de éste a referencias verificables, en el contexto de lo cual «verificación» significa «constatación en las vivencias» (*Ibid.*, t.c., 334). Podría parecer que nos encontramos ante un programa semejante al que inició Husserl cuando apeló a la vivencia de la conciencia como ámbito «constituyente» del ser. Pero lo cierto es que, aunque sea discutible si Russell y Carnap llegaron a adoptar una posición «fiscalista», es cierto que pusieron rumbo a un proyecto que representa la antípoda del fenomenológico. Si Husserl puso todo el empeño en liberar a la ontología de la «naturalización (de la conciencia)», para los primeros el contenido de la «vivencia» forma parte de la explicación causal de la psicología. Y este enfoque de la ontología podría ser caracterizado como una «naturalización» del problema fenomenológico-continental de la «constitución del sentido».

3. *El giro pragmático wittgensteiniano*

Uno de los hitos más fascinantes de la filosofía de este siglo es, sin duda, el protagonizado por el giro que el propio Wittgenstein experimentó desde una posición logicista a una pragmatista. El *Tractatus* marcó una forma de abordar el problema del lenguaje y también la propia trayectoria vital del autor. Ese texto acababa destinando «lo que se puede decir» al trabajo exclusivo de las ciencias naturales. Vocacionalmente filósofo, su propio autor dejó la filosofía. Pero desde 1929 sintió Wittgenstein que de nuevo podía hacer un trabajo creativo y, junto a sus nuevos escritos, entre los que cuentan las *Philosophische Bemerkungen* o el *Cuaderno Azul*, fue recopilando un auténtico mosaico de notas que hoy componen las *Investigaciones filosóficas*, obra de profundidad, estilo y efecto comparables a los del *Tractatus*. Lo más importante que rechaza de este último es la ingenuidad con la que había sido admitida la posibilidad de realizar un examen *a priori* de la estructura del lenguaje. Ahora, la investigación exige una aproximación a los usos y prácticas del lenguaje, una incursión en los propios fenómenos. Su resultado más espectacular está contenido en las herramientas y la profundidad con los que fueron horadados los cimientos ontológicos del apriorismo.

3.1. Heterogeneidad de «juegos de lenguaje»

El «giro» que la filosofía de Wittgenstein sufre en las *Philosophische Untersuchungen* redescubre la dimensión pragmática del lenguaje como constitutiva respecto al significado. En el *Tractatus* Wittgenstein concebía el uso del lenguaje como un aspecto no esencialmente constitutivo o mediador en la referencia signíca al mundo. Distinguiendo entre significado «intensional» («sentido») de las expresiones, en la terminología de Frege) y significado «extensional» («referencia»), puede decirse que el autor del *Tractatus* redujo el primero al segundo. Por el contrario, las *Investigaciones* están elaboradas sobre la idea nuclear de que el significado de los términos no apunta a una referencia pura, sino que está constituido por su sentido pragmático, por su uso en un contexto de actividades práctico-vitales, y que el análisis de las distintas formas de uso lingüístico constituye una labor netamente filosófica.

Entre los argumentos concretos que ponen en tela de juicio el logicismo del *Tractatus* bastará aquí con mencionar aquellos que, mostrando la relatividad de la distinción «simple-compuesto», reducen al absurdo la ontología atomista (por ejemplo, *P.U.*, §§ 47, 63) y los que atentan contra la idea de una conexión clara y unívoca entre palabra y objeto, cuestionando de modo similar la univocidad del par «preciso-impreciso» (por ejemplo, *P.U.*, § 88).

Entre la dimensión pragmática del lenguaje y el mundo de la vida de los hablantes estableció Wittgenstein un vínculo que ha sido fuente de muchas discusiones. Que el significado venga determinado por el uso (*P.U.*, 43, 138) implica que la figuración de la realidad no puede ser concebida en función de una «estructura» inmutable, sino diferenciada en contextos situacionales (*P.U.*, 139, 141). Cada uno de estos contextos relaciona el habla del lenguaje con actividades extralingüísticas; el empleo de los términos está asociado a conductas o comportamientos de una cierta comunidad que albergan un modo de vivir y de hacer al que Wittgenstein llama «forma de vida». Wittgenstein utiliza el término «juegos de lenguaje» (*Sprachspiele*) para referirse a la pluralidad de usos posibles, cada uno de los cuales implica un «entretrejimiento» entre uso lingüístico, praxis conductual, pensamiento y *forma de vida*. El significado de las expresiones viene dado por las reglas de un juego lingüístico, pero saber cómo seguir reglas en un juego lingüístico es adquirir una habilidad, participar en una práctica, por lo que en rigor el juego lingüístico debe ser considerado como un todo en el que las expresiones están entretrejidas con un complejo ámbito de acciones prácticas, actitudes y también convenciones⁷. A la regla o reglas así entendidas, es decir, no como algoritmos, axiomas o estipulaciones meramente lógicas, sino mas bien como articulaciones prácticas, le llamó Wittgenstein «gramática» del juego lingüístico.

El carácter intersubjetivo y público del significado, implicado en esta vinculación entre los conceptos de «seguimiento de reglas» y «modos de vida», se expresa enfáticamente en la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un «lenguaje privado». Su desarrollo ocupa en las *Investigaciones*, al menos, los párrafos comprendidos entre 243 y 263. Wittgenstein pretende mostrar que para que un término adquiera significación se hace necesario un adiestramiento y aprendizaje en el contexto de un juego público. Emblemático es el § 199, en el que el autor responde negativamente a la pregunta «¿Es lo que llamamos ‘seguir una regla’ algo que pudiera hacer un hombre sólo una vez en la vida?». Carece de sentido —éste es el núcleo de los argumentos— que alguien siga una regla según claves que nadie podría, por principio, comprender o controlar.

7. Invitándonos a comparar el lenguaje con el juego del ajedrez (*P.U.*, § 108), sugiere considerar una palabra como una pieza de ajedrez y una preferencia lingüística como una jugada. Para comprender lo que es una pieza de ajedrez, una palabra, se debe comprender el juego en su conjunto, las reglas que lo definen y el papel de la pieza en el juego. Evidentemente, podemos definir en una especie de teoría las reglas del juego, pero para jugar correctamente, con maestría, necesitamos poseer un saber, no teórico, sino práctico, un saber inexplicito que, por así decirlo, está presupuesto en nuestro juego pero que permanece a la sombra de nuestros movimientos específicos. Las reglas definen un campo de juego, pero no prescriben, por sí mismas, jugadas específicas.

Una de las tesis más importantes que es necesario considerar es la que atañe a la irreductibilidad del carácter heterogéneo de los «juegos de lenguaje». Wittgenstein se mostró reacio a la posibilidad de una regularización de los distintos usos del lenguaje. El intento de clarificación de la «esencia» del lenguaje como «forma general de la proposición y del lenguaje» es abandonado ahora, debido a la constatación de que entre la innumerable variedad de juegos sólo media una compleja red de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan y cambian; esta menguada forma de «identidad» (o más adecuadamente: esta irreconstruible configuración de relaciones) es la evocada por el término «parecidos de familia» (*P.U.*, §§ 65-67).

Se comprenderá que, abolida la posibilidad de una reflexión sobre la universalidad del uso, la filosofía —según Wittgenstein— posea una función descriptiva y terapéutica. La convicción de que el lenguaje ordinario no necesita, para alcanzar sentido, de un lenguaje artificial, y de que «está en orden tal como está» (*P.U.*, § 98), empuja a Wittgenstein a proclamar que la misión de la filosofía consiste en la descripción de los usos lingüísticos. «La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto no nos interesa» (*P.U.*, § 126). El horizonte de esta descripción es, una vez más, terapéutico. Con ella se clarifica el significado de los términos y se disuelven la mayoría de los problemas de la metafísica, mostrando al filósofo tradicional que está usando una palabra fuera del juego de lenguaje que es su lugar natural (*P.U.*, §§ 109, 116, 309). Los «límites» de lo «decible» —que en el *Tractatus* circunscribían lo representable mediante proposiciones— coincide ahora, en el interior de cada juego, con lo expresable mediante las «proposiciones empíricas» o «factuales». Carece de sentido tomar como oraciones informativas aquellas que expresan las reglas de uso, los goznes de un juego, a las que llama Wittgenstein «oraciones gramaticales» (*P.U.*, § 664).

3.2. Inexorabilidad de la contingencia

Es importante que añadamos a la reconstrucción anterior algunas reflexiones sobre implicaciones de la filosofía pragmática wittgensteiniana en la teoría de la verdad. Tales reflexiones tendrían que incidir, por su vital importancia y repercusión, en el carácter injustificable que, de acuerdo con esa pragmática, poseen los últimos patrones de justificación. Este fleco del análisis aparece de modo especialmente expreso en *Sobre la certeza*. En él se cifra uno de los mayores retos de este pensamiento al universalismo moderno y, específicamente, como veremos, al que emprenderán Habermas y Apel, dado que la reilustración ha segui-

do, entre otras vías de expresión, una transformación del pragmatismo wittgensteiniano (*infra*, cap. 13, §§ 2.1-2.3).

La concepción del «juego lingüístico» como un todo práctico y la diferencia entre «regla gramatical» y «proposición factual» es de crucial importancia con respecto al problema referido de la verdad. Habría que comenzar subrayando una importante consideración respecto a la esencia de la proposición en general (*P.U.*, §§ 371, 372, 373, y *O.C.*, § 501). El *Tractatus* consideró a la proposición como una contraseña, en cierto modo, de lo necesario; ella nos revela algo esencial del mundo, con el cual está en una relación de correspondencia. Los argumentos wittgensteinianos ofrecidos en su segunda etapa sustentan el sentido de su *dictum* «la esencia se expresa en la gramática» (*P.U.*, § 371). De la diferencia entre «regla» y proposición permitida en un «juego», entre «oración gramatical» y «empírica», se sigue que cualquier definición con aspiración a convertirse en esencial habrá de tomar la forma de una *pseudoproposición*, es decir, de una simple *expresión* de la regla de uso de un juego lingüístico. La consecuencia es bastante notoria: en el mundo no hay nada necesario, todo es contingente. En el fondo de lo que acaece dormita una falta de razón fundamental, pues, en realidad, todo podría haber sido de otra manera.

Es importante, por consiguiente, tomar buena de lo que fundamenta a una regla, porque de ello dependerá lo que fundamenta a la verdad. Una apreciación crucial de Wittgenstein a este respecto es la de que el uso de las expresiones en las que se vehicula el «saber» (del tipo «yo sé...») apela, de modo inherente, a la posibilidad de una justificación mediante «razones» (*O.C.*, §§ 11-18). Ahora bien, las sucesivas justificaciones posibles del sentido o fundamento de una proposición han de poseer un final en nuestro propio uso lingüístico, una razón última en nuestro lenguaje y no en la constitución de un supuesto mundo real absoluto. Llegará un momento en el que no podremos dar más razones, sino describir simplemente una regla básica. Y esa regla básica no tendrá ya ningún otro soporte que el de una certeza que es clave en el armazón de nuestras justificaciones, pero que resulta, ella misma, injustificable. La verdad justificable supone la certeza injustificable, como una puerta gira sobre sus goznes (*O.C.*, §§ 337-346; 450; 457). La autoridad, la persuasión y la enseñanza cuentan para Wittgenstein como origen de tales normativas consensuadas (*O.C.*, §§ 106, 108, 162, 263, 283, 612). Pues bien, a este resultado se le puede llamar «convencionalismo», si lo matizamos indicando que, para Wittgenstein, dichos acuerdos no son productos de una decisión voluntaria, de una convención explícita, sino de una trama mucho más sutil e indisponible que configura el cuerpo entero de nuestras creencias y que constituye el reverso de nuestras reglas y convicciones más específicas.

Se podría decir, pues, que de acuerdo con Wittgenstein *la contingencia es inexorable*. Las reglas de uso no se adquieren de forma autónoma o separada, sino insertas en un bloque de creencias. Poseen rigor para nuestra práctica porque pertenecen a todo un cuerpo vital al cual pertenecemos nosotros mismos y en el cual ellas están entretrejidadas. Ciertos elementos de una *forma de vida* podrán ser eliminados o sustituidos sin que el efecto de esta sustracción o transformación alcance al todo, pero algunas reglas ocupan un papel tan fundamental que prescindir de ellas significa una renuncia al juego lingüístico en su conjunto, por lo que cuentan para nosotros como certezas incommovibles. Así pues, nuestros juegos de lenguaje y formas de vida reclaman de nosotros una adhesión incondicional en ciertos aspectos, son inexorables. Y resulta que tal inexorabilidad no es metafísica, o trans-lingüística, sino puramente antropológica (¿acaso existencial-ontológica?).

¿Significa esto que todo vale, que la verdad es completamente relativa y que los juegos lingüísticos son arbitrarios? Filósofos de la ciencia, como Feyerabend y el Kuhn de la *Estructura de las revoluciones científicas*, han extraído esta conclusión. Sin embargo, hay razones para considerar que Wittgenstein no era de esta opinión (cf. *P.B.*, 53, 55; *P.U.*, 147). Los juegos lingüísticos no son puramente arbitrarios. No es arbitrario el lenguaje de los colores; el color posee ciertas propiedades sin las cuales no podría hablarse de él con sentido. Ahora bien, carece de sentido afirmar que nuestra descripción de ese fenómeno esté fundada en lo real directamente, ni podemos asegurar que nuestra descripción haya de mantenerse incommovible en el futuro. Para ello tendríamos que poder salir del lenguaje y adoptar la posición del «ojo divino». No hay «exilio cósmico», y en torno a ese sentido fundamental debe ser aclarada la idea de que en el mundo todo es contingente.

4. *Teoría de los actos de habla*

En el contexto de una explicitación de la dimensión pragmática del lenguaje no podríamos obviar la teoría de los actos de habla, que debemos a J. L. Austin y que continuó, sobre todo, J. Searle. Hay que advertir que, aunque esta línea ha dado lugar a puntos de vista próximos en muchos sentidos a la abierta por Wittgenstein, posee una trayectoria propia y no debe, en consecuencia, confundirse con una derivación de aquélla. Su contexto de surgimiento fue el del análisis del lenguaje ordinario. Ha dejado su impronta no sólo en el ámbito anglosajón, sino en desarrollos posteriores de la filosofía continental. Dicha impronta será reconocida cuando abordemos el profuso tema de la crisis de la modernidad y, ciertamente, en sus dos oponentes fundamen-

tales, en la filosofía dialógica de Apel y Habermas, por un lado, y en muchos rostros de la así llamada «postmodernidad», por otro (*infra*, cap. 13, § 2.2; cap. 15, § 1.3; cap. 16, § 2.1). Baste ahora una somera alusión a las claves fundamentales de tal concepción en el contexto, todavía, del conflicto entre el naturalismo analítico y la línea fenomenológico-hermenéutica continental. El contraste con la fenomenología del habla, especialmente a propósito de la posición merleau-pontyniana, servirá (en el capítulo siguiente) de semblanza modélica.

La fuente de esta comprensión del lenguaje consiste en tomar al fenómeno lingüístico como un fenómeno esencialmente comunicativo e intersubjetivo. La unidad mínima de la comunicación intersubjetiva es el acto de habla, es decir, no una proposición lingüística, sino el fenómeno completo de su uso por parte de un hablante. Fue J. L. Austin (Austin, 1962) quien abrió el camino para una consideración del lenguaje desde la perspectiva pragmática del acto de habla. Dos de sus distinciones conceptuales, ya irremediables en el vocabulario de la filosofía actual, son aquí pertinentes. Una de ellas es la distinción entre actos «locutivos», «ilocutivos» y «perlocutivos». El primero de ellos consiste en decir algo e incluye la emisión de sonidos y la emisión de palabras con un sentido y una referencia (por ejemplo, el acto de proferir las palabras «te invito a ...»). El segundo es el acto que se realiza al decir algo (en el caso de nuestro ejemplo, un acto de invitar). El tercero es el acto que se realiza por el hecho de haber efectuado un acto ilocutivo (con respecto a nuestro ejemplo, puede considerarse el acto de halagar).

La segunda distinción atañe a la doble estructura del acto de habla. Austin supo hacer fructífera la distinción entre el significado que una proposición puede poseer abstractamente —es decir, su sentido y su referencia— como consecuencia de proferir un acto locutivo, y la «fuerza ilocutiva», que es aquello que determina qué acto ilocutivo resulta de realizar esta preferencia; su investigación forzó a tenerlos en cuenta a ambos en la interpretación de la conducta verbal. Estas claves dibujan una concepción del lenguaje en la que la acción comunicativa no es reconstruible meramente en la forma de reglas sintáctico-semánticas (reglas de la formación de proposiciones), pues incorpora una dimensión pragmática. La conocida conclusión de Austin resulta esclarecedora en ese sentido. «El acto lingüístico total —dice—, en la situación lingüística total, constituye el *único fenómeno real* que, en última instancia, estamos tratando de elucidar» (Austin, 1962, t.c., 196). El fondo sobre el cual se realizan los procesos simbólicos sería, pues, el de una praxis viva, de la que lo factual-proposicional no sería separable.

Este aspecto global de la teoría de los actos de habla sugiere semejanzas con la concepción wittgensteiniana y, por ende, con la heidegge-

riana. Destaquemos aquí una cuestión de fondo que, curiosamente, viene a coincidir con la que destacaremos en el caso de Wittgenstein, porque atañe al concepto de «regla». El libro de Searle *Actos de habla*, como el autor confiesa, está elaborado sobre la hipótesis de que «hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas» (Searle, 1969, t.c., 25). El problema es, en efecto, semejante: ¿Qué carácter tienen estas reglas? ¿Son regularidades descriptibles, principios formales objetivables? En tal caso, el pragmatismo de los actos de habla estaría en consonancia con la ontología analítica predominante en todo el proceso de *naturalización del significado*. ¿Se fundan, en cambio, en un suelo inobjetivable, siendo así propias de una dimensión *vertical* o de *acontecimiento*, tal y como podrían ser comprendidas desde el punto de vista del continental proceso de *mundanización del sentido*?

Ésta, como las cuestiones paralelas surgidas a propósito del logicismo o del pragmatismo wittgensteiniano, invitan vehementemente a una exploración de los nexos y distancias entre la apertura de la filosofía analítica y las corrientes continentales, fenomenológico-hermenéuticas y existenciales hasta ahora estudiadas.

ALIANZAS Y CONFLICTOS
EN TORNO AL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO

Nos interrogamos a continuación por los posibles nexos y distancias entre la filosofía analítica y el pensamiento continental fenomenológico-hermenéutico. El conflicto entre hermenéutica y logicismo aparecerá a propósito de la relación entre dos modelos epistemológico-ontológicos: la «comprensión» y la «explicación». El pragmatismo wittgensteiniano permitirá descubrir una alianza profunda con la crítica heideggeriana al *pensamiento representativo* o *metafísica de la presencia* y será tomado como punto de partida de interpretaciones, tanto naturalistas (fundadas en la perspectiva, especialmente, de Kripke) como hermenéuticas. Todo ello conducirá, esperamos, a desentrañar el motivo central de encuentro y desencuentro entre «tradiciones» (continental y analítica), un motivo que, desde nuestro punto de vista, puede ser descrito como un desarrollo estructural análogo entreverado con un hiato ontológico entre los procesos de una *mundanización del sentido* y de una *naturalización del significado*.

1. *El problema de la comprensión hermenéutica
y la Episteme científica*

Un prisma muy adecuado para descubrir el lugar de encuentro y desencuentro entre corrientes analíticas y continentales es el que ofrece el problema de la comprensión y, en íntima conexión con éste, el de la interpretación. Tanto el sesgo de la filosofía continental que hasta ahora hemos inspeccionado, como la fuerza de ciertas derivaciones actuales de la filosofía analítica, permiten utilizar esta temática, de hecho, como perspectiva relevante. Para la tradición continental, el problema al que nos referimos viene impelido por el carácter mismo de la ontología fe-

nomenológica, que es allí fundacional. Comprender el sentido es ya aprehender el mundo en un respecto determinado; es interpretar. No extraña, así, que la filosofía postidealista tras Husserl haya discurrido por sendas en las que la cuestión hermenéutica no llega nunca a desaparecer. Pero si para esta tradición el ámbito temático de la interpretación es, por así decirlo, requerido por una necesidad interna de despliegue, en el caso de la tradición analítica parece haber adquirido la necesidad propia de los obstáculos inevitables. Pues, habiendo estado fascinada, en un principio, por la objetividad de la ciencia natural y por el rigor de la lógica, se ha visto conducida posteriormente a vincular las ideas de *verdad* y de *interpretación* allí donde esa objetividad comenzaba a despertar sospechas. Las filosofías de dos grandes figuras del pensamiento analítico actual, Quine y Davidson, han dado dignidad a los conceptos de traducción e interpretación y son ejemplos paradigmáticos del modo en que la tradición analítica hace intervenir tales problemas sin abandonar —para sorpresa del continental— una ontología naturalista, e incluso fisicista. No cabe duda, pues, de que un análisis del conflicto fundacional entre la línea hermenéutica y el análisis filosófico aportará claves importantes para dibujar los contornos del conflicto y las convergencias.

1.1. La polémica «explicación-comprensión»

El problema del que nos ocupamos hunde sus raíces en la conformación misma de la filosofía moderna. Como hemos tenido ocasión de comprobar (*supra*, cap. 6, § 1), la centralidad de la noción de «comprender» es identificable ya en el umbral mismo de la modernidad, en virtud del *giro copernicano*. Tal centralidad corre pareja al conflicto entre el prurito hermenéutico y la concepción nomológico-explicativa del conocimiento. Reconocemos ya en Kant los cimientos del problema del sentido (y por tanto de la interpretación y la comprensión). Lo que podemos comprender, decía el filósofo de Königsberg, es precisamente aquello que nosotros construimos. ¿Y no significa eso que lo real es *ser-en cuanto*, *ser-para* o en función de una instancia cognoscente, es decir, *fenómeno de sentido* que remite a una *constitución* previa? Sin embargo, la propensión fenomenológica del punto de partida kantiano queda sofocada en su crítica de la razón, que se ha desplegado siguiendo una pesquisa en mucho opuesta a aquélla. La *quaestio iuris*, la pregunta por la *justificación* de la *validez* del conocimiento, daba por sentado la objetividad y el carácter paradigmático de la ciencia newtoniana y obscuría la pregunta por la «constitución del sentido». La comprensión de los fenómenos, que es tarea propia de la filosofía, ha sido considerada por Kant atributo de la facultad del entendimiento (*Verstand*). Enten-

der algo (*intelligere*) significa para el kantismo concebirlo mediante los conceptos del entendimiento. Y, como se sabe, la función de los conceptos puros —las categorías— consiste en articular juicios que establecen un orden legal en la experiencia. La comprensión queda asegurada en la formación de juicios de experiencia, que son, finalmente, los juicios de la ciencias naturales y exactas. Para Kant, en definitiva, la «comprensión» de los fenómenos queda supeditada a la «explicación» (Apel, 1955).

Hay, entre las perspectivas que aquí emergen, una oposición radical en lo que respecta a la pretensión de fundamentalidad de cada una de ellas. Podría decirse que la verdad, desde el punto de vista explicativo que la filosofía crítico-trascendental adopta, es unívoca. No es asunto que se reconozca dependiente de interpretación, a no ser de esa interpretación única y excluyente que viene dada por la universalmente legisladora *conditio humana*. Habría, pues, verdad sin interpretación. Y se trata, además, de una verdad reconstruible en explicaciones legaliformes. Pero la fenomenología y la hermenéutica, tal y como las hemos descrito anteriormente, han venido a introducir en el espacio de la filosofía contemporánea un cuestionamiento profundo de este principio. De acuerdo con sus nuevos planteamientos, la comprensión del sentido es previa al uso teórico-judicativo de la razón. La comprensión precedería a la explicación. Y esta convulsión afecta a la autocomprensión de la razón misma. Que la experiencia de comprensión del sentido preceda a las operaciones del juicio al modo kantiano significa que la existencia de la razón depende del acontecer de la comprensión y de la pluralidad de sus formas. La verdad, en definitiva, se hace inseparable de la interpretación.

Fue al amparo de los primeros pasos del logicismo como se desplegó, desde la tradición analítica, la más tenaz y emblemática crítica a la perspectiva continental hermenéutica. Nos referimos al *neopositivismo lógico* que, en las filas del así llamado *Círculo de Viena*, enarboló la bandera de la «explicación nomológica» frente a la defensa hermenéutica del «comprender» como método genuino de las *ciencias del espíritu*. El reto del neopositivismo a la hermenéutica, a cuya fundamentalidad y repercusión nos estamos refiriendo, ha pasado a los anales de la historia del pensamiento como la polémica «explicación-comprensión» (v. Wright, 1971; Apel, 1984a), una discusión que, aunque se interna en el ámbito específico de la *Filosofía de la Ciencia*, invoca esa cuestión general, propiamente moderna, que hemos detectado ya en el corazón del *giro copernicano*. Si la *questio iuris* se imponía en el kantismo como más originaria que la incipiente cuestión fenomenológica por el sentido, en la visión neopositivista del saber era la explicación de regularidades nomológicas la que pretendía imponerse sobre

la comprensión del sentido. Para confirmarlo, será necesario recordar su trazado elemental.

Aunque esta problemática se remonta a la controversia que venía manteniendo, desde el siglo XIX, el positivismo con la línea hermenéutica¹, podríamos descubrir un perfil maduro del proyecto a propósito de

1. El origen de la discusión metodológica que figura como telón de fondo puede situarse en el siglo XIX, cuando a la revolución (ya realizada durante el Renacimiento tardío y la época barroca) de las ciencias naturales se suma la que se lleva a cabo en el estudio sistemático del hombre, de su historia, lenguaje e instituciones sociales. El fortalecimiento de disciplinas como la lingüística, la filología o la antropología social fuerza desde entonces a una reflexión filosófica acerca de las relaciones entre ciencia natural y estudios humanísticos. Como Wright pone de manifiesto (Wright, 1971), este tipo de cuestiones permiten vincular la discusión actual con la confrontación entre dos grandes tradiciones. Una de ellas ha sido calificada a veces de *aristotélica*, la otra de *galileana*. La tradición galileana en el ámbito de la ciencia discurre a la par que el avance de la perspectiva mecanicista en los esfuerzos del hombre por explicar y predecir fenómenos. La tradición aristotélica discurre al compás de los esfuerzos por comprender los hechos de modo teleológico o finalista. Para Aristóteles, como para Hegel, la idea de la ley es primordialmente la de una conexión intrínseca que ha de ser aprehendida por comprensión reflexiva, no la de una generalización inductiva establecida por observación y experimentación. En relación a esta tradición puede hablarse de «explicación teleológica» y de «explicación comprensiva» aludiendo, de un modo general, a la aprehensión de conexiones entre fenómenos humanos o sociales y motivos, disposiciones o deseos, aprehensión no equiparable a la comprobación objetiva y empírica de una relación causal.

En el contexto de surgimiento de la polémica concerniente a la relación entre ciencias de la naturaleza y humanidades, en el siglo XIX, se destaca la posición de Augusto Comte y J. S. Mill, comúnmente llamada *positivismo*. La pretensión principal del positivismo es la de un *monismo metodológico*, idea de la unidad del método científico en la diversidad de objetos temáticos. Comte y Mill consideran que toda explicación es causal, en la medida en que consiste en la subsunción de casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza, incluida la «naturaleza humana». La actitud hacia los ensayos de dar razón de los hechos en términos de intenciones, fines o propósitos, conduce o bien a rechazarlas como científicas, o bien a mostrar que, una vez debidamente depuradas de restos «animistas» o «vitalistas», vienen a transformarse en explicaciones causales. A finales del siglo XIX y comienzos del XX se produce una reacción generalizada ante las tesis positivistas. En este movimiento se encuentran eminentes filósofos, historiadores y científicos sociales alemanes como Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber. Windelband y Rickert, de la escuela neokantiana de Baden, son afines a ellos. Del italiano Croce y del británico Collingwood puede decirse que pertenecen al ala idealista de esta tendencia. Fue Droysen el primero en introducir, frente al positivismo, la dicotomía metodológica que ha permanecido como determinante en la polémica. El acuñó los términos de *explicación* y de *comprensión* —*Erklären* y *Verstehen*—. El objetivo de las ciencias naturales consiste, según ello, en explicar de acuerdo con el método analítico-causal. El propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito. Estas ideas metodológicas fueron luego elaboradas hasta alcanzar plenitud sistemática por Dilthey. Para designar todo el dominio de aplicación del método de comprensión se sirvió del concepto «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*). Con ello, Dilthey reconduce una larga tradición que llega hasta nuestros días con H.-G. Gadamer, la hermenéutica. Hay que destacar, finalmente, la importancia del desarrollo mencionado de las ideas hermenéuticas para el ámbito de las ciencias sociales. Estas ciencias surgieron en parte bajo la influencia cruzada de las dos tendencias señaladas, positivismo y hermenéutica. De los dos grandes sociólogos de cambio de siglo, Émile Durkheim fue esencialmente un positivista en todo lo referente a su metodología, mientras que en Max Weber se entremezclaba cierto tinte positivista con el énfasis en la comprensión empática. Pero, en términos generales, desde este momento queda instituida de un modo preciso la polémica «explicación-comprensión», mediante un intento de emancipación de la teoría social con respecto a la ciencia natural. En las décadas que mediaron entre las dos guerras mundiales resurgió el positivismo con más vigor que nunca a través de la filosofía analítica del lenguaje.

la definición más actual que proviene de Hempel. La doctrina fundamental sedimenta en ese *monismo metodológico* según el cual todos los saberes, incluidos los que se refieren al hombre, han de regirse por el modelo de explicación llamado «de cobertura legal» o «por subsunción». Es éste un modelo según el cual todos los acontecimientos han de poder ser aclarados de forma tal que se empleen para ello dos tipos de enunciados: una clase de enunciados descriptivos, que constatan condiciones iniciales descriptibles empíricamente, y otra clase de enunciados que representan leyes generales —bien estrictas, bien probabilísticas— (Hempel, 1965). Este método de cobertura legal se proponía no sólo para consolidar la explicación humeana, sino para conferir fundamento metódico a las ciencias históricas y sociales. Nada más opuesto a la actual *pretensión de universalidad* de la hermenéutica —en virtud de la cual incluso la actitud metódica de la ciencia supone, como todo saber, la experiencia de verdad que proporciona la comprensión (Gadamer, 1986, § 17)— que este ideal de universalidad irrestricta del método científico, al que se le viene asociando con la expresión *Ciencia Unificada*.

El desafío supuesto en el proyecto neopositivista reproduce una minorización del problema hermenéutico que guarda analogía con la obturación del motivo fenomenológico por parte de la moderna concepción judicial de la *entendimiento*. Y es que dicho desafío adquiere realce en la reducción, tan conocida, de la comprensión a un fenómeno psicológico, que posee una incidencia no substancial en la aproximación a la realidad: su contribución —se quiere— sería meramente *heurística*, es decir, relevante tan sólo en el «contexto de descubrimiento» de hipótesis, que es un campo pre-científico². La base misma de la ontología fenomenológico-hermenéutica resulta así vaciada por un tipo de naturalismo que no reconoce la participación de la aprehensión e interpretación del *sentido* de los hechos en el plano de la justificación de las teorías. Un verdadero reto para la pretensión de universalizar el problema de la comprensión. Pues ésta, como hemos visto, no sólo ha sido reivindicada en la filosofía continental como método inexcusable de las ciencias humanas, sino que, en el esplendor del movimiento

2. Así, Th. Abel, decisivo en este contexto como representante de la teoría analítica en sociología, define la comprensión como una interiorización de situaciones observables de la conducta por medio de la endopatía; ésta germina en la medida en que nos colocamos en la situación del otro, reproduciendo sus vivencias a partir de la propia experiencia personal. Tal operación estaría determinada por la propia subjetividad y carecería, por tanto, de carácter científico: desde el punto de vista exclusivo de la comprensión, todas las conexiones posibles que hagan «comprensible» la conducta observada serán igualmente ciertas en virtud de la evidencia que se produce en el observador. Con ello, piensa Abel, sólo se consigue una hipótesis que es necesario probar por medio de los métodos objetivos de la sociología; si ésta se confirma, se convierte en una regularidad nomológica que en absoluto equivale a una «máxima comprensible» de la conducta. V. Abel, 1948.

hermenéutico, ha sido colocada en el lugar opuesto del que le concede el neopositivismo: en el de un apriori ontológico-existencial. En cuanto *modo de ser*, la comprensión constituye, en la línea que va de Heidegger a Gadamer y Ricoeur, un *acontecimiento* originario, anterior a todo acto judicial de explicación y precursor del «mundo de sentido» en el que éste se desenvuelve.

No es tema propio en nuestro espacio el recorrido de la problemática «explicar-comprender» en el vasto territorio de la Filosofía de la Ciencia. Pero hay que llamar la atención sobre la circunstancia de que los hilos de esta temática se tejen con la teoría del lenguaje, y ello, por ejemplo, de la mano de Quine y Davidson. Ofrecemos a continuación una pincelada de este hito más actual en el seno de la controversia entre los ideales de la comprensión y de la explicación. Y, para ello, nos remontaremos al conflicto entre dos posiciones extremas, el logicismo wittgensteiniano y la concepción heideggeriana de la verdad, bajo el punto de vista que destaca, como hemos hecho hasta ahora, el contraste entre las ideas de una «verdad sin interpretación» y de una «verdad como interpretación».

1.2. La «interpretación» en el seno naturalista (Quine, Davidson)

Respecto al pensamiento de Frege, el logicismo wittgensteiniano da lugar a una naturalización, en la medida en que, rompiendo el platonismo, sitúa la articulación de la verdad en el interior de la facticidad mundana. Entre las filosofías de Wittgenstein y Heidegger, que han ocupado un lugar fundacional en la tradición analítica y continental, respectivamente, media una distancia que es también susceptible de ser descrita como oposición entre una confianza naturalista en la verdad unívoca (representable y fuente de explicaciones) y una desmembración de la verdad en la miríada de las interpretaciones, que afirma una prelación del comprender respecto al explicar. El logicismo wittgensteiniano se encuentra en el suelo matriz en el que surge la concepción explicativo-nomológica del conocimiento que es propia del *Círculo de Viena*, mientras que Heidegger es referente de la hermenéutica más radical. Y ello arraiga en la doble propensión judicial-fenomenológica del giro copernicano que hemos detectado como inherente a la modernidad. Tal giro se cumple en ambos, en la medida en que el campo de lo trascendental se transforma y desplaza: la *forma lógica* (Wittgenstein) y las estructuras *existenciales* (Heidegger) articulan el mundo *para nosotros* y son condiciones de posibilidad no trascendentes del ente intramundano. Sin embargo, una asimetría en la propensión distribuye de forma heterogénea este legado. El motivo judicial-explicativo predomina sobre el fenomenológico en el primer caso, mientras ocurre lo

contrario en el segundo. En efecto, en el contexto del *Tractatus* la forma profunda del lenguaje coordina los hechos del mundo y su representación (descripción o juicio proposicional) de modo universalmente legaliforme. Si hay en ese esquema un *sentido* bajo el cual se presenta lo real, o es en la acepción trivial e inexorable de su presentación como *hecho*, o lo entendemos como el modo de ser de la «forma lógica» misma, y entonces cae fuera de aquello que puede *decirse*. Pero en *Ser y Tiempo*, por el contrario, la *comprensión del sentido* precede y determina el espacio en el que pueden tener lugar los juicios, hasta el punto de que éstos son considerados como un modo deficiente del práctico *habérnoslas* en el mundo (S.Z., § 21). Mientras la naturalización logicista del significado, a manos de Wittgenstein, hace primordial la dimensión judicativa de la explicación respecto a la comprensión, la *ontología fundamental* heideggeriana convierte a esta última en fundamento ontológico de las operaciones metódicas relacionadas con la explicación de los fenómenos³.

Pues bien, el contraste entre estos dos modelos es, en cierto modo, paradigmático en la controversia ulterior entre las dos tradiciones sobre el problema que atañe al nexo entre verdad e interpretación. Tomarlo como punto de mira permite percibir interesantes deslizamientos en el problema central. En primer lugar, podríamos reparar en la circunstancia de que el tránsito de un modelo a otro, es decir, de la idea de «verdad sin interpretación» a la de «verdad como interpretación» parece constituir el *leit motiv* de los actuales protagonistas. La filosofía her-

3. Podría decirse que el logicismo wittgensteiniano afronta el problema de la interpretación de un modo semejante al kantiano. La verdad es, también según el *Tractatus*, sin interpretación. La teoría referencialista del significado determina ya una vinculación entre comprensión y constatación de estados de cosas. «Comprender una oración significa —dice Wittgenstein— saber lo que es el caso si es verdadera» (T., 4.024). Y lo que es el caso para una oración verdadera no es algo que pueda someterse a una cuestión por principio interpretativa. La «forma lógica» que ha de presuponerse, según el *Tractatus*, común al lenguaje y al mundo, determina un «orden *a priori*» en las estructuras respectivas del mundo y del lenguaje, así como en la correspondencia entre ellas. La verdad, es decir, la fiel correspondencia entre hecho y proposición, no depende de las interpretaciones de los hablantes. Como dice Apel, el significado es concebible, desde este modelo, sólo como una inmutable sustancia que los individuos, en su praxis, se limitan a actualizar (Apel, 1973, II, t.c., 326 ss.). La comprensión interpretativa, podríamos decir, se considera, como en Kant, ya efectuada y asegurada por una estructura formal que articula un orden legal en la experiencia. Y la prueba está en que el sujeto por antonomasia del lenguaje ocupa ahora, como el sujeto trascendental kantiano, un lugar supraindividual y rígidamente intemporal: en cuanto se identifica con la forma lógica, es el límite del mundo (T., 5.6-6). Quizás no haya posición más extremadamente opuesta a esta concepción de una verdad sin interpretación que la heideggeriana, venero de donde bebe la hermenéutica contemporánea, como hemos visto. Si en la concepción logicista de Wittgenstein el fenómeno de la comprensión interpretativa queda máximamente contraído, en la ontología fundamental heideggeriana alcanza la más relevante posición ontológica, hasta el punto de que, por contraste con aquélla, puede decirse de esta última que hace de la verdad un fenómeno existente sólo en el seno de la interpretación. El concepto de verdad como *desvelamiento*, que hemos examinado, encierra esta clave.

menéutica continental, que ha recibido un empuje sustancial desde el punto de vista heideggeriano, lo corrobora al entrelazar la idea de que no hay verdad más elevada que la que habita en cada una de las múltiples interpretaciones con una mirada siempre crítica a la filosofía *representativa o metafísica de la presencia*: la pretensión hermenéutica misma de universalidad parte de la tesis según la cual el comprender es anterior a la correspondencia o a la función designativa del lenguaje. Por su parte, en el seno de la tradición analítica, de la rígida idea de una verdad sin interpretación surgieron, con necesidad propia, desarrollos en los que el problema de la comprensión y la perspectiva interpretativa se han hecho centrales.

Hay dos cauces principales de esa penetración del problema hermenéutico en la tradición analítica. El primero de ellos es el que se despliega a manos de Quine y Davidson. Estos autores parten de un rechazo del modelo logicista wittgensteiniano. Frente a la concepción del *Tractatus*, de acuerdo con la cual los significados son esencia fija del lenguaje y, en general, contra lo que Quine llama «mito del museo» (Quine, 1969, t.c., 44 ss.) tiene lugar aquí una naturalización más radical, que hace de los significados una parte de la conducta e ingredientes sujetos a traducciones o interpretaciones diversas. El análisis anterior de la oposición básica entre metodología naturalista y metodología comprensiva permite percibir el rico espectro de implicaciones que posee hoy el enfrentamiento entre la hermenéutica continental, por un lado, y el relativismo quineano —y, en cierta medida, davidsoniano— por otro. Ambas son, de modo expreso, ontologías pluralistas. Y a través de su contraste se ponen de relieve implícitamente hoy dos perspectivas no universalistas de la razón y de la verdad. Pero este horizonte común permite vislumbrar un contraste interesante en el presente contexto. Pues mientras en el caso de la hermenéutica continental el pluralismo ontológico afirma una prioridad del orden de lo «comprensible» sobre el de lo «explicable», en el caso de los eminentes ejemplos que hemos destacado dentro del ámbito analítico más actual el pluralismo pretende convivir con un naturalismo para el que la explicación de los fenómenos constituye la vía, como para Kant, de su comprensión cabal.

El cauce por el cual conduce la filosofía analítica —a manos de Quine— a una vinculación interna entre la cuestión por el significado y la problemática de la interpretación arranca de una crítica holista al empirismo, de acuerdo con la cual la experiencia puede confirmar o refutar teorías globalmente, pero no proposiciones individuales (Quine, 1951). Esta posición implica una *indeterminación del significado*, dado que para determinar qué significa una oración la respuesta depende de la teoría, por lo que carece de sentido afirmar que existe un objeto

determinado al que podamos denominar el «significado» de una oración particular. Es esta indeterminación del significado oracional, cuyo reverso es el *holismo*, lo que anuncia el nexo con el problema de la traducción (v., espec., Quine, 1969, cap. 2). La tesis que afirma la «indeterminación de la traducción» es clave crucial en este contexto. Si el significado de una oración en un determinado lenguaje está indeterminado, está indeterminada, consecuentemente, su traducción a otro lenguaje. El problema de la traducción se hace, así, crucial, a la hora de aclarar cuestiones fundamentales de epistemología y de ontología. En particular, las reflexiones de Quine han apoyado un *relativismo ontológico*⁴, según el cual los ingredientes del mundo y su organización dependen del marco global de referencia (un lenguaje, una concepción teórica, etc.) y cuya semejanza con el pluralismo hermenéutico salta a la vista. Las semejanzas estructurales entre la hermenéutica continental y este pluralismo ontológico contrastan, sin embargo, con un hiato ontológico fundamental. Junto a una teoría conductista del significado⁵, la concepción quineana acoge un planteamiento fisicalista incompatible con la ontología hermenéutica del sentido. Estos presupuestos arraigan en el compromiso naturalista que Quine asume cuando defiende que la mejor descripción del mundo disponible es, en el momento presente, una descripción fisicalista. La ciencia natural —y dentro de ella la física— es adoptada como paradigma de la *búsqueda de la verdad*. Si cabe hablar, en efecto, de «indeterminación» en el ámbito de la ciencia, es en cuanto a la traducción de unas teorías a otras. En física —afirma Quine— la teoría no está indeterminada, sino *infradeterminada*. Podemos afirmar que los datos no son suficientes para determinar una teoría y que dos teorías distintas pueden explicar los mismos datos. Pero podríamos admitir —concluye— que *en teoría* una de ellas es correcta y otra errónea, a pesar de que no podamos decir cuál es la correcta. Tal razonamiento, que es denominado por el autor «argumento desde arriba» (Quine, 1970), pone un límite al radical pluralismo incoado en la relatividad ontológica.

4. A la hora de justificar este punto de vista, invita Quine a realizar un ejercicio mental al que da el nombre de «traducción radical». Tal ejercicio aspira a extraer las consecuencias relevantes que se desprenden de una hipotética traducción entre lenguajes absolutamente desconocidos entre sí. Una de las conclusiones que se extrae de ello es que hay diversas traducciones igualmente correctas, es decir, igualmente coherentes con la observación del comportamiento en el que se basa la hipótesis de la traducción radical. Sobre este fondo se recortan las importantes tesis quineanas de la *inescrutabilidad de la referencia* y del *relativismo ontológico*, cuyo sentido condensan estas palabras del autor: «La referencia es un sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas. En este principio de relatividad estriba la salida de nuestro apuro» (Quine, 1969, t.c., 69; v. 59-72).

5. Esta teoría conductista es inmanente ya a la misma hipótesis de la *traducción radical*. El traductor, en la situación de la *traducción radical*, sólo puede basar sus «interpretaciones» en la observación de la conducta de los hablantes de la lengua extraña.

Davidson ha aportado al escenario de la filosofía analítica una ontología a la vez naturalista y no reductivamente cientificista. Sus raíces se encuentran en la filosofía quineana y trae a escena, directamente, el problema de la *interpretación* (v., para su teoría del significado, Davidson, 1984. Algunas de sus consecuencias epistémico-ontológicas se retratan en 1992). El vínculo que establece Davidson entre «procesos de significación», «comunicación» e «interpretación» delata, al menos a primera vista, un parentesco de fondo con el problema clásicamente hermenéutico. Aceptada una comprensión naturalista del estatuto del lenguaje, el pensamiento davidsoniano se ve impelido a responder a la cuestión: «¿cómo podemos entendernos mediante el lenguaje, es decir, mediante procesos simbólicos?». El problema del significado se convierte, así, en el de la comunicación. En la medida en que Davidson acepta el holismo y la indeterminación del significado que éste suscita, ve en la comunicación el *medium* de la interpretación. Pues bien, partiendo de este reconocimiento básico, el despliegue de la teoría del significado ha culminado en una posición en la que el naturalismo materialista y una defensa del carácter irreductible del mundo intencional del sujeto se articulan⁶. De la teoría quineana acepta Davidson la teoría holística del significado y la tesis de la inescrutabilidad de la referencia (Davidson, 1984, cap. 16). He aquí algunas diferencias no irrelevantes que obligan a juzgar el punto de vista davidsoniano con mayor cautela a la hora de compararlo con posibles paralelismos de la tradición continental. El fisicalismo de Quine lleva aparejada la exigencia de un reductivismo respecto al discurso sobre estados mentales, creencias o intencionalidad del agente. El materialismo davidsoniano pretende no ser reductivista. Es materialista —e incluso fisicista— porque presupone la tesis ontológica según la cual el mundo está constituido por objetos, estados de cosas o eventos que son físicos, es decir, susceptibles —aunque sea *en principio*— de descripciones válidas en el lenguaje de las ciencias naturales. Sin embargo, el naturalismo de Davidson pretende dar espacio a la convivencia entre el materialismo y un respeto de la irreductibilidad de lo mental e intencional. El *factum* del ejercicio interpretativo ha de presuponer, según Davidson, para su decurso con sentido, una atribución necesaria de racionalidad al sujeto cuyas emisiones verbales se interpretan, lo que significa que si el intérprete no acepta que el agente

6. Sigue el proceder de la argumentación davidsoniana un curso similar al adoptado por Quine. Para analizar el alcance y sentido del carácter interpretativo de los procesos de significación, Davidson emplea un método análogo al de la «traducción radical» de su maestro. El artificio metodológico que debe ser utilizado en este caso para poner de manifiesto la textura de la comunicación no es el de la traducción radical, sino el de la «interpretación radical» (v. «Radical Interpretation», en Davidson, 1984; «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia», en Davidson, 1992).

es fundamentalmente coherente en su vida mental, tendrá que negarle la posesión de creencias, lo que atenta contra una premisa clave de la interpretación. Es este presupuesto de la teoría del significado el que con más intensidad coloca al pensamiento de Davidson en una tesitura peculiar, en la tensión entre dos propensiones opuestas. Por un lado, las pretensiones materialistas del naturalismo, en virtud de las cuales lo real se agotaría en la objetividad explicable nomológicamente. En segundo lugar, una propensión —diríamos nosotros— fenomenológico-hermenéutica a admitir la irreductibilidad de los procesos intencionales. Y el lector quedará sorprendido si examina las implicaciones de otro gran asidero del pensamiento davidsoniano, el externalismo, dado que encontrará allí poderosas razones para vincular su concepción de la verdad con la de Heidegger⁷.

Nuestro análisis no puede demorarse más en esta cuestión, que necesita un estudio específico. Sí quisiéramos realizar unas breves reflexiones sobre la esencia del contraste. Desde nuestro punto de vista, la analogía estructural entre hermenéutica y pluralismo naturalista supone un hiato insuperable. Es claro en el caso de Quine, que reduce el momento de la «comprensión» del sentido —y con ello, el fondo último de la ontología hermenéutica— en favor de la «observación de la conducta». Los obstáculos que Davidson pone, por otro lado, a ese reductivismo parecen insuficientes como para afirmar un nexo de calado ontológico profundo con la hermenéutica. Pues los argumentos encaminados

7. Indagamos esta senda en nuestro libro inédito ya mencionado (*El conflicto entre las tradiciones continental y analítica*). He aquí una semblanza de lo que perseguimos poner de manifiesto. Según el externalismo, es necesario reconocer la existencia de vínculos directos entre los acontecimientos reales y los contenidos de las creencias. Se opone ello al rígido «dualismo» entre concepto y contenido, entre sujeto y mundo. En particular, posee la virtud de desenmascarar un resto empirista quineano, vinculado a la interposición entre el mundo y el sujeto de un ámbito de excitaciones sensibles, organizado luego de forma más compleja en nuestro aparato conceptual. De un modo general, se opone el externalismo de Davidson a todas aquellas concepciones con fuerte gradiente internalista, porque hacen de la verdad un «concepto epistémico» (cf. Davidson, 1990; segunda sección). Pues bien, no es difícil percibir la eficacia de esta comprensión davidsoniana. Arraigando en la vinculación entre significado y condiciones de verdad, tiene la virtud de garantizar lo que en la tradición continental se llama «intencionalidad». Toda actitud proposicional, en efecto, está, según el enfoque externalista, dirigido al objeto «en sí»; todo signo es comprendido como signo *de algo*, independientemente de cómo determinemos ese contenido. Una tal *extroversión* del signo puede parangonarse a la autotranscendencia de la actitud intencional tal y como la fenomenología la concibe. Y la *exterioridad* del significado que el externalismo davidsoniano comporta congenia muy bien con la convicción husserliana de que el objeto al que está intencionalmente dirigida la actividad constituyente no es una instancia intermedia entre sujeto y mundo real, sino la «cosa misma», la realidad en su desnudez. Añádase a esto el vínculo que la teoría davidsoniana del significado establece entre procesos de significación-interpretación y el fenómeno de la verdad, un vínculo que precede a toda mediación de leyes de correspondencia, y se habrá alcanzado un punto de mira desde el cual el pensamiento davidsoniano revela insospechadas y sorprendentes convergencias con la ya analizada comprensión heideggeriana de la verdad como *desvelamiento*.

a preservar la irreductibilidad del mundo intencional del sujeto no alcanzan a afirmar, además, el carácter *constituyente* de semejante vida intencional respecto al ser de lo real. Si fuese así, este pluralismo que vincula verdad e interpretación no podría ya compatibilizarse con una ontología naturalista. El ser constituido en la interpretación no es originariamente un ser objetivo como materia física, sino *sentido*. Y en el fondo, lo que ocurre es que el «apriori de correlación» fenomenológico-hermenéutico que hemos destacado en otros lugares no encuentra parangón en el terreno analítico, determinando esa asimetría en este caso una distancia entre la ontología continental del sentido y un objetivismo cuyo trasunto último habría que buscarlo en el paradigma representativo o presentificante de comprensión del mundo.

El segundo de los cauces por los que el modelo del logicismo cede el paso al modelo de la verdad como interpretación, al que queríamos referirnos, concierne a una crisis interna al propio modelo logicista, a la autocrítica del propio Wittgenstein, que dio lugar a esa concepción pragmática en la que una multiplicidad de «juegos lingüísticos» fragmenta el campo entero del lenguaje y de la praxis del habla. Cobra interés ahora poner frente a frente este giro y el modelo ontológico heideggeriano o hermenéutico.

2. *Analogías entre los retos de Heidegger y Wittgenstein al Logos occidental*

Las afinidades y distancias entre estas dos grandes figuras del siglo xx —reconocidas por multitud de autores y desde ópticas muy variopintas (por ejemplo, Apel, 1973, vol. I, y 1991a; Taylor, 1991)— poseen un interés más que historiográfico. Aproximarse a estos nexos aumenta, si cabe, la fascinación, polemicidad y apertura de horizontes que las filosofías de ambos autores han despertado por separado en nuestra época. Es un paso inexcusable en el trazado de la filosofía actual, pues tanto por razones que conciernen a la textura interna de cada una de las dos sendas, como por razones externas que atañen al modo en que la herencia de cada una de ellas ha tomado forma, es el caso que fuerzan a confrontar con agudeza la tradición continental y la tradición analítica a propósito de problemas comunes. Problemas que alcanzan al sentido global de la filosofía actual, como, por ejemplo, al que gira en torno a la agonía y las esperanzas de la modernidad a final de este milenio, y a la evidentemente trascendental cuestión de qué significa filosofar. En tales coordenadas, la corriente más profunda que une las filosofías de Heidegger y Wittgenstein hay que buscarla en el subsuelo de lo que viene llamándose «crisis de la razón», en la crítica a un modo de perfilar

el *Logos* en el que nuestra historia se reconoce. En particular, es posible descubrir una comunidad de fondo en la forma en que ambos autores han enfrentado no sólo la modernidad cartesiana, sino, más allá, la tradición occidental entera con la que ésta mantiene vínculos fraternales: digamos, para simplificar, la filosofía *representativa* o *de la presencia*.

Sintéticamente, el análisis realizado sobre la crítica heideggeriana a esta *metafísica de la presencia* podría signarse en una denuncia del «olvido del ser». Con «olvido del ser» se refiere Heidegger a una comprensión del mundo en la que la *diferencia ontológica* entre el ser y los entes se sustituye en favor de una concepción *entitativa* y *representativa* del ser mismo. El ser, como acontecimiento de apertura en el que el ente cobra un sentido determinado no es, él mismo, un ente concreto. Es una dimensión dinámica (de emergencia y de ocultación). El olvido de esta diferencia en favor de una identidad rasa, en la que todo lo real se concibe como ente presente, objetivable, representable, estático, alcanza hasta nuestra época, la época de la *interpretación técnica* del sentido del ser, en la que culmina el desarraigo existencial: llevado por una voluntad de dominio, el hombre se ve movido compulsivamente a imponerse sobre lo real, ya que el ser, habiendo sido objetivado, es aprehendido como *disponible*.

Aunque Wittgenstein no ha realizado de modo expreso un examen histórico de esta envergadura, si comparamos las consecuencias de su pensamiento con las coordenadas fundamentales del análisis heideggeriano, aparecen analogías en las que resplandece el trabajo crítico respecto a la tradición. El primer y más restrictivo aspecto de esta crítica, el desfondamiento del cartesianismo, se vislumbra casi con obviedad. El rebasamiento heideggeriano de la fenomenología husserliana y el antimentalismo de Wittgenstein, que es ingrediente constante en sus dos etapas emblemáticas, constan como los más firmes embates a la filosofía moderna del sujeto. En ambos casos, el valor constituyente y autofundante de la conciencia reflexiva sufre un desfondamiento que ha sido ejemplar para las corrientes más importantes de la actualidad. Ciertamente que hay grandes diferencias en la forma en que dicho desfondamiento se ha llevado a cabo. El anticartesianismo adopta distintos rostros aun allí donde las trayectorias de ambos autores convergen en mayor medida, es decir, cuando consideramos el Wittgenstein pragmático de las *Investigaciones*. Hay, sí, un hiato entre la propensión humanista del pragmatismo wittgensteiniano y el antihumanismo heideggeriano (aunque incluso esto puede ser cuestionado, de lo que nos ocuparemos en breve). Y extremadamente tenso aparece el contraste si ponemos frente a frente el logicismo del *Tractatus* y la fenomenología de *Ser y Tiempo*, contraste que alcanzaría su cenit considerando la *Kehre* heideggeriana.

Pues la *teoría figurativa* de la relación lenguaje-mundo incorpora una ontología y una epistemología rígidamente correspondentistas que hacen del ser de los entes *intramundanos* —en lenguaje heideggeriano— objetos representables, entes *ante los ojos*, desterrando así la dimensión del sentido a la esfera de lo místico. Pero aun desde estas coordenadas, que ponen al descubierto los desencuentros más vigorosos entre Heidegger y Wittgenstein, hay lugar para reconocer la comunidad de fondo a la que nos referimos.

Incluso si consideramos la fase logicista del pensamiento wittgensteiniano es perceptible esa comunidad de fondo. Pues, a pesar de todo, el mentalismo de Frege es combatido por el *Tractatus* de un modo semejante a como se despliega el reto heideggeriano a la *filosofía de la conciencia* de Husserl. En ambos casos es Descartes el que se sienta en el banquillo. Pues lo que sentencia allí Wittgenstein no es sólo que los procesos de significación emanan —frente al platonismo de Frege— de la íntima conexión entre un sujeto (no solipsista) y el mundo (la «forma lógica»), sino que este sujeto es, él mismo, irrepresentable, irrecuperable en el círculo de la autorreflexión. Asombroso parecido, pues, con el giro de Heidegger respecto a su maestro: el «mundo de la vida» no sólo rebasa a la conciencia solipsista, sino que es condición irrepresentable de la mirada que el *Ego* pretende volver sobre sí.

Este parentesco en el modo de afrontar la perspectiva *monológica* de la modernidad cartesiana es sólo una manifestación de la convergencia más abarcante ya anunciada: el reto que ambos proyectos filosóficos lanzan a la tradición occidental, denunciando su tendencia a un modelo ontológico «representativo». Este reto es, como hemos visto, explícito en el caso de Heidegger. Para el caso de la filosofía wittgensteiniana será quizás inevitable conceder que pertenece a lo «no dicho» por ella (y por tanto que, al describirla de este modo, tras-cendemos su armazón explícito aventurándonos hermenéuticamente). Pero diversas consideraciones hacen casi inevitable, también, suponer que esta dimensionalidad, convergente con la heideggeriana, es un «no dicho» que se «muestra» en el decir de Wittgenstein. Y ello, una vez más, incluso manteniéndonos en la perspectiva del *Tractatus*, en la que encontramos similitudes con la línea fenomenológico-hermenéutica que abre Heidegger.

Aclarar esta sorprendente proximidad implica una delimitación del logicismo wittgensteiniano frente al cientificismo de sus seguidores, ese proyecto de saber nomológico y unificado que constituyó, como hemos visto, uno de los polos del conflicto «comprensión-explicación». El reto «logicista» wittgensteiniano es, en efecto, irreductible a la comprensión «cientificista» de los fenómenos, tal y como lo expresaron sus seguidores del Círculo de Viena. La teoría referencialista del significado con-

denaba como «pseudoproposiciones» a todo el discurso fenomenológico-hermenéutico, por incorporar éste elementos referencialmente inobjetivables, de los que «acontecimiento» es un ejemplo especialmente pregnante. No extraña que el Wittgenstein del *Tractatus* haya sido considerado como un cientificista, es decir, como defensor de la universalizabilidad del método de la ciencia natural y detractor de toda cuestión no susceptible de acomodarse a los canones de orden y medida de dicho método. Él mismo asegura que aquello que se puede decir constituye en su totalidad las proposiciones de la ciencia natural (*T.*, 6.53). Sólo reconoce a «sentido» un significado no fenomenológico e incluso ese queda suspendido. Sobre las cuestiones acerca del *sentido* hemos de callar, pues «el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo» (6.41)⁸. Y —lo que resulta interesante para resumir la posición wittgensteiniana en términos de la problemática moderna del «sujeto»— «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» (5.632). La esencia del sujeto es la forma común al lenguaje y al mundo, que sólo puede ser mostrada.

Sin embargo, sería preciso señalar que la interpretación cientificista, característica del *Círculo de Viena*, adolece de cierta amnesia, pues el tema del *Tractatus* no es sólo delimitar lo que se puede decir de un modo representativo, sino dar espacio a lo que se puede *mostrar*. El término alemán *Sinn* (sentido) posee dos antónimos, *Sinnlos* —que podría traducirse por «carente de significado»— y *Unsinnig* —«insentido»—, y este último es propenso a traducirse en categorías valorativas, de un modo peyorativo, como «absurdo». En realidad, todos los problemas metafísicos, éticos, psicológicos, etc., que para Wittgenstein carecen de sentido no son absurdos ni inútiles. Carecen de sentido por cuanto su tratamiento no se adecua a la pretensión racionalista —apología de la cual hace Descartes y prácticamente todo el escenario al que llamamos «modernidad»—, de re-presentar, de objetivar o «hacer presente» lo que no posee la esencia de un hecho representable, de lo que no se sujeta a la lógica del concepto, de lo inobjetivable. Y esto, en rigor, no es una apología de la ciencia empírica o exacta, sino, bien pensado, una prueba de sus límites y, en cierto modo, de su insignificancia. ¿Acaso su observación —en el prefacio del *Tractatus*— «el segundo punto importante de este libro consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido» no obedecía a este motivo? Lo inexpresable es también lo

8. Hemos destacado aquí esta cuestión. Se sabe que Wittgenstein la extiende de muchos modos. Así, sobre las cuestiones éticas hemos de callar, pues el problema «¿es la vida digna de vivirse?» o la pregunta sobre el valor absoluto, el fin último, se desvanecen cuando se disipa la inclinación a plantear la cuestión (*T.*, 6.52); la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y el tiempo (*T.*, 6.4312); la muerte no es tema propicio, pues «no es ningún acontecimiento de la vida» (*T.*, 6.4311).

más importante, aunque no puede decirse en la transparencia cristalina de la ciencia rigurosa. Esa tendencia a trascender lo que se puede decir no ha sido ridiculizada por Wittgenstein, sino, frecuentemente, aplaudida. «No desprecio —dice— esa inclinación humana. Me quito el sombrero ante ella. Para mí, los hechos no tienen importancia» (referido en Fann, 1992, 47).

Más allá de la imposibilidad de reducirla científicamente, semejante perspectiva wittgensteiniana es susceptible de ser interpretada como una afrenta a la por Heidegger denostada «filosofía de la presencia». La diferencia entre «mostrar» y «decir», ligada a la tesis de la imposibilidad de representar la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo, implica que la nervadura del ser, la esencia de lo real, no es susceptible de descripción o explicación, precisamente por constituir la condición de posibilidad de éstas. Tanto la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo —en cuanto aquello que *se muestra* en y hace posible el «decir» designativo— como la *mostración* del ser *des-velándose* —en cuanto aquello que precede y hace posible la presentación del ente— son condiciones no-presentables de la presencia. Lo que en ambos casos es puesto en tela de juicio es, pues, que el mundo en su totalidad (Wittgenstein) o el acontecimiento del ser (Heidegger) puedan convertirse en hechos representables (Wittgenstein) o entes —«ser-ante-los-ojos»— (Heidegger). La nervadura ontológica que articula el espectáculo intramundano resulta ser, en ambos casos, no sólo invulnerable a la mirada representativa —a la propensión epistemológica que describen expresiones como «metáfora óptica» y a la concepción ontológica paralela que describen expresiones como «mundo en cuanto imagen»—. Tales nervaduras no-presentables son, además, substrato ontológico no trascendente (en sentido platónico), condición de la mirada representativa o presentificante que pone ante el ojo espectador (del espíritu, la conciencia o el lenguaje proposicional) al ente en cuanto «hecho» o en cuanto «asistencia constante».

La propensión antimetafísica del logicismo wittgensteiniano fue deformada por el neopositivismo, a través de una ontología en la que lo que «es» ya no resulta inexpresable, sino, más bien, reducible a explicaciones de la ciencia natural. Pero el desafío wittgensteiniano a la —así llamada por Heidegger— «metafísica de la presencia» se conserva y se acentúa, en su época pragmática. Se conserva, porque la diferencia entre «mostrar» y «decir» queda transfigurada ahora en la diferencia entre «reglas» de un «juego lingüístico» (de las que no se puede decir que son ni verdaderas ni falsas) y «proposiciones empíricas», que son asequibles a un análisis veritativo. El Wittgenstein de las *Investigaciones* pone de manifiesto que la *ostensión* —piedra de toque de la descripción o representación de hechos y objetos— presupone un marco previo de

usos de las palabras, entretreídos con prácticas y «modos de vida». En el caso concreto del juego de lenguaje que concierne al saber y a la justificación de razones —que, como hemos analizado más arriba, puede rastrearse en *Sobre la certeza*— Wittgenstein sugiere con agudeza que presupone un entramado de compromisos injustificables, inasequibles a la verificación o a la argumentación. Estas breves observaciones bastarán para reconocer que, de acuerdo con la concepción pragmática wittgensteiniana, la comprensión explícita del mundo está articulada sobre goznes previos. Es asunto controvertido (y nuestra reflexión tendrá que llegar a este punto central) que tales goznes —«reglas», «gramática» o «certezas» de un juego lingüístico— no sean descriptibles o representables (al menos desde otro juego lingüístico). Pero, en todo caso, la relación que guardan con la textura explícita de la comprensión del mundo, sedimentada en el marco del juego de lenguaje que gobiernan, es, de nuevo, una relación de presuposición y de intraducibilidad: articulan una comprensión explícita y no son comprensibles desde la óptica inmanente a ésta. ¿Qué impide, pues, hacerlas parangonables a los elementos de la *pre-comprensión* que acompañan, según Heidegger y la hermenéutica, a la comprensión? En tal caso, puede decirse que la amenaza a la *metafísica de la presencia* ha sido intensificada en el giro pragmático. No ya sólo porque la designación y la representación proposicional de hechos, que el *Tractatus* tomaba como función exclusiva del lenguaje, ha sido ahora relativizada como un «juego lingüístico» entre otros (¿«mundos de sentido» en lenguaje heideggeriano?), sino porque lo que articula la comprensión explícita del mundo, lo que sólo *se muestra*, ya no es entendido ahora como una lógica profunda de rígida consistencia, sino como praxis, forma de vida, visión del mundo.

A pesar de todo, es necesario subrayar también las distancias entre ambos retos a la tradición occidental y moderna, que son, al igual que las semejanzas, de gran envergadura. La «diferencia» óntico-ontológica de la que habla Heidegger pretende «mostrar» un ámbito de «irrepresentabilidad» (el del sentido del ser) que, por constituir un «acontecer», no coincide ni con ese apriori inmutable de la «forma lógica», del que habla el «primer Wittgenstein», ni con las «reglas» de uso del lenguaje a las que se refiere el autor de las *Investigaciones*. Del mismo modo, la plural «apertura de mundos de sentido», que Heidegger —y de modo más agudizado el de la *Kehre*— asocia con dicho acontecer, no es convergente —por arraigar en un «envío» que trasciende ontológicamente las prácticas específicas de los hombres y sus intencionalidades fácticas— con el cariz pragmático que otorga Wittgenstein al pluralismo de los «juegos lingüísticos». Lo que acabamos de señalar, tan brevemente, pone de manifiesto que el lugar fundamental de desencuentro posee un aspecto muy semejante al que separaba a Husserl de Frege, a Davidson

de Gadamer o, en general, a la tradición analítica de la continental, un hiato persistente y de profundas resonancias. En el caso de la tradición continental, la noción de «mundo de la vida» incorpora una dimensionalidad que sólo puede ser entendida atribuyéndole, de algún modo, una dinamicidad y verticalidad ontológica que es clave en el concepto de *fenómeno*: acto, acontecimiento, autodonación, etc. Es claro, desde este punto de vista, que el logicismo del *Tractatus*, a pesar de que implica un desafío a la *metafísica de la presencia*, presupone que la articulación irrepresentable del mundo es rígidamente legaliforme. La «forma lógica» es una legalidad irrecuperable en la designación, pero no un acontecer. Heidegger quizás diría que está pensada desde la perspectiva del «ser-ante-los-ojos» que caracteriza a la *metafísica de la presencia*: sería, paradójicamente, una «no-asistencia» pensada a imagen de una «asistencia constante».

Dicho esto, se comprende que el punto de encuentro álgido entre Wittgenstein y Heidegger se localiza en el episodio pragmático de la trayectoria del primero. Y si es así, entonces la cuestión que se nos impone como uno de los acicates de las pesquisas subsiguientes es ésta: ¿qué textura posee la dimensión articuladora de un juego lingüístico? ¿Son las formas de vida, las prácticas y los usos que las conforman elementos de una dimensión *naturalizable*? ¿Son comprensibles como *factualidades* más que como *fenómenos* o *acontecimientos*? Lo que está en juego es la cuestión de si las semejanzas entre Wittgenstein y Heidegger permiten suponer en el primero una concepción coherente con la ontología continental del acontecimiento o, más bien, con la ontología de la *factualidad* de la tradición naturalista analítica.

3. *Praxis lingüística* y mundo de la vida

En lo que sigue rastreamos algunas perspectivas adoptadas por la comprensión pragmática del significado y sus colisiones fundamentales. Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein se sitúan en el centro de atención. Veremos que el análisis de tales contrastes adopta un perfil más concreto a través de la cuestión de si el pragmatismo se orienta finalmente por un *humanismo*. Una orientación tal lo convertiría, visto desde el esquema heideggeriano, en víctima, a pesar de todo lo dicho, de la *metafísica de la presencia*. ¿Incorpora, por el contrario, ese pragmatismo elementos que permitan suponer en el lenguaje una dimensión de *acontecimiento*, es decir, de *indisponibilidad del sentido*? Estas cuestiones involucran, ante todo, una reflexión sobre lo que Wittgenstein llamó «seguir una regla». Y este problema nos obliga a un análisis complejo, en el que se han enfrentado explícitamente una versión naturalis-

ta —de la que Kripke fue un destacado impulsor— y una de sesgo fenomenológico-hermenéutico.

3.1. Versiones naturalista y hermenéutica del pragmatismo wittgensteiniano

Que muchas posiciones hermenéuticas se hayan apoyado en la noción de «juego lingüístico» es testimonio de los parentescos entre Wittgenstein y Heidegger que hemos analizado. El sugerente potencial hermenéutico de la filosofía pragmática wittgensteiniana ha sido reconocido por el propio Gadamer, señalando las convergencias con su concepción de la experiencia hermenéutica como una experiencia dialógica respecto a la cual el concepto de «juego» se revela —como hemos visto— iluminador⁹. Y, de hecho, han sido desarrolladas posiciones cercanas a una *sociología comprensiva*, como las de Melden, Winch y von Wright. Apel las incluye dentro del «movimiento postwittgensteiniano» que se encuentra bajo el influjo de la teoría de los juegos lingüísticos del segundo Wittgenstein (Apel, 1973, II, t.c., 237-246).

Será muy provechoso en este contexto analizar una polémica, predominantemente anglosajona, en torno al significado de «seguir una regla». En las dos décadas de 1955 a 1975 corrieron ríos de tinta sobre la cuestión. Saul Kripke inició de nuevo la discusión con su interpretación de Wittgenstein, a la que se le viene llamando «interpretación comunitarista» (Kripke, 1981; v. García Suárez, 1988). Descubriremos en ella un trazado naturalista y conductista que resulta muy apropiado como paradigmático oponente de la comprensión fenomenológico-hermenéutica, una versión, esta última, invocada por las semejanzas con el pensamiento heideggeriano que hemos desarrollado anteriormente. La singularidad de esta comprensión del pragmatismo —que centra la atención en las secciones 138-242 de las *Investigaciones*— reside en que postula un vínculo interno entre la wittgensteiniana teoría del significado y una concepción de la validez lingüística según la cual el fundamento de la objetividad de los juicios o creencias se encuentra en la conducta actual de una determinada comunidad lingüística. «Corrección» significaría, según ello, «actuar en coincidencia con los otros». Esta conclusión es forzosa, según Kripke, si la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un «lenguaje privado» ha de poder hacer frente a las sospechas escépticas que se siguen del concepto de «seguir una regla».

El escéptico pondría en cuestión que haya hecho alguno capaz de justificar de modo contundente una determinada interpretación de nues-

9. Gadamer, «Die Phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften* III, 150-189, *Ges. Werke* III; también en *VM.*, II, 13.

tra conducta como expresión o aplicación de una regla determinada. Ni lo que podamos conocer acerca de la lógica interna de una regla, ni lo que nos atribuimos como disposición a usarla desde el pasado de un modo determinado, garantizan una continuación de dicha regla de acuerdo con un uso concreto¹⁰. El problema escéptico guarda una íntima relación con el tipo de problemas involucrados en la quineana tesis de la *indeterminación de la traducción*. Una regla admite múltiples interpretaciones. El mismo Kripke señala que hay un cierto paralelismo entre el problema escéptico de Wittgenstein y esta tesis, según la cual no hay materia objetiva que nos permita escoger entre dos esquemas de traducción compatibles con la totalidad de las disposiciones verbales y, sin embargo, lógicamente incompatibles entre sí¹¹. Con ello, el escepticismo horada los cimientos de la semántica: induce a descreer respecto a la posibilidad de señalar reglas responsables del uso actual del lenguaje¹².

El fundamento de la interpretación *comunitarista* de Kripke respecto al problema de qué significa seguir una regla es el intento de su-

10. El famoso ejemplo de Kripke referido a la conducta que seguimos al sumar es expresión de lo que decimos. Nada garantiza que al sumar estamos utilizando la regla «más» (adición continua de una unidad en una serie) o «cuás», que determinaría que x más $y = x + y$, si x , y , son menores de 57, siendo 5 en otro caso. No tenemos, pues, argumentos contundentes para justificar que 68 y 56 suman 125.

11. ¿A qué hechos podríamos recurrir para justificar la elección de una traducción? Puedo argüir que poseo una experiencia inmediata, cualitativamente clara y distinta, única e irreductible, de que la regla que sigo es tal y cual, lo que puedo justificar diciendo que siempre he asociado una imagen mental con el hecho de sumar. Pero el problema es que una imagen también puede ser interpretada de diversas maneras. En terminología wittgensteiniana podríamos decir que una imagen no contiene un método de proyección. Imaginemos que la regla que aduzco en la aplicación de la palabra «cubo» es que siempre que la pronuncio me viene a las mientes una imagen, la del cubo geométrico. Pero es posible imaginar un método de proyección distinto según el cual la figura mental de un cubo se ajusta al empleo de «cubo» para designar un prisma triangular (*Investigaciones*, § 139). ¿Y si el hecho que estamos buscando no es una ocurrencia mental, sino una disposición? En este caso nos vemos abordados por dos objeciones de Kripke. En primer lugar, la que recuerda que las disposiciones también son finitas, y que no es posible saber si es eterno el que ante dos números cualquiera que se nos plantease sumar responderíamos siempre con su suma y no con su «cuma». En segundo lugar, la que incide en que las personas tienen también disposiciones a cometer errores, de manera que puede haber una diferencia sistemática entre lo que significan y las respuestas que están dispuestas a dar. La última posibilidad parece ser la de que nuestra concepción original de la regla no era otra que la de la creación de una disposición a ejecutar la serie de un modo más bien que de otro. Pero ¿en virtud de qué hecho se creó una disposición para continuar ahora de un modo más bien que de otro? El contenido de mi disposición original parece determinado por el modo en que descubro en un momento dado mi tendencia a continuar, más bien que al revés.

12. Kripke pone de relieve la afinidad existente entre el «nuevo enigma de la inducción» de Goodman y el argumento escéptico. En general, para cualquier término o regla se plantea el problema de cómo el uso presente es determinado por la significación pasada. Y puesto que, según el escéptico, no hay ningún hecho constitutivo al que apelar, hemos de concluir en un escepticismo semántico total. Pues bien, del mismo modo que el uso pasado de «más» no permite discriminar entre la hipótesis-más y la hipótesis-cuás, el uso pasado de «verde» es compatible tanto con la hipótesis de que signifique «verde» como con la hipótesis divergente de que signifique «verdub», donde el predicado «verdub» se aplica a todas las cosas que, examinadas antes del tiempo t , son verdes y a todas las demás cosas que son azules.

perar el problema escéptico. Para ello, se sirve de la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un lenguaje privado, que se desarrolla en las *Investigaciones* (§§ 243-263) y que conduce la reflexión hacia la conclusión de que aquel que, supuestamente, inventase un lenguaje privado no poseería criterios de corrección para distinguir entre «creer que se sigue una regla» y «seguir una regla». Carecería de patrones para cerciorarse, en su uso interno, de que sigue una conducta regular y no meramente arbitraria. El problema afecta a la idea de corrección y de verdad. Pues bien, al refutar la posibilidad de un lenguaje privado, Wittgenstein propondría, según Kripke, una solución «escéptica» parecida a la de Hume¹³. Según esto, la lógica de los argumentos wittgensteinianos estaría sustentada en la aceptación de que no hay ningún hecho, ninguna condición en el mundo, que constituya de modo determinante el significado de una regla. Partiendo de tal admisión, mostraría que nuestras prácticas ordinarias no carecen, a pesar de ello, de sentido cuando nos atribuimos discurso significativo. Y este paso sólo lo justifica, según Kripke, el descubrimiento de que la conclusión escéptica planteada resulta inexorable sólo si partimos de una teoría del significado según la cual una oración es significativa en función de sus *condiciones de verdad*. Pero, según Kripke, Wittgenstein propone una teoría del significado basada en *condiciones de aseverabilidad o justificación*, caso en el cual la sospecha escéptica se hace inocua¹⁴. Y Kripke entiende que, para Wittgenstein, esas condiciones hacen necesariamente referencia a una comunidad y son inaplicables a un individuo considerado aisladamente. El concepto de regla sería, pues, un concepto social, un concepto que descansa en la noción de *concordancia comunal*. Sabemos que alguien sigue una determinada regla si concuerda en su aplicación con la práctica de una determinada comunidad¹⁵.

13. Una solución es escéptica si, admitiendo las afirmaciones negativas del escéptico, muestra que nuestras creencias o prácticas ordinarias están justificadas porque no necesitan el tipo de fundamentación que aquél ha desacreditado.

14. En vez de preguntar qué condiciones, qué hechos, corresponden al enunciado «X significó *más* por +», hemos de preguntar bajo qué condiciones es aseverable tal enunciado, así como por el papel y la utilidad que tiene en nuestras vidas la práctica de aseverarlo.

15. De acuerdo con esta interpretación, lo que Wittgenstein fuerza a admitir en sus argumentos contra la posibilidad de un lenguaje privado es que no podemos imaginar que un individuo aislado siga reglas. Considerando un individuo aislado tenemos sólo la inclinación de un individuo a responder de una determinada manera, pero no un patrón normativo que permita distinguir entre lo que es un uso correcto y lo que le parece un uso correcto. El § 202 de las *Investigaciones* apoyaría, en principio, la tesis kripkeana: «Por tanto, 'seguir la regla' es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla». Matiza Kripke que esto no significa que no podamos decir de Robinson Crusoe que sigue reglas. El rechazo del modelo privado excluye sólo que un individuo, considerado aisladamente, siga reglas, no que las siga un individuo físicamente aislado. Cuando decimos que Crusoe sigue reglas lo admitimos en nuestra comunidad y le aplicamos nuestros criterios.

Las consecuencias comunitaristas de Kripke son evitables según una perspectiva distinta, que debemos especialmente a McGinn (1984) y también a Hacker y Baker (1984). El núcleo de la cuestión consiste en la distinción entre un concepto comunitarista de lo público y uno que nosotros denominaríamos bajo el rótulo «publicidad como intersubjetividad virtual». Los principales argumentos de McGinn en esta línea denuncian la vinculación kripkeana entre «público» y «social» (en cuanto opuesto a «individual»). Kripke opondría la noción de lo «público» a la noción de «individual». Pero lo esencial del argumento wittgensteiniano, según los oponentes, sería refutar la posibilidad de un lenguaje «privado» que no fuese, al menos potencialmente, comprensible para los demás. El mismo Wittgenstein llega a afirmaciones taxativas en esa línea: un lenguaje privado es definido como un lenguaje cuyas palabras «deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje» (*Investigaciones*, § 243). Un acto público en este sentido podría ser un acto privado en el sentido de Kripke. Lo que la reflexión wittgensteiniana propondría, de acuerdo con una posición no comunitarista, sería una concepción de lo público como espacio de prácticas que son, consubstancialmente, intersubjetivas, aunque de hecho no sigan una conducta establecida. En este último sentido, «público» se opone no a «individual», sino a «originariamente interior» (de modo similar a como «conducta manifiesta» o «externa» se opone a «sensación oculta» e incomprensible para otros). Desde tal punto de vista no se excluye que un individuo, tomado aisladamente de la comunidad, siga una regla. En la medida en que sus acciones tengan la regularidad necesaria como para que fuesen reconocidas como prácticas «desde fuera», pueden constituir aplicaciones de una regla «privada» en el sentido de Kripke, es decir, de una regla entendida sin apelar a la «concordancia comunal». Lo único que exige la adscripción a una práctica sería la regularidad, un uso estable. Esta exigencia excluye la posibilidad de que se siga una regla sólo una vez. La noción de seguir una regla conlleva, pues, la necesidad de una pluralidad de usos de tal regla. Pero no requiere en cambio una pluralidad de usuarios.

La polémica en torno al concepto de «seguimiento de reglas», que acabamos de esbozar, posee una repercusión importante en la confrontación entre tradición analítica y continental, pues puede iluminar el contraste, más general, entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. En la medida en que el pragmatismo wittgensteiniano se ha convertido en un baluarte para los defensores del pluralismo y en la medida, también, en que vincula los procesos de significación con la participación en prácticas y modos de vida, constituye un fuerte acicate para la justificación de posiciones hermenéuticas a partir de un

formato propiamente analítico. De hecho, el problema básico que emerge en el contraste entre defensores y detractores de la versión *comunitarista* afecta, como queremos poner ahora de manifiesto, al concepto de «interpretación» del significado.

El problema escéptico planteado por Kripke sugiere, como se dijo, que el planteamiento wittgensteiniano arranca de la posibilidad de una *indeterminación básica del significado*. Ningún «hecho» del mundo puede determinar las nuevas interpretaciones del significado, presuponiendo una «regla». Este planteamiento parece estar apoyado en una idea de los procesos de «comprensión del significado» según la cual «regla» y «aplicación» son separables lógicamente, siendo la aplicación una interpretación de la primera. Separadas de este modo, parece incontrovertible que ninguna regla puede, a su vez, resolver la cuestión acerca de qué justifica que un caso particular lo sea de una determinada regla general. Pues toda aplicación debería seguir, a su vez, una regla, que necesitaría interpretación. «Comprender» una regla sería, entonces, interpretarla, e «interpretar» vendría a coincidir con la substitución de un signo por otro, signo que a su vez requiere ser interpretado y puede ser interpretado de diversas maneras. En su escrito, Kripke apoya este análisis cuando recurre al § 201 de las *Investigaciones*, donde Wittgenstein dice: «Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque a todo curso de acción puede hacérselo concordar con la regla». Pues bien, no parece desacertado concluir de todo esto que la solución comunitarista posee, a la postre, una filiación conductista. Dado que es necesario evitar el retroceso *ad absurdum* de la interpretación, hemos de concluir que seguir una regla significa convenir con una praxis ya instituida, una praxis efectiva que hemos llegado a aprender a través de un proceso de adiestramiento. Para que podamos decir que un hablante «participa» en un «juego de lenguaje» bastaría, entonces, con percatarnos de que su conducta observable sigue pautas características de la comunidad en cuestión. Hermenéuticamente hablando: la «comprensión del *sentido*» no parece ocupar ningún rol en esta explicación del seguimiento de reglas.

La versión no comunitarista de la que hemos hablado insiste en que la comprensión de una regla no se reduce a su interpretación, entendida ésta como una versión *a posteriori*, y que no conduce, en consecuencia, a una cadena de interpretaciones. La comprensión de una regla presupone, además, como punto de partida, una *aprehensión* de su sentido (uso) por medio de la participación directa en una práctica¹⁶. En este

16. En efecto, parece que para Wittgenstein la paradoja surge de un malentendido, el de considerar que entender una regla es siempre darle una interpretación. Wittgenstein utiliza el razonamiento del § 201, al que se refiere Kripke (sobre la aporía de la aplicación), para reducir al absurdo la identificación de comprensión e interpretación. En el § 198 decía: «¿Pero cómo

segundo caso, se presupone que las aplicaciones mantienen una relación interna con la regla a través de la participación en un *modo de vida* —lo que resulta fundamentable en los §§ 198 y 202 de las *Investigaciones*—. Por eso, frente al sesgo conductista de la acepción kripkeana, los no-comunitaristas vienen a despejar el espacio de una normatividad inherente a la costumbre con la que se entreteje el uso del lenguaje. La costumbre introduciría, en efecto, un elemento normativo que se sobreañade al adiestramiento (por el cual se establece una conexión causal entre mi actual aplicación del signo y las instrucciones que recibí en el aprendizaje de su uso): una comprensión que permite anticipar por qué debo usar *así* la regla —interesante al respecto es el § 198 de las *Investigaciones*¹⁷—. Y este «saber-como» en el uso de una regla es una operación parangonable a la hermenéutica «participación» en un «mundo de sentido».

Si acentuamos el contraste entre las dos interpretaciones reencontraremos el carácter más general del conflicto entre las tradiciones continental y analítica. Las últimas observaciones contra la versión comunitarista suscitan un parentesco con la trayectoria hermenéutica inaugurada en el concepto heideggeriano de «facticidad». Según esto, la comprensión —siempre interpretativa— se yergue sobre una pre-comprensión. El problema es el de indagar la «textura» de esta dimensión previa de «pertenencia» o «participación». ¿Es posible una justa interpretación del pragmatismo wittgensteiniano que acabe afirmando la *ontología del acontecimiento*? Ciertamente, la interpretación no-comunitarista a la que hemos aludido no afirma expresamente que la pre-comprensión de trasfondo que se adquiere participativamente adopta la forma de un *acontecimiento* en el que son abiertas simultáneamente una *aprehensión del sentido* y una *autodonación de sentido* (este último cariz refiere, como sabemos, al «apriori de correlación»). Pero tampoco obtura una consecuencia como ésta, en la medida en que parece involucrar que el seguimiento de una regla presupone un *acto*

puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla. No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado».

17. En el § 198 de las *Investigaciones* Wittgenstein parece trascender la explicación genética conductista del uso de reglas: «¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre». Así se hace coherente la famosa sentencia del § 199, en la que Wittgenstein afirma que no puede haber sólo una vez en que se siga una regla; seguir una regla es una costumbre, uso o institución.

de inmersión en un «mundo de sentido» y un *acto* inobjetivable de aprehensión de lo que la regla *demanda desde sí* (¿equivalente al hermenéutico presupuesto del «dejarse interpelar» por la «cosa misma»?). En efecto, si el acto de inmersión participativa fuese objetivable, es decir, reglable, habríamos incurrido en la aporía kripkeana, de la que se pretende escapar. Pero un acto no objetivable de inmersión es precisamente lo que el concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo» reclama reconocer en la textura de la existencia. En cuanto a la correlación fenomenológica entre comprensión y demanda de la «cosa misma», ¿no se proyecta en la simultaneidad de un acto de inmersión y la aprehensión de lo que una regla *exige*? No es difícil encontrar en las afirmaciones del propio Wittgenstein lúcidas sugerencias en una línea semejante. Si, por ejemplo, seguimos leyendo el § 201, encontraríamos una posible explicación de por qué no toda comprensión es, en el sentido ya señalado, una «interpretación», es decir, una operación *a posteriori* respecto a la regla: «Hay una captación de una regla que *no* es una interpretación, sino que se manifiesta [...] en lo que llamamos ‘seguir la regla’ y en lo que llamamos ‘contravenirla’». Lo que el párrafo wittgensteiniano parece dictaminar es que hay un modo primario de comprender una regla y que ese modo penetra en una dimensión de la regla que no es designable como aquello a lo que se refieren las «proposiciones empíricas»: ¿no se trata, acaso, de una dimensión de *sentido*, que articula la «gramática» del juego y que sólo se *muestra* en expresiones distintas de la regla? Y puesto que esa *captación* permite aprehender una regularidad, puesto que es un *saber-cómo* seguir usando la regla, ¿no podría decirse, con Heidegger, que lo aprehendido es, más precisamente, una *pro-yección* de *horizontes* de sentido? En la posición opuesta reencontraríamos una *ontología de la factualidad*. Como se ha dicho, todo parece indicar que la versión comunitarista acabaría reduciendo la inmanencia de un «juego lingüístico» a una instancia de conducta explícita, de un «nosotros» siempre signable e identificable, es decir, a ingredientes que son, en todo caso, *designables* ostensivamente, asequibles a una descripción empírica o a una explicación.

El perfil y la trayectoria de esta problemática, pues, confirman que la interpretación del pragmatismo wittgensteiniano pasa necesariamente por preguntas y posibles respuestas que afectan a la distinción entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. Quisiéramos ahora indagar una alternativa análoga entre naturalismo y ontología del acontecimiento a propósito de la *teoría de los actos de habla*, una forma de pragmatismo analítico que, aunque posee orígenes distintos al anterior, plantea problemáticas conexas.

3.2. Teoría de los «actos de habla» y «fenomenología del habla»

Un estímulo para justificar una concepción de acuerdo con la cual el comportamiento según reglas no remite, a la postre, a estructuras formalizables aunque profundas, lo proporciona ya el mismo espíritu de la teoría de los actos de habla, austiniana, pues caracteriza la matriz pragmática como un ámbito de «fuerza». Pero la decisión sobre este sutil asunto parece bastante controvertida. Searle afirma que las reglas «se realizan» en convenciones y que la diferencia entre lenguas remite a la diferencia entre convenciones (Searle, 1969, 2.5). ¿No quedaría disuelto así el carácter *dinámico* —«fuerza»— del acto de habla en favor del *factual*? Sin embargo, Searle puntualiza que este carácter convencional no implica que las reglas sean susceptibles de un análisis objetivo en las coordenadas de la ciencia natural. Para aclarar esa *diferencia* distingue entre los «hechos brutos» de los que se ocupan estas ciencias y los «hechos institucionales». Estos últimos son *hechos*, pero, frente a los primeros, presuponen instituciones humanas, que son «sistemas de reglas constitutivas» (*Ibíd.*, § 2.7).

Pero con este *desplazamiento* el problema que planteamos no queda resuelto. Todo depende, ahora, de qué carácter reconozcamos a tales reglas constitutivas del mundo práctico-social. ¿Son, a su vez, objetivables, por ejemplo, como costumbres o como normas explicitables de conducta? ¿No nos encontraríamos, en ese caso, con una concepción que contrasta con la ontología continental fenomenológico-hermenéutica de modo análogo a como lo hace la interpretación *comunitarista* que Kripke realiza del pragmatismo wittgensteiniano? Al comentar los argumentos kripkeanos, la hermenéutica servía de contraste. Para extraer de la teoría de los actos de habla respuestas más concisas, será de utilidad ahora interrogar desde la «fenomenología del habla», en particular desde Merleau-Ponty.

Como hemos visto en otro lugar, Merleau-Ponty introdujo en su obra numerosas reflexiones sobre el vínculo entre lenguaje y constitución del sentido en la experiencia carnal. El sentido del ser de las cosas no es constituido en un puro enlace intencional de la conciencia. Vive en el lenguaje. Puede decirse que este punto de vista se opone, como la teoría de los actos de habla, a la reducción de los procesos de significación a una mera estructura sintáctico-semántica o proposicional. Como Heidegger, y frente a todo tipo de logicismo, sitúa Merleau-Ponty la *constitución del sentido* en la dimensión pragmático-ontológica del «habla». Pero si en nuestro contexto resulta especialmente pertinente la versión merleau-pontyniana es porque expresa con fuerza quizás inigualable en la tradición continental la vinculación entre el carácter institucional del lenguaje —por cuyo sentido hemos preguntado a propó-

sito de Searle— y *naturaleza*, sin derivar en un naturalismo de corte objetivista. El lenguaje es siempre un fenómeno cultural, trabado en el mundo institucional. Pero, más allá de ello, está fundado en una dimensión no reglable, como hemos tenido ocasión de comentar (*supra*, cap. 3, § 3.2). El lenguaje vivo de la *parole parlante* es capaz de vehicular una reexperiencia del sentido, lo que muestra que el contenido lingüístico, cuando es realmente significativo, es siempre *nuevo* y se gesta *in actu*. En el habla (nos gustaría oír de nuevo esta bella imagen de Merleau-Ponty que ya conocemos) el significado está «en estado naciente» (1945, t.c., 213). Ya se ve que esta dimensión de «acontecimiento» no apunta a una esfera trascendente, si por ello entendemos un mundo platónico o místico. Es, curiosamente, una esfera natural. Una esfera *natural*, eso sí, trascendente en el sentido de que, siendo inmanente a la cultura o a la vida institucional, no se agota en lo que en ella se dispone como un mundo de hechos «representable» o codificable. Es fuente generatriz, dimensión, si se quiere, vertical, una moderna comprensión de la *natura naturans*.

El modo en que opera esta lingüística y corporal constitución de significaciones transgrede —nos muestra el análisis de Merleau-ponty en muchos lugares— toda función reglable. Y ello se pone de manifiesto en que la acción creadora, la vivencia lúcida o la expresión genuina muestran un carácter prospectivo peculiar. Pues, por un lado, dan lugar a acciones o a obras susceptibles de un análisis *a posteriori* capaz de encontrar regularidades, pautas, normas. Pero, por otro, el proceso mismo por el que acontecen no puede ser entendido como derivable desde una constelación anterior de disposiciones o reglas objetivables. El análisis de enfermos cuya incapacidad para comprender el sentido de una acción y de seguir una conducta está vinculada precisamente al hecho de que sólo podrían intentar hacerlo subsumiendo el caso bajo una regla consciente, apoya esta tesis (*Ibid.*, parte primera, cap. III). Esa actividad prospectiva, en definitiva, que es característica de una conducta inteligente, da lugar, con mucha frecuencia, a resultados reglables sólo *a posteriori*, y presupone, por tanto una actividad que es vocación o anticipación de regla *sin* regla. Es el motivo por el cual denomina el autor a menudo a esta dimensión práctico-corporal y prerreflexiva —campo de juego no reglable para jugadas reglables—, *être brut, ser-salvaje*.

Las reflexiones que J. Searle despliega en su texto *El redescubrimiento de la mente* (Searle, 1992) pueden ayudar a responder a la cuestión arriba planteada sobre el carácter de las reglas y autorizan a establecer un puente entre análisis del lenguaje, filosofía de la mente y fenomenología del habla. Son tendentes, en efecto, a poner al descubierto un ámbito práctico de comportamiento que es preconsciente y

que está presupuesto en la intencionalidad de los actos concretos y en la conducta reglada. Las creencias y deseos concretos, según Searle, presuponen una red de otras creencias o deseos, pero esta red, como totalidad, presupone un trasfondo previo a la conciencia, un ámbito de significaciones que no adoptan la forma proposicional de un «saber que», sino la de un previo «saber como» o «saber hacer» sin el cual el primero carecería de base nutricia (v., sobre todo, § 8 —«Conciencia, intencionalidad y el trasfondo»—). Un suelo irrepresentable en reglas, pues «las reglas no se autointerpretan y, en consecuencia, requieren un trasfondo para funcionar» (t.c., 198). Y aunque el trasfondo no es en sí intencional, está presupuesto en la intencionalidad consciente y se expresa en ella, pues «consiste en capacidades mentales, disposiciones, posturas, modos de comportarse, saber cómo, *savoir faire*, etc., todos los cuales pueden sólo manifestarse cuando hay algún fenómeno intencional, tal como una acción intencional, una percepción, un pensamiento, etc.» (*Ibid.*, 201).

Se diría, después de escuchar esto, que no es el Ego espectador el sujeto constituyente de los nexos intencionales, sino una vida prerreflexiva, tal y como Heidegger y Merleau-Ponty intentaron poner de manifiesto. Pero todo el alcance de la cuestión que centralmente nos atañe, una vez más, no estaría aún así resuelto. Pues hasta tanto en cuanto no se aclare qué tipo de ingredientes posee el «trasfondo» y qué clase de ser cualitativo poseen, no podrá establecerse un trazado cabal de las afinidades. Nos encontramos aquí con la misma cuestión con la que culminábamos el análisis de lo que concierne al pragmatismo wittgensteiniano. Evidentemente, es diferente el caso en que fenómenos tales como «habilidades», «saber-como», etc., se comprenden reductibles a prácticas fundadas en la historia o cultura de un grupo, respecto al caso en que expresan, además, *modos de ser-en-el-mundo*. Pues bajo el primer caso no puede excluirse la posibilidad de que se piense, al fin, en una *pragmática empírica*, cuya ontología se funda en la existencia de *hechos*, si bien institucionales o culturales, representables, descriptibles como *facticidades* empíricas. La imposibilidad de comprender los elementos de una práctica como casos de una regla no es todavía la necesidad de entenderlos como acontecimientos en un sentido fenomenológico-hermenéutico. Desde tal pragmática empírica la generación del sentido se funda en la existencia de tales hechos, descriptibles en principio con objetividad. En tanto que desde la segunda perspectiva, los hechos de ese tipo presuponen el fenómeno de la proyección del sentido o la apertura de un mundo-de-sentido, sobre el cual reposaría y se haría posible su significatividad para-nosotros.

4. *Horizontes en conflicto: «tradición continental» vs. «tradición analítica»*

Aunque los caminos de la filosofía analítica han sido descritos en esta sección atendiendo a posiciones fundacionales, nos gustaría ahora bosquejar el trazado general de esta «tradición», tal y como se ha desplegado hasta la época más reciente. Esta caracterización puede ser abordada aquí sólo de un modo general, pues introducirnos en el campo de las profusas líneas que han surgido en el seno del hacer analítico necesitaría un trabajo específico de extensión y profundidad que excede los márgenes de la presente investigación. En el contexto de este esbozo general quisiéramos reflexionar, someramente, sobre los lazos y las distancias entre estos dos territorios de la filosofía actual que más arriba hemos vinculado a los nombres generales de «tradición analítica» y «tradición continental».

De acuerdo con la hipótesis general que seguimos, hay razones de peso para encontrar una familiaridad de fondo no sólo entre esos dos momentos fundacionales de la tradición continental contemporánea y de la tradición analítica que representan las filosofías, respectivamente, de Husserl y de Frege, sino en la trayectoria que han seguido ambas tradiciones si las hacemos arrancar de tales momentos germinales. Como J. J. Acero asevera explícitamente y muestra en sus análisis (Acero, 1997a y 1997b), la tradición analítica puede ser entendida en su totalidad como una reacción contra el punto de partida antinaturalista de Frege (y Husserl). Y ello porque el «significado» o los procesos de significación han sido sometidos a una restricción de sus caracteres «puros» y «solipsistas» que adquieren en la teoría fregeana. La textura generativa y validatoria de los procesos de significación, en efecto, se ha hecho depender progresivamente no de criterios ideales absolutos, independientes de toda instancia factual, sino más bien de la facticidad, contextualismo o contingencia de los procesos fácticos, lo que implica, al mismo tiempo, una vinculación con el dinamismo intersubjetivo del lenguaje y su carácter social. Se trata, en definitiva, de un proceso de *naturalización del significado*. Desde este punto de vista tan general, podría decirse que la tradición continental ha seguido un rumbo análogo, arraigando el sujeto-conciencia en la facticidad temporal, histórica o carnal. Sintéticamente: «sentido» y «significado» se han convertido en fenómenos *intramundanos*.

La textura de ambas tradiciones permite afirmar —ésa es la perspectiva que aquí defendemos— una analogía estructural y un hiato ontológico simultáneos. Dentro de un proyecto general de «inmanentización» de los procesos de significación, que convierte a éstos en fenómenos «intramundanos», las corrientes continentales han seguido el

curso de una «mundanización del sentido», en la que no se abandona una cierta «ontología del acontecimiento», mientras las corrientes analíticas han seguido el curso de una «naturalización del significado», estructurada por una «ontología de la factualidad». A continuación esbozamos este contraste.

4.1. El proyecto analítico de «naturalización del significado»

La historia de la filosofía analítica del siglo xx ha ido roturando una trayectoria en la que la explicación naturalista del significado ha cobrado cada vez más entusiasmo. «Naturalización del significado» quiere decir, en este sentido —como ha afirmado taxativamente Fodor—, un requisito ontológico general según el cual los fenómenos de significación, el significado lingüístico, son explicables, bien como realidad del orden físico-natural, bien como una realidad en continuidad con dicho orden (Fodor, 1993, 5; v. el excelente trabajo de Acero, 1997a). Este proceso encuentra confirmación en el horizonte fiscalista que se ha hecho fuerte, finalmente, en «filosofía de la mente», un horizonte que cree poder conducir el naturalismo del que hicimos mención a propósito del *Neopositivismo Lógico* a su supuesta coherencia final, es decir, a la hipótesis de que el ámbito «constitucional» de lo real, al que se refería Carnap, posee como trasunto, si bien no un sistema de definiciones, sí una teoría fiscalista del mundo, una teoría unificada a la que fuese reductible el discurso acerca de cualquier otro ámbito de la realidad.

Ahora bien, no todo naturalismo es estrictamente un fiscalismo, aunque esta opción sea una de las más frecuentes. Mediante el proceso de naturalización del significado, si estamos en lo cierto, lo real es, de una u otra forma, comprendido no como *fenómeno de sentido*, sino como *factualidad*, es decir, como ámbito de «estados de cosas» representable —aunque sea *en principio*—. Lo nuclear en la naturalización del significado que tiene lugar en la tradición analítica no es la equiparación de los *facta* a hechos de índole física, sino, más bien, su identificación con objetividades designables y representables, sea mediante métodos empíricos o explicaciones legaliformes, sea mediante el recurso a las reglas de un lenguaje formal. En este sentido, la naturalización, si se realiza en el seno de una teoría referencialista del significado, no consiste exactamente en una vinculación de los significados a una dimensión referencial psicologista o fiscalista, tal y como hemos visto a propósito de las versiones anteriormente expuestas. De un modo más general, habría que hablar de la reducción de la dimensión intensional del lenguaje a una dimensión extensional objetivable *en principio*.

Bien entendida, incluso, la naturalización del lenguaje ni siquiera ha de adoptar una forma reductivamente extensionalista. La idiosincra-

sia de este proyecto, que acabamos de caracterizar, en términos muy generales, y aun vagos mediante expresiones como reconstrucción de factualidades objetivables, es perfectamente compatible con una conservación de nociones intensionales. Un examen de la categoría de «intensionalidad» nos ofrece en el contexto que acabamos de mencionar interesantes noticias sobre el carácter del naturalismo, al mismo tiempo que nos proporciona un ejemplo muy singular de cómo un naturalismo logicista aspira a sustituir el horizonte continental expresado en el emblema «constitución del sentido». Tomemos en consideración el relevante papel que en la filosofía analítica más reciente ha tenido la aplicación semántica de la lógica articulada por el concepto de «mundo posible». El problema, claro está, es ya expediente de la primera fase neopositivista. Fue R. Carnap el que introdujo los conceptos de «extensión» e «intensión», para sistematizar la diferencia entre referencia de una expresión, por un lado, y —dicho de una manera muy general— el conjunto de «atributos» o características que expresa, por otro. La noción de intención posee una relevancia filosófica evidente si se repara en que constituye un serio candidato para servir de sustituto a la clásica noción de esencia. Aunque autores como Quine han combatido la «cosificación» del significado (es decir, la consideración de que éste es un objeto particular, lo cual podría ser un mito), y otros, como Putnam (Putnam, 1975), han objetado que la identificación de las categorías de «significado» e «intensión» —como conjunto de «atributos»— termina haciendo equivaler el significado con descripciones extensionales, una fuerte tendencia analítica ha proseguido el proyecto de precisar el concepto de intención (heredero del de sentido) mediante el uso de un lenguaje lógico-formal. El concepto de *mundo posible*, introducido por S. Kripke, es pieza clave de este esfuerzo, cuya intención general —tal y como la obra de R. Montague y de D. Lewis perfilan— sigue el boceto de un *lenguaje cálculo*. En esta tendencia, las nociones intensionales son vinculadas de tal modo al lenguaje sobre objetos designables y a procedimientos reconstructivos de inspiración en la matemática, que acaban por reducir la problemática continental de la intencionalidad (bien sea del *Ego* trascendental, bien sea de la vida prerreflexiva) mediante una formalización logicista en la que ya no es posible reconocer los caracteres fenomenológicos genuinamente husserlianos.

Estas consideraciones constituyen también un ejemplo de que la reciente teoría semántica no ha abandonado el proyecto logicista de acuerdo con el cual las lenguas naturales y los lenguajes formalizados pueden estudiarse en un marco teórico único. No cabe duda de que J. J. Acero lleva razón en este punto frente a la opinión de Apel —repetida en numerosos escritos; v., por ejemplo, los recogidos en Apel, 1973,

vol. II—, según la cual el desarrollo de la tradición analítica ha pasado de la semántica lógica del lenguaje ideal a una posterior fase en la que domina la pragmática del lenguaje natural. Una larga lista de filósofos analíticos ha continuado, desde los sesenta, un estilo de análisis lógico en el que no se pone en duda que la construcción de lenguajes formales ayuda a la comprensión de la lengua natural (Acero, 1991, 21-23).

Podría objetarse que el boceto anterior no toma en cuenta trayectos que, por su ascendencia pragmática, son incólumes al modelo *designativo* de relación lenguaje-mundo y divergen respecto al programa de reconstrucción de *facta* objetivables. Pero el proceso de naturalización del significado ha seguido esta línea —que diluye el problema continental de la «constitución» o «acontecer» del sentido— aun en el caso de que los fenómenos de significación no sean reducidos a los mecanismos referenciales del lenguaje respecto a hechos descriptibles, sino que, más bien, ocurra que el significado es arraigado en el «lenguaje vivo» de la praxis, el habla o las formas de vida. Esta tesis puede ser iluminada, al menos, a través de dos vías. La primera se nos ofrece en los numerosos indicios de una vehiculación naturalista del pragmatismo wittgensteiniano. Que el pragmatismo abierto por Wittgenstein tras su reacción frente al logicismo de su *Tractatus* representa uno de los hitos fundamentales de la naturalización del significado en la tradición analítica es cosa incontrovertible. En el emblemático texto de su «segunda época», las *Investigaciones filosóficas*, ofrecía multitud de flecos dispersos inspirados en una idea del lenguaje a todas luces antifregeana. Pues dibujaba allí una concepción en la que el significado lingüístico ya no era vinculado a una esfera ideal de validez y a un ámbito puro de referencialidad, sino a los contextos prácticos del uso, a la praxis social y las formas de vida. Es en estas prácticas entretrejidas con el uso del lenguaje *natural*, es decir, en el seno de ese *mundo natural* cuya íntima nervadura es la *contingencia* de la existencia humana, donde habría que buscar las «reglas» que rigen la génesis y la validez de los significados. Pero este giro pragmático no sólo anuncia sendas de naturalización del significado. Abrió un espacio de reflexión en filosofía del lenguaje que parece poner freno a expectativas objetivistas o logicistas y que promete interesantes vínculos con la ontología continental que recorre el proceso de *mundanización del sentido*. La vinculación entre significado y uso daba, en efecto, carta de naturaleza a una comprensión de los procesos de significación según la cual éstos no vienen regidos por forma alguna de visión o reflexión objetivante. Las semejanzas entre los retos de Wittgenstein y de Heidegger a la *metafísica de la presencia* o al *pensamiento representativo*, que hemos analizado más arriba, dan fe de ello. Lo cierto, sin embargo, es que los esfuerzos más descollantes han discursado por la senda de una naturalización de los potenciales fenomenológicos.

lógico-hermenéuticos de la teoría wittgensteiniana de los «juegos lingüísticos», al comprender esta categoría bajo un prisma, de nuevo, «descriptivista» y «objetivista», que comprende la praxis como conjunto de prácticas sociales o históricas susceptibles de una reconstrucción descriptiva o explicativa. Fundamental en este sentido es el impacto de la interpretación «comunitarista» que Kripke realiza respecto al problema del «seguimiento de reglas», y que hemos analizado (en este mismo capítulo, *supra*, 3.1). Comprobaremos, en esta línea, que ciertas versiones «postmodernas» del problema del sujeto y de la razón —como la del neopragmatismo americano— toman asiento en una interpretación naturalista semejante de la textura pragmática del lenguaje (*infra*, cap. 15, § 3.2; cap. 16, § 1.2). Por lo demás, un estudio sobre el problema de la interpretación y de la traducción podría mostrar que la «sombra» del pluralismo wittgensteiniano, proyectada en teorías como la del «relativismo ontológico» quineano o las que surgen en el contexto del pensamiento davidsoniano, es hecha converger expresamente con un fisicalismo o con un materialismo que confirma la naturalización a la que venimos refiriéndonos (de ese cauce hemos realizado sólo un esbozo en este mismo capítulo, *supra*, 1.2).

La segunda vía que puede aclarar la naturalización del significado en un sentido pragmático es la que se nos presenta bajo el rostro del *pragmatismo americano*, como el de Dewey. Este pragmatismo vincula el significado de las expresiones y sus condiciones de verdad a operaciones prácticas previsibles. Independientemente de si conocemos o no los objetos «en sí» o sólo «en nosotros», lo cierto es que podemos manipularlos. Eso garantiza al pragmatista que no estamos encadenados sin remedio al fondo de la caverna de nuestra subjetividad: quizás no lleguemos al exterior con nuestros ojos, pero sí con nuestras manos. Operacionalismo en física, conductismo en psicología o sociologismo en teoría del conocimiento son algunas de las expresiones de este prurito pragmatista.

4.2. «Mundanización del sentido» vs. «naturalización del significado»

Analicemos ahora más de cerca los encuentros y desencuentros entre las dos ontologías subyacentes a la «mundanización del sentido» continental y a la analítica «naturalización del significado». Las semejanzas entre las filosofías de Husserl y Frege, que pueden ser situadas en el momento «fundacional» de las tradiciones «continental» y «analítica», respectivamente, se basan, como se ha visto, en propensiones que rebasan la mera coincidencia puntual representada por el común antinaturalismo. La categoría de *sentido* posee en ambas una incidencia ontológica en virtud de la cual lo real se hace inseparable de su *modo de presentación* o

de *mostración*. A pesar de este punto de encuentro, el análisis arrojó argumentos que confirman y delimitan una distancia muy destacable entre ellas. Esta distancia afecta a dos modos de preguntar y dos ontologías consecuentes. En la tradición continental es inaugural una interrogación por las condiciones responsables de la *constitución del sentido*, condiciones que poseen una dimensionalidad *vertical, dinámica* e inobjetivable que hemos asociado al concepto de «fenómeno». En la tradición analítica el análisis de los procesos de significación (la teoría del «significado») nos pareció vinculado, finalmente, a una ontología en la que dicho carácter desaparece en beneficio de una pesquisa de contenidos cuya textura es, de alguna manera, objetivable. La reacción antihusserliana continental y la reacción antifregeana analítica coinciden en una intencionalidad común, la de asestar un golpe a la idealidad immaculada del sentido (o del significado) y, por así decirlo, «mundanizarla». Pero —y éste es el núcleo de nuestra apuesta heurística— el camino de la «mundanización» de la idealidad ha seguido, en el espacio de la tradición continental, el camino de una profundización o desplazamiento de la problemática de la «constitución del sentido», mientras que en la tradición analítica ha discurrido por la senda de una «naturalización del significado» en la que queda disuelta la dimensión propiamente fenomenológica de la anterior.

Hay que recordar aquí que en el seno de las secciones anteriores hemos aportado razones que permiten hablar de un proceso de *mundanización del sentido* en las corrientes fenomenológico-hermenéuticas continentales. El proceso, así entendido, reconstruye uno de los posibles nexos internos entre tales corrientes, aunque éste nos parece especialmente importante. Entre los variados rasgos de la *mundanización* que en todos estos movimientos se lleva a cabo, hemos subrayado los siguientes (*supra*, cap. 2, § 2). En primer lugar, el proceso implica una profundización de la dimensión *constituyente del sentido*, que es encardinada en la facticidad del mundo de la vida. En segundo lugar, es apreciable una *eventualización* paralela del sentido, pues se hace depender de fenómenos que rebasan la intencionalidad de la conciencia o la trascendentalidad del *Ego*. En esa misma medida hay que destacar, en tercer lugar, un *desfondamiento* del sujeto constituyente, que pierde su autosuficiencia y su consistencia cartesiana, *des-viviéndose* en un *mundo de la vida* prelógico. A través de todas estas transformaciones, sin embargo, se mantiene constante un rasgo ontológico que era central en la fenomenología de Husserl: la concepción de lo real como dimensión dinámica de sentido. De un modo más preciso, se conserva, aunque se desplaza de lugar, lo que hemos llamado «apriori de correlación» entre «constitución» y «autodonación» del sentido. Hay dos casos que, en apariencia, resisten o escapan a esta constelación de características: la

reilustración (por su propensión kantiana e intelectualista) y el «pensamiento de la diferencia» (por su ruptura con la ontología occidental, y, en particular, por su aversión a la noción de «identidad» del sentido). Sin embargo, esta sospecha es, a nuestro juicio, falsa por parcial. Porque en realidad, como intentaremos mostrar, ninguna de estas corrientes elimina la *mundanización del sentido*. Presuponiéndola, la primera de ellas la corrige (*infra*, cap. 13, §§ 1.1, 1.2, 1.4); la segunda la convulsiona *desde dentro* (*infra*, cap. 16, §§ 1.1 y 1.3).

El hiato ontológico entre las dos tradiciones podría hacerse derivar de sendos episodios internos en su desarrollo, que poseen, no obstante, una semejanza estructural: un «retroceso al mundo de la vida», en la tradición continental, y un «retroceso al mundo natural», en la analítica. Empleando las expresiones en un sentido laxo, se hace visible la analogía, el paralelismo estructural. Si por «natural» se entiende el *mundo sensible*, opuesto al *mundo ideal* platónico, entonces el «mundo de la vida» es, para el continental, el mundo *natural*. Que el mismo Heidegger haya asociado con su nueva comprensión del método fenomenológico —frente a Husserl— la búsqueda de un *concepto natural del mundo* (*ST.*, § 11, 64), que Merleau-Ponty buscase en la *natura naturans* del sujeto carnal las coordenadas del sentido, o que la nueva ilustración dialógica comprenda las condiciones del *Logos* también como reglas del desarrollo onto y filogenético del *homo sapiens* (Apel, 1988, 306 ss.; 1995), son sólo algunos ejemplos capaces de testimoniar que la afirmación no es anecdótica. Paralelamente, podría decirse que el *mundo natural* es el *mundo de la vida* en la perspectiva de la tradición analítica. Pues el proceso de *naturalización del significado* constituye un esfuerzo por situar los procesos de significación en el entramado real de la *experiencia*.

Ahora bien, los oponentes vehiculan a través de estos emblemas tan semejantes comprensiones muy disímiles. El continental vincula a la noción de «facticidad» o «mundo de la vida» una dimensión de «acontecer» «inobjetivable». *Facta* o «factualidad» objetivable es lo que constituye la «facticidad» para el analítico. Respecto a esta caracterización, conviene precisar ahora el sentido del término «factual». Pues, como se dijo, no puede ser reducido a mero dato empírico o a hechos explicables nomológicamente en un sentido estricto. En tal caso, estaríamos proyectando injustamente la ontología del atomismo lógico y propiciando una restricción de la «tradición analítica» a su versión más científica y rigurosamente empirista. Lo «factual» coincide, en su sentido más amplio, con aquello que es susceptible de una «representación» o «descripción» acotable y designable. Si para expresar el carácter irrepresentable del «acontecimiento» —en el caso de la ontología continental— hemos hecho uso de términos contrastantes como «fenómeno de presentación» (frente a «presencia»), «emergencia dinámica» (frente a

«forma» o «estructura»), etc., parece apropiado servirse de una oposición típicamente analítica en este segundo caso. Ninguna es mejor, tal vez, que la empleada por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* (por ejemplo, §§ 251, 295, 458), cuando se refiere a la diferencia entre «expresiones gramaticales» y «expresiones factuales (o empíricas)». Las primeras son aquellas que, en un «juego de lenguaje» determinado *expresan* reglas inmanentes que caracterizan precisamente el tipo de uso, praxis o *forma de vida* entretejidos en ese marco lingüístico. Tales reglas sólo pueden ser «mostradas». No pueden ser «dichas», es decir, utilizadas en proposiciones «factuales», las cuales predicen del mundo algo con sentido. Pues ellas son condición de la significatividad de proposiciones de este segundo tipo, los goznes del juego de los que depende la textura del «mundo», asociada a una praxis y a una «forma de vida». Si utilizamos este modelo para aclarar el uso del término «factual», hemos de renunciar a una visión reductiva. Las proposiciones factuales no son sólo aquellas que «describen» la experiencia en un sentido cientificista. Describen «estados de cosas», pero éstos pueden ser muy variados (sociales, psicológicos, mentales, históricos, literarios, etc.). En todo caso, lo que sea un «estado de cosas» depende de las reglas del juego en cuestión. Una vez acrisolado el concepto de lo factual, pues, es fácil convenir en que su invariable carácter no se refiere al tipo específico de «estados de cosas» con el que se vincula en un contexto particular, sino más bien a la circunstancia misma de que es un «estado de cosas»: una dimensión de la realidad que puede ser «descrita», «designada», «representada» en base a criterios de descripción o representación que sólo pueden ser «mostrados» a su través o ejercidos en una práctica. Utilizado de este modo el concepto, podríamos decir que tan «factual» es un hecho empírico como el «sentido» lingüístico del que Frege —como se ha visto— habla. Pues aunque el «sentido» (en el contexto fregeano) sea una instancia «cualitativa», es comprensible como una «propiedad», un conjunto de adscripciones designables, reconstruibles bajo una descripción lingüística.

Partiendo de estas aclaraciones, podríamos concluir que para la tradición continental de nuestro siglo el «ser» incluye la forma (permítasenos la expresión) de una *enérgeia*: es acontecer. Es en categorías «dinámicas» como la filosofía continental propende a configurar su ontología: *intendere*, *apertura de un mundo*, *instauración de nevaduras*, *acontecer* de la diferencia, etc. Por el contrario, una ruptura paralela con el «solipsismo» y el idealismo fregeano en el ámbito anglosajón ha propendido, en su mayor parte, a una reducción naturalista de la problemática del sentido, al entender el «mundo natural» no como *facticidad*, es decir, como ámbito inobjetivable de *acontecimiento*, sino como *factualidad* en el sentido mencionado.

V

AUTOCRÍTICA Y RECONSTRUCCIÓN
DE LA RAZÓN

«Tales son los últimos consuelos que ofrece la filosofía, del mismo cuño que el eufemismo mítico: falsa resurrección de una fe que cree romper el poderío de la naturaleza imitándolo propiciatoriamente. El pensamiento existencial se vuelve a la madriguera de la mimesis ancestral».

(Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, 134)

«La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad».

(Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 59)

*Introducción. Sendas entre «comprensión del sentido»
y «crítica de la validez»*

Bajo el hoy tan extendido discurso acerca de la «crisis de la razón» late un controvertido diagnóstico acerca del *Logos* que, hundiéndose sus raíces en la historia del pensamiento occidental, ha devenido imperante en la modernidad y se ha convertido en uno de los síntomas cruciales de nuestro momento presente. Hay, en el contexto de la discrepancia en torno al problema aquí concernido, un disenso frontal entre aquellos, por un lado, que, convencidos de la inexorabilidad de la «crisis» y de que dicha crisis se funda en la pretensión-de-razón misma, propenden a un desfondamiento y rebasamiento de ésta en toda su magnitud, y aquellos, por otro lado, que identifican la «crisis» con una devaluación del sentido originario e indeclinable de la razón. En este segundo grupo

habría que incluir al extenso movimiento filosófico que toma como paradigma del *Logos* a la concepción ilustrada del mismo y que, siendo fiel al espíritu de las «luces», lamenta, sin embargo, el proceso de autodestrucción en el que ha incurrido hasta nuestros días. El *Logos* invocado como horizonte irrenunciable y en honor del cual son denunciadas las insidias de sus enemigos es, pues, en este caso, aquel cuyas consignas esenciales están recogidas, fundamentalmente, en el proyecto de reconstrucción de una racionalidad *universal*, una racionalidad a la que se le atribuye ser fuente de criterios epistemológicos y morales *incondicionados*, proporcionar la clave regulativa del progreso y representar el punto de referencia para una existencia *autónoma*, así como para la esperanza de *emancipación* del hombre, de liberación respecto a esa *coacción* externa que es provocada por fuerzas *heterónomas*, como la tradición o el poder, y que es causa de *autoengaños* que distorsionan la autocomprensión.

Esta breve sinopsis de la fe ilustrada pertenece a la declaración de principios de las dos corrientes emparentadas que abordamos a continuación. Conviene, sin embargo, anticipar las fronteras entre una y otra. Se viene dando el nombre de «Escuela de Francfort» al movimiento filosófico que surgió en torno al *Institut für Sozial Forschung*, fundado en 1923 en Francfort y cuyo proyecto general es el que recoge el calificativo de «Teoría Crítica». Como veremos más en detalle, este proyecto está asociado a la configuración de un marco teórico susceptible de ser utilizado como fundamento normativo para un diagnóstico crítico de la racionalidad imperante en las sociedades industriales avanzadas (que llegó a extenderse en la forma de una denuncia y un reto al *Logos* occidental). Este horizonte general, que vehicula —tal y como intentaremos mostrar— la vocación de una revitalización del espíritu ilustrado, es, sin embargo, el único referente que permite hablar de modo unívoco de una «tradición francfortiana». Ciertamente, es ya tópico incluir en esta tradición a autores de renombre como W. Benjamin, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse y, en la actualidad J. Habermas y, con matices, también a aspectos cruciales del pensamiento de K.-O. Apel. Ello está justificado en la medida en que todos incorporan a su posición filosófica, de un modo o de otro, el aludido empeño por una *Teoría Crítica* de la Sociedad. Pero es necesario advertir que los modos de fundamentación que ha adoptado dicha teoría y las perspectivas desde las que ha sido espoleada su trayectoria son heterogéneos. Tanto es así que el mismo Habermas declara expresamente que la «historia efectiva» de esta «tradición» está tan diseminada que no cabe hablar, en sentido estricto, de una «Escuela» unitaria. Su influencia como escuela se debió, al inicio, a su capacidad para poner en conexión una multiplicidad de líneas de investigación que aparecían disueltas

(sociología, literatura, antropología, estética...). Su posterior influjo como «escuela» se debe también a la multiplicidad de temáticas que abrieron, y hoy la proliferación se ha hecho aún mayor (cf. Habermas, 1986a).

Estas observaciones obligan a aceptar la heterogeneidad inherente al cuerpo doctrinal mismo de la «Escuela francfortiana» e impelen a adoptar como principio metodológico prioritario un análisis selectivo de su influjo, sin perder la conciencia de que con ello cometemos un reduccionismo irremediable. Este análisis tendrá como objetivo rastrear en los rasgos del proyecto de una *Teoría Crítica*, que es el único referente común de esta «tradición», el modo en que la racionalidad ilustrada es sometida a una autocrítica, lo que forzará a abandonar la pretensión de dar cuenta de la multiplicidad de ámbitos de estudio y de perspectivas que pertenecen a su «historia efectual». En nuestro uso del apelativo «Escuela de Francfort», que será inevitable, deberá ser tenido en cuenta por el lector que nos referimos a la *Teoría Crítica* en la que interseccionan un conjunto de posiciones heterogéneas.

Pero esta mirada selectiva de la tradición francfortiana justifica también nuestra distinción entre «Teoría Crítica» francfortiana (que asociamos, fundamentalmente, con la primera generación del *Instituto*) y «Filosofía Dialógica» (que ligamos a los nombres de J. Habermas y K.-O. Apel). En el primer caso, y a pesar de su heterogeneidad interna, el proyecto de fundamentación de una *Teoría Crítica* es susceptible de ser destacado como tema prioritario y como clave de una crítica de la razón ilustrada. En el segundo caso, en cambio, dicho proyecto, no estando ausente, forma parte —como veremos— de un programa de fundamentación del *Logos* más amplio. En la «Filosofía Dialógica» habermasiano-apeliana los fundamentos normativos de la *Teoría Crítica* hay que buscarlos en una concepción de la racionalidad cuyo interés práctico y crítico corre a la par de un proyecto expreso que afecta a la filosofía teórica, y cuyas tareas sistemáticas rebasan, como sus propios mentores advierten, la jurisdicción de las *Ciencias Sociales Críticas* (cf. Habermas, 1981, t.c., II, 562 ss.; Apel, 1973, t.c., I, 121-145). Si incluyésemos este trasunto filosófico en la «historia efectual» de la ambigua «tradición francfortiana», constituiría un error —a nuestro juicio— valorar su influjo en función de su participación en el proyecto de una *Teoría Crítica* de la sociedad, incluso para el caso del más inmediato sucesor del *Instituto*, J. Habermas (tal y como hacen la mayoría de los estudios). Pues las ofertas teóricas que incluye el pensamiento habermasiano-apeliano, tales como una «teoría de los actos de habla», una «hermenéutica filosófica», una «teoría de la evolución social» o una «ética dialógica», incluyendo consecuencias importantes respecto a la perspectiva crítico-social de la primera generación franc-

fortiana, poseen, sin embargo, una incidencia teórica en el escenario actual del pensamiento que excede con creces ese horizonte y que no posee el carácter fragmentario o la heterogeneidad interna que el propio Habermas detecta en sus predecesores. El marco unitario en el que queda comprendido este «exceso» de contenido es el de una re-ilustración filosófica que sigue el cauce de una concepción dialógica del *Logos*.

La renovación del proyecto ilustrado que es discernible, tanto la *Teoría Crítica* como la *Filosofía Dialógica*, determina una posición dual respecto al problema de la «crisis» del *Logos* occidental, pues incluye, por un lado, un desafío crítico que pone en tela de juicio los fundamentos de dicho *Logos* y, por otro, una apelación incondicional a la razón. Esta peculiaridad del programa re-ilustrado lo sitúa en una posición también dual respecto a las corrientes fenomenológica y hermenéutica. Con la fenomenología y la hermenéutica converge la «tradición francfortiana» en la crítica al objetivismo y al cientificismo, porque son emblemáticos de la racionalidad instrumental en la que la Ilustración ha desfallecido. En ese contexto, la llamada al reconocimiento de que toda «objetividad» se yergue sobre horizontes de sentido previos —esta puesta en franquía del problema de la «constitución del sentido» que, como hemos visto, es columna vertebral del movimiento fenomenológico y germen del hermenéutico— es un ingrediente del programa de reilustración que abordaremos¹. Esta asunción del motivo fenomenológico-hermenéutico, sin embargo, es parcial. Conviene subrayar, en efecto, que tanto la *Teoría Crítica* como la *Filosofía Dialógica* otorgan preeminencia a la *quaestio iuris*. No es la pregunta por las condiciones de constitución del sentido del ente, sino la cuestión por las condiciones que permiten juzgar la validez de los juicios, la que moviliza los intereses principales de esta tradición. El hecho de que tales criterios normativos no llegasen a adoptar un perfil explícito sino sólo a través de la

1. Esta afirmación resultará fácilmente admisible aplicada al caso de la Filosofía Dialógica de Habermas y Apel, pero controvertible respecto a la *Teoría Crítica* de la primera generación del *Instituto*. Por eso nos gustaría anticipar ahora la siguiente observación. A primera vista, la *Teoría Crítica* de la primera generación francfortiana reconoce como fuente del sentido, como trasunto del «mundo de la vida», no un ámbito de «fenómenos» o «acontecimientos», sino ante todo un campo de «facticidades», a saber, el conjunto de prácticas institucionalizadas del organismo social, de relaciones de producción y de sedimentaciones ideológicas. Pero esta descripción, que sugiere una vinculación mayor con el materialismo histórico, no es completa. Pues en la crítica radical al *Logos* occidental en la que abocó esta generación tales «facticidades» —se verá— son diagnosticadas como expresión no de relaciones materiales objetivas (Marx), sino de modos de comprensión del mundo y de autocomprensión que fundan el sentido del ser de los entes. Tales fenómenos de constitución del «sí mismo» y del ser del mundo son los que Adorno y Horkheimer, en *La dialéctica de la Ilustración*, rastrean a través de concepciones históricas como el logicismo moderno o el instrumentalismo baconiano, retrocediendo hasta el «acontecimiento original» de la separación hombre-naturaleza. Ellos abren el campo de sentido en el que el ente aparece como ser «objetivable» y, en esa medida, domeñable.

teoría de la acción comunicativa habermasiana no desmiente la realidad del propósito. Y es este propósito normativo el que aleja a la tradición que tratamos de las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas, en las que la *Teoría Crítica* y la *Filosofía Dialógica* han visto siempre un déficit crítico, una parcial propensión a la descripción del ser que abandona tanto la cuestión acerca de la validez del conocimiento como la responsabilidad de transformar la realidad, es decir, el interés normativo del deber-ser. Esta coyuntura de convergencias y distancias adquirirá, como veremos, un contorno más preciso y explícito en el marco de la *Filosofía Dialógica* de Habermas y Apel, uno de cuyos fundamentos es el proyecto de conjugar las problemáticas de la «constitución del sentido» y de la «justificación de la validez».

Respecto a la cuestión, crucial en la modernidad, que concierne a la pregunta por el ser del sujeto, lo más general que podríamos decir por el momento es que tanto para la *Teoría Crítica* como para la *Filosofía Dialógica* el fenómeno de «crisis» que ha sobrevenido en la existencia occidental es, consubstancialmente, un fenómeno de «crisis del sujeto». Y ello es así porque el asedio al *Logos* que denuncian es, desde esta perspectiva, y como dijimos, el asedio a la vocación ilustrada, cuya llamada a la razón es inseparable de la conquista de autonomía y de libertad autoconsciente que reclama para el sujeto. En la medida en que este sujeto es el agente de una racionalidad universal que se funda en una competencia reflexiva inalienable, el movimiento re-ilustrado ha reaccionado con virulencia contra el desfundamiento hermenéutico de la «filosofía del sujeto», denunciando en él la promoción del relativismo y del irracionalismo. En la medida en que este agente es también el protagonista de la praxis crítica y moral, la denuncia aludida se extiende en la forma de una acusación de acriticismo y de descompromiso.

Por tres razones, al menos, hemos incluido un capítulo sobre el marxismo en esta sección. En primer lugar, porque el pensamiento dialéctico ha influido en la génesis del movimiento francfortiano y re-ilustrado, aunque en su seno ha sido transformado drásticamente. En segundo lugar, porque el propio pensamiento dialéctico-materialista involucra una dimensión crítico-normativa que posee, indudablemente, un lazo interno con la referida *quaestio iuris*. En tercer lugar, porque, como veremos, ha sido objeto de inusitadas hibridaciones con el motivo hermenéutico-existencial, lo que confirma, a nuestro juicio, la referida propensión contemporánea a hacer intervenir el juego y el contraste entre los problemas de la «comprensión del sentido» y el de la «justificación» o «crítica de la validez».

INFLEXIONES DE LA RAZÓN DIALÉCTICO-MATERIALISTA

Las principales corrientes contemporáneas coinciden en la convicción de que, si el materialismo dialéctico puede aún ofrecer una base al pensamiento crítico, logrará hacerlo sólo en la medida en que se someta a una revisión de sus presupuestos fundamentales. Analizaremos los modos más influyentes en que se ha llevado a cabo esa revisión.

1. *Dialéctica, conciencia y totalidad. La revisión del marxismo*

A principios del siglo xx el sentir generalizado es el de que hay que reconstruir el marxismo, que había sido, o bien reducido cientistamente, o bien minimizado respecto a los potenciales de sus fuentes filosóficas. Y aunque la transformación de la herencia materialista posee ya precedentes a finales del siglo xix, a través de una fusión con ingredientes éticos de cuño neokantiano¹, son autores como Lukács y Korsch los que más huella han dejado en la historia actual del pensamiento marxista heterodoxo.

1. Hay, efectivamente, antecedentes de una revisión ética del materialismo. A finales del xix predomina una tendencia positivista en el marxismo. Las obras más filosóficas de Marx, como los *Manuscritos*, no son conocidas, y se subraya, en consonancia con el positivismo creciente, la idea del marxismo como ciencia. Los autores, entre los que cabe citar a Franz Mehring, pertenecen al círculo promovido por la II Internacional (1889-1914). En oposición a la devaluación de los contenidos filosóficos del marxismo y contra la fe cientificista imperante se erigen, en esta época, intentos de unir el marxismo con el kantismo. El principio rector es el propósito de fundamentación moral del socialismo, al mismo tiempo que una ruptura con la idea de que las meras condiciones económicas, en su contradicción, conducirían a la revolución. Sin voluntad moral no hay socialismo. Estas ideas habían sido incipientes ya en la labor de Friedrich Lange y de Hermann Cohen. Pero manifestaciones sobresalientes incluyen nombres como los de K. Vorländer (1860-1928) y L. Woltmann (1871-1907). También camina en una línea parecida de encuentro entre neokantismo y marxismo el así llamado «austromarxismo», representado por Max Adler y Otto Bauer.

La senda del pensamiento dialéctico-marxista ha estado marcada por una profunda disputa en el seno de la adaptación de la doctrina del maestro a las condiciones de la sociedad actual. En ese contexto, el marxismo ruso es una adaptación del marxismo a las condiciones de una economía no industrializada. El triunfo de los bolcheviques en la revolución rusa posee una incidencia rotunda en este panorama: la organización clandestina implica una «vanguardia» de revolucionarios profesionales y una organización centralizada del movimiento. Fue la teoría de Lenin la que paradigmáticamente se mantuvo, con matizaciones, hasta el final de la vida de la URS². La idea central radicaba en la convicción de que el proletariado no puede alcanzar por sí mismo una auténtica conciencia, sino sólo «desde fuera», a partir del análisis de los «expertos», que son los que componen el partido. Esto le hizo introducir una modificación en la teoría de Marx: espontáneamente, los trabajadores no se convierten en socialistas, sino en sindicalistas. El marxismo, como ciencia, tiene que ser transmitido por un grupo de intelectuales, lo que está vinculado, a pesar de las afirmaciones de Lenin, a una ruptura con el pensamiento democrático³.

Lenin trató de profundizar y extender la idea del materialismo como una ciencia. Si para Marx el materialismo dialéctico es un método para la historia, no incompatible con otros métodos, como el materialismo de Holbach (para la física o la química), en manos de Lenin el materialismo dialéctico se convirtió en clave explicativa única, lo que tiene un origen en su adhesión a las tesis de Engels, según las cuales sólo hay dos sistemas filosóficos (uno burgués y otro, el auténticamente certero, dialéctico). Así, a la fe en una «dialéctica objetiva» se une su convicción de que el materialismo dialéctico es el método de todo saber. Cualquier otra opción hace el juego a la burguesía.

Aquí radican las principales diferencias con el socialismo «occidental». M. Merleau-Ponty, en *Les aventures de la dialectique*, entiende por «marxismo occidental» el que defienden en los años veinte autores como Korsch y Lukács. Pero también se ha empleado el término de un modo más englobante, reuniendo posiciones muy diversas que se han desarrollado de forma autónoma, tanto respecto al marxismo ortodoxo

2. Ejemplarmente, aparece en el escrito *¿Qué hacer?*, en vol. IV de las *Obras Completas*.

3. El pensamiento de Lenin incorporaba una concepción de la democracia diferente a la de la Social-Democracia alemana. Lenin valoró la democracia, pero con el siguiente matiz: el partido es una «vanguardia» del proletariado que tiene la función de dirigirlo. Ahora bien, no debe perder el contacto con sus dirigidos; para ello debe conocer el grado de convencimiento del pueblo y sus posibilidades reales, para calcular el «siguiente paso», lo que se le puede inducir a hacer. Puesto que el marxismo es una ciencia, la organización ha de preservar, decía, la pureza de la doctrina, que inevitablemente traerá consecuencias religiosas o morales a veces impopulares. De ahí que se permita la discusión sólo en cuestiones aún no decididas por el partido. Las ya decididas son indiscutibles. A esta forma de organización la llamó «centralismo democrático».

de la II Internacional, como del materialismo dialéctico con sello soviético que impregna la «bolchevización» posterior a la III Internacional. En todo caso, parece que hay características comunes respecto al marxismo soviético. Hay un distanciamiento respecto a tesis evolucionistas, deterministas o mecanicistas. Frente al marxismo soviético leninista, aferrado a una «dialéctica objetiva» —que identifica el proceso dialéctico con un movimiento regido por leyes intedependientes del obrar humano— se defiende un concepto de dialéctica como relación entre naturaleza y hombre, objeto y sujeto, y, por tanto, como existente sólo en virtud de la praxis de los individuos.

Historia y conciencia de clase, obra fundamental de Lukács (1923), atrae sobre sí las acusaciones de heterodoxia. Uno de los elementos más importantes de su aportación radica en que, a pesar de que defiende la idea de que hay una ortodoxia marxista, un centro absolutamente verdadero de la doctrina de Marx, considera que no son los contenidos concretos, sino el método dialéctico, lo que caracteriza al marxismo. Conservando el método, Lukács se atreve a cuestionar la estrecha relación entre infraestructura y superestructura que el materialismo ortodoxo establece. Ahora es la consideración de la totalidad lo que ocupa el primer rango en el análisis. La utilización del método dialéctico implica considerar los hechos no como *facti* que son dados, sino como productos humanos cuyo sentido sólo es comprensible en el contexto profundo del todo social al que pertenecen. La historia aparece, entonces, como un proceso articulado de «formas de objetualidad» (*Gegenständlichkeitsformen*). Comprender «dialécticamente» un fenómeno es comprender su función dentro de su correspondiente forma de objetividad histórica y establecer las conexiones con las anteriores y las sucesivas. Esta categoría es el principal resorte del análisis crítico. En virtud de él se justifica la mácula de la ciencia burguesa: el saber, en ese caso, transforma los productos de la actividad humana en *datos* naturales abstraídos de su germen social. Se trata de una ciencia «reificante», porque en ella las realizaciones sociales son tomadas como objetos independientes del magma social, «cosificados». Lo cual no es más que un reflejo de la sociedad «reificada», en la que las realizaciones sociales se han autonomizado, separado, y han escapado al control de los hombres. Y éste es un proceso que revierte sobre los hombres mismos: las relaciones entre los hombres toman la forma de relaciones entre las cosas.

Una de las tesis más importantes del libro dictamina, además, que el motor de la historia es la conciencia de clase. La conciencia actúa al principio de forma oscura o inconsciente, luego adopta una forma clara en el capitalismo, anidando en el corazón del proletariado. Niega, así, el materialismo dialéctico de Engels (y Lenin), que otorgaba a la con-

ciencia, exclusivamente, una competencia especular (es reflejo de la praxis), dando ahora un valor fundamental a la dimensión reflexiva, a la función activa de la razón como autonomía consciente.

Esta revalorización de la «teoría» junto a la venerada «praxis», es impulsada también por Karl Korsch, el otro gran marxista «herético». En *Marxismo y Filosofía* (1923) rompe con la ortodoxia comunista reconsiderando la relación entre infraestructura y superestructura. Critica como propio de un «marxismo vulgar» el dogma de que toda la vida espiritual es «ideología». En la doctrina de Marx —dice Korsch— la ideología es sólo un tipo de conciencia, la conciencia torcida: aquella que concede una existencia autónoma a un fenómeno parcial de la vida social. Pero como la sociedad es un todo integral, los fenómenos de la conciencia no son puras elucubraciones irreales, sino componentes reales del todo. Desde tal punto de vista, las condiciones «materiales» no pueden ser reducidas a lo puramente técnico-productivo, sino a sus correspondientes formas de conciencia. Es por ello por lo que piensa que hay que replantear la relación entre marxismo y filosofía. El marxismo no debe dar la espalda a la filosofía. Debe luchar también en el terreno de la conciencia, no sólo en el de la transformación de la economía. Claro que, para Korsch, esa lucha en el ámbito del espíritu, de la teoría, es una lucha contra la filosofía burguesa en favor de la filosofía «dialéctico-materialista» revolucionaria, la filosofía del proletariado. La lucha en el campo teórico, en la filosofía, tiene como meta, a pesar de todo, la supresión final de la filosofía misma, lo que equivale, en sentido marxista, a su realización.

Estas remembranzas marxistas pueden poner en claro, al mismo tiempo, las diferencias entre marxismo (si bien heterodoxo) y socialismo occidental, que prefiere espolear la (presunta) agonía del capitalismo desde el interior de la vida democrática⁴. De todos modos, Lukács y Korsch abanderaron un nuevo movimiento en el que las categorías de «totalidad» y de «conciencia» se hicieron fundamentales. Ya se verá que ello produjo un fuerte influjo en la filosofía reilustrada de la Escuela de Francfort.

4. Ello se pone de manifiesto, por ejemplo, en la crítica de Korsch a Kautsky. Kautsky (1854-1938) fue uno de los dirigentes-fundadores del Partido Socialdemócrata alemán, cuyo programa teórico fue redactado en 1891. Era el movimiento centrista dentro del socialismo internacional. Tenía por fe central que el capitalismo desaparecería de modo natural, debido a sus propias contradicciones internas. La toma del poder no es, pues, el objetivo del socialismo, sino la lucha desde dentro, hasta llegar a una superación pacífica, sin dictadura, del capitalismo. En *La concepción materialista de la historia. Una confrontación con Karl Kautsky*, de 1929, Korsch lo critica duramente. La concepción de Kautsky sería una concepción darwinista burda, un materialismo naturalista que ve las leyes de la sociedad como una continuación de las leyes naturales.

2. *Hibridaciones de la razón dialéctica. «Praxis», «existencia» y «mundo de la vida»*

Entre el materialismo dialéctico y las filosofías que han hecho del tema de la «existencia» o el «mundo de la vida» (como el existencialismo y la fenomenología de la existencia corpórea, por ejemplo) el suelo del pensar, ha habido en nuestro siglo diversos intentos de aproximación y de síntesis. Si esto ha sido posible es porque un motivo central cruza los ámbitos de una y de otra: la búsqueda del fértil campo del *mundo de la vida*, en el que el sujeto reencuentra su modo originario de estar dirigido a las cosas. Bien sea como ser orientado a realizarse (objetivándose) en sus obras, bien sea como existente entregado a un proyecto de ser, lo cierto es que en ambos casos el sujeto se experimenta vuelto hacia el mundo. Sólo en el «fuera» de esa existencia mundana es el interior del hombre posible y alcanza vida. La relación práctica hombre-mundo adopta un carácter prevalente y productivo. Esta óptica común los une frente al idealismo —en el ámbito teórico— y los aproxima —en el práctico— en una causa ético-política: la profundización del compromiso con la dimensión social del *ser-en-el-mundo*.

Sin embargo, entre ambas líneas existe un hiato quizás insalvable. La tendencia a instalar en la historia una legalidad dialéctica es extraña tanto al existencialismo como a la fenomenología, que subrayan con tenacidad una dimensión no reglable del acontecer temporal y de la relación del hombre con el mundo, así como el carácter irreductible de la libertad. Esta circunstancia ha dado lugar a que los intentos de aproximación hayan terminado, bien en conflicto, bien en una transformación *sui generis* del sentido del marxismo. A continuación mencionamos brevemente hitos importantes de este trayecto.

2.1. Dialéctica y libertad. La existencialista «humanización del marxismo»

Aunque desde la fuente marxista hay ya indicios de una aproximación a la filosofía de la existencia, rastreables, quizás, en el joven Lukács⁵, fue

5. Sobre todo en *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*. Es el Lukács menos conocido, un Lukács pre-marxista con un talante existencial que recoge, sobre todo, de Kierkegaard. Una de las tesis principales de *El alma y las formas* es que entre vida y «alma» existe una relación trágica. El «alma» representaría la existencia auténtica, el desarrollo pleno de las posibilidades humanas a través de objetivaciones, obras, que son las «formas». A través de éstas el hombre intenta darle forma a la vida, produciendo el mundo de la cultura y de las obras, de un modo que están destinadas a ser derrotadas por la vida real, una vida que se venga de éstas, condenándolas. Tal es la suerte de la poesía, condenada al silencio. La auténtica vida, manifiesta en *El alma y las formas*, es la trágica: aquella forma de existencia que, más allá de toda tentación utópica, se hace consciente de la *negatividad* del vivir, es decir, de la imposibilidad de transformar la incompletitud e imperfección del vivir en la plenitud de la forma. Desde este punto de vista, la negati-

J.-P. Sartre el que más empuje dio a esta intersección. Fue, de los filósofos de la existencia, el que más se sintió atraído por el marxismo. La concepción del hombre como un ser que carece de la positividad y plenitud del «en sí», como un ser «para sí» atravesado por la diferencia y por la nada y condenado a hacerse a sí mismo, encuentra un tonificante en la concepción marxista del hombre como autoalienado y necesitado de la revolución para alcanzarse a sí mismo. Sin embargo, el hiato ineludible entre marxismo y filosofía de la existencia —del que hemos hablado— se hace patente en el caso de Sartre en que mientras para el primero la historia posee una inteligibilidad en sí misma —susceptible, por lo demás, de un conocimiento que se dice científico—, en el contexto de la ontología y fenomenología sartreanas la fuente de toda significación es el «para-sí», la subjetividad viviente y entregada a la responsabilidad de elegirse a sí misma. Estos motivos son claramente irreconciliables. De ahí que Sartre haya combatido los presupuestos dialécticos del marxismo como un mito injustificable, que, además, hace imposible pensar la libertad.

El presupuesto materialista que —al menos en su versión más ortodoxa— atribuye una legalidad objetiva a la historia es combatido por Sartre en *Critique de la raison dialectique*. Allí incorpora el existencialismo a un humanismo comprometido y a un marxismo que debe ser humanizado. El individualismo del existencialismo es aquí matizado con la afirmación de la praxis común en grupo y comprometida. Pero la necesidad dialéctica de la que habla el marxismo termina siendo minada, al ser vinculada la razón dialéctica a la experiencia del «para-sí». Ciertamente que el hombre experimenta la dialéctica como un poder objetivo, pero, por otro lado, la hace. De este modo, situada en el interior de la experiencia vivida, no puede ser reducida a leyes objetivas. La praxis individual se constituye en el grupo, capaz de un acto creador y de una invención común. Así, hay un proceso histórico de «totalización», que engloba a los hombres y hace historia. Pero esta totalización, precisamente porque se hace en la medida en que es alcanzada y vivida por los individuos, no puede ser comprendida nunca como un todo objetivo; es una totalización en ciernes, siempre en camino de hacerse. El carácter de la dialéctica, por tanto, como totalización en ciernes y viviente, reproduce el mismo esquema básico que regía la ontología de *El ser y la nada*: una ausencia de síntesis, de unidad, la promesa de un Todo y su simultánea negación.

Una «humanización del marxismo» es lo que propone Sartre, una puesta en franquía de la libertad, que permita integrar en el marxismo

dad es inmanente al vivir. Pero esto posee un alto valor positivo, de afirmación de la vida. La contradicción hace despertar la conciencia, que existe sólo y en la medida en que es limitada.

la idea del hombre en tanto que lanzado a proyectos, en ese movimiento de «autotranscendencia» al que le empuja su «ser-en-posibilidades», abierto al futuro desde la libertad del presente. Sartre caracteriza esta comprensión del marxismo como un redescubrimiento de la inspiración más originaria de éste, ocultada por los desarrollos del comunismo y por los excesos de la dialéctica objetiva. No cabe duda, sin embargo, de que éste es un problema necesitado de debate. Es una cuestión de limitación y demarcación de fronteras la de si mediante esta «humanización» estamos ante una reconducción del marxismo a sus fuentes primordiales o si se trata, más bien, de su adaptación a las coordenadas existencialistas.

2.2. La revisión del marxismo en las coordenadas de la fenomenología

El acercamiento entre fenomenología y marxismo en Francia, además de por J.-P. Sartre, fue acometido fundamentalmente por Merleau-Ponty. Ya consideramos, en su momento, la peculiaridad de la filosofía práctica merleau-pontyniana, en la que destella su oposición a los extremos de un moralismo de principios puros, por un lado, y de un pragmatismo de necesidades objetivas, por otro, en favor de una búsqueda de esa simultánea y doble responsabilidad de la «libertad situada». Este talante rige su relación con el marxismo. Ya en *Fenomenología de la percepción* reconoce el valor del marxismo como filosofía de la praxis y del compromiso en el mundo, pero denuncia tanto el extremo objetivista —que circunscribe la conciencia de clase en el curso objetivo de la historia— como la propensión idealista a reducir la situación práctica a la conciencia que de ella se posee. Al mismo tiempo, rebasa el reduccionismo economicista mediante la perspectiva fenomenológica, que tematiza al sujeto no en cuanto determinado por estructuras, sino como incardinado en un mundo de autoexperiencia viviente nunca diluible en condiciones externas objetivas. No es la sociedad o la economía las que determinan la situación práctica, sino la sociedad o la economía «tal como las vivo» (Merleau-Ponty, 1945, t.c., 451; cf. 450 ss.).

Puede decirse que Merleau-Ponty incorpora en su obra el motivo central marxista del compromiso en la liberación social, pero el concepto de historia se ve alterado profundamente. Sin abandonar nunca este suelo, en *Humanisme et terreur* (1946), sin embargo, Merleau-Ponty concede más valor que en otras obras al marxismo, describiéndolo como un análisis de las condiciones necesarias de todo humanismo (165 s.). Pero en *Les aventures de la dialectique* (1955) consume su crítica a la teoría de la historia del materialismo dialéctico, que ha permitido a los caudillos del comunismo, bajo el pretexto de conocer las leyes de la dinámica social, imponer un poder dictatorial.

La búsqueda de ese espacio vertical de la existencia prerreflexiva, más allá de los polos del idealismo o el realismo; la búsqueda de ese «entredós», quicio de facticidad e idealidad, que caracterizó al último Merleau-Ponty, le permitió defender, frente a la ortodoxia materialista, una concepción de lo histórico como campo abierto en el que no se realiza un sentido objetivo, sino en el que tiene lugar una *verité à faire* o un sentido siempre en «estado naciente», como en el campo del lenguaje o en el del ser en general (*Signes* —1960—, prólogo).

El influjo fenomenológico a través de esta visión merleau-pontyniana ha sido, quizás, lo más destacable en el campo de las hibridaciones, aunque un estudio detallado, que aquí no podemos realizar, podría dar cuenta de un trazado más amplio⁶.

2.3. Del antihumanismo marxista-estructuralista al escepticismo político

El movimiento estructuralista que comienza su efervescencia en los años sesenta representó una amenaza contra la fenomenología y el humanismo, al oponer a la suposición de un sujeto de la historia o un agente del sentido la efectividad de las estructuras simbólicas. De ello realizamos, más adelante, un análisis a propósito del postestructuralismo. Este «mo-

6. El influjo merleau-pontyniano se ha hecho notar en la dimensión política del pensamiento de Claude Lefort y de Cornelius Castoriadis. También desde la perspectiva marxista han sido incorporados motivos fenomenológicos. Tal es el caso de la obra de Henri Lefebvre —que retoma temas de la fenomenología social a propósito, sobre todo, de un análisis de la vida cotidiana—, del una vez ideólogo del PCF J.-T. Desanti —que propende a la afirmación de «racionalidades locales»— y del griego de nacimiento Kostas Axelos —más inclinado al establecimiento de parentescos con Heidegger—. Desde Italia parece que el motivo central que ha guiado los intentos de aproximación, que llena las páginas de la revista *Aut Aut* en los años sesenta y setenta, ha sido el análisis de la deshumanización cosificadora. La «crisis» que Husserl hace arrancar del positivismo y el naturalismo se hace paralela con la objetivación del hombre y la cosificación fetichista que denuncia Marx. A la *epojé* fenomenológica se le buscan sus potenciales liberadores, viendo en ella una vía para reconducir al hombre a su auténtico mundo de la vida, devolviéndole sus necesidades genuinas. Texto fundamental es el de *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, de Enzo Pazi (1963), en el que el autor piensa la intencionalidad a partir de las necesidades o de la intencionalidad pulsional, tal y como sugieren algunos manuscritos últimos de Husserl, lo que le permite situar el verdadero campo de las decisiones en la economía política. Finalmente, habría que mencionar una incidencia de la fenomenología en el marxismo que, si bien no ha sido determinante como forma de una producción teórica de enlaces, sí ha tenido importancia en la práctica. Se trata de la presencia de la fenomenología en la Europa del Este, una presencia que ha tenido frecuentemente el papel de una fuerza de oposición frente al marxismo real existente. En el caso de la Unión Soviética la fenomenología tenía una existencia premarxista, a través, sobre todo, de Gustav Spet (1879-1940), y sufrió las persecuciones estalinistas. En Checoslovaquia, Jan Patočka (1907-1977), que había estudiado en Friburgo, se convirtió en persona *non grata* con esa llamada a una resistencia «herética» que se deducía de su concepción fenomenológica de una razón abierta. En Polonia creó raíces a través de R. Ingarden. De la Escuela de Cracovia, influida por él, proviene Josef Tischner (nacido en 1931), que entró en controversia con el marxismo dominante. En Hungría habría que mencionar a Mihály Vajda y en Yugoslavia a miembros del grupo *Praxis* como A. Pazanin.

tivo estructuralista» dio sus frutos en el seno del pensamiento marxista a través de la obra de L. Althusser. Hacemos aquí mención de la pertinencia de esta problemática, por cuanto marca una fisura importante con las estudiadas corrientes del marxismo existencial y fenomenológico, al mismo tiempo que informa sobre el trasfondo antihumanista al que la reilustración alemana actual reacciona.

No sólo el marxismo humanista —sobre todo el sartreano— se ve amenazado por la proclama estructuralista de la «muerte del hombre», sino el marxismo en cuanto tal, pues lo que los nuevos tiempos reclaman con el prurito antifenomenológico es también la muerte del «mito de la historia» o de un sentido histórico dirigido teleológicamente. Por otra parte, el marxismo es recusado por cuanto se aferra a una comprensión de la sociedad bajo la categoría causa-efecto que el determinismo económico lleva en germen. Althusser, en esta tesitura, asimila motivos estructuralistas para el marxismo, estrategia cuya consecuencia directa es un desgarramiento entre la teoría de Marx y el hegelianismo. No es una entidad elemental (la Idea o la Razón) la que define la organización del todo social, sino el conjunto de relaciones entre instancias (económica, política e ideológica) y de sus contradicciones específicas.

Bajo este punto de vista, el marxismo humanista y fenomenológico es condenado como ideológico. Como hemos visto, este marxismo de postguerra establecía un vínculo entre el curso de las cosas y la vivencia subjetiva de los individuos. Para el estructuralismo, tal horizonte resulta ser, bien mirado, un nuevo mito. La experiencia inmediata no es más que la apariencia en la conciencia de los hombres de fuerzas estructuradas en un plano prelógico y universal, trabado por «diferencias» entre elementos que remiten los unos a los otros. En ese talante comprende Althusser la relación vivida por los hombres con sus condiciones de existencia como forma de ideología, que no responde a sus condiciones reales, sino que incorpora un elemento imaginario.

En sus dos grandes obras (*Lire Le Capital* y *Pour Marx*) pretende mostrar el filósofo la lógica objetiva, sin sujeto, que rige la organización social. Se trata de una lógica que reconstruye la dinámica del materialismo dialéctico, una lógica estructural que Marx no habría explicitado, sino aplicado de hecho en su práctica científica —el materialismo histórico—. Este programa, el de una «teoría de la práctica», tiene el sesgo de una epistemología que, de modo sutilmente análogo al kantiano, se coloca por meta describir los instrumentos y operaciones productivas del marxismo, el cual es reivindicado como una ciencia que *El Capital* ha introducido en la historia como un modo más de «ruptura epistemológica», comparable a la operada por los *Principia* de Newton.

La mayor parte de las críticas recibidas por Althusser están orientadas a denunciar la sustitución de la fundamentación fenomenológica

del marxismo por una pura petición de principio: leer *El Capital* como un libro de ciencia, para reencontrar en él la epistemología que acabamos de extraer de él. Independientemente de esta y otras críticas posibles a la posición teórica althusseriana, es importante destacar la coyuntura socio-política que colaboró en su declive y en el del marxismo en general. Gran parte de las preocupaciones de los intelectuales marxistas de la época consistía en explicar las atrocidades producidas en la URSS y hacerlas compatibles con la presunta evidencia de que la infraestructura es socialista. El concepto estructuralista del todo social permitió a Althusser sostener la «autonomía relativa» de las superestructuras, y, de este modo, desvincular los fracasos políticos de la verdad última del marxismo. Los acontecimientos de mayo del 68, en el contexto de los cuales los contestatarios contemplaban cómo los «dirigentes proletarios» rechazaban su movimiento, no podían dejar de poner un velo de sospecha sobre esta concepción, sobre su «ingenuidad». El «poder proletario» ha mostrado ser una quimera, tanto por cuanto en los países comunistas ha dado lugar a formas inesperadas de autoritarismo y abulia, como porque en los más moderados el socialismo, a través del estado de bienestar, ha repartido la «plusvalía» y ha convertido a todos en explotados y explotadores. En la década de los setenta esta coyuntura da lugar a un escepticismo generalizado frente a la teoría revolucionaria del marxismo. Es más, en la medida en que se tiende a sospechar un *Poder omniabarcante*, no sólo cobra vigor la seria *Teoría Crítica* francfortiana, que afronta en su denuncia negativa el Todo «irracional» de la civilización científico-técnica, sino que aparecen nuevos fenómenos de un escepticismo menos fundamentado y más volátil, proclive al misticismo o a la abulia⁷.

En este contexto podemos situar, sistemáticamente, la irrupción de la Escuela de Francfort, aunque, como hay que subrayar, su aportación no puede ser subsumida en el espacio del marxismo.

3. *Implosión del legado marxista en la «crítica al Logos» de la Escuela de Francfort*

La *Teoría Crítica* francfortiana, que constituye, como hemos señalado, uno de los hitos más importantes en la historia del pensamiento contemporáneo, adoptó la forma de un ejercicio de desenmascaramiento respecto a la aparente racionalidad de la praxis social. Este proyecto

7. Nos referimos a la llamada «nueva filosofía», en Francia, compuesta por intelectuales, en su mayoría procedentes de grupos maoístas, que tienden a la renuncia mística del estoico, el mártir cristiano o el yogui indio, como único modo de sustraerse al dominio (cf. las descripciones que de ello dan Lardreau y Jambet, 1976, o Lévy, 1977).

necesita, por su propio sentido, una justificación de los patrones normativos que deberá poner en vigor en la crítica desenmascaradora. La Escuela de Francfort experimentó un giro, en lo que a este problema de fundamentación concierne, desde una adhesión inicial al modelo marxista hacia una crítica del *Logos occidental* en su conjunto. Hay que afirmar este influjo, sin embargo, con cautela, pues la penetración de categorías marxistas estuvo marcada, desde un principio, por el espíritu heterodoxo y, aun así, colocados en el conjunto de elementos que conformaron el suelo normativo decisivo en la *Teoría Crítica*, fueron sometidos a un impulso original en virtud del cual el materialismo histórico implosiona. Conviene poner en claro este complejo nexo con el marxismo antes de adentrarnos en el análisis riguroso de los horizontes y perfiles de la Escuela⁸.

El núcleo germinal de la Escuela de Francfort se encuentra en el *Institut für Sozial Forschung*, fundado por Felix Weil (1923) y que tenía por meta un programa de estudios sobre marxismo, proyecto que derivó en una investigación sociológica y filosófica sobre la racionalidad de las sociedades avanzadas. Después de Kurt Albert Gerlach, Karl Grünberg y F. Pollok, fue el célebre Max Horkheimer quien, desde 1931, dirigió el *Instituto*. Ya desde sus inicios se patentiza la diversidad de perspectivas que fueron puestas en juego en la investigación. Al Instituto pertenecían destacados especialistas en materias muy variopintas: el sociólogo Karl August Wittfogel; economistas como Henryk Grossmann y F. Pollok; el historiador Franz Borkenau; el filósofo Theodor W. Adorno; el sociólogo de la literatura Leo Löwenthal; el psicólogo Erich Fromm; el filósofo Herbert Marcuse; el crítico literario y filósofo Walter Benjamin. El ascenso del nazismo en 1933 en Alemania determinó una difícil peripecia de los miembros. Horkheimer se exilia a Ginebra, donde se establece la sede del Instituto. Poco más tarde, se trasladan a América, vinculando el Instituto a la Columbia University. Tras la guerra, algunos permanecieron en el que fuera lugar de exilio (Marcuse, Fromm, Wittfogel, Neuman, Löwenthal), mientras otros regresaron (Horkheimer, Adorno, Pollok).

Desde un principio, y en consonancia con las expectativas fundacionales, los miembros del *Instituto* se vieron influidos por el marxismo. El contexto social empujaba a ello. Empieza la escuela a organizarse tras la Primera Guerra Mundial, en la época de la República de Weimar y cuando la revolución proletaria se había desarrollado en Rusia. El socialismo y el marxismo se encontraban en efervescencia. Pero era característico

8. Aunque la problemática está muy esparcida en la obra francfortiana, especialmente relevantes son: Horkheimer, «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», en Horkheimer, 1968, t.c., 245-255 y 264-270; Horkheimer y Adorno, 1947, t.c., 85-87, 112 ss. y 137 ss.; Marcuse, 1964, cap. I; Adorno, 1966, t.c., 146 ss., 179 ss., 203 ss.

de los francfortianos desde un principio que no quisieran ni integrarse en partidos (lo que significaría una ingenua «conversión») ni mantenerse como intelectuales descomprometidos. En el quicio de esa tensión, optan al principio por el modelo marxista, pero con la reserva y convicción de que tienen que transformarlo. Y ello lo hacen, en particular, luchando contra el dogmatismo que hace de la teoría un espejo de la praxis. La defensa de autonomía e independencia para los potenciales autorreflexivos de la teoría fue reconocida, en la conciencia del grupo, como condición de posibilidad de la crítica social. Ello explica el parentesco con el marxismo que abanderaban los nuevos heterodoxos, quienes, como hemos visto, concedían a la conciencia un papel activo en la transformación de la sociedad. El marxismo heterodoxo de K. Korsch y G. Lukács intentaba oponerse —como vimos— a la ortodoxia marxista, sobre todo en lo que concierne a la concepción del sujeto revolucionario. Convulsionaban al materialismo rechazando la estricta reducción de la conciencia a mero reflejo de la estructura social. Y es que había que replantear la relación entre conciencia y sociedad y la relación objeto-sujeto, para hacer justicia al papel de la conciencia revolucionaria (del proletariado). El sujeto revolucionario quedaría suprimido si se mantienen las tesis sobre la inexorabilidad de los cambios históricos.

El prurito ilustrado había emergido ya en esa convicción de que había que rescatar el valor de la teoría para transformar la sociedad. Este prurito se hizo mayor con el paso del tiempo. En general, desde que en 1930 Max Horkheimer tomó la dirección del *Instituto*, presupuestos materialistas fueron siendo puestos bajo cuestión cada vez con más intensidad. Y el viraje hacia una crítica ilustrada se acentuó tras la vuelta de los francfortianos (menos Adorno) a Alemania desde Estados Unidos. La República de Weimar había desembocado en el nazismo, en vez de en el socialismo. Y ahora, tras la guerra, las circunstancias no parecían haber mejorado. La sociedad industrial parecía haber engullido toda conciencia obrera y el «socialismo real» daba muestras de haberse convertido en despótico. Estos acontecimientos influyeron decisivamente en la derivación radical de la *Teoría Crítica*, cuyo pesimismo atizó la llama de esa posición final en la que afrontó el reto de poner en cuestión los fundamentos mismos del *Logos* occidental en su conjunto, pues todos los síntomas señalados delataban una irracionalidad que se había convertido en totalitaria y omniabarcante.

A lo largo de este desplazamiento se había roto la fe en la identidad completa entre Teoría y Praxis. En los primeros años, la transición del capitalismo a la «sociedad justa» del socialismo parecía una meta histórica real. *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch, eran testimonio de esa fe en la «conciencia justa» del proletariado. En sintonía se expresa, por ejemplo, Hork-

heimer, tempranamente, cifrando el objetivo de la *Teoría Crítica* en la tarea de ayudar al «sujeto libre» a ser capaz de «modelar conscientemente la vida social venidera: o sea, la sociedad socialista organizada según principios racionales y capaz de determinar su propia existencia»⁹. Esa fe queda luego descoyuntada. Así, Adorno, en *Dialéctica Negativa*, escribe que «la dialéctica es la conciencia rigurosa de la no-identidad». Esta desconfianza de los francfortianos en la identidad dialéctica y en cualquier otra forma de taimado hegelianismo determinó la madurez de la Escuela¹⁰. El materialismo dialéctico está basado en un presupuesto inmanentista, que proviene de la dialéctica de Hegel: la superación del sistema se derivaría, según este supuesto, del decurso de las contradicciones inmanentes a su dinamismo. Ahora bien, tanto la integración del proletariado como la aparición del capitalismo monopolista (que todo lo engulle), así como el ascenso del fascismo, fueron indicativos de que el dominio es más extenso que el que queda concernido en el dominio de clase. El dominio se hace protagonista en un sistema englobante, en una «sociedad administrada» total. Esta experiencia está a la base de la convicción teórica de que el todo de lo social no admite ya posibilidades de una transformación interna. Su *Logos* inmanente disuelve y asimila toda crítica y la pone a su servicio. De ahí que busquen los francfortianos una crítica no inmanentista. La solución está en un «pensamiento negativo» a cuya profundidad y fascinación hemos de aproximarnos.

Este hiato con el espíritu materialista está ligado, por otro lado, a la negación de la pretensión «científica» de la teoría. Tanto el punto de partida ilustrado de la Escuela, que afirma la libertad y autonomía del sujeto, como el carácter «hermenéutico» e hipotético que otorgan a la reconstrucción de la racionalidad social, contradicen, obviamente, la propensión del materialismo dialéctico a autoconcebirse como una «ciencia» y a presuponer en la historia leyes necesarias. Frente a esta objetividad de las leyes dialécticas irrumpe el elemento ético kantiano. El interés por la autonomía del sujeto que rige la *Teoría Crítica* implica una revalorización de la función de los imperativos éticos y del valor incondicional de la autonomía. Pero para el francfortiano no hay coincidencia entre ser y deber-ser. Y este último llega a convertirse, incluso, en un ideal anticipado, si bien orientador, inalcanzable; nunca es concebido por los francfortianos al modo de la utopía socialista en la que la emancipación adopta la forma de un momento posible de la historia fáctica. En este sentido, como señala Horkheimer en «Teoría Tradicional y Teoría Crí-

9. Horkheimer en *Dämmerung*, obra temprana, de 1934, que se publicó con el seudónimo de Henrich Regius. Ed. W. Brede, Frankfurt a. M., 1974, p. 100.

10. Tanto es así que, frente a los estudiantes del 68, cuyo lema era «ninguna ilustración sin acción», Habermas acuñó la acusación de «fascismo de izquierdas».

tica» y confirman con frecuencia el resto de sus colegas, la *Teoría Crítica* apela a la voluntad y al compromiso responsable, sin los cuales el deber ser «anticipado» permanecería como una idea abstracta e inútil.

Esta misma adhesión hacía necesario volver, frente a la «disolución colectivista del individuo», a la singularidad concreta. La sociedad tecnificada, como veremos, destruye lo particular, lo individual, disolviéndolo en estructuras anónimas. Es componente esencial de la Escuela su convicción de que la transformación de la sociedad no será posible sin el esfuerzo por salvar al individuo de su disolución. Pues si la autonomía racional constituye un horizonte intersubjetivo, es, al mismo tiempo, responsabilidad y atributo del hombre concreto. Bajo estas claves, el sujeto de la revolución ya no puede ser el proletariado, sino el intelectual libre.

Considerando esta compleja convulsión, hay que decir que, con todo, ciertos elementos específicos del espíritu marxista han seguido impregnando permanentemente a la Escuela de Francfort. Pero se trata de elementos que pertenecen, más que a la concepción genuinamente materialista de la historia, a la orientación crítico-desenmascaradora, a la crítica de las ilusiones que el hacer marxista comparte, salvando las distancias, con otros filósofos «de la sospecha». En efecto, arrumbada la fe en leyes dialécticas y en el carácter puramente especular de la conciencia, sobrevive aún en la *Teoría Crítica* (metamorfoseada) esa conmovedora comprensión de la esclavitud de lo humano que el concepto de «enajenación» desplegado por Marx en los *Manuscritos* condensa. Uno de los rasgos fundamentales que Marx destaca allí como propio de los procesos de alienación es lo que llama «pérdida del objeto» y «servidumbre». Quiere decir con ello que en el seno de las relaciones capitalistas de producción el objeto o producto del trabajo se convierte en *extraño*, se independiza respecto al hombre, como si adquiriese una autonomía o impulso propios capaces de transformar en «servidor» de su inmanente movimiento al agente social mismo¹¹. Una figura análoga de ese rasgo se aprecia presente en la crítica francfortiana de la sociedad, dado que ésta es descrita, en la fase dramática y álgida del *Instituto*, como un todo estructurado por mecanismos técnicos y estratégicos «ciegos», cuyo dinamismo inmanente se ha hecho ya incontrolable, indisponible. Sobre la base de esta analogía, los francfortianos han lle-

11. «La *enajenación* —dice Marx— del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil» (Marx, *Manuscritos*, Madrid, Alianza, 1974, 106; v., en general, «El trabajo enajenado», en el Primer Manuscrito). No es difícil encontrar lazos de parentesco —salvando las distancias— con otros pensadores de la sospecha. La crítica de Nietzsche al platonismo incluye un desafío a la independización de las ideas en un *mundo ideal*, que se vuelve contra su creador, convirtiéndose en valor fundante del mundo sensible y en causa de una inversión de los valores.

gado, incluso, a adaptar cierta nomenclatura marxista al «juego de lenguaje» de una crítica al *Logos* técnico-instrumental. Así, la *Dialéctica de la Ilustración* establece un paralelismo entre el dominio de la racionalidad instrumental y el dominio de la sociedad burguesa, que no es más que una expresión de la lógica cosificadora y de la racionalidad estratégica. En su extraordinario comentario al homérico mito de Odiseo, en el que Adorno y Horkheimer ven una metáfora de la historia occidental como dialéctica de lo ilustrado, el protagonista representa a la vez al sujeto moderno —que utiliza la astucia de la razón para someter al yugo de sus propósitos al mundo como objeto— y al *homo oeconomicus* del capitalismo, que rentabiliza este dominio en la forma de una explotación de la naturaleza a costa de un dominio del hombre sobre el hombre (cf. Horkheimer-Adorno, 1947, t.c., 112 ss.). Por otro lado, siendo la razón instrumental que se ha adueñado de Occidente una razón funcional, que se pretende neutral respecto a fines, le es consubstancial regirse por los criterios de utilidad, autoconservación y estrategia, y, en esa medida, le es inherente comprometerse con el orden burgués del liberalismo (*Ibid.*, 137-139). Otro tanto podríamos decir respecto al contenido del freudomarxismo de Marcuse, que analizaremos más adelante. El influjo, por otro lado, del marxismo heterodoxo permaneció en la fibra de los diagnósticos francfortianos. Reencontramos, en efecto, la categoría de «totalidad», pieza clave de *Historia y conciencia de clase* (Lukács) en esta crítica de la sociedad tecnificada, que se dirige a la irracionalidad del todo social.

A pesar de este compromiso materialista, el criterio ilustrado se hace predominante, transformando en una nueva perspectiva el marco general. No son, dicen Horkheimer y Adorno, las condiciones materiales de producción las que cuestionan la realización de la autonomía humana, sino el más profundo fenómeno de la autodestrucción de la Ilustración (Adorno y Horkheimer, 1947, t.c., 94). Y este escoramiento progresivo del enfoque hacia el espíritu ilustrado termina en una implosión del legado marxista. Los elementos materialistas asumidos que hemos mencionado —vinculados a la heterodoxa reivindicación de las categorías de totalidad y de conciencia— ocuparon, pues, un lugar en la génesis de la *Teoría Crítica*, pero, siendo reinterpretados y transformados en el seno de ésta, entran a formar parte de un conjunto que ya no puede ser llamado, rigurosamente, materialista. Fuertes componentes del marxismo son, bajo esas coordenadas, profundamente convulsionados, de modo que el ideario marxista, sin ser expulsado completamente, es hecho implosionar en una nueva y vigorosa crítica de «ilusiones» que alcanza al corazón mismo del *Logos*. En el capítulo siguiente exploramos esta senda del pensamiento actual.

DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y TEORÍA CRÍTICA: LA ESCUELA DE FRANCFORT

La *Teoría Crítica* de la primera generación francfortiana alcanzó una dimensionalidad más que sociológica. El inicial desafío lanzado a la racionalidad de las sociedades industriales avanzadas se transfiguró en un desafío al *Logos* occidental en su conjunto. Y sin embargo, dicho desafío se realizó en nombre de la razón. Comprender esta fascinante paradoja constituye el horizonte de las páginas que siguen. Nos preguntaremos, en primer lugar, por los propósitos que animaron esta crítica y el perfil metodológico que fue adoptando (§ 1); en segundo lugar, por las razones que hicieron de ella una «crítica total» (§ 2). Finalmente (§ 3), pondremos a prueba la paradoja mencionada, examinando los fundamentos normativos de la crítica francfortiana, su problematicidad y los posibles horizontes que es capaz de abrir en cuanto «pensamiento negativo».

1. *Horizonte y perfiles de la Teoría Crítica*

En consonancia con el deslizamiento francfortiano desde una inicial y relativa adhesión al marxismo hasta una implosión de éste en el seno de la crítica al *Logos* en general —que acabamos de relatar—, la *Teoría Crítica* ha experimentado en su decurso una profundización de sus criterios normativos y de su horizonte de crítica. En la primera fase de la Escuela el paradigma marxista sirve de criterio básico explícito al que apela la *Teoría Crítica*. El desafío a la racionalidad social imperante está impregnado de una crítica a la sociedad capitalista. El «juicio de existencia» que, como veremos, caracteriza estructuralmente los diagnósticos de la *Teoría Crítica*, es descrito así por Horkheimer: «La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la

forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie» («Teoría Tradicional y Teoría Crítica» en Horkheimer, 1968, t.c., 257). Tras estos primeros embates a la sociedad capitalista, no es la infraestructura económica de la sociedad la que ocupa el primer plano del análisis. La *Teoría Crítica* busca un horizonte más amplio para la interpretación de la historia occidental y lo encuentra en la separación hombre-naturaleza y en la compleja estructura de la «dialéctica de la Ilustración».

En lo que sigue iremos definiendo perfiles del proyecto, hasta alcanzar el fundamento sobre el que se levanta la mencionada crítica a la racionalidad total de la Ilustración europea.

1.1. «Teoría Tradicional» y «Teoría Crítica»

En la intención de la *Teoría Crítica* está proporcionar un modelo opuesto al que considera paradigmático de la tradición occidental. La tradición occidental habría ensalzado un concepto de teoría como interés puro por la verdad, como contemplación desinteresada respecto a la praxis. Ésta es la que Aristóteles había elevado al rango de actividad más elevada del alma. Los francfortianos consideran —en general— que la teoría, tanto la teoría de la sociedad como la teoría del conocimiento, reposa sobre intereses en el marco general de sus raíces sociales. En el representativo escrito «Teoría Tradicional y Teoría Crítica» (en Horkheimer, 1968, t.c., 223-289) Horkheimer diagnostica el sesgo de esta concepción tradicional de un modo que, salvando las distancias, converge sorprendentemente con la amplitud de la crítica heideggeriana y hermenéutica a la voluntad técnica inherente al «pensar representativo».

La «Teoría Tradicional» se concibe como un cuerpo de proposiciones enlazadas por una relación lógico-deductiva interna y como un «sistema» «libre de valor» que «representa» lo real (cf. *Ibid.*, 223-229). El francfortiano no duda en vincular este modelo de saber con el ideal moderno de la *Mathesis Universalis* cartesiana (*Ibid.*, 224 ss.). No extraña, pues, que la *Teoría Crítica* denuncie las variadas formas en que alcanza expresión el concepto tradicional de Teoría —tales como el positivismo, el logicismo formal, el empirismo craso, el pensamiento analítico más rigorista y, en definitiva, el «espíritu científico-técnico»—, como expresión de una voluntad de dominio sobre lo existente.

De ello dan fe con vehemencia las primeras páginas de *La dialéctica de la Ilustración*, que vinculan el ideal baconiano de saber al fenómeno de un autoendiosamiento, de una divinización del sujeto que corre pareja a la compulsión por hacer disponible el mundo para el hombre. Pero habrá que esperar a la fase tardía de la reflexión francfortiana para que las semejanzas y diferencias con la denuncia heideggeriana se perfilen más claramente sobre el suelo de esta crítica al *Logos* occidental en su conjunto. Baste ahora señalar un ingrediente básico y permanente de la concepción de la Escuela, presente con claridad en «Teoría Tradicional y Teoría Crítica» y significativo por cuanto es indicio de la distancia que guarda con el pensamiento hermenéutico. Este elemento posee una raíz en el materialismo dialéctico, en la medida en que incide en el nexo entre los productos simbólicos del pensamiento y los intereses insertos en la praxis social. Son, según ello, las condiciones sociales, transidas por los mecanismos que aseguran la reproducción material y la autoconservación, los que condicionan los fines y metas de todo ejercicio teórico (*Ibid.*, 229-231). La *Teoría Crítica* pretende sustituir a la «Teoría Tradicional», tanto en el ámbito social como del conocimiento, desenmascarando la «ilusión de independencia» del pensamiento.

La herencia materialista que acabamos de destacar se hace patente en que la «Teoría Tradicional», así descrita, es tachada de ideológica. Así, la teoría social (y del conocimiento) moderna habría surgido, según Horkheimer, de las condiciones de la sociedad capitalista; la división del trabajo ha determinado que la conciencia del intelectual burgués se piense a sí misma independiente de toda praxis. Y esa ilusión de independencia es proyectada en el interés «objetivo» de las ciencias físico-matemáticas. Con anterioridad a que los francfortianos hablasen de «voluntad técnica de dominio sobre lo existente», su discurso estaba impregnado de la terminología marxista. El «pensar representativo» fue, ante todo, para ellos, la «ciencia burguesa», que es inseparable de la técnica y de la industria y que no se comprende sin la referencia al dominio social de la naturaleza (cf. *Ibid.*, 257 ss.).

Es preciso mencionar ahora que un rasgo fundamental de la *Teoría Crítica* se cifra, de acuerdo con lo que hemos dicho, en el «juicio de existencia» que caracteriza a su metodología. La *Teoría Crítica*, como la «Teoría Tradicional», ha de «describir» la realidad social. Pero su peculiaridad reside en que —frente a la propensión «contemplativa» de aquella— incluye en el relato reconstructivo de lo real un desafío que lo convulsiona desde dentro, en virtud de un criterio normativo, de un «deber ser», inscrito en el acto mismo de la descripción. Ésta es la clave de los juicios característicos de la *Teoría Crítica*. Puesto que la realidad social que «describen» es una realidad dominada por mecanismos «cie-

gos» de opresión y por una irracionalidad inconfesada, la «toma de conciencia» que el ejercicio descriptivo promociona incluye, en sí, una denuncia crítica. Y en este sentido incluye también la apelación a una forma de racionalidad en la que se hiciese posible una sociedad justa y una dirección autoconsciente y libre (autónoma) de la praxis, una apelación que, por no contar con garantía metafísica para su realización, se dirige a la voluntad de los individuos, en la forma de una llamada a la transformación de la realidad (cf. *Ibid.*, 255-262)¹. Mientras que la teoría tradicional considera a su objeto como independiente y como un hecho a describir, el «juicio de existencia» implícito en la *Teoría Crítica* implica una demanda de transformación: «La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo» (*Ibid.*, 259). Los sujetos de la teoría tradicional, que no tienen interés más que en la descripción, «Conocen la necesidad, pero no en el sentido de acontecimientos que ellos puedan determinar, sino sólo en el de la posibilidad de prevenirlos con verosimilitud» (*Ibid.*, 261). En cambio, para el sujeto crítico interviene la voluntad: «La aplicabilidad y hasta la intelección de estos y de otros conceptos del modo de pensar crítico están unidas a la actividad propia y al esfuerzo, a una voluntad en el sujeto cognoscente» (*Ibid.*, 260).

Es fundamental reconocer en el programa crítico la expectativa de una referencia a la «totalidad de lo social». El «juicio de existencia» de la *Teoría Crítica*, por estar dirigido a la racionalidad que articula la dinámica social, tiene por objeto la sociedad en su totalidad, pues no sería posible reconstruir la lógica de dicha realidad si no se partiese de un propósito de análisis de las orientaciones nucleares, generales e inmanentes a la vida social (cf. *Ibid.*, 239-240, 270). Por otro lado, esa referencia a la totalidad de lo social es lo que, de acuerdo con los francfortianos, puede mantener a la *Teoría Crítica* a salvo de la ideología. Pues, convencidos de que la irracionalidad de la vida social se ha hecho omnipresente, bajo la forma de un sistema que administra y gobierna de forma total, emprenden la tarea de abordar su objeto de estudio como un sistema cerrado que sólo puede ser aprehendido a través de una confrontación también total.

1. En «Teoría Tradicional y Teoría Crítica» analiza así Horkheimer la forma de un «juicio de existencia». «El juicio categórico es típico de la sociedad preburguesa: es así, el hombre no puede cambiar nada. La forma hipotética y la disyuntiva de los juicios responden especialmente al mundo burgués: en determinadas circunstancias puede aparecer este efecto, es así o bien de otra manera. La teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes» (Horkheimer, 1968, t.c., 257, nota 20).

1.2. Crítica y tiempo: los elementos «hermenéutico» y «anticipatorio»

Ya se habrá adivinado uno de los problemas clave de la *Teoría Crítica*. Estamos ante un proyecto que aspira a un análisis de la totalidad de la existencia social por medio de una reflexión que se sabe parte de esta totalidad². Esta peculiar contradicción entre las aspiraciones de la *Teoría Crítica* y su realidad factual es clave para entender dos momentos inherentes a su estructura interna. El primero de los momentos puede ser denominado «anticipación de la totalidad». La *Teoría Crítica* ha reconocido, coherentemente con su vinculación entre teoría y praxis, el lazo que mantiene su reconstrucción del todo social respecto a la facticidad temporal e histórica, una parcialidad que acusa inevitablemente los condicionamientos sociales derivados de su ubicación en la totalidad. Sin embargo, esta «temporalidad» de la teoría no consiste, como advierte Horkheimer, en la «correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia», sino en la transformación histórica del completo «juicio de existencia» sobre el todo («Teoría Tradicional y Teoría Crítica», en Horkheimer, 1968, t.c., 263 ss.). Es el juicio entero sobre la totalidad el que está sujeto a un condicionamiento histórico, lo que le confiere un carácter hipotético y autocorrectivo que sugiere la estructura del «círculo hermenéutico»: el compromiso práctico que ha de movilizar la transformación de la sociedad debe estar orientado por una teoría sobre el todo y, a su vez, esta praxis comprometida repercute en la teoría misma (cf. *Ibíd.*, 269).

Semejante carácter hipotético ha sido asumido por todos los francfortianos y ya tendremos ocasión de comprobar que abre uno de los problemas fundamentales de la *Filosofía Dialógica*, en la medida en que K.-O. Apel ha introducido una inflexión en esta trayectoria por medio de su pretensión de una «fundamentación última» de los resultados de la reflexión reconstructiva. Pero, abandonando este problema para más adelante (*infra*, cap. 13, § 2.2), conviene añadir ahora una importante precisión. Dado que la teoría, como hemos dicho, describe una situación irracional, descubre una «carencia» de racionalidad y una contradicción entre el ser y el deber-ser. En esta medida, «anticipa» una totalidad racional que, como se hará más explícito en la filosofía habermasiano-apeliana, posee el carácter de una «idea contrafáctica». Que el perfil de esta anticipación no pueda ser explicitado, según la primera generación francfortiana, no es incompatible con la emergencia inevitable del «momento anticipatorio». Este momento anticipatorio consiste, en esencia, en que el «hombre —como sentencia Apel— tiene que anticiparse para ser hombre» (Apel, 1988, 101), lo que en términos de

2. Puede rastrearse esta paradoja en Horkheimer, 1968, I, 146-149 y II, 144-147, 176 ss.

Horkheimer puede ser expresado en la forma siguiente: al hacerse consciente el sujeto, por medio de la *Teoría Crítica*, de la irracionalidad de su existencia, reconoce, al mismo tiempo, una situación de irreconciliación respecto a sí mismo, y por tanto comprende que «su identidad está puesta en el futuro y no en el presente» (Horkheimer, «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», *loc. cit.*, 243).

Es necesario abundar ahora en el análisis de ese otro momento de la estructura de la *Teoría Crítica* que puede ser llamado «hermenéutico» y que está presupuesto en la reconstrucción del todo de lo social³. Esta reconstrucción se realiza en la forma de una aprehensión del «sentido» interno a sus orientaciones fundamentales. En la controversia que mantuvieron los francfortianos con el positivismo en los años sesenta, protagonizada fundamentalmente por el enfrentamiento entre el Racionalismo Crítico de Popper, por un lado, y Marcuse, por otro, una controversia a la que se le ha dado el nombre de «disputa del positivismo», la Escuela hizo frente a la pretensión de extrapolar el método de la «explicación», tomado de las ciencias naturales, al campo de estudios de las ciencias humanas. En ese contexto los francfortianos defendieron la necesidad de una aproximación hermenéutica en la investigación social. Pues la totalidad de lo social, en cuanto articulación que está más allá de la suma de elementos empíricos, adopta la forma de una tendencia o propensión cuyo «sentido» inmanente ha de ser «comprendido» e «interpretado» (cf., por ejemplo, Adorno y otros, 1969, t.c., 152 ss.), aunque hay que matizar que los francfortianos no llegaron a entender este momento interpretativo exactamente como una comprensión hermenéutica del sentido tal y como aparece en la obra de Gadamer. La comprensión del sentido del todo social lleva asociado, al unísono, un elemento explicativo, pues «desenmascara» causas profundas de síntomas expresos. Es por ello por lo que se sintieron atraídos por la peculiar forma en que Weber enlaza estos dos ingredientes en su concepto de «explicación comprensiva». Abordaremos la conexión entre comprensión y explicación, que aquí acaba de ser invocada, con más profundidad en el contexto de la polémica posterior entre la hermenéutica y la «crítica de las ideologías» habermasiano-apeliana (*infra*, cap. 13, § 3.3).

1.3. El interés emancipatorio y el desenmascaramiento de patologías

Habíamos adelantado que, de acuerdo con los francfortianos, hay un nexo interno entre «teoría» e «interés». De acuerdo con ello, la propia *Teoría Crítica* reconoce su vinculación con un interés. Pero en este caso

3. Sobre los problemas hermenéuticos aquí planteados, v. Czuma, 1973; Wellmer, 1969, 140 ss.; Theunissen, 1963, 34 ss.

no es un interés concreto, adscribible a una clase social determinada o a una función particular del organismo social. Si éste fuese el caso, la reflexión crítica arrastraría indefectiblemente la mácula de la parcialidad ideológica. Esta tesis, que constituye una piedra angular de la Escuela en la primera generación, está a la base del carácter «negativo» que atribuye a su ejercicio crítico y, por su especial relevancia, será abordada con mayor detenimiento más adelante. Pero basta esta anticipación para hacer comprensible que el interés de la *Teoría Crítica* no puede ser otro que el de la transformación del todo de lo social.

Tal punto de partida permite delimitar en dos sentidos complementarios el significado del interés que anima a la *Teoría Crítica*. En la medida, en primer lugar, en que el empeño por la transformación de la totalidad social anticipa una racionalidad no distorsionada, como hemos visto, el interés de la *Teoría Crítica* debe ser comprendido como un interés inherente a la razón misma. Es un interés *de y por* la razón, lo cual ha sido explicitado, de un modo sistemático y más expreso, en la *teoría de los intereses* de J. Habermas. En la medida, en segundo lugar, en que la transformación que demanda la *Teoría Crítica* afecta a un estado de irreconciliación en el sujeto y a una situación de irracionalidad en el que éste permanece prisionero, su interés debe ser calificado como un interés por la emancipación. Este nexo interno entre apelación a la razón y emancipación no puede, quizás, ser explicitado de una forma más penetrante que la que adquiere en las palabras de Horkheimer: «La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para la sociedad, sino una sofocante forma de ser de la cual debe emanciparse» (Horkheimer, «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», *loc. cit.*, t.c., 241).

Ahora bien, el compromiso emancipatorio de la *Teoría Crítica* posee un presupuesto específico que conviene subrayar, pues constituye uno de los aspectos más controvertidos en su confrontación con la hermenéutica y el *pensamiento de la diferencia*. Pues hay que advertir que la idea de un sujeto emancipado supone como posible la delimitación de la frontera respecto a su opuesto, el individuo sujeto a coacción. Es responsabilidad del que descrea respecto a la existencia de una racionalidad universal —si ha de mantener la vocación crítica del pensamiento— abrir nuevos cauces para la distinción entre lo admisible y lo intolerable, lo correcto y lo incorrecto. Será éste un tema inevitable que habremos de afrontar (*infra*, cap. 16, § 2.2). Es necesario interrogar ahora a la *Teoría Crítica* acerca de la justificabilidad del trazado entre emancipación y coacción. Las nociones de «patología» y de «autoengaño» juegan en ello un papel eminente. A las aclaraciones que realizare-

mos a continuación añadiremos, en las reflexiones finales sobre los problemas metodológicos de la *Teoría Crítica*, una aclaración concerniente al sufrimiento, pues es obvio que donde medra la enfermedad crece el dolor. Y esa experiencia ha sido crucial en la genealogía del pensamiento crítico.

Es convicción generalizable en la tradición que abordamos que la existencia humana en comunidad ha sido penetrada por mecanismos «ciegos», es decir, por una lógica (instrumental) que ya no posee sujeto, que se ha independizado respecto a la voluntad humana y que, autonomizada, se expande en virtud de sus propios resortes inmanentes. Tomando como punto de partida esta idea, se puede decir que los francfortianos diagnostican la realidad social como un fenómeno enteramente patológico, en un sentido en el que se vislumbra tanto el concepto kantiano de heteronomía como la perspectiva freudiana. Pues, en primer lugar, esta realidad significa para el sujeto una pérdida de sí en favor de fuerzas heterónomas y, en segundo lugar, determina una existencia en la «ilusión», en la «ficción». La circunstancia de que esta existencia patológica se funda en una situación de autoengaño en sentido plenamente ilustrado queda confirmada por la tesis según la cual no es un «destino» histórico o una radical condición desgraciada la que está a su base, sino, más bien, un déficit de autoconciencia, la incomparecencia de la luz racional. «La culpa la tiene un conjunto social de ofuscación y ceguera», sentencian Horkheimer y Adorno (Horkheimer y Adorno, 1947, t.c., 94). El horizonte, pues, es una crítica de patologías o, como concluye Apel, una «autoterapia de la humanidad» (*TF.*, II, 120). Como comprobaremos a propósito de nuestras reflexiones finales, es ésta una tesis de hondo calado, que nos obliga a indagar su incidencia en la confrontación entre el pensamiento hermenéutico y el proyecto de revitalización de la fe ilustrada.

2. *La ilimitada barbarie y el desafío crítico al Logos occidental*

El análisis realizado hasta el momento tenía como objetivo dejar al descubierto los fundamentos metodológicos y las aspiraciones del proyecto de una *Teoría Crítica*. A continuación examinamos el contenido mismo del diagnóstico crítico al que los miembros de la Escuela se sintieron abocados. Un diagnóstico severo y, en cierto modo, imbuido por un pesimismo sin fisuras, aliviado sólo por la inexorabilidad del desafío opuesto al que parecía empujar⁴.

4. Textos clave son, en este contexto, Adorno y Horkheimer, 1947; Adorno, 1966; Horkheimer, 1972a, 1972b, 1974a; Marcuse, 1964.

Del alcance del desenmascaramiento francfortiano da fe su aludida ampliación, desde una inicial crítica de la economía política, a una postrera crítica del *Logos* occidental en su conjunto. Dado que un análisis de los caracteres de la primera ha acompañado a nuestro estudio precedente, y puesto que la herencia fundamental de la Escuela se cifra en el radical desafío ulterior, quisiéramos ahora presentar un esbozo de esta última. La *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, es pieza clave y máximamente representativa del diagnóstico. Pero diferentes matices en una línea paralela deberán ser rastreados en *El hombre unidimensional* de Marcuse y en *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer.

2.1. La *Dialéctica de la Ilustración* y el pensamiento dialéctico-negativo

El análisis subsiguiente necesita, sin embargo, una aclaración previa del marco general en el que la crítica francfortiana se desenvuelve. Al reconocer la limitación de su análisis, en el prólogo de 1944, los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* confiesan la desbordante magnitud que desasosegaba al proyecto de fondo: «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (t.c., 51). Esta caracterización delata la entera idiosincrasia de la crítica francfortiana. Advirtamos, en primer lugar, que la «barbarie» se entiende devenida y afianzada universalmente. Lo que se denuncia, pues, es, como en Heidegger, un proceso de completa decadencia de la existencia occidental. Ahora bien, la barbarie, señala la cita, tiene el sentido de un fenómeno que ha venido a sustituir a una posibilidad perdida, la de un «estado verdaderamente humano». No es, pues, el «olvido del ser» lo que se lamenta, sino la destrucción del *Logos* humanista. En esta apelación humanista a la razón los francfortianos se separan de Heidegger. Pero la amplitud de la crítica misma, su recusación envolvente, no parece menor que la del autor de *Sein und Zeit*. No es extraño que Apel haya atesorado, posteriormente, el emblema «olvido del *Logos*» para definir aquello a lo que la Escuela francfortiana hace frente vocacionalmente.

Digamos ya que esta razón ausente o añorada es la razón ilustrada. Y quizás no encontremos en la primera generación francfortiana, sino sólo en el programa habermasiano-apeliano, una justificación cabal de este punto de partida. Los autores mismos comprenden esta fisura, en el aludido prólogo, cuando califican de *petitio principii* a su convicción «de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado» (*Ibid.*, 53). Este decepcionante comienzo, que delata un *déficit*

de fundamentación, podrá, quizás, ser contrarrestado con la siguiente precisión metodológica. El modo en que se lleva a cabo la crítica al *Logos* realizada por los francfortianos incluye, en sí mismo, una cierta instancia validatoria de sus propias afirmaciones. Este rasgo metodológico está asociado con la idea de la dialéctica y consiste en un intento por poner al descubierto la necesidad de una contradicción que es interna al objeto de estudio. Dicho objeto, la forma de existencia occidental, acusa esta contradicción en la medida en que manifiesta una propensión que, por un lado, le es inherente y que, por otro, contiene de forma ineludible el germen de su propia negación. En seguida veremos que esta aproximación dialéctica se manifiesta de diversos modos en la Escuela, pero permanece como rasgo generalizable. En todo caso, proporciona un cierto suelo validatorio, por cuanto permite fundar la insostenibilidad de su objeto de crítica en una aporética interna a dicho objeto. Tal procedimiento anticipa el método de fundamentación que utiliza la *Filosofía Dialógica* habermasiano-apeliana, a saber, la «contradicción performativa» en la que incurre el oponente, y merece, a nuestro juicio, un análisis específico sobre su capacidad epistémica y metodológica, que realizaremos al final de la presente descripción del *contenido crítico*.

La expresión más representativa del talante dialéctico que hemos mencionado se encuentra quizás en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (cf. para lo que sigue, en general, el primer estudio —«Concepto de Ilustración»—). El contenido de la contradicción fundamental incluye, en primer lugar, una descripción. Con una conmovedora belleza abre esta descripción el primer capítulo: «La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la Tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad» (t.c., 59). Esta «constatación» de la contradicción apela, sin embargo, a una prueba: la propensión originaria del pensamiento y de la existencia europea, es decir, la vocación de razón, el espíritu ilustrado, ha incurrido en autocontradicción en virtud de su interés originario fundamental: la destrucción de la irracionalidad del mito. La tesis angular al respecto puede ser precisada del modo siguiente «el mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología» (*Ibid.*, 56). Analizaremos este punto de partida con un poco de detalle.

2.1.1. La separación sujeto-objeto y la lógica del dominio

El acontecimiento fundamental que moviliza la mencionada dialéctica se encuentra en la separación hombre-naturaleza o, bien, sujeto-objeto,

así como en la voluntad de dominio que esta separación llevó aparejada. En efecto, la ruptura con la heteronomía mítica, en la que el hombre se autocomprende esclavo respecto a fuerzas *externas* superiores y, paralelamente, del sentimiento *interno* de «horror» ahí involucrado, implicaba abrir el umbral a ese proceso de «racionalización» y «desencantamiento» que Weber ha descrito con rigor sociológico (Weber, 1959, t.c., 198 ss)⁵. Pero el desencantamiento no es posible sin la autoafirmación del sujeto y la toma de distancia consecuente respecto al mundo, respecto al objeto. En un profundo examen histórico, Horkheimer y Adorno (1947, t.c., 59-62) muestran cómo este comienzo condujo, por su propia dinámica, a sojuzgar al objeto, en la medida en que éste es paulatinamente puesto a disposición del sujeto. El desencantamiento impele a una destrucción de toda dimensión real no racionalizable. Y no sólo los dioses de la mitología, sino más tarde los «conceptos universales» en el contexto del nominalismo y los elementos cualitativos del ente en el de la «revolución científica», fueron candidatos propicios del desencantamiento, cayendo bajo sospecha en la medida en que su resistencia a un cierto patrón racional evocaba la imagen de fuerzas superiores o cualidades ocultas: evocaban al mito. Esto significa que, a la postre, la racionalización adquiere los rasgos característicos que se asocian con la *Mathesis* (galileana, leibniziana, cartesiana), los trazos de un pensamiento que selecciona de lo real lo que se ajusta a «orden» y «medida»⁶, lo cuantificable y calculable. El objeto se convierte, bajo la fuerza constructiva de esta «humanización», en domeñable. Y es así como la racionalidad que pretende liberar al hombre y que se ha apoderado de Occidente estaba impelida por una subterránea y simultánea orientación instrumental, cuya evolución no puede dejar de encumbrar al sujeto y profundizar un programa de dominio del mundo. Así, «el despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones» (*Ibid.*, 64).

Desde un punto de vista epistemológico, esta racionalidad adquiere diferentes rostros; es la esencia del positivismo, del logicismo, del formalismo matematizante, del funcionalismo, etc., es decir, de todas las epistemologías que tratan al ente como objeto representable y regido

5. El proceso de racionalización que atraviesa la sociedad occidental consiste, según Weber, en una progresiva extensión en la comprensión racional de los medios que ha de utilizar la acción. Los fines, en virtud de los cuales son desplegados tales medios, ya no son asunto de razón. Constituyendo valores, metas o ideales, son abandonados a la decisión. Junto a ello, el proceso de racionalización involucra un proceso de desmitificación, de eliminación de lo mágico del mundo, es decir, de todo aquello que no pueda ser «dominado mediante el cálculo y la previsión» (Weber, 1959, t.c., 200).

6. Recuérdese en este punto la paradigmática expresión de la voluntad racionalizadora alcanzada en la descripción cartesiana de la *ciencia buscada*, la *Mathesis Universalis*: saber del «orden» y la «medida» (*Regulae*, reglas IV y V).

por leyes objetivas, pues, al pretender haberle arrancado el secreto de su «funcionamiento», dan cauce a la asociación, típicamente baconiana, entre saber y poder (*Ibid.*, 77-82). Desde un punto de vista sociológico, se manifiesta en la lógica capitalista (*Ibid.*, 85-87). Y, en general, semejante racionalidad instrumental y cosificadora tiene por presupuesto ontológico a la cartesiana metafísica de la subjetividad, que convierte a lo real en objeto «para» el sujeto y a éste en fundamento de constitución de lo existente (*Ibid.*, 64-66).

2.1.2. La dialéctica mito-ilustración

La descripción anterior facilita el acceso a la tesis básica. El mito es ya ilustración, porque desde el principio pretende explicar y fijar, ordenar el «cosmos», un impulso que contiene en germen el principio racionalizador en el sentido mencionado (*Ibid.*, 63 ss.). La Ilustración vuelve al mito porque, en su estructura interna, reproduce los rasgos del pensar mítico: el principio de «repetición» reaparece en el de la «legalidad», el dominio del amo sobre el esclavo se transfigura en el dominio del hombre sobre el mundo, el horror ante lo desconocido subyace a la ontología cartesiana mencionada, que hace frente a dicho horror convirtiendo lo extraño en propio (*Ibid.*, 67 ss.).

Esta dialéctica puede ahora explicar la «descripción» de la situación presente con que comenzamos la reflexión y que podría ser calificada como la dialéctica del dominio y del cierre de la sociedad «administrada»⁷. La Ilustración ha perseguido, en efecto, liberar al hombre de la esclavitud y del temor. Sin embargo, la dialéctica analizada respecto al mito ha producido también la negación de este proyecto de liberación, abriendo la posibilidad a la mayor esclavitud y el mayor horror que, desde el punto de vista francfortiano, cabe imaginar. Mediante la racionalidad instrumental el sujeto ha pretendido imponer su dominio sobre el objeto, el control de la naturaleza por el hombre. Sin embargo, dicha racionalidad, por su fatal inercia interna, ha llegado a desprenderse de la voluntad del autor, se ha independizado del agente humano y ha adquirido la autonomía de un mecanismo dinamizado por la implacable lógica de sus principios inmanentes. Con ello, ha invertido la relación que primariamente mantenía con el sujeto. Pues ahora este mecanismo hace del hombre un instrumento a su servicio, lo cosifica y lo domestica. El ser humano, que desarrolla la ciencia, se convierte en objeto de la ciencia; las estructuras anónimas que promueve la razón instrumental disuelven al individuo como condición de su despliegue, tendiendo así

7. Son destacables al respecto *Dialéctica de la Ilustración*, t.c., 82-93, y el magnífico estudio sobre el mito de Odiseo (97-128); Horkheimer, «La rebelión de la naturaleza», en 1974a, t.c., 102-137. También, Horkheimer, 1970c.

a anular toda vocación de autonomía racional; las exigencias del dominio total de la naturaleza imponen un ascetismo extremo, un autodomínio dirigido a la naturaleza interna, que se paga con la infelicidad y la insatisfacción continua; la división del trabajo parcializa al hombre y lo convierte en una abstracción. En suma, la meta de la *autoconservación* ha convertido al hombre en simple medio de sus imperativos autonomizados; la irreconciliación entre sujeto y objeto ha producido la irreconciliación del hombre consigo mismo. Y porque es un impulso «ciego» el que rige la lógica instrumental, emerge de nuevo en el fuero interno el horror que relacionaba al hombre con las amenazantes y poderosas fuerzas de la naturaleza. Ese ciego impulso conforma ahora la «segunda naturaleza» del hombre, la social, en la que la naturaleza, sojuzgada, impone su «venganza». La fuerza extraña e inexorable de los dioses o de la oscura naturaleza reaparece en la sociedad completamente administrada (*Verwaltete Welt*), en la irracionalidad de las masas organizadas demagógicamente, en la reducción del hombre a máquina, en un ser que se limita a reaccionar. El pretendido señor se convierte, así, en esclavo de su propio delirio dominador.

2.2. Máscaras de la dialéctica de la Ilustración

Tal es el dramático espectáculo en el que nos sumerge la pluma francfortiana. Se reconoce en él un juego de oposiciones fatalmente coactivo. En lo que sigue mencionamos algunos aspectos específicos en los que la estructura fundamental de esta crítica cobra expresión, diversificándose en función de puntos de vista complementarios. Para evitar una excesiva prolijidad, nos limitamos a señalar, a propósito de cada uno de los escorzos que estas perspectivas diferentes facilitan, su sentido general.

2.2.1. La contradicción entre universalidad y particularidad y la «muerte del individuo»

La *Teoría Crítica* ha manifestado siempre un interés por salvar la particularidad de lo real, convencida de que la destrucción de ésta pertenece a la dialéctica de lo ilustrado⁸. Esta figura del pensamiento francfortiano adopta diversas formas. Desde un punto de vista epistemológico, podría decirse que la razón instrumental y cosificadora tiende a domoñar el mundo a través de una lógica conceptual que subsume lo particular en categorías universales o en abstracciones útiles al cálculo, disol-

8. Especialmente relevantes son, en este tema: Adorno y Horkheimer, 1947, t.c., 81-84; Adorno, 1966, t.c., 149-154; Horkheimer, 1968, vol. I, t.c., 264-268; vol. II, 144 ss., 176 ss; «Ascenso y ocaso del individuo», en 1974a, cap. IV; Marcuse, 1964, cap. I.; Sobre ello, Habermas, 1971, 45 ss.

viendo así su especificidad irrepetible. Una manifestación especialmente relevante de esta tesis la encontramos en *Dialéctica Negativa* de Adorno. Allí destaca el autor la peculiar «dialéctica de la identidad» que acompaña al pensamiento mismo: la generalidad del concepto es inevitable en el ejercicio del pensamiento, pero, al mismo tiempo, dicha generalidad segrega lo irrepetible, lo «no Idéntico», dando lugar a una estandarización que asimila el objeto a las categorías del sujeto, colocándolo así bajo su dominio. Desde un punto de vista socio-político, esta misma dialéctica es rastreada por los francfortianos en las condiciones del liberalismo, que promete, por un lado, la libertad y autonomía del individuo, pero que, a través de la estructura monopolista del capitalismo, niega la independencia de éste. Los estudios sobre la autoridad, que proliferan en la producción francfortiana, centran su interés en el despotismo gregario y colectivista.

La tesis nuclear de Zima (1976) es la de que el móvil más destacado de los francfortianos consiste en la salvación del individuo, en lo que el comentarista ve, incluso, un compromiso con el liberalismo burgués (v. espec., 11 ss.). Nos parece necesario matizar esta perspectiva a la luz del análisis ya realizado. En la salvación de lo particular los francfortianos rastrean, al mismo tiempo, la salvación de lo universal, que está signado en los ideales ilustrados y en la vocación de redimir al todo de lo social. Así, Horkheimer define la historia de la emancipación como la historia de la lucha entre la particularidad y la totalidad. «La superación se efectúa en el combate histórico y real entre los individuos que representan a la colectividad, con sus necesidades y capacidades, y los que representan los intereses particulares con sus formas retardadas» (Horkheimer, 1968, II, 257; v. Estrada, 1990, 195 ss.).

2.2.2. La dialéctica del progreso y la necesidad de la memoria. Detalles sobre Benjamin

Es característico de toda la producción francfortiana, como hemos destacado anteriormente, la clave teórica que aquí se toma como tema, a saber, el fenómeno de exclusión que pertenece a la dinámica del todo. Pero nos gustaría mencionar la especial profundidad y belleza del modo en que Benjamin expresó este motivo. Habría que buscar los trazos más brillantes, quizás, en «Tesis sobre filosofía de la Historia» (en Benjamin, 1966).

La imagen con la que Benjamin ha querido impactar la conciencia del lector es la de un progreso histórico que deja tras de sí desechos y cadáveres, porque la historia es siempre una trayectoria selectiva, conducida por los imperativos de los «vencedores». A su través, se nos exhorta a rescatar los fragmentos, como singularidades únicas plenas de sentido.

Con ello tocamos el complejo concepto de *Jetztzeit*. El mencionado rescate de la singularidad rompe el *continuum* histórico y permite la aparición del fenómeno como «pleno». El instante de esta comprensión es el *Jetztzeit*, el rescate de un momento presente eterno, «tiempo del ahora» que hace de la memoria no una reproducción mecánica, vacía, sino redención del fragmento en su plenitud. Sería muy interesante asociar esta concepción de la historia como exclusión con el magnífico estudio «para una crítica de la violencia» (en Benjamin, 1965). En él la dialéctica de la Ilustración se expresa de un modo patético a propósito de la historia política. Todo orden legal, mantiene Benjamin, se apoya en una «violencia fundadora», en un acto de decisión pre-racional en el que el principio legal es instituido como tal, y a esta violencia no escapa el derecho moderno. El orden, por ello, nunca es inocente. Parcializa la realidad y diagnostica desde criterios restrictivos, segregando aquello que no permite «ver». No podemos detenernos en este fascinante problema, pero señalemos que esta tesis mantiene semejanzas sorprendentes con la concepción del poder que caracteriza la obra de Foucault (*infra*, cap. 14, § 3) y con las aporías de la justicia que pretende desentrañar la obra de Derrida (Derrida, 1990; *infra*, cap. 16, § 2.2). Simetrías sorprendentes en la medida en que las «desconstrucciones» de Benjamin no están fundadas, como en el *pensamiento de la diferencia*, en un desfondamiento de la esperanza ilustrada, sino en una nostalgia que convierte a lo ilustrado en tácito horizonte de apelación.

2.2.3. La dialéctica de la represión. El elemento freudomarxista

El elemento freudiano es consubstancial al proyecto crítico de la Escuela⁹, pues, como se ha señalado, a la *Teoría Crítica* pertenece un interés por la crítica de patologías. Los efectos represivos del *Logos* son frecuentemente analizados desde categorías freudianas. Pero este componente fue especialmente desarrollado por W. Reich, E. Fromm y H. Marcuse. Obviamos aquí la participación de Reich, que fue influyente, pero que no alcanzó la fuerza y sistematicidad de los análisis de Marcuse, a los que nos referiremos con extrema brevedad a continuación. En la medida en que la posición de Fromm fue recusada por la Escuela, en virtud de su ruptura con el sesgo «negativo» de la crítica, haremos mención de ella, en seguida, en el contexto de esta problemática.

La obra de Marcuse introduce un peculiar y profundo cruce entre los elementos marxista y freudiano, pues está articulada por la convicción de que la racionalidad instrumental que dinamiza el todo de lo

9. Representativas obras en este contexto son las que siguen: Marcuse, 1955, 1964; Fromm, 1968a. De modo secundario, Horkheimer, 1957, así como la obra colectiva de 1936 *Studien über Autorität und Familie*.

social posee un vínculo interno con las condiciones capitalistas que subyugan al sujeto y con los mecanismos psicológicos de represión que lo acompañan. Es importante señalar que esta perspectiva freudomarxista sigue fiel, en sus fundamentos últimos, al diagnóstico general francfortiano aclarado bajo el rótulo de «Dialéctica de la Ilustración». En la Introducción a *El hombre unidimensional* se pone de manifiesto este nexo. La sociedad industrial avanzada está caracterizada, a juicio de Marcuse, por una aporética interna. Por un lado, contiene fuerzas que conducirían a un cambio cualitativo interno, a una superación del dominio. Por otro, es una sociedad en la que el proyecto técnico integra todo intento refractario de revolución, funcionando como un «sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo» (Marcuse, 1964, t.c., 26). Uno de los fenómenos que con mayor claridad vehiculan la dialéctica aquí contenida es aquel inherente a la sociedad técnica en cuanto coacción de la libertad. Dicha sociedad, en efecto, promete trascender el reino de la necesidad y dar lugar a una situación en la que «la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad» (*Ibid.*, 46). Pero, por otro lado, la sociedad tecnificada sofoca esa posibilidad porque hace necesaria una represión total. En *Eros y civilización* aparecen las claves fundamentales que permiten aclarar la estructura y alcance de tal fenómeno represivo. El control total de la naturaleza ha exigido no sólo una «represión básica», que resulta, como Freud había señalado, necesaria para asegurar la convivencia en la cultura. En su delirio de dominio exige un ascetismo total de los individuos, una supresión de sus deseos y finalidades autónomas en beneficio de los requerimientos sistemáticos de la producción y el progreso. Esta «represión excedente», por sojuzgar a *Eros*, ha levantado de su sueño a las violentas fuerzas destructivas de *Thanatos*. Sin embargo, el sistema técnico ha sido capaz de suprimir las fuerzas negativas mediante mecanismos completamente eficaces. Se trata de mecanismos semejantes a los que describió el psicoanálisis: formas de manipulación que *racionalizan* la represión como necesaria para hacer frente a la escasez; sorprendentes modos de *compensación* por medio de los cuales la sociedad técnica crea nuevas necesidades (falsas) y procura su satisfacción, creando así una «euforia en la infelicidad»; o, por acabar aquí, creando ideales dóciles al sistema y suprimiendo las potencialidades críticas de la sublimación (sobre estos dos últimos procesos, Marcuse, 1964, caps. 2 y 3).

La intención terapéutica que tiene como horizonte la *Teoría Crítica* prohíbe, en consonancia con su desenmascaramiento de la irracionalidad que vertebra la «totalidad», toda forma de liberación a través de una afirmación de elementos immanentes al todo de lo social. Es la toma

de conciencia acerca de la irracionalidad del todo lo que puede hacer saltar los fundamentos de la injusticia y la deformación. En su apelación al «Gran Rechazo», dice Marcuse que la existencia de los proscritos, como víctimas que se sitúan en el límite del «sistema», rozando su rebasamiento, constituye la más auténtica y efectiva afrenta al dominio, porque «viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida truncada» (1964, t.c., 285).

Este motivo terapéutico-negativo, generalizable en la Escuela, es el que levanta Marcuse contra E. Fromm. A pesar de las similitudes entre la crítica freudomarxista de Marcuse y la de Fromm, que no podemos ahora especificar, este último termina decantándose por un «psicoanálisis humanista», que busca la superación de la represión y la injusticia en la promoción de rasgos caracteriológicos «positivos» —productivos o «biófilos»— (v., sobre todo, Fromm, 1947 y 1964). Esto lo interpretan los francfortianos como un síntoma del abandono de la «crítica negativa». Muy vigorosamente, en su «Die revidierte Psychoanalyse» (recogido en *Sociologica II* —Adorno y otros, 1962—) defiende Adorno a Freud frente a los «revisionistas» como Fromm, por creer en la posibilidad de un cambio inmanente y en la posibilidad de armonía, lo que constituye una claudicación en el conformismo. Y la convicción de Marcuse según la cual el sistema posee mecanismos eficaces para domesticar todo intento de rebelión desde dentro le lleva, en un sentido paralelo al de Adorno, a levantar contra Fromm la acusación de una connivencia con el sistema opresor (v. Marcuse, 1956).

No entraremos en esta polémica específica. Ya veremos que es primum de una polémica más amplia, marcada por la crítica que Habermas y Apel realizan al carácter negativo de la teoría francfortiana en su primera generación, una crítica a través de la cual los nuevos reilustrados llaman la atención sobre los resortes emancipadores inmanentes al «mundo de la vida». Reflexiones sobre este giro inmanentista y razones que aconsejan, a nuestro juicio, retomar ciertos fundamentos del «pensamiento negativo» serán expuestos más adelante, cuando este problema haya alcanzado el cenit en el contexto de la discusión entre «modernos» y «postmodernos» (*infra*, cap. 16, § 3.2).

3. *Discusión. Promesas y riesgos de la «crítica negativa»*¹⁰

Un análisis serio de la oferta francfortiana no puede obviar su incidencia en una «crítica total» al *Logos* occidental, pues esta idiosincrasia es

10. Fundamentales en esta problemática son: Adorno y Horkheimer, 1947, t.c., 79-94; Adorno, 1966, Introducción y parte segunda; Horkheimer, 1974a, cap. V («A propósito del concepto de Filosofía»); Marcuse, 1964, caps. 5-7.

clave de la distancia que guarda, tanto respecto a los críticos radicales de la modernidad, como de los defensores acérrimos de ésta. Comenzamos subrayando los nexos y las distancias que mantiene con el desafío heideggeriano y hermenéutico a la «metafísica de la presencia» y nos interrogaremos, al final, por las garantías metódico-epistemológicas vinculables al proceder «negativo» de las denuncias propias del diagnóstico francfortiano.

3.1. «Crítica negativa» francfortiana *vs.* *Destruktion* heideggeriana

La semejanza entre el desafío francfortiano al *Logos* moderno y occidental y el heideggeriano, que ha sido fuente paradigmática de otros desafíos con idéntica amplitud de miras, es patente. No es un elemento interno a este *Logos* el que es puesto en cuestión, sino sus fundamentos mismos. En este punto, la crítica negativa se aproxima más a la heideggeriana que a la realizada —como veremos— por la *Filosofía Dialógica* de Habermas y Apel. En cuanto denuncia del hegelianismo y de la voluntad de dominio del *cogito* cartesiano, la *Teoría Crítica* de los primeros francfortianos converge con Heidegger en una crítica al «pensamiento de la identidad». No es casual, digámoslo de paso, que el pensamiento de Adorno se haya convertido en fuente de un «pensamiento de la diferencia» que actualmente abre nuevos cauces en Alemania (v., *infra*, cap. 16, § 3.2).

Todo lo que venimos diciendo confirma que es posible descubrir sendas para pensar el vínculo y el hiato entre la «crítica negativa» al *Logos* y la crítica heideggeriana a la «metafísica de la presencia». A lo que Heidegger apela para la salvación del *Da-sein* en la época del «máximo peligro», que representa la técnica, es a un pensar que recupere la escucha al ser y por el cual el sujeto abdique de su pretensión de convertirse en fundamento. También los francfortianos reclaman la muerte del sujeto, pero de un sujeto que se comprende bajo claves erróneas. Lo invocado no es una instancia que, como la del ser, trascienda la autonomía racional del sujeto, sino la ley propia que yace en él como posibilidad de una autonomía perdida. La autocomprensión de los hombres, dictamina la *Teoría Crítica*, está mediada por la injerencia de fuerzas extrañas a su vocación de autonomía y de libertad autoconsciente. Tales fuerzas, que son nuncios del dominio y la injusticia, operan en su interior como «causas» de autoengaño y como fuente de sufrimiento. Por eso, tal teoría, emancipatoria de raíz, pone sus esperanzas de salvación en el vigor de un ejercicio de autorreflexión capaz de «desenmascarar» la acción silenciosa de ese «territorio extranjero en sí mismo» al que una vez se refirió Freud. El horizonte, pues —como se dijo—, es el de una crítica de patologías. Y en este sentido la *Teoría Crítica* mantie-

ne una distancia irreconciliable tanto con la filosofía heideggeriana como con la hermenéutica radical y el pensamiento francés de la diferencia. En la «muerte del sujeto», que estas corrientes preconizan, los francfortianos no pueden ver, en consecuencia, más que una claudicación de la vocación liberadora que consideran inherente a la reflexión autoconsciente, una vuelta al mito y una connivencia con la barbarie.

Subrayado este contraste, podemos decir que el juego entre proximidad y distancia que articula enlaces entre la hermenéutica radical, por un lado, y la autocrítica ilustrada extrema, por otro, es comparable al que existe entre dos ventanas que ofrecen perspectivas distintas de un mismo paisaje desolador. Compárese la sentencia benjaminiana «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza» con aquella de Hölderlin con la que Heidegger cierra su trabajo «La pregunta por la técnica»: «Donde está el máximo peligro, crece lo salvador». Y se comprenderá que hay al menos un gozne común en la confrontación entre los que abogan por el acabamiento de la modernidad y los que esperan su transformación renovada. Esta lucha de titanes en torno al significado de la «crisis» expresa en dos formas opuestas una experiencia similar: la experiencia de una ausencia total de ser, de una desesperanza radical que, por ello y paradójicamente, es el terreno propicio en el que puede crecer la esperanza.

Las esperanza, sin embargo, pretende exhumar y revitalizar ausencias distintas en cada caso. Al hacer frente a la crisis de la existencia occidental no pone en juego el francfortiano, en primer término, la esperanza en nuevas formas de «apertura del sentido», en el seno de las cuales emerja una autocomprensión más genuina del hombre como «proyecto de ser». Aunque innombrable, el ideal que guía a la *Teoría Crítica* es la de un sujeto autónomo y reconciliado, tanto con el mundo como consigo mismo. Y este ideal, si bien tendría que articular el «proyecto» de cada individuo en su realización, invoca la realización de una universalidad irrestricta y necesita la instauración de una racionalidad social fundada en exigencias del *Logos*.

A través del análisis que hemos realizado en torno al perfil de la *Teoría Crítica*, han quedado al descubierto los trazos fundamentales del carácter ilustrado que es inherente al proyecto francfortiano y que lo separan del espíritu hermenéutico. Podríamos sintetizarlos ahora en las claves que siguen. *a)* La *Teoría Crítica* denuncia la irracionalidad social como una afrenta a la vocación de autonomía del sujeto y a la promesa de una dirección libre y autoconsciente de la praxis. *b)* El proyecto emancipatorio encierra, como hemos visto, una concepción ilustrada del poder, como coacción «externa» originada en la servidumbre respecto a fuerzas heterónomas. *c)* El concepto de «patología» (como «deformación» y «autoengaño») es ilustrado, en la medida en que presupone que el sujeto

posee la competencia para su libre autorrealización. *d)* Frente a los componentes contrailustrados de la hermenéutica, considera la *Teoría Crítica* que las causas de la «crisis de existencia» en la que ha devenido la historia occidental no residen en la emergencia del sujeto moderno en cuanto tal, sino en una forma especial de subjetividad. Así mismo, frente a la devaluación hermenéutica de la reflexión (como fenómeno subsidiario o derivado que se funda en precomprensiones fácticas), el francfortiano condena la irracionalidad social como un proceso de ofuscación de la conciencia y pone su esperanza en el poder de la autorreflexión para desenmascarar las consecuencias patológicas del dominio. *e)* La teoría crítica apela, como fundamento del «juicio de existencia» que promocio-na, a una distinción entre ser y deber ser, en la que queda recogido el concepto kantiano de la razón, en cuanto práctica.

3.2. La innumerable vocación

Ahora bien, el *Logos* que sirve como marco referencial de la *Teoría Crítica*, el ideal «anticipado» en virtud del cual se hace posible la distinción entre «racional» e «irracional», «patología» y «emancipación», resulta tan irrepresentable desde las premisas metódicas de este análisis como, salvando las distancias aludidas, es el fenómeno del Ser en el ámbito hermenéutico. El análisis de la concepción francfortiana realizado hasta el momento ha puesto de manifiesto su filiación dialéctica y en ella será preciso ahondar ahora, para intentar penetrar en lo más controvertido y enigmático de la oferta crítica: la ocultación del ideal normativo, su carácter innumerable, que hace del ejercicio crítico un «pensamiento negativo», atizado por una vocación que, no siendo ciega, se niega a hacer presente un horizonte *concreto* o dirección concebible.

La aplicación del pensamiento dialéctico al estudio de la historia social por los miembros de la Escuela de Francfort revela una asunción de claves hegelianas fundamentales. La lógica dialéctica incluye un momento «negativo» inmanente al dinamismo de la totalidad real, un momento que implica una «contradicción» y una «mediación». Que la realidad social se ajusta a esta lógica, según los francfortianos, se ha hecho patente. El proyecto de dominio que el *Logos* occidental lleva en sí como germen se objetiva a través de un amplio espectro de mediaciones, de significado social, político, psicológico, etc., en las que es canalizado. Esa mediación es, sin embargo, el signo de una contradicción, en la que, como hemos visto, las promesas inherentes a dicho *Logos* conducen, por sí mismas, a su autonegación. La contradicción, así, pertenece —sentencia Adorno— a la realidad misma (Adorno, 1966, t.c., 155 ss.). Ahora bien, los francfortianos perciben una impostura en el pensamiento dialéctico clásico del ideario hegeliano y marxista. Éste, en ho-

nor a su vocación prometeica, confía en que las contradicciones inherentes al Todo de lo real serán redimidas en la inmanencia del movimiento dialéctico mismo, que procura su «superación». Desde un punto de vista ontológico, el hegelianismo implica que el Todo es —como la conocida sentencia atestigua— lo Verdadero y que existe una identidad de principio entre Razón y Realidad, entre la idealidad aspirada y la teleología de la facticidad. Desde un punto de vista epistemológico, esta concepción implica una identidad entre Teoría y Praxis, y alentaría el convencimiento de que el pensamiento crítico debe vincular sus metas con aquellos resortes inmanentes al dinamismo de lo real que, supuestamente, anuncian la reconciliación. Sin embargo, la convicción francfortiana, ya examinada, de que la irracionalidad social integra en su lógica todo posible germen de autosuperación, contradice estos supuestos. Emblemáticamente, podríamos decir que implica, contra Hegel, que el Todo es la Falsedad (*Ibid.*, t.c., 14 s.).

Esta pieza central de la filosofía francfortiana se desprende de presupuestos epistemológicos contenidos en la crítica al *Logos* occidental. En efecto, la separación sujeto-objeto que, como vimos, pertenece de modo ineludible al despertar del *Logos*, lleva ya en su seno la lógica de la identidad, asimilando el objeto a las reglas de construcción del sujeto e imponiendo una reglamentación discursiva que aniquila la heterogeneidad de relaciones de lo existente y sus caracteres específicos bajo la generalidad de los conceptos y la estructuración sistemática del pensamiento. «La Ilustración —dicen Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* (t.c., 62)— reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas». En virtud de ello, los francfortianos reconocen la inadecuación entre el saber y la realidad, entre el conocimiento y el ser. «Incluso en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, se contiene la conciencia de su distancia con respecto a la verdad, que hace del apologeta un mentiroso» (*Ibid.*, 74). El «pensamiento negativo» debe proteger, entonces, al filósofo del engaño que el principio de identidad encierra, mostrando la *no-identidad* entre el Todo conceptual y lo Real, entre lo existente y lo racional. La «negación determinada» del método dialéctico debe servir para mostrar la contradicción inherente al fenómeno, pero no debe sucumbir a la tentación de «convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia» (*Ibid.*, 78).

De este modo, la *Teoría Crítica* hace suyo el propósito de una negación totalizante e indeterminada. Totalizante, por cuanto el objeto de la negación es, finalmente, el todo de lo social. Indeterminada, porque no puede realizar esta crítica total invocando, a su vez, una nueva

y distinta concepción del todo. Cualquier idea determinada al respecto se haría acreedora de los conceptos y preconcepciones del todo social, a la que la misma *Teoría Crítica* pertenece. Por ello, «la teoría crítica de la sociedad —dice Marcuse al final de *El hombre unidimensional*— no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro». Semejante estructura del pensamiento crítico ha emergido bajo diversos rostros. He aquí algunos.

3.2.1. La utopía como vocación innombrable. La recusación de la «utopía positiva»

La descripción anterior del carácter negativo de la crítica francfortiana levanta inmediatamente una sospecha acerca de su ineficacia. ¿Cómo puede negar la irracionalidad sin definir los criterios de la racionalidad? Cuando comenzamos a internarnos, al inicio de este apartado, en la esencia del método empleado por la *Teoría Crítica*, apuntamos ya una respuesta. El ejercicio crítico desenmascara autocontradicciones en la «cosa misma» que constituye su objeto. Pero esta explicación de su método y peculiar eficacia posee presupuestos. Para que un fenómeno sea descrito como autocontradictorio es necesario disponer de un criterio de la aporética. Éste lo extraen los francfortianos, como hemos visto, del concepto ilustrado de sujeto: es la vocación de autonomía y de vida autoconsciente aquello que se considera inherente a la promesa del *Logos* y negado por éste. No encontraremos una fundamentación positiva de este principio en la primera generación francfortiana, sino sólo una negativa.

En todo caso, esta aclaración permite desentrañar la vocación utópica del pensamiento negativo. Es una utopía, porque anticipa una situación contrafáctica. Ahora bien, los francfortianos, debido a su prohibición de dar forma determinada a lo que se opone al todo, desean mantener este elemento utópico como una vocación innombrable, convencidos de que cualquier utopía positiva será siempre una proyección mejorada de las circunstancias presentes, y, por tanto, una tácita connivencia con las fuentes de la barbarie que critican. De este modo, la utopía adquiere un carácter puramente negativo, se convierte en una invocación de lo que «no es»; la imposibilidad de conceptualizar el contenido de lo anticipado le hace decir a Adorno que es como un «color imborrable». Si bien vacía, esta invocación no es inútil, pues sólo apelando a lo ausente puede la mirada orientarse al presente sin quedarse prendida en su red. «El color imborrable procede de lo que no es. Quien le sirve es el pensamiento, un fragmento de existencia que alcanza a lo que no es aunque sea negativamente. Sólo en la más extrema lejanía comienza la cercanía; la filosofía es el prisma que capta su color» (Adorno, 1966, t.c., 62).

3.2.2. La paradójica situación del sujeto revolucionario

Dado que la sociedad tecnificada posee, según los francfortianos, capacidad suficiente como para integrar toda resistencia interna, cualquier grupo con contenidos ideológicos delimitables —sea una clase social, sea un grupo rebelde que adopte consignas concretas, como ocurrió en mayo del 68, sea un elemento proscrito cualquiera que apele a una bandera con nombre— está condenado a ser utilizado en beneficio de aquello mismo que combate. Los francfortianos apelan, en consecuencia, a un sujeto de la revolución peculiar. Ha de ser, en primer lugar, un sujeto cuya crítica esté dirigida a la totalidad de lo social y no se encuentre comprometida con ninguna de las fuerzas efectivas «internas» a dicha totalidad. Ha de erigir como norma la reflexión teórica sobre el «sentido» immanente a la dinámica del sistema. Ello pone en claro que el nuevo sujeto de la revolución es el intelectual ilustrado que representa el propio filósofo crítico. Qué duda cabe, por último, de que los francfortianos se ven obligados a admitir que es una pequeña minoría la que, de hecho, posee estas credenciales (cf., por ejemplo, Horkheimer, 1968, t.c., 269 s.), lo que ha hecho recaer sobre ellos la frecuente acusación de «aristocratismo».

3.2.3. El elemento místico-judaico y las apelaciones a lo trascendente

En el sesgo negativo de la crítica que preconizan los francfortianos es posible reconocer una sutil herencia judaica, vinculada sin duda al origen judío de la mayoría de sus miembros (v., por ejemplo, Metz, 1979, 129-145; Estrada, 1990, cap. VII). La cábala judía había insistido en la imposibilidad de fijar la verdad en un conjunto de enunciados, debido al hiato insuperable que hay entre la esencia de Dios y el discurso de los hombres. Según el rabí Mendel, todo cuanto Israel oyó en la revelación de los mandamientos fue el *aleph*, una consonante que no representa más que un arranque laringeo. La revelación es mística, porque le es inherente un desbordante sentido, que está más allá de cualquier especificación precisa y expresable en el discurso humano (v. Scholem, 1973, 47 ss.). A este elemento místico está ligada la prohibición judía de nombrar a Dios. Y, quizás, la prohibición francfortiana de describir *positivamente* el ideal racional que anticipa la *Teoría Crítica* en su ejercicio de desmoronamiento del *Logos* occidental constituya un paralelo en el terreno de un pensamiento desacralizado. En su *Dialéctica de la Ilustración*, de hecho, Horkheimer y Adorno refieren, en un brillante juego entre metáfora y concepto, que este precepto judío encierra la prohibición de «invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito» (t.c., 77).

Es la dialéctica immanentista hegeliana la que es puesta, con ello, en el banquillo. El entero proceso de la negación se resuelve, finalmente,

en un resultado que reconcilia lo infinito y lo finito, el absoluto y el término del proceso inmanente a la historia de la Idea. Con ello, dicen los francfortianos, Hegel «contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología» (*Ibid.*, 78). En mitología, porque la dialéctica inmanentista, al identificar lo real con lo racional, reproduce el «principio de semejanza» subyacente a los «rituales» mágicos, en los que la representación escénica del hombre y el presunto comportamiento de la naturaleza son hermanados sobre el fondo de una identidad presumida. Esta misma identidad es la que la Ilustración ha reproducido bajo una forma aparentemente «desmitologizada», a través de la concepción de la verdad como correspondencia y de toda forma del pensamiento «positivo», en el que lo ideal y lo factual quedan equiparados.

La dialéctica negativa de los francfortianos porta, pues, el germen de una invocación a la trascendencia sin nombre. El ideal anticipado es inasible desde los presupuestos lingüísticos y conceptuales de la inmanencia que recorre el todo de lo social. No es su condición «trascendental», sino su «otro», al mismo tiempo trascendente y concernido. Este rasgo es especialmente visible en la filosofía de Benjamin. Ello puede verse en su concepto ya referido de memoria como *Jetztzeit*, en la que el *continuum* histórico queda roto y se aspira a una «redención» del fragmento en su plenitud. En *Tesis sobre filosofía de la historia* y en *Para una crítica de la violencia* termina apelando a la trascendencia, frente al inmanentismo marxista. La historia —invita a reconocer— no puede conducir por sí misma a la «redención» de las víctimas y a la conversión de la barbarie en libertad. De modo similar, Adorno termina su *Dialéctica Negativa* aludiendo al ineludible nexo entre *Teoría Crítica* y apelación a un trascendente «otro» que no puede definir (cf. t.c., 400-402). Y la misma exhortación surge del Horkheimer más postrero, sumergido en su pesimismo final (sobre todo en 1970b, 1971c, 1972b).

Pero hay que señalar que esta apelación a la trascendencia no puede ser confundida con una fundamentación teológica de la *Teoría Crítica*. Como dice Horkheimer, esta invocación a la trascendencia no es afirmación de una trascendencia. Es una apelación muda y agnóstica, expresión de un «ansia» por lo completamente otro (1970b). Lo otro, que se impone como referente negativo de la totalidad, no puede ser, por otro lado, afirmado.

3.3. Crítica trágica. La «lógica del desmoronamiento» y la experiencia del sufrimiento

Una vez examinado el horizonte de la *Teoría Crítica*, el contenido de su desafío al *Logos* y el carácter epistemológico de su ejercicio reflexivo (vinculado al concepto de una dialéctica negativa), hemos de interro-

garnos ahora por los focos de problematicidad fundamentales que este cuerpo teórico ha adquirido como compromisos y por el modo en que los afronta. El primero que abordamos afecta a las relaciones entre el ideal que anticipa la crítica y la facticidad real que pone en tela de juicio. El segundo incide en las posibilidades y en los límites del pensamiento filosófico en general. El tercero se origina en la cuestión por el modo de autofundamentación de la propia *Teoría Crítica*.

3.3.1. El sesgo trágico de la Teoría Crítica y el hiato entre facticidad e idealidad

De nuestros análisis anteriores se desprende que a la concepción de la *Teoría Crítica* le es inherente una contradicción muy peculiar. Por un lado, al describir la totalidad de lo social y el entero *Logos* occidental como un sistema de dominio y de victimización, erige la exigencia incondicional de un cambio cualitativo como condición de posibilidad de la existencia misma de una humanidad capaz de dignidad. Por otro lado, sin embargo, sostiene que este cambio cualitativo es imposible, debido a los caracteres mismos que son inmanentes a dicho *Logos* o totalidad fáctica. Esta aporía bien podría ser llamada «trágica», si en el concepto de lo «trágico» incluimos la idea de una oposición insoluble por principio entre dos fenómenos cooriginarios (Goldmann, 1968, 76-81; Estrada, 1990, 175 ss.; Zima, 1976, 72-76). Bien es cierto que esta contradicción trágica, propia de la existencia occidental, según los francfortianos, es vista, como se ha dicho, desde la perspectiva de la «redención» o de la «reconciliación» —y en mayor grado en el caso de Benjamin¹¹—, es de-

11. La doctrina fundamental de Benjamin al respecto aparece en *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990 (*Gesammelte Schriften*, I.1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991; v. 26 ss.; 106 ss.). Uno de los elementos fundamentales de lo trágico, según Benjamin, es el sacrificio de un personaje crucial. El héroe es sacrificado, ofrendado a un nuevo Dios, inaugurando así un nuevo comienzo. El héroe rompe con un orden ya establecido y es sacrificado por ello. Pero en ese sacrificio se abre una nueva posibilidad, un nuevo comienzo, pues instaura un nuevo orden. «La poesía trágica descansa en la idea de sacrificio. Pero el sacrificio trágico se diferencia de cualquier otro por su objeto (el héroe) y constituye al mismo tiempo un comienzo y un final. Un final porque es un sacrificio expiatorio debido a los dioses, guardianes de la ley antigua; un principio porque se trata de una acción sustitutiva en la que se anuncian nuevos contenidos de la vida del pueblo. Esos contenidos, que, a diferencia de las antiguas sujeciones fatales, no emanan de un mandato superior, sino de la vida del héroe mismo, terminan aniquilándolo, ya que, por ser desproporcionados a la voluntad individual, benefician solamente a la vida de la comunidad popular aún por nacer. La muerte trágica tiene un doble significado: debilitar la ley antigua de los dioses olímpicos y ofrendar al dios desconocido el héroe en cuanto primicia de una nueva cosecha humana» (106). A diferencia de Lukács, para quien lo trágico eleva a la plenitud de la conciencia, se desprende de este planteamiento que para Benjamin lo trágico posee más bien el sentido de un «tránsito». De nuevo se ve aquí el elemento mesiánico. El héroe trágico anuncia una verdad nueva, redime, salva. El poder de lo trágico es redentor. En otros pasajes dice que lo trágico rompe con el mito. Y por mito entiende Benjamin lo siempre igual, la eterna repetición de un orden que es opresivo, el orden impuesto por dioses terribles. Lo trágico rompe con lo mítico y, así, con el *continuum* histórico, en el que aquél se reproduce.

cir, desde la perspectiva de que esta contradicción podría ser disuelta, al menos idealmente, en una situación cualitativamente distinta. Y este enfoque puede restar consistencia a la caracterización trágica de la realidad, cuya esencia, como decimos, es la de una oposición insoluble *por principio*. Ahora bien, a nuestro juicio, esta apreciación no merma el sesgo trágico de este pensamiento, sino que, en todo caso, desplaza el campo de juego en el que este sesgo se patentiza. Pues también la perspectiva adoptada al anticipar una situación ideal de «reconciliación» encierra una oposición insoluble. De ello hemos dado cuenta con anterioridad: la «mirada» a la realidad irreconciliable desde una idealidad reconciliada es simultáneamente necesaria e imposible, pues el filósofo, que pertenece al todo que critica, no puede salir de él. Esa contradicción la expresa bellamente Adorno: «El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. [...] Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [...] Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que supone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia aunque sólo sea en un grado mínimo» (Adorno, 1969b, 250).

Independientemente de que estas reflexiones merezcan o no la adhesión del lector, dan pie al desbrozamiento de un problema con el que la *Teoría Crítica* se confronta necesariamente. Al considerar la inmanencia como un todo cerrado de obcecación e irracionalidad, y al ideal contrapuesto como una negación total e innombrable, esta teoría da por supuesto una ruptura o un hiato entre facticidad existencial e idealidad normativa. La segunda es, en sentido riguroso, «trascendente» y absolutamente heterogénea respecto a la primera. Y si es así, parece difícil entender que constituya, efectivamente, un ideal normativo. Pues la trascendencia y heterogeneidad del ideal lo incapacitan para servir de «idea regulativa» respecto a una posible aproximación histórica. Y la prohibición de «nombrar» o definir positivamente el ideal deja también indefinidos los criterios específicos que ha de aplicar la crítica de la inmanencia. Volveremos inmediatamente sobre este problema, después de haber mostrado otro reto de la *Teoría Crítica*: el abocamiento de su epistemología en una aporética análoga, a saber, la de «decir lo indecible».

3.3.2. El reto trágico: decir lo indecible

La paradoja fundamental en la que se sitúa la *Teoría Crítica* se funda, como se desprende de nuestros análisis anteriores, en la pretensión de una crítica total a la lógica inmanente al todo de lo social. Esta preten-

sión involucra una aporética epistemológica en la medida en que la *Teoría Crítica*, como portadora de dicha pretensión, presupone una reconstrucción necesaria e imposible de dicha lógica inmanente: el que reconstruye la dinámica del todo social y muestra sus contradicciones se sabe parte del todo que critica. Pues bien, esta paradoja determina un grave problema que podría ser expresado en términos wittgensteinianos: el proyecto crítico, en cuanto proyecto de un diagnóstico del todo al que ella pertenece, pretende decir lo indecible, tal y como —según el razonamiento del *Tractatus*— la metafísica pretende «decir» la «forma lógica» del lenguaje por medio del lenguaje. ¿Habrá que «sacar a la mosca de la botella», desenmascarar al problema mismo de la *Teoría Crítica* como un problema *sin sentido*? La «terapia analítica» habría triunfado aquí sobre la pretensión de la «terapia dialéctica» de los francfortianos. Por eso es de vital importancia señalar, aunque sólo sea brevemente, el cauce más destacado que oferta la *Teoría Crítica* para «salir de la botella».

La aporética, analizada con más detalle, muestra una complejidad fascinante. Por un lado, y de acuerdo con el desafío total al *Logos* occidental realizado por los francfortianos, cabe concluir que hay un «indecible» inherente al todo que se pretende criticar. La lógica del dominio, al hacerse total, habría reducido al silencio a lo reprimido (lo específico, la naturaleza, la autonomía del individuo, las víctimas de la historia), que no encuentra ya vías para liberarse ni un lenguaje para ser articulado. El patético diagnóstico de los francfortianos detecta «la incapacidad de lo reprimido para manifestarse a sí mismo» (Friedman, 1986, 186). Por otro lado, la *Teoría Crítica*, que pretende romper el cerco del silencio, debe «decir» este «indecible», y no puede hacerlo sin utilizar, al mismo tiempo, el lenguaje que le arrebató dicha posibilidad de expresión, el del dominio extendido al todo, del cual ella es parte. Ya en «Teoría Tradicional y Teoría Crítica» manifestaba Horkheimer que la crítica emancipadora no puede evitar la impregnación de las categorías y conceptos de la Teoría Tradicional; y Marcuse reconoce que ni siquiera los poderes de la imaginación están a salvo de la complicidad con el sistema técnico (Marcuse, 1964, t.c., 278 ss.).

La aporética es, pues ineludible, pero no intentar vulnerarla significaría, por otra parte, la claudicación de la filosofía crítica y la connivencia con la injusticia. El deber del filósofo, expresado en la clave wittgensteiniana que venimos utilizando, es, pues —como señala Adorno—, «... decir —a pesar de Wittgenstein— lo que no se puede decir. [...] La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos» (Adorno, 1966, t.c., 18). No extraña, entonces, que el pensamiento negativo haya buscado cauces, o bien distintos a los del concepto, o bien conceptualmente «obli-

cuos», para «decir lo indecible». Entre los primeros se encuentra el arte. El arte es traído a escena por Adorno, sobre todo en su *Ästhetische Theorie*, confiando en que posee los medios para mostrar la realidad de la irreconciliación apelando a la sensibilidad y escapando a las acechanzas del concepto. A él apela también Marcuse en su *Ensayo sobre la liberación*, como medio para expresar lo reprimido dando cauce, mediante sus caracteres sensuales, a las fuerzas liberadoras de Eros.

Entre las formas «oblicuas» de utilizar el lenguaje de la filosofía es destacable la que sugiere Adorno en su *Dialéctica Negativa*. En esta obra la aporética de la *Teoría Crítica* que venimos desentrañando ha sido profundamente analizada y afrontada, hasta el punto de que constituye, como veremos, un modelo para los que en la actualidad pretenden situarse en un interregno entre la crítica a la modernidad y la recuperación de sus motivos genuinos. Esta contradicción pertenece a la esencia misma del lenguaje filosófico, según Adorno. Por un lado, el discurso conceptual lleva en sí el germen del dominio, por cuanto le es inherente adecuarse a su lógica immanente lo real. Ese «pensamiento identificador» subyuga lo diferente, lo «no-idéntico», colocándolo bajo el imperio del sujeto. Pero, por otro lado, el uso del discurso conceptual es ineludible, puesto que en toda comprensión del mundo media siempre la relación sujeto-objeto, impidiendo un acceso inmediato al ser. «Decir lo indecible» coincide, desde este punto de vista, con el «esfuerzo por superar el concepto por medio del concepto» (v. t.c., 21-24). La ambigua forma en que Adorno ha traducido este imperativo consiste en un modo de pensamiento que rompe con la lógica deductiva y que, en vez de hacer de la «cosa misma» una conclusión de premisas, le permite expresarse a través de un juego de conceptos dispuestos en «constelación» (cf. *Ibid.*, 165 s.). Que no haya aclarado suficientemente este proceder no desautoriza su pretensión. Invita, por el contrario, a pensar¹². Pero abandonemos aho-

12. He aquí cómo describe el propio Adorno la noción de «constelación» de conceptos. Por medio de ellos es como puede ser conocido lo no idéntico, lo diferente. Se alcanza lo concreto si «[...] los conceptos se presentan en constelación, en vez de avanzar en un proceso escalonado de concepto en concepto superior, más universal. [...] Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que quiere ser por más que no lo pueda. Al reunirse los conceptos alrededor de la cosa que hay que conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí. [...]» —Adorno, 1966, t.c., 166—. Lo diferente «busca como tal la palabra. El lenguaje le permite substraerse a la jurisdicción de la propia identidad. [...] El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un solo número, sino gracias a una combinación de números» (*Ibid.*, 166; cf., en general, 165-16). La «constelación» aparece, por otro lado, como historia sedimentada: «La posibilidad de abismarse en el interior requiere de ese exterior. Pero una tal universalidad immanente de lo singular existe objetivamente en forma de historia sedimentada. [...] Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir [...] Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado» (*Ibid.*, 166).

ra este posible camino entre el concepto y la estética. Todavía es posible encontrar una clave escondida en el propio mecanismo del pensamiento negativo. Una clave que, ciertamente, no ha podido seducir a la siguiente generación francfortiana, pero que no puede ser obviada en la discusión actual, al menos porque invita a buscar espacios intermedios entre la nueva modernidad reilustrada y el pensamiento de la diferencia.

3.3.3. Fundamentación mediante una «lógica del desmoronamiento»

Nos encontramos, en definitiva, ante un problema de autofundamentación del propio pensamiento crítico francfortiano: el déficit criteriológico que encierra el carácter trascendente y heterogéneo del ideal racional al que apelan la *Teoría Crítica*, así como la prohibición de darle «nombre». Y esa dificultad toma forma abrupta en la aporética que hemos vinculado a la necesidad e imposibilidad de «decir lo indecible». Estas dificultades son las que destacará Habermas, a su manera, como principales en su crítica a la primera generación francfortiana. Hacer justicia a la Escuela de Francfort exige, sin embargo, demorarnos en la posibilidad —asumida en la práctica por sus promotores— de que la dialéctica negativa tenga a la base una cierta instancia validatoria para la *Teoría Crítica*. Como se dijo, las afirmaciones de la *Teoría Crítica* tienen la peculiaridad de mostrar una contradicción inherente a su objeto de estudio, por cuanto diagnostican una propensión del *Logos* que lleva en sí el germen de su propia autonegación. A este procedimiento lo llama Adorno «lógica del desmoronamiento». Por medio de él, el pensamiento pone en aprietos a su enemigo «llamándole por su nombre al repetir su propio proceder deductivo y demostrando su desunión y falsedad» (Adorno, 1966, t.c., 149). Un procedimiento que no necesita apelar a un concepto positivo de razón, sino a la astucia socrática, que pregunta al otro y conduce su tesis a la antítesis. «La dialéctica, en cuanto procedimiento filosófico, es el intento de desembrollar el nudo de la paradoja con el medio más viejo de la Ilustración: la astucia» (*Ibíd.*, 144-145).

Quizás pueda ayudar esta apelación adorniana a protegernos de la precipitación en la denuncia del déficit de fundamentación al que nos referimos. También para describir de modo más preciso su debilidad. El filósofo crítico interroga al oponente —el *Logos* occidental— inquiriendo sobre sus propósitos y apuestas; con ulterioridad y voluntad de astucia, muestra su inconsistencia interna. Pero ¿desde dónde interroga? ¿No se interpreta ya desde presupuestos inconfesados el sentido del *Logos* que es puesto en el banquillo? En este punto, las sospechas de Habermas y Apel salen fortalecidas. La *Teoría Crítica* necesita una fundamentación filosófica de sus propios presupuestos interpretativos. En

caso contrario, la batalla habría sido perdida en favor de la hermenéutica, pues habría que concluir que la vocación ilustrada misma es una ficción. En su momento, cuando hayamos dejado hablar a los contendientes en juego, intentaremos precisar esta cuestión (*infra*, cap. 16, § 3.2). Urge, finalmente, dar espacio a otro de los resortes susceptibles de ser tomados en cuenta a propósito de los retos epistemológicos a los que se enfrenta la *Teoría Crítica*: su apelación a la experiencia del sufrimiento.

3.3.4. Fundamentación por apelación a la experiencia del sufrimiento

La alusión de Adorno a la «astucia», de la que la *Teoría Crítica* hace gala a través de la «lógica del desmoronamiento», introduce en escena ecos nietzscheanos. Para hacer frente al dolor, Nietzsche aconsejaba, entre otras cosas, liberar el poder de la ironía y de una jovialidad lúcida en su *Gaya Ciencia*. Algo semejante porta la audacia crítica del francfortiano contra la injusticia. Al mostrar el rostro contradictorio del *Logos*, el filósofo desenmascara en él lo irrisorio y, así, actúa —dice Adorno— como los payasos (Adorno, 1966, t.c., 23). «Si la risa ha sido hasta hoy el signo de la violencia —dice en otro lugar, con Horkheimer—, la irrupción de la ciega y obstinada naturaleza contiene en sí, no obstante, el elemento opuesto: en la risa, la ciega naturaleza toma justamente conciencia de sí misma en cuanto tal y se libera con ello de la violencia destructora» (Horkheimer-Adorno, 1947, t.c., 126).

Pero la ironía y la risa francfortiana están dirigidas no contra una voluntad enferma que constituye al sujeto, sino contra una fuerza —el *Logos* del dominio— que lo deforma desde fuera y lo convierte en víctima. En su crítica a la ontología heideggeriana Adorno señala con vehemencia que el desfondamiento hermenéutico del sujeto lleva aparejada una cínica impostura respecto a lo que demanda la finitud sensible de la humanidad, pues la «servidumbre al ser», a lo distinto del sujeto, vuelve la espalda al sujeto concreto, al sujeto en cuanto individuo que *sufre* una «servidumbre» respecto a los poderes coactivos de la sociedad tecnificada (Adorno, 1966, t.c., 70-72). No dice con ello Adorno sólo que el sujeto está sometido a una servidumbre, sino también que la sufre en el sentido de que es víctima doliente de ella. Si incidimos en esta problemática es porque nos parece que el sufrimiento es un *factum* cuya constatación posee carácter constitutivo respecto al sentido mismo de la *Teoría Crítica*. Pero para precisar este aspecto, es necesario, previamente, mostrar —corrigiendo la vehemente crítica de Adorno— que tal centralidad de la experiencia del sufrimiento no radica en que la atención a dicha experiencia sea característica del movimiento ilustrado y extraña al hermenéutico.

A la altura de nuestro momento presente, en efecto, es inevitable contradecir a Adorno, al menos si extendemos su diagnóstico a la amplitud del movimiento al que Heidegger dio impulso. Ya hemos tenido ocasión de comprobar que la experiencia hermenéutica, según Gadamer, involucra una experiencia de carácter ético, por cuanto, articulada como diálogo, demanda la escucha del otro; una exigencia de este tipo puede ser rastreada en la heideggeriana invocación al «cuidado» del otro, al auténtico encuentro con el otro «dejándolo ser». El «dejar ser» no constituye una mera actitud de indiferencia; es también, en cuanto «procurar por», un «liberar», en el sentido de dar franquía al «poder ser» del otro (Heidegger, *SZ.*, § 26). La ontología fenomenológico-hermenéutica posee, pues, una virtualidad liberadora de carácter ético. Aspira a restablecer la experiencia comprensiva genuina, allí donde ha sido mermada en favor de una cosificación del mundo y de una paralización del «poder ser» del existente. Y, al hacerlo, se opone también a una peculiar victimización, en virtud de la cual el «yo soy» se hace incapaz de desplegar las nevaduras de un «mundo de sentido». Como dice Ricoeur, un déficit de ser en esa esfera de existencia sensible del sujeto que es su «deseo por existir» se convierte en una disminución del «poder de obrar», cuyo reverso no es otro que un «padecer» en la forma del sufrimiento (v. Ricoeur, 1990, cap. 10, § III.1; t.c., 355 s.).

La relevancia del problema del sufrimiento en la *Teoría Crítica* no radica, por tanto, en que ella haya abierto la posibilidad para el reconocimiento de su significatividad. Su importancia hay que buscarla, más bien, en la peculiaridad de la concepción de esa experiencia y en el lugar que la referencia a ella ocupa respecto a las expectativas de fundamentación de la Teoría misma. En lo que concierne a su concepción de este fenómeno, hay que señalar que no se desarrolla en el marco de un análisis fenomenológico o de una pesquisa ontológica, sino que se apoya en una comprensión ilustrada de la injusticia social y del poder coactivo. Una comprensión tal mantiene a resguardo la esfera racional del sujeto moderno, un sujeto virtualmente autónomo y fundante de su propia normatividad práctica, manteniendo así una distancia radical con los diagnósticos que, bien vinculados a la hermenéutica, bien procedentes del «pensamiento de la diferencia» o del postestructuralismo, parten del supuesto de que dicha esfera de autorreferencialidad autofundante y de universalizabilidad irreductible es, más bien, sombra de otra dimensión pre-racional, una región deficitaria o derivada que ha de ser genealógicamente desenmascarada. Así, a diferencia de la comprensión de Foucault, para quien —como veremos— el poder que *su-jeta* a los sujetos es un componente consubstancial a la acción, hasta el punto de que él los constituye desde la inmanencia de las relaciones históricas, para el francfortiano el individuo posee en su propia dignidad racional la fuente últi-

ma de autodeterminación, de tal modo que la «pérdida de sí» se origina en fuerzas «externas», en fuerzas que pueden presentarse explícitamente como amenaza coactiva o en relaciones ocultas y engañosas, a cuyo empuje cede la voluntad, heterónomamente devota de mecanismos autonomizados. La inherente voluntad de autonomía, para el ilustrado, es principio de acción y sólo se ausenta a causa de «distorsiones» o «deformaciones». En coherencia con ello, la injusticia social posee, en el universo francfortiano, el sentido de una vulneración de la autonomía del sujeto, de una coacción en la que éste se ve obligado a declinar la dirección de sí en favor de los requerimientos del sistema funcional de la sociedad. Por eso, el interés emancipatorio de la *Teoría Crítica* coincide, como dice Horkheimer al final de «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», con el interés por la supresión de la injusticia.

Estas consideraciones ponen de relieve el lugar que los miembros de la Escuela llegaron a dar a la experiencia del sufrimiento. En la medida en que las fuerzas coactivas se han adueñado de la totalidad de lo social, este «todo» que es objeto de la *Teoría Crítica* se revela, al mismo tiempo, como el fenómeno de una total victimización. El precio que ha tenido que pagar la supervivencia funcional del sistema social es, pues, el sufrimiento y la infelicidad. Y ello, al menos, en dos sentidos. En primer lugar, porque en el interior del sistema el sujeto es rebajado a la condición de objeto, vulnerado en su dignidad; e, incluso, obligado, como expone Marcuse en *El hombre unidimensional*, a una renuncia ascética y represiva de sus metas y deseos propios. En segundo lugar, porque el «todo» constituye siempre una «parte» engañosa y globalmente ennoblecida, porque proviene de una proyección de elementos dominantes: de tal modo que resulta consubstancialmente selectivo, convirtiéndose en movimiento de segregación y exclusión. Benjamin lo expresó bellamente en su comentario al cuadro de Klee titulado *Angelus Novus*. El ángel, que representa la historia, tiene bajo sí un cúmulo de escombros, es decir, las víctimas del progreso, que, en cuanto «historia de los vencedores», ha condenado al silencio a una parte —por ello *maldita*— de la humanidad (Benjamin, 1973, I, 183).

Estas observaciones ponen de manifiesto que la percepción del fenómeno del sufrimiento fue determinante en la trayectoria de la *Teoría Crítica*, hasta el punto de que resultó decisiva para la autofundamentación de sus expectativas críticas en el marco del pesimismo final al que abocaron. Dos opuestos desgarran tensionalmente la «situación crítica» del francfortiano. Por un lado, la irracionalidad del todo, que es tanto como decir la ilimitada barbarie y, no en menor medida, el inexorable sufrimiento. Por otra parte, la vocación irrebasable de una razón autónoma, que es necesidad indeclinable de libertad y promesa de liberación. Siendo opuestos, conforman un perfil trágico en el alma del críti-

co: el de una trágica «desesperanza esperanzada». Valga como descripción del primer momento de esta aporética la siguiente declaración de Marcuse. «Ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión» (Marcuse, 1955, t.c., 218). Expresión inigualable del segundo momento es un *dictum* de Benjamin que ha dado y dará que pensar al intelectual comprometido: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza» (citado por Marcuse al final de *El hombre unidimensional*).

La apelación francfortiana a un ideal innombrable, en el que se dibuja el perfil de un hombre reconciliado con la naturaleza y consigo mismo, incluye, como hemos visto, un déficit de fundamentación respecto a sus presupuestos ilustrados y una textura aporética, por cuanto invoca una transformación cualitativa del todo, transformación que se considera, simultáneamente, imposible. Se comprende ahora la relevancia fundamentadora de la experiencia del sufrimiento, su peculiar lugar normativo. El ideal inconcebible de razón es descubierto como un postulado práctico, un postulado necesario para mantener la esperanza, sin la cual claudicaría la filosofía misma, pues ésta —como expresa Horkheimer (1970b)— está obligada, en virtud de su interés crítico, a hacer frente al «máximo peligro», al peligro de que la injusticia constituya la última palabra.

REILUSTRACIÓN DIALÓGICA

El proyecto filosófico que hoy desarrollan J. Habermas y K.-O. Apel, un proyecto «re-ilustrado» en la medida en que posee como horizonte la reformulación lingüística de una racionalidad universal, formal y normativa, constituye uno de los más importantes del escenario del pensamiento. El curso que ha seguido esta gran corriente, emparentada con la autocrítica francfortiana de la Ilustración, ha involucrado una recíproca influencia entre los dos autores mencionados, hasta el punto de que es ya prácticamente imposible estudiar por separado sus respectivos puntos de vista. Por ello, los abordamos bajo una misma nervadura, aunque en el trayecto se irán perfilando, como es obvio, las diferencias entre sus posiciones.

Puesto que la filosofía dialógica es, ella misma, en su propia génesis y textura, un diálogo con la mayoría de las corrientes de nuestra época, hemos querido presentar, primero, su programa tal y como emana de sus oposiciones y filiaciones, de los retos a los que quiere hacer frente y de los elementos que pretende integrar. Nuestra obertura intentará poner en su lugar el horizonte dialógico y su apuesta (§ 1), en confrontación con el objetivismo y con la hermenéutica, lo que arrastra una nueva concepción de la *Teoría Crítica*. El cenit de este decurso está constituido por lo que consideramos piedra angular del proyecto reilustrado: hacer justicia tanto a las exigencias de las corrientes fenomenológico-hermenéuticas como al ideal ilustrado que ellas ponen en cuestión, mediante una peculiar articulación entre la facticidad práctico-existencial y la idealidad «anticipada» de una razón autónoma. Concluido este episodio, intentaremos resumir los fundamentos teóricos en los que se justifica la empresa, sus consecuencias e implicaciones (§ 2). Finalmente, destacamos algunas problemáticas de interés fundamental, surgidas en el encuentro del proyecto dialógico con sus críticos (§ 3).

1. *El proyecto de una reilustración dialógica*

Comenzamos indagando los motivos que conducen, frente a la «crítica total de la razón», al reconocimiento del carácter inexorable del *Logos* dialógico, de acuerdo con Habermas y Apel. A continuación, profundizaremos en el perfil de dicha razón, en cuanto «*Logos* intramundano» y propio de un «pensamiento postmetafísico». Será necesario, ulteriormente, pasar revista a la transformación del *pensamiento negativo* francfortiano que este resultado exige, en virtud de su afirmación positiva de un ideal de racionalidad. Finalmente, intentaremos mostrar que el proyecto, en general, pone en vigor una tensión entre «idealidad» y «facticidad», en la que se cifra la más original aportación de los autores, así como su reto interno más profundo.

1.1. Inexorable «razón dialógica»: «con y más allá» de Heidegger y de Wittgenstein

No hay quizás comienzo más general, para quien pretende aprehender el proyecto habermasiano-apeliano, que una paciente escucha de la necesidad misma con que éste reclama hoy para sí presencia en el escenario de la filosofía. Basta, en efecto, aproximarse al modo en que el cauce reilustrado exige espacio, para tener noticia elemental y general del contenido más central o, de otra manera, del espíritu del propósito.

El ariete de la filosofía habermasiano-apeliana aparece ante nosotros cuando nos encontramos con la exigencia de reconocer inexorabilidad al proyecto de reconstrucción de un *Logos* universal y fundante. De una forma muy similar a la contundente reducción *ad absurdum* con la que Aristóteles desautorizaba a aquellos que, en el discurso, negaban principios lógicos cuyo uso era indeclinable en el acto mismo de ser puestos bajo sospecha¹, esta razón, en unas condiciones generalizadamente adversas, reclama reconocimiento inexorable por sus enemigos. Y tal reconocimiento pretende surgir en virtud del discurso mismo del oponente, por mor de su coherencia interna. En definitiva, se trata del reconocimiento de un *Logos* siempre presupuesto cuando se hace uso de la palabra con sentido o del juicio sincero y serio. Habermas dirá, a pesar de todo, que esa ineluctable latencia no se transmite a la reconstrucción filosófica de su conformación, que la filosofía, en la medida en que traduce presupuestos irrebasables al medio de la espesura lingüística, interpreta y contribuye a velar su objeto. Apel, por el contrario, insiste en la infalibilidad del método de reconstrucción. En todo caso, dejando a un lado por el momento estas diferencias, que no

1. *Metafísica*, 1006a 11 ss.; 1006a 23 ss.; 1008a; 1062b 6 ss.

merman la unidad de adhesión a la tesis central, sería iluminador comentar dos aspectos coimplicados en este comienzo. Uno atañe al «procedimiento» de prueba, el «principio de no-contradicción performativa». Otro, al oponente más propicio, porque su radicalidad lo hace, al mismo tiempo que más arriesgado y peligroso, más vulnerable: la «crítica total al *Logos*» (resultan paradigmáticos, en este contexto, Habermas, 1983a, 1986b, y Apel, 1987b y 1991a).

Aludir, antes de nada, a esta última cuestión permitirá situarnos en la forma primordial de la tesis: el *Logos* irrefragable es un *Logos dialógico*. En la medida en que la «crisis de la razón», como señalaba Husserl, surgió sobre todo como una consecuencia del positivismo y de la naturalización, Habermas y Apel han combatido todo tipo de cientificismo a lo largo de su producción filosófica. Como se verá, una crítica semejante los ha conducido, incluso, a poner a buen resguardo el principio fenomenológico-hermenéutico según el cual el «mundo de la vida» resulta constituyente respecto a los objetos de la *intentio recta* o del conocimiento metódico-explicativo. Ahora bien, la desconstrucción fenomenológico-hermenéutica del *Logos*, precisamente porque se ha hecho fuerte reclamando un irrefragable subsuelo de constitución, se ha convertido en el mayor oponente. Para los nuevos ilustrados, son los hermeneutas radicales y los seguidores del pragmatismo pluralista los que han heredado el prurito desenmascarador de los filósofos de la sospecha (Nietzsche, Freud y, en cierta medida, Marx). La inversión heideggeriana del cartesianismo, como representativa bandera de los primeros, y el impenitente pluralismo wittgensteiniano de los «juegos lingüísticos», como pieza clave en el segundo caso, son los adversarios más destacados, a los que Habermas y Apel incluyen en un mismo movimiento —el «giro hermenéutico-pragmático»—, empeñado en una autocontradictoria *absolutización de la contingencia* (Habermas, 1983a; Apel, 1991a). Contradictoria, en la medida —dictaminan— en que, destruyendo la *metafísica de la presencia* y el imperio del *pensamiento representativo*, han sido incapaces de preservar un modo de universalidad y de unidad fundamental reluctantante a la lógica de la presencia o de la representación y, sin embargo, presupuesta en toda crítica de la razón. En efecto, si frente a toda idealidad y permanencia afirman la contingencia, indisponibilidad, heterogeneidad y opacidad de los mundos prerreflexivos de la vida o de la praxis lingüística, ¿cómo pueden pensar y expresar, con pretensiones de validez, la irrefragabilidad de semejante abismo? No puede ser aclarado de otra manera, dice Apel, que si aceptamos que «a la ‘pre-estructura del ser-en-el-mundo’ pertenece no sólo la ‘facticidad’ de la ‘pre-comprensión’, siempre signada histórico-contingentemente, sino también ‘siempre ya’ el recurso a la *competencia racional*, es decir, la capacidad de expresar conceptual-

mente en enunciados universalmente válidos justamente la ‘facticidad’ y, en esta medida, el ‘estar arrojado’ [...] En esta medida, Heidegger y sus discípulos superan el ‘olvido del ser’ de la metafísica tradicional pagando el precio del ‘olvido del *Logos*» (Apel, 1986a, 24).

El pragmatismo wittgensteiniano ha jugado, en este contexto, el papel de un contrincante muy similar al que representa el desafío de Heidegger, pero con peculiares posibilidades de réplica. Tanto Habermas como Apel han sabido reconstruir la semejanza profunda de los retos heideggeriano y wittgensteiniano al *Logos*; los «mundos de sentido» en los que el ser se temporaliza y los «juegos de lenguaje» de la praxis verbal se asemejan no sólo en que fragmentan una totalidad posible, sino en que mundanizan toda pretensión reflexiva, haciéndola depender de la espesura del «mundo de la vida». En tal sentido, los reilustrados reconocen el «momento de verdad» del pragmatismo radical en vinculación con el de la hermenéutica. Pues bien, en la medida en que el desafío de Wittgenstein pone en primer plano al pluralismo, ha servido en muchas ocasiones como punto de partida para confirmar la inexorabilidad del *Logos* a través de la prueba de su ineluctable universalidad. Los argumentos apelianos han encontrado más expansión en este punto. La afirmación de una pluralidad de «juegos lingüísticos» (formas de vida) presupone —invita a reconocer el filósofo— el «juego trascendental del lenguaje», es decir, el lenguaje de la filosofía, no relativizable, dado que tiene al resto como objeto. Si no es así, ¿cómo podría el propio Wittgenstein comprender la textura plural y heterogénea del lenguaje? «Con Wittgenstein contra Wittgenstein», es preciso presuponer una competencia racional para reflexionar sobre el propio lenguaje y para la comunicación entre juegos de lenguaje distintos. Se trata de una dimensión racional pragmático-trascendental (Apel, *TF.*, II, 330 ss.; 1991a). Y los reilustrados insisten en que esa universalidad formal de la razón, siendo «necesaria», no es incompatible con la diversidad y contingencia de los «mundos de la vida» concretos. Pues, como veremos, no involucra una forma de vida particular, sino compromisos que pueden ser investidos de materiales muy diferentes en el *mundo de la vida* y que, por su carácter normativo, son condición de posibilidad de la justa convivencia entre puntos de vista. Tal sentido posee, por ejemplo, el compromiso racional de justificar las pretensiones de verdad ante los otros y de articular, así, una praxis dialogante. La universalidad prescriptiva del *Logos* no es, insiste Habermas, un límite de la pluralidad, sino una potencia constitutivamente posibilitadora, sin la cual la pluralidad misma no podría, ni siquiera, ponerse en ejercicio: la filosofía indaga la «unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces» (Habermas, 1988, § 7).

Este procedimiento de prueba, que necesita ponerse en obra a través de la refutación del oponente, pone de manifiesto un rasgo muy

peculiar del *Logos* ante cuya inexorabilidad declina la «crítica total». Se verá en seguida que no sólo para Apel, sino también para Habermas, esta razón insoslayable pertenece al *mundo de la vida*, a la facticidad misma, de tal modo que la racionalidad aquí supuesta no se enfrenta al suelo nutricio de la «constitución del sentido» en la existencia, sino que habita en ella inmanentemente. En consecuencia, podemos entender el trasunto de la prueba, una prueba pragmática, como una especie de *anámnesis* socrática. Una contradicción performativa es la que tiene lugar entre los dos elementos de un acto de habla aseverativo. Siguiendo a Austin y Searle, Habermas y Apel han partido del acto de habla como unidad mínima del lenguaje. Y ello es coherente con lo ganado en la anterior y primera forma de aproximación: si hay una razón irrefutable, ésta debe articular el ejercicio del pensamiento y de la palabra con pretensión de validez; ha de ser un *Logos dialógico*. El diálogo, como interrelación de hablantes, no sólo en el plano lógico-formal o semántico de las proposiciones, sino en el de la praxis, se revela inmediatamente como un campo de interacción entre actos de habla. Pues bien, junto a la dimensión proposicional, explícita, los hablantes vehicular —como parte de lo que los teóricos del lenguaje ordinario llamaban *fuerza ilocucionaria*— una *pretensión de validez*, dirigida a dicho contenido proposicional y, si responde a un convencimiento del que habla, erigida como una pretensión de alcance universal, irrestricto. La primera «figura» del *Logos* inexorable del que Apel y Habermas intentan hacernos partícipes radica, precisamente, en la dimensión vocacional y pragmática que las pretensiones de validez incorporan a toda forma de pensar el mundo. Resulta autocontradictorio afirmar: «es absolutamente contingente pretender validez universal», porque, performativamente, el que habla, vehicula una pretensión de validez universal para esa misma afirmación.

El *Logos inexorable*, quiere mostrar el análisis habermasiano-apeliano, es un *Logos dialógico*. Y dado que su presencia se hace inexorable en cuanto señalada por una *pretensión de validez*, su reconstrucción ha de coincidir con la recuperación filosófica de los presupuestos de este *factum*: con la comprensión filosófica de la «lógica del pretender validez». Antes de que el análisis pase a la reconstrucción de dichos presupuestos y la descripción de los rasgos explícitos que conforman el *Logos* en virtud de esta elemental constitución, no estará de más subrayar el valor específico de lo que la Ilustración coloca hoy en el centro de la discusión. Los universales del *Logos* no demandan atencencia en función de procedimientos lógico-deductivos, sino en virtud de un reconocimiento *in actu* de su estar «siempre ya» (*immer schon*) presupuestos en el ejercicio del pensamiento. La razón universal, origen de criterios para la crítica y de fundamentos normativos, es una razón inmanente a la

praxis comunicativa; en cuanto tal, no es objeto de opción o de elección, sino nervadura del «ser-en-el-mundo», en la que, en palabras de Apel, emulando al mismísimo Heidegger, estamos «arrojados» (Apel, 1987b, 1987c; Habermas, 1986b; Sáez Rueda, 1995, cap. VII). Como conjunto de presupuestos del *pretender validez*, a este *Logos* conviene más el término de *Vernünftigkeit* (racionalidad) que el de *Vernunft*, por más que sus rasgos sean formales: «racionalidad» como dimensión que existe sólo en ejercicio; racionalidad como puesta en obra de una vocación ineludible.

1.2. En la época del «pensamiento postmetafísico»:
«*Logos* intramundano»

Ahora bien, atenerse a un fundamento normativo último, unificante precisamente del «mundo de la vida», ¿no habrá de exhumar inevitablemente la pesada carga de un pensamiento metafísico, de una referencia pre-crítica a la Totalidad y al Uno, propios de ese «orden cerrado» en que consistía el «cosmos» premoderno? A pesar de sus discrepancias en aspectos concretos, la versión apeliana y habermasiana de la reelustración coinciden en definir el nuevo paradigma que inauguran como un pensamiento «post-metafísico»². Por sus vinculaciones con la crítica kantiana, la reelustración alemana reconoce como «metafísico» todo tipo de pensamiento que rebasa los límites formales del uso de la razón, límites que son determinados en una experiencia autorreflexiva en la que la razón es, simultáneamente, sujeto y objeto de crítica. Ya en las primeras páginas de su *Teoría de la acción comunicativa* proclama Habermas la muerte de todas las filosofías que están referidas al conjunto del mundo, de la naturaleza o de la sociedad, pues todas ellas pretenden un saber totalizante y con contenido, sustancial, rebasando la función propia de la filosofía: el análisis formal de las condiciones internas de la racionalidad misma. Y ante esa acusación hace comparecer a las esperanzas que con mayor intensidad han guiado la especulación filosófica desde sus orígenes: las de posibilitar un acceso a la totalidad de lo real y de ofrecer, desde él, una imagen filosófica del mundo (Habermas, 1981, t.c., 15 ss.).

En las peculiaridades de esa referencia al todo ha cifrado Habermas los rasgos fundamentales del «pensamiento metafísico» que es preciso rebasar en uno «post-metafísico». El metafísico es un pensamiento «identitario», pues busca en el *todo* también el *uno*, la unidad sustancial de lo múltiple, bien sea pensada como Dios, bien como el fondo de la naturaleza o como el ser. Pero la «pragmática universal», en cuanto pro-

2. Hemos desarrollado con más detalle esta temática en Sáez Rueda, 1994c.

puesta de un pensamiento «postmetafísico», no abandona, como advierte Habermas, la referencia a la totalidad que caracterizó a la metafísica, sino que opera con un concepto distinto de ésta: los universales del diálogo, las reglas de la racionalidad comunicativa, que la filosofía debe investigar, operan ya, de modo tácito, en el horizonte de la cotidianidad, organizando en su seno la intersubjetividad y propiciando estructuras formales de la acción y del discurso racional. La filosofía, pues, tiene un nuevo «todo» a la vista: el «mundo de la vida», como una totalidad de carácter preteórico. Ahora bien, esa nueva referencia exige una renuncia a los presupuestos del pensamiento metafísico. La racionalidad de ese «todo» es «procedimental»: no es la globalidad del «Todo-Uno» identitario, ese orden objetivo de las cosas con el que el sujeto da en el mundo o que proyecta el propio sujeto, sino la unidad de los procedimientos formales que rigen el trato mismo de los problemas acerca del mundo, bien sean empíricos, bien teóricos o éticos; de ese saber formal ya no se puede seguir una «imagen filosófica del mundo», con contenido material, que sirva en la dirección de la praxis, sino reglas orientativas del diálogo, de la interpretación y de la discusión crítica, reglas que han de regir, en el campo de juego del discurso real, el examen argumentativo de la validez de las «imágenes del mundo» mismas. Es, así, un «*Logos* intramundano» que opera en el seno del *mundo de la vida* mismo y que permite, por tanto, frente a la filosofía de la conciencia, entender la razón como una «razón centrada» (Habermas, 1988, t.c., 45-62). Más allá, incluso, del «pensamiento metafísico» en sentido heideggeriano, es decir, como *metafísica de la presencia* y de la *identidad*, pretende Habermas una filosofía que «vuelva la mirada hacia atrás, hacia la espesura del *mundo de la vida*» y que, así, «se libera del logocentrismo» (*Ibíd.*, 61). En la misma línea, reprocha Apel a la «metafísica ontológica» tradicional el plantear cuestiones al mundo en su totalidad, exonerándose de interrogar acerca de las condiciones que posibilitan el conocimiento válido, condiciones de una razón presupuesta en el mundo de la praxis inmediata (Apel, 1991c)³.

Es ésta una de las claves fundamentales de la nueva ilustración alemana, pues permite asir el modo en que se ha fusionado con los principios de las corrientes fenomenológico-hermenéuticas que hasta ahora hemos analizado. En la medida en que el pensamiento postmetafí-

3. Lo propio de ese proceder sería, en consecuencia, una fundamentación dogmática que aproxima las doctrinas prekantianas, como la que habla de una *causa sui*, *Logos* del todo, a las explicaciones cosmológicas de los mitos. El «pensamiento metafísico» presupone que el hombre, como *imago dei et quasi alter deus*, puede contemplar al mundo en su totalidad *sub specie aeterni*. Frente a ello, la pragmática trascendental quiere redescubrir los universales del diálogo como elementos con respecto a los cuales no nos podemos distanciar, pues están presupuestos en el pensamiento en cuanto tal, y, por tanto, como objeto de una fundamentación no dogmática (Apel, 1991d, 28 ss. y 42 ss.).

sico redescubre un *Logos* intramundano en su nueva referencia al «todo», como se dijo, puede desenmascarar también todo pensar en el que lo extra-mundano, lo supratemporal, aspire a cobrar primacía. Entre los rasgos del pensamiento metafísico incluye Habermas su inclinación esencialmente idealista, su propensión a interpretar el ser de lo real en función de la unidad de un orden ideal de principios, bien coloque a éstos, de un modo expresamente platónico, en una esfera trascendente, bien camufladamente, en el suelo de la conciencia, como hace el idealismo alemán. El diálogo es, antes de nada, un *factum* histórico y está afectado por los elementos de «apertura de sentido» desde la finitud. Habermas ha hecho valer así el momento de verdad de la corriente hermenéutica (cf. Habermas, 1988, t.c., 40 ss.). Por cuanto los presupuestos de la razón lo son de este *Logos intramundano*, pertenecen, ellos mismos —dice expresamente Apel—, a la «pre-estructura del ser-en-el-mundo», es decir, a la facticidad y, por ende, aunque los esfuerzos discursivos, tanto en el ámbito de la búsqueda de la verdad, como en el de la corrección moral, aspiran a una validez incondicionada, tienen a todos los elementos de la finitud —historicidad, corporalidad, diversidad de las «formas de vida», etc.— por condiciones de posibilidad de su realización (Apel, 1988, 40-50).

1.3. Un nuevo proyecto emancipador, más allá de la crítica negativa

Siendo la razón dialógica ineludible presuposición del pensamiento válido, la crítica a la racionalidad sólo puede ser entendida como un desafío a un modo específico de racionalidad, a un tipo de acción racional, quizás porque se ha adueñado, o amenaza con adueñarse, de todo el espacio (Apel, 1987b). La presuposición de un *Logos* irrebasable en el mundo comunicativo ha determinado un distanciamiento de Habermas y Apel respecto a la *Teoría Crítica*. El desafío de los francfortianos al iluminismo occidental se asemeja tanto, en su amplitud, a la crítica heideggeriana del *Logos presentificante*, que Apel ha llegado a señalar la imposibilidad de entender el proyecto de los miembros del *Instituto* sin incluir en su diagnóstico la concepción del pensar europeo como *Ge-stell* (Apel, 1986a, 11 s.). Paralelamente, en *Ciencia y técnica como ideología*, acusa Habermas a los francfortianos de haber identificado, en su crítica total a la racionalidad occidental, «racionalización» con «racionalización técnica». Refiriéndose a la crítica que hace Marcuse⁴ a la lógica técnica del

4. Con los límites que impone el perfil ilustrado de la Escuela, hay que decir que Marcuse fue el que de un modo más expreso tradujo en las claves de la *Teoría Crítica* el concepto heideggeriano de civilización técnica. En *El hombre unidimensional* se resume el carácter más englobante de la barbarie en la razón técnica, que no alude sólo a los mecanismos específicos del comportamiento tecnológico, sino al «proyecto» entero de existencia que «anticipa modos espe-

Logos occidental, redescubre Habermas en dicha crítica un componente heideggeriano. La voluntad técnica es interpretada allí como un «proyecto de mundo» que dirige el proceso de racionalización occidental. Este punto de partida exigiría, como condición de la transformación de la sociedad, una transformación de la técnica y de la ciencia mismas, en un sentido cualitativo. Y tal coyuntura descubre —según Habermas— el velado misticismo de los francfortianos, que es posible rastrear en la mística judía y protestante de una resurrección de la naturaleza caída.

De acuerdo con la *teoría de los intereses* que, con diferencias aquí no relevantes, Habermas y Apel comparten (fundacional fue Habermas, 1968a; v. Apel, 1989b), el interés técnico de la ciencia y de la racionalidad que la atraviesa es un apriori antropológico irrenunciable. La evolución de la técnica responde al despliegue de una racionalidad teleológica o racionalidad conforme a fines, que viene exigida por la necesidad humana de descargar, mediante el desarrollo de un medio técnico-instrumental, las funciones orgánicas que aseguran la reproducción físico-material de la especie. Responde, pues, a la estructura del *trabajo*. Y no se ve, dice Habermas, cómo podríamos renunciar a la técnica, a nuestra técnica, sustituyéndola por otra cualitativamente distinta. Es necesario distinguir, pues, entre las esferas del «trabajo» o «acción racional con respecto a fines» (que se orienta instrumental o estratégicamente) y de la «acción comunicativa», que se orienta al acuerdo intersubjetivo (Habermas, 1968b, t.c., 68). La racionalización en el primer sentido afecta a la lógica de subsistemas cuya función es la «reproducción material» de la sociedad. Esa racionalización será liberadora mientras no sustituya a la racionalización a nivel del *mundo de la vida*, cuya dinámica es la «reproducción simbólica» de la sociedad por medio de la interacción. El sentido mismo de la racionalización consiste en procurar realizar las condiciones de una comunicación libre de dominio (*Ibid.*, 106-7). De este modo, la *Teoría Crítica* debe medir las irracionalidades sociales, no denunciando sin más el espíritu técnico como un todo, como si fuese un proyecto inexorable de Occidente; debe preguntarse cómo y por qué la ciencia moderna, que responde a un interés específico de la razón, ha invadido el *mundo de la vida* y se ha convertido, ella misma, en una «forma de vida».

Todo este nuevo panorama, que supuso una ruptura con la primera Escuela de Francfort —atestiguada en la discusión entre Marcuse y Habermas⁵— ha dado lugar a una reformulación del programa crítico

cíficos de transformar y utilizar al hombre y a la naturaleza y rechaza otras formas», estando orientado a la «experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación» (t.c., 26).

5. En *Perfiles filosófico-políticos*, 261, queda sintetizada la distancia entre Marcuse y el joven Habermas. Le propone Habermas a Marcuse reconocer que la racionalidad no está «*per se*

que tiene como lema la crítica de patologías como «colonización» del «mundo de la vida» por parte de la «racionalidad técnica». De ello realizamos aquí sólo un breve esbozo⁶. Conforme con el funcionalismo en un punto, reconoce Habermas que el despliegue de las sociedades desarrolladas exige la dimensión de un «sistema» (correspondiente a la esfera del «trabajo» en la acción humana, articulada por la acción estratégica), como mecanismo para la «reproducción material» de la sociedad. Ahora bien, junto a este aspecto de la sociedad es necesario redescubrir la dimensión comunicativa. Ésta constituye el ámbito en el que tiene lugar la «reproducción simbólica» de la sociedad (una reproducción a través del entendimiento en el *mundo de la vida*, por medios lingüísticos). De acuerdo con Habermas, a la lógica de la evolución social le es inherente que los procesos de diferenciación «sistémica» tengan que anclarse en el *mundo de la vida* mediante organizaciones institucionales, logrando así una legitimación. A lo largo de un proceso de evolución —diagnostica— se constata un progresivo desarrollo de la complejidad del «sistema», que en las etapas más recientes ha necesitado, por sus propios requerimientos, una diferenciación interna entre dos subsistemas (el sistema económico, por un lado, y el sistema administrativo —el Estado—, por otro), subsistemas que se relacionan entre sí y se limitan mutuamente. Estos dos subsistemas utilizan «medios de control» para asegurar su dinámica interna —el «dinero», en el primer caso, y el «poder», en el segundo—. Por otra parte, la racionalización en el *mundo de la vida* ha experimentado una diferenciación de esferas de valor que en etapas anteriores se mantenían en una unidad relativamente indiferenciada: las esferas de la ciencia, el arte y la moral. La racionalización al nivel del *mundo de la vida* ha avanzado, además, hacia una progresiva instauración de la acción orientada al entendimiento. El *mundo de la vida*, así, se reproduce a través de tres dimensiones: la dimensión de la «cultura» («reproducción cultural»); la dimensión «sociedad» (que se refiere al ámbito de la «integración social»

en, digamos, una estructura de intereses que se ve reprimida, deformada o emancipada en determinadas estructuras sociales», que es un caso de «conceptos de la vida cotidiana», sino en lo formal, en «la organización de una formación de la voluntad sin coacciones y general». Marcuse le responde: «La racionalidad no puede consistir en una organización como tal, sino solamente en una organización que ha sido creada por los hombres que siguen esa racionalidad. Usted pone las cosas al revés».

6. Este proyecto lo aborda Habermas en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976) y, de un modo más sistemático, en *Teoría de la acción comunicativa*. Nos referiremos, sobre todo, a la sistematización que realiza en esta última obra. De especial relevancia son las siguientes partes: vol. II, cap. VI («Interludio segundo. Sistema y mundo de la vida»). En el cap. VII, § 3 («Tareas de una teoría crítica de la sociedad») muestra la productividad de este análisis como una nueva versión de las formas de crítica de la *Teoría Crítica*, como una nueva forma de aplicar la crítica guiada por el interés emancipatorio.

—regulación de las relaciones interpersonales a través de normas intersubjetivas—) y la dimensión de la «personalidad» (que está referida a procesos de socialización de los individuos, a través, por ejemplo, de la educación y de cauces de formación de la «identidad»). Pues bien, conforme avanza la evolución social, se ha ido produciendo un proceso de «racionalización del *mundo de la vida*», en virtud del cual la interacción es articulada —en esos tres ámbitos— no mediante el recurso al poder vinculante de cosmovisiones metafísicas o religiosas, sino tomando como fundamento al poder vinculante del acuerdo, producido a través de procesos lingüísticos de formación del entendimiento.

¿Cuál es, pues, la patología característica de las sociedades desarrolladas? La forma general de esta patología es la de una «colonización del *mundo de la vida*» por parte del «sistema». Esto quiere decir, en primer lugar, que la racionalidad estratégica o instrumental, característica de los «subsistemas», se ha autonomizado respecto a la racionalidad comunicativa del *mundo de la vida* (que es de la que debe extraer la justificación de sus fines u orientaciones), adquiriendo una inercia propia que se justifica por la presión de sus propios mecanismos estratégicos; significa, en segundo lugar, que ha «colonizado» el *mundo de la vida*, sustituyendo la acción orientada al entendimiento por la acción orientada al éxito (acción estratégica o instrumental). La progresiva racionalización de los subsistemas de la producción y de la administración no es en sí misma patológica, sino que viene requerida por las condiciones de supervivencia de la comunidad. La patología se produce cuando tal diferenciación y racionalización se desvinculan del *mundo de la vida* (al que deben servir), creando así un «desacoplamiento entre ‘sistema’ y ‘mundo de la vida’» que acaba en el mecanismo de colonización mencionado.

En las sociedades modernas, como hemos dicho, las cosmovisiones metafísico-religiosas pierden progresivamente su crédito como cauces de la vinculación interpersonal. En ese proceso de racionalización del *mundo de la vida*, la organización de la interacción queda a expensas de la capacidad de los miembros de la comunidad para forjar un entendimiento a través del diálogo intersubjetivo. Pero en tales circunstancias los potenciales críticos del *mundo de la vida* experimentan un crecimiento amenazador respecto a los subsistemas de la producción y del poder estatal. Las desigualdades sociales se hacen más palpables, los modos de represión, más conscientes. De modo que el poder puede legitimarse cada vez menos en consensos jerárquicos o asimétricos. Este potencial crítico es disminuido mediante una colonización de la racionalidad estratégica en el *mundo de la vida*. Por otro lado, la interacción, que ya no posee el amparo de las cosmovisiones metafísico-religiosas, se hace más arriesgada y expuesta al disenso desintegrador. De

ahí que la colonización del *mundo de la vida* por parte del sistema venga requerida, incluso, por la inestabilidad misma de éste, para propiciar una «descarga» de la conflictividad y de las tensiones. Las tensiones sociales y la conflictividad quedan superadas si los actores asumen «mecanismos» estandarizados y regidos estratégicamente que sustituyen al lenguaje y los libran de tener que forjar el entendimiento por sus propios medios argumentativos o de defender puntos de vista justificados. Los mecanismos deslingüistizados del «dinero» y el «poder» cumplen esa función de descarga. Simplifican la comunicación y la sustituyen por una forma de interacción estandarizada. Así, la racionalidad estratégica penetra en el *mundo de la vida* creando modos de comunicación técnicos o instrumentales que sustituyen a los modos lingüístico-argumentativos. De esta forma, las instituciones y las personas se ven «descargadas» de la responsabilidad de justificar a cada paso sus tomas de posición y adquieren «competencia técnica» para influir en el organigrama social de modo inmediato. Pero este proceso, al «descargar» a la interacción de sus potenciales de conflicto y de sus responsabilidades inherentes, la cosifican. Tales cosificaciones constituyen las patologías de la sociedad moderna⁷.

1.4. El proyecto reelustrado como programa de articulación entre «idealidad» y «facticidad»

Hemos comprobado, a lo largo de estos análisis, una simultánea adhesión de los reelustrados actuales a dos exigencias en apariencia opuestas. Por un lado, al entender al *Logos* como una instancia intramundana, han intentado hacer justicia al horizonte de la fenomenología y de la hermenéutica, cifrado sintéticamente en la demanda de un «retroceso al *mundo de la vida*». La racionalidad ya no puede, según ello, comprenderse al margen de los procesos de experiencia temporal e histórica, en la que las formas de vida y las comprensiones del mundo acontecen, más allá de la intencionalidad reflexiva de un sujeto autofundante. Ello se confirmará, también, en los análisis que realizaremos en torno al

7. Resta añadir que esta colonización del *mundo de la vida* por parte de la racionalidad estratégica o instrumental es sistematizada por Habermas en función de los tres aspectos contenidos en la «reproducción» simbólica de la interacción. En el ámbito de la cultura, la colonización tiene lugar a través de la dirección de ésta por expertos o por técnicos («cultura de los expertos»). La patología consecuente es una «pérdida de sentido» acompañada por un «empobrecimiento cultural». En el ámbito de la sociedad, la acción orientada al entendimiento se sustituye por la acción orientada al éxito. Como consecuencia, se produce una «anomía»: falta de integración, de legitimaciones normativas de la interacción. En el ámbito de la personalidad, se produce una crisis de orientación que se manifiesta en infelicidad, enajenación. Finalmente, provoca psicopatologías (de las que nadie, dice Habermas, puede ya estar a salvo).

concepto hermenéutico del lenguaje formulado por Apel, según el cual la fundamental función de la razón lingüística se pone en obra en la comunicativa «comprensión del sentido» del ser de las cosas. Por otro lado, sin embargo, los reilustrados pretenden haber redescubierto, en el seno del *mundo de la vida*, los trazos de una racionalidad dialógica que, si bien vertebra la retícula de acciones proporcionando un armazón de sesgo formal y procedimental, es también una razón viva, en la medida en que está fraguada por los compromisos *ya siempre* adquiridos en el *ejercicio* de la experiencia autoconsciente, en una praxis trabada por la dinámica vinculante de las *pretensiones de validez*.

Habrà que profundizar en el segundo de estos rostros, pero, para alcanzar una imagen cabal del proyecto filosófico mismo que subyace al programa habermasiano-apeliano, es de vital importancia prefigurar ahora su sentido global. En la noción de «anticipación» (de un «ideal contrafáctico») queda perfectamente dibujada esa faz. El *factum* de las pretensiones de validez —un hecho para toda forma de comprensión del mundo que se reconozca a sí misma como tal y pueda presentarse ante la mirada de los demás, ex-ponerse al otro— implica, como condición de posibilidad suya, un acto de anticipación por el cual el que eleva dichas pretensiones reclama asentimiento irrestricto y fundado en la fuerza de las razones. Tal situación anticipada no puede constituir, por su propio sentido, un hecho fáctico histórico, sino un «hecho» de la razón. Es un *factum* pragmático-trascendental, un presupuesto del ejercicio del juicio, del ser-racional: al pretender validez universal, el que habla se coloca *virtualmente* en una situación ideal capaz de procurar el completo enjuiciamiento de la pretensión en cuestión. Tal situación es, pues, *contrafáctica*.

Si tomamos en cuenta ahora, junto a este elemento del ser-racional, su mundana conformación como magma del *mundo de la vida*, hallaremos una imbricación y tensión entre polaridades en el fondo del *Logos* reilustrado. Una pretensión de validez coloca al hablante, por una parte, en un «contexto de sentido» fáctico, desde cuya «apertura» ha podido ser iluminado el contenido material sobre el que se aplica; por otra, y simultáneamente, lo sitúa ante un compromiso y una responsabilidad ineludible, que proviene de la anticipación de un ideal contrafáctico: la de justificar con razones dicha pretensión en caso de que sea puesta en cuestión. En la medida en que la facticidad existencial es constituyente respecto a las concepciones del mundo que colisionan en el discurso, debe ser considerada, al modo hermenéutico, como una potencia y no meramente como un límite de la razón. En la medida en que la anticipación contrafáctica impele a una responsabilidad de justificación, no puede ser tomada, tampoco, como una mera «ilusión trascendental» sin efectos: es, efectivamente, una potencia y no un límite de la razón.

Semejante situación tensional ha sido reconocida expresamente por los nuevos ilustrados. *Facticidad y validez*, de Habermas, y *Diskurs und Verantwortung*, de Apel, son dos de los textos que de forma más expresa reorganizan los fundamentos de la teoría de la acción comunicativa en función de esta polar disposición de exigencias; ambos, en el campo de la filosofía práctica. Pero la trabazón está presente en toda la obra de nuestros autores. En el fondo, no cabe duda, se trata de un intento por conjugar dos tradiciones hasta el momento inhospitalarias la una con la otra: la fenomenológico-hermenéutica y la ilustrada. Son el problema de la «constitución del sentido» —que hemos recorrido siguiendo la línea que va de Husserl a Gadamer—, por un lado, y la kantiana cuestión de la *quaestio iuris*, por otro, los dos grandes enfoques llamados aquí a encontrar vertebración. «Los lenguajes naturales —sentencia Habermas— no sólo abren los horizontes de un mundo específico en cada caso, en que los sujetos socializados se encuentran ya siempre a sí mismos; obligan, a la vez, a los sujetos, a rendimientos *proprios*, a saber, a una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez que somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta a una continua *prueba de acreditación*» (Habermas, 1988, t.c., 54). Una tensión que toma asiento, quizás, en esa doble «posicionalidad», «céntrica» (es decir, comprometida en el mundo) y «excéntrica» (es decir, capaz de autodistanciamiento), que Plessner mencionaba en su concepción antropológica y que Apel ha destacado con gran lucidez como constitutiva del pensamiento humano. A la base de la necesaria autoanticipación inherente al *Logos* está la «posición excéntrica», que depende de la condición racional, de animal autoconsciente, del hombre y es responsable de la «distancia» reflexiva que éste puede interponer entre él y el mundo⁸. Lo que se opone a la realización plena de esa posibilidad ex-céntrica de la reflexión son sus compromisos prácticos, su carácter histórico, corporal, sensible. Ahora bien, no sólo como límites: tales condiciones de la finitud son condiciones de posibilidad de la reflexión misma. «El pensamiento humano —dice Apel—, si pretende ser radical, debe hacer uso de esta posibilidad constitutiva para él [la de la «posición excéntrica»], y que consiste en el distanciamiento con respecto al mundo y en el autodistanciamiento» (Apel, *TF.*, vol. II, 374), aunque, simultáneamente, «una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una

8. En realidad, en términos del filósofo alemán, el hombre, como ser al mismo tiempo orgánico y corporal, está simultáneamente «dentro y fuera» de su mundo. V. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-Leipzig, 1928. Plessner atribuye un efecto de «compensación» a los esfuerzos humanos por sustraerse a esa «insostenible» condición excéntrica de su esencia, que amenaza con abandonarlo en la desnudez y el desequilibrio; de ahí surgen los esfuerzos de reincorporación a una posición «céntrica», a través de la cultura.

constitución del sentido, la conciencia —esencialmente ‘excéntrica’— debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora» (*Ibíd.*, 93).

Si con Heidegger —y a tenor de lo que aquí vinculamos a la «posición céntrica» del existente— podemos decir que el *Da-sein* se «pre-es», es decir, que se anticipa a sí mismo, proyectándose y trascendiéndose desde una pre-comprensión, la «posición excéntrica» impele a un auto-rebasamiento hacia un espacio de universalidad irrestricta, lo que muestra —como dice Apel— que, en un sentido universal, «el hombre ha de *anticiparse* necesariamente a sí mismo para ser hombre» o, dicho en términos de la «ontología fundamental» heideggeriana, que a la estructura del «adelantarse a sí misma» (*sich vorweg sein*) de la existencia pertenece también la anticipación de un ideal racional humano⁹. En virtud del nexo entre Heidegger y Wittgenstein reconocido anteriormente, es de esperar una formulación paralela en términos del pragmatismo lingüístico. Y en efecto, el «juego trascendental del lenguaje» coincide —señala Apel— con el «juego ideal» del lenguaje, cuyas reglas universales anticipa el hablante. Si no fuese así, no podría entenderse cómo, siendo imposible un «lenguaje privado», el hombre introduce innovaciones en el uso de la palabra. Las «reglas» que dinamizan la significatividad pública de lo nuevo, de lo creativo, no pueden pertenecer a un «juego» ya existente. Deben poner en obra una competencia anticipadora. Y si, por otro lado, el filósofo debe ser capaz —como pretende la finalidad terapéutica del análisis según Wittgenstein— de describir distintos juegos de lenguaje, entonces dicha capacidad anticipadora pone en vigor una unidad ideal de los horizontes regulativos. Lo universal es, al mismo tiempo, ideal (Apel, *TF.*, II, 242 ss., 331 ss.).

La mayor y más central aportación de Habermas y Apel a la filosofía contemporánea consiste —a nuestro juicio— en haber perseguido este quicio entre «centricidad» y «ex-centricidad» de la racionalidad (Sáez Rueda, 1994a). Radica en la concepción de una racionalidad «centrada», que reconoce la doble vinculación de nuestra existencia lingüística a la *facticidad* de los contextos y, simultáneamente, a la *idealidad* de una situación de habla que es anticipada en virtud de las pretensiones de validez universal inherentes al ejercicio de la inteligencia. Esta paradójica estructura de la comprensión humana del mundo, tensión entre pertenencia a la facticidad y autotranscendimiento en la anticipación de un ideal, impele —como ha destacado Habermas— a «trascender desde dentro» todo provincialismo o contextualismo fáctico sin

9. En alemán quedará claro que el «juego» lingüístico en el que se hace intervenir este «anticiparse» recuerda al heideggeriano: «daß der Mensch notwendigerweise *sich vorweg sein* muß, um Mensch zu sein». Apel, 1988, 101.

invocar trascendencia platónica alguna (Habermas, 1991b, 127-157). La concreción de los dos polos en oposición ha sido, por lo demás, analizada con gran penetración por Apel. Se trata de las dimensiones de la «constitución del sentido» —*Sinnkonstitution*— (a través del compromiso práctico en el mundo) y de la «justificación de la validez» —*Geltungsrechtfertigung*— a través de la aportación de razones en el espacio del discurso argumentativo. De la «constitución del sentido» son responsables condiciones fenomenológicas o existenciales como la finitud, el «apriori corporal» o la pertenencia a «formas de vida» concretas (v., espec., Apel, 1989a; Habermas, 1982, §§ 4 y 5; 1988, §§ 1-3). Hay que preguntar ahora por la estructura del criterio ideal que viene exigido en la posición «ex-céntrica». Pero ello nos conduce, necesariamente, a un análisis de los fundamentos sistemático-teóricos de la filosofía dialógica.

2. *Fundamentos pragmático-lingüísticos del Logos dialógico*

Oponiéndose a la «crítica total de la razón», el proyecto habermasiano-apeliano ha intentado mostrar —vía negativa— la inexorabilidad del *Logos* dialógico. A continuación preguntamos por los aportes teóricos que, de modo positivo, fundamentan y explicitan su textura.

2.1. Transformación hermenéutico-lingüística de la filosofía trascendental

Los esfuerzos por reconstruir el *Logos* como «razón situada» y, al mismo tiempo, universal y normativa, implican una vinculación entre el giro trascendental kantiano y el giro hermenéutico. De acuerdo con ello, la vigorosa radicalización heideggeriana de la segunda dimensión debería ser corregida mediante una re-trascendentalización del objeto de la filosofía, una corrección mediante la cual, al mismo tiempo, la dimensión trascendental de la experiencia es investida de los atributos del «mundo de la vida». El descubrimiento heideggeriano-hermenéutico de la facticidad existencial debe servir para desconstruir la «posición transmundana» de la subjetividad trascendental, a la que se le otorgaron los atributos de universalidad, supratemporalidad y necesidad, para reencontrar las condiciones de la racionalidad universal en el seno de la facticidad histórica y en la existencia intramundana. Al buscar la universalidad de la razón no en el *Ego*, sino en la existencia dialógica, «el sujeto —dice Habermas— pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre muchos. Pues el sujeto de Kant, en tanto que conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad

de los objetos susceptibles de experiencia; y a la vez, en tanto que conciencia empírica, aparecía en el mundo como una entidad entre muchas entidades» (Habermas, 1988, t.c., 52; cf. 50-54).

Parte de estas exigencias son satisfechas mediante la sujeción habermasiano-apeliana al «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea. Ahora se pone de manifiesto que lo que la filosofía reflexiva, desde Descartes hasta Husserl, ha olvidado es que la conciencia no puede ser tomada como un fenómeno originario, porque, en términos apelianos, «no se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo» prescindiendo de la «preestructura hermenéutica» de la participación en el lenguaje (Apel, *TF.*, I, 55 s.). La lingüisticidad constituye a lo racional y no es un mero instrumento del sujeto: es una magnitud trascendental. A ello hay que añadir que el tejido lingüístico de un *Logos intramundano* no podría ser otro que el del lenguaje natural. Éste es el suelo irrebalsable de todo discurso, lo que se patentiza en la circunstancia de que está siempre presupuesto en toda formalización, como matriz de todo criterio lógico-explicativo (Apel, 1986c; Habermas, 1984, §§ 6 y 8; 1988, parte II).

Pues bien, el lenguaje es *medium* tanto de la «apertura de sentido» —función originaria que le concede la hermenéutica, se señaló (*supra*, cap. 8, § 1)— como de las «pretensiones de validez». Semejante coyuntura ha sido ejemplarmente descrita por Apel a propósito de su «concepto hermenéutico-trascendental» del lenguaje. Este concepto del lenguaje pretende poner de manifiesto que la pura designación (relación del discurso con el mundo) no explica el *Logos* lingüístico: la función referencial no puede ser entendida como una relación inmediata entre signos y objetos o hechos reales, sino que presupone, para realizarse, una mediación denotativa. Esta última ha de dar cuenta de la interpretación humana del mundo, efectuada siempre desde la facticidad. El significado de los términos posee, pues, un aspecto referencial y un aspecto situacional, y sólo a través de este último logra el primero «significatividad» para nosotros. La dimensión capaz de ocasionar un efecto interpretativo tal es la del *uso* del lenguaje por parte de los hablantes. Como sea que esta dimensión pragmática no puede ser concebida sólo como actualización de una estructura formal y abstracta —so pena de condenar al absurdo la creatividad del lenguaje natural y la apertura humana a la tradición— se hace preciso dilatarla como dimensión, al mismo tiempo, hermenéutica, de la interpretación histórica del sentido. Finalmente, la dimensión pragmático-hermenéutica del lenguaje se revela comunicativa, habida cuenta de la imposibilidad de un «lenguaje privado» (Wittgenstein). Si esto es así, sólo la presuposición de un acuerdo, renovable históricamente, explica la relativa unicidad de la imagen del mundo que constituye a una comunidad de

hablantes. Ahora bien, un acuerdo de fondo presupone pretensiones de validez, tácitamente aceptadas por los miembros. Todo uso del lenguaje es, así, interpretativo (está afectado hermenéuticamente), pero, al mismo tiempo, erige pretensiones de validez cuya dinámica fuerza a una «justificación» reflexiva de los contenidos de sentido abiertos. La racionalidad, incluyendo esta doble adherencia, se revela inherentemente «comunicativa», a la vez que la comunicación se muestra fundada en un acuerdo sobre el sentido que está siempre en ciernes. La comunicación, en definitiva, no se reduce a la transmisión objetiva de informaciones, «[...] sino que, en tanto que ‘acuerdo sobre el sentido’, es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras» (cf. «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», en Apel, *TF.*, II).

Además de mostrar el vínculo entre «comprensión del sentido» y «justificación de la validez», el concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje pone de manifiesto que es en la dimensión comunicativa donde se cifra la esencia del *Logos*. Al analizar este punto de partida comunicativo, Habermas confirma, desde otro punto de vista, el mismo entretrejimiento entre las esferas de la comprensión hermenéutica y del juicio validatorio. En efecto, la unidad mínima de la comunicación es el acto de habla. Y un análisis de este rostro del *Logos* lingüístico arroja, como primer resultado, que los hablantes han de entenderse, para que sus preferencias tengan un sentido compartido, tanto acerca del contenido proposicional (es decir, sobre aquello de lo que se habla y su lugar en el plano de la experiencia y de los estados de cosas), como acerca del sentido aplicativo de dicho contenido (el acto ilocutivo). El acto ilocutivo permite que el contenido sea comprendido «como algo» a través de la creación de una relación en el ámbito intersubjetivo. Sin esta «meta-comunicación» acerca del sentido de uso del contenido comunicativo, la comprensión predicativa queda abstracta e indeterminada. Habermas califica de «falacia descriptivista» al intento de objetivar el trenzado de este «como» hermenéutico de la esfera performativa en un contenido proposicional. Dicha objetivación sólo podría llevarse a cabo profiriendo, a su vez, un nuevo acto de habla (Habermas, 1984, t.c., 342 s.). Pero el entendimiento entre los hablantes implica también procesos de aprendizaje, en el seno de los cuales el acuerdo comunicativo y comprensivo puede ser puesto en cuestión crítica y reflexivamente, de tal modo que la praxis del entendimiento es capaz de volverse contra sus propios resultados. Y es que el entendimiento entre hablantes presupone también una reciprocidad entre pretensiones de validez que se renueva constantemente. Es de este modo como se relacionan en el lenguaje el momento de la facticidad y la aspiración a la validez (Habermas, 1992, 17-19).

Pues bien, tomar la comunicación lingüística como *medium* de la racionalidad implica una transformación anti-solipsista en la concepción del sujeto racional, una sustitución del «yo» por el «nosotros» de la praxis comunicativa. El cauce de la reilustración filosófica debe ser, por tanto, el de una teoría de la acción comunicativa, fundada en la convicción de que lo racional pertenece de un modo inmediato a las estructuras lingüístico-comunicativas del *mundo de la vida*. Y, en la medida en que se trata de una teoría sobre una racionalidad lingüística, debe hacer uso de una pragmática lingüística no empírica. La filosofía trascendental kantiana es, así, transformada en una disciplina que reinterpreta las condiciones universales de la racionalidad como las condiciones formales de la interacción pragmático-lingüística, como las «reglas» que rigen la producción e interrelación de actos de habla, o, de otro modo, en tanto «universales» del diálogo.

2.2. «Pragmática universal» (Habermas) vs. «pragmática trascendental» (Apel)

Señalemos ahora que la diferencia fundamental entre estos dos autores se cifra en el carácter que otorgan a la reflexión filosófica en esta empresa (v. Habermas 1983a; 1983b, caps. II y III; 1984, § 8. Apel, 1976; 1986b; 1987c y 1989b). La «pragmática universal» habermasiana, como empresa dirigida al análisis de las condiciones del «acuerdo» o del «entendimiento» comunicativo, trata de reconstruir las reglas que constituyen la «lógica» del habla. No muy distinto es el objetivo de la «pragmática trascendental» apelianiana, pero se diferencia con respecto a la anterior en la comprensión de su método. Para Habermas se trata de un análisis trascendental «débil», pues no considera posible una reconstrucción infalible de las reglas dialógicas¹⁰. La «trascendentalidad» de ciertas estructuras significa, para él, tanto como ausencia de alternativas en el proceso de su reconstrucción filosófica, que está sujeto a interpretación. Apel, en cambio, cree posible una recuperación reflexiva pura de los presupuestos dialógicos y proporciona, así, una *fundamentación última* filosófica.

Para aclarar la arquitectura de esta distancia es preciso hacer intervenir, además, otra diferencia fundamental entre los dos filósofos. Para Apel, la racionalidad discursiva, esa forma de racionalidad comunicativa en la que los hablantes argumentan en favor o en contra de pretensiones de validez, ocupa un rol muy peculiar. Con Habermas, le reconoce un

10. «Llamamos 'trascendental' —dice Habermas— a las estructuras conceptuales que se repiten en toda experiencia coherente, hasta tanto en cuanto la afirmación de su necesidad y universalidad no sea refutada» (Habermas, 1984, t.c., 321).

estatuto genéticamente ulterior en la dinámica viva del diálogo: el discurso argumentativo toma el relevo de la comunicación cotidiana cuando el entendimiento entre los hablantes se ha roto. Ahora bien, contra Habermas, considera Apel que los presupuestos del acto de argumentar son fundamentos *a priori* cuya presencia es presupuesta en toda otra forma de praxis¹¹. Los presupuestos del discurso son, para Apel, los de la racionalidad, porque el discurso argumentativo —como reitera a lo largo de toda su obra— ocupa el lugar de un *factum* irrebutable del ser-racional; su ulterioridad genética no constituye un obstáculo respecto a su fundamentalidad lógico-trascendental, dado que sus reglas pueden ser descritas como contingentes sólo en la medida en que se argumenta y, por tanto, en que se las presupone. Precisamente, estos son los trazos que permiten entender la transformación apeliana del trascendentalismo kantiano como «pragmática trascendental». Ésta parte de un nuevo *factum*, el discurso, y pregunta por sus condiciones de posibilidad (presupuestos). Se trata, entonces, de un trascendentalismo fuerte, que, además, opera con una distinción nítida «apriori»-«empírico».

Habermas ha criticado en muchas ocasiones esta concepción maximalista de la filosofía y de la trascendentalidad. Es signo, según él, de un «fundamentalismo» que, al modo kantiano, coloca a la filosofía en lugar de un «juez» (*Richter*) que determina el lugar de cada disciplina, un papel que pretende hacerse valer también frente a la cultura en su conjunto, emancipando de ella un sistema conceptual ahistórico (Habermas, 1983a). La falibilidad de la reconstrucción filosófica de los universales del *Logos*, en cambio, obliga a no desestimar la posibilidad de que las condiciones trascendentales tengan validez sólo bajo condiciones marginales que hasta el presente han sido satisfechas, o que la estructura conceptual se haya desarrollado filogenética y ontogenéticamente. Todo ello hace borroso el límite entre conocimiento apriorístico y conocimiento *a posteriori*. Es preferible, aconseja, hablar de reglas generativas, en un sentido próximo al de Chomsky, reglas cuya reconstrucción necesita un conjunto de ciencias (las «ciencias reconstructivas») en las que el análisis lógico y el empírico se entrelazan. Apel, por su parte, ha desplegado contra la concepción habermasiana de la filosofía como ciencia reconstructiva numerosas réplicas (por ejemplo, Apel, 1989b). Destacable es la que se vincula con la formulación de lo que

11. La prelación de los presupuestos del discurso argumentativo respecto a cualquier otra forma de comunicación en el caso apeliano se fundan, sobre todo, en la circunstancia de que dicho discurso constituye el *medium* último para toda descripción, análisis o juicio referido a cualquier otro ámbito de praxis. En este sentido, lo que el argumentante ha reconocido en el ejercicio de la razón argumentativa posee una universalidad irrestricta. Apel llega a afirmar que todas las acciones con sentido son ya argumentos virtuales, lo que implica que todas las acciones, incluso los gestos, pueden ser verbalizados (*TF.*, II, 380).

llama *Selbsteinholungspostulat*. Según el «postulado de autorrecuperación», los presupuestos de la racionalidad discursiva han debido poder desarrollarse filogenética y ontogenéticamente. Ese mismo reconocimiento y las justificaciones de cualquier «ciencia reconstructiva» preservan, sin embargo, la irrebasabilidad del discurso argumentativo, en el que alcanzan sentido como hipótesis¹². Por eso, para Apel los universales del discurso argumentativo tienen el carácter de presupuestos que no pueden ser negados (en el «acto de argumentar») sin incurrir en una «contradicción performativa», es decir, en una contradicción, de índole pragmática, entre el contenido proposicional («p») de tal acto y lo que ha sido reconocido implícitamente como condición del sentido de la afirmación misma¹³.

Sobre estas y otras diferencias hemos hablado en extenso en otro lugar (Sáez Rueda, 1995a, cap. 9). Conviene mostrar aquí, no obstante, la unidad de fondo sobre la que éstas se hacen posibles. Tanto en el caso habermasiano como en el apeliano, la filosofía prosigue la senda trascendental. La teoría de la acción comunicativa, en general, es una auto-crítica de la razón, una reconstrucción de y por la razón. Si el *Logos*, en efecto, es inexorable, los universales lingüístico-comunicativos que lo conforman han de poseer el carácter de presupuestos asumidos ya de modo necesario en el ejercicio del habla. La reflexión filosófica, en cuanto empresa también lingüística, pone en vigor una autorreferencialidad racional que interpreta faliblemente (Habermas) o aprehende de modo puro (Apel) dichas presuposiciones. En cualquier caso, la reflexión hace aprehensible lo que estaba siempre en juego pero no era pensado de modo expreso. Así, una oposición entre «centricidad» y «ex-centricidad» similar a la que, más arriba, se subrayó como base de la

12. No hemos querido aquí realizar un prolijo análisis de este postulado apeliano, que pertenece a su última época y que posee un alcance enorme. Baste decir que el postulado en cuestión permite, según Apel, pensar una colaboración entre filosofía y ciencias sociales reconstructivas sin diluir la diferencia entre ellas y el hiato entre aprioridad y empiricidad. «Tiene que ser por principio posible recuperar las presuposiciones trascendental-necesarias de la argumentación de las ciencias reconstructivas, a través de éstas, también como resultado de la evolución humana (1987c, 184). Esto significa, por un lado, que los presupuestos de la razón dialógica, siendo *a priori* en el plano de la fundamentación, pueden ser *a posteriori* en el efectivo despliegue de la competencia racional humana (sobre ello, como se verá, se funda la posibilidad de una lógica del desarrollo, incluso, moral, en el plano filogenético); por otro lado, significa que hay un núcleo de proposiciones de la «pragmática universal» que poseen un estatuto «pragmático-trascendental». No tiene sentido, piensa Apel, que se las quiera probar empíricamente como hipótesis lingüísticas, pues en cada 'verificación' empírica pensable están ya presupuestas como presuposiciones necesarias de los conceptos (verificación, falsación, revisión, etc.).

13. Una contradicción performativa ejemplar es aquella en la que incurre, por ejemplo, el que niega la posibilidad del pensamiento válido universalmente. El oponente habría expresado: «afirmo (es decir, pretendo validez universal para mi proposición siguiente) —dimensión performativa— que ninguna afirmación puede aspirar a una validez universal (dimensión proposicional)».

articulación entre «facticidad» e «idealidad», atraviesa la propia teoría de la racionalidad. Basta pensar en la concepción habermasiana de la «pragmática universal» como una «ciencia reconstructiva»: la reflexión, allí, no «construye» desde fuera a su objeto, desde una posición extramundana, sino que lo «re-construye» desde dentro, porque las reglas de la razón pertenecen ya, de un modo fáctico, a un «saber preteórico» de los hablantes (Habermas, 1984, § 8), y, sin embargo, se esfuerza («excéntricamente») por hacer explícito aquel saber tácito. El caso de la pragmática trascendental apeliana es, quizás, más explícito. Cuando argumentamos en serio —dice Apel— hemos entrado *ya siempre* en el ámbito del discurso y, por tanto, hemos aceptado las normas de la razón argumentativa. Que un presupuesto sea un elemento apriórico significa, pues, que es objeto de un reconocimiento autorreflexivo y necesario. Como el mismo Apel admite, el sentido de tal «necesidad» evoca la forma en la que Heidegger entiende la facticidad existencial, a saber, como una entrega «ya siempre» (*immer schon*) efectuada, y «en cada caso ya» (*je schon*), a la responsabilidad de la existencia y a las posibilidades en la comprensión (Apel, *TF.*, II, 398 ss. y nota 94)¹⁴. Entre esta «facticidad» de lo racional y la excentricidad filosófico-reflexiva hay una tensión, pues de lo que se trata en la teoría de la racionalidad no es de un conocer, sino de un reconocer, de un esfuerzo *mayéutico* en el que, por así decirlo, la luz de la reflexión ilumina aquello que, oscuramente, hemos ya aceptado fácticamente mediante el ejercicio de la racionalidad y es, por tanto, condición de su sentido y validez.

2.3. La teoría de la acción comunicativa y los universales pragmáticos

El esfuerzo autorreflexivo de la filosofía, como ejercicio de *anámnesis*, que acabamos de perfilar, toma como uno de sus cauces principales el de una teoría de los actos de habla. La teoría de la racionalidad, así, se convierte en un análisis de las reglas de producción y conexión de actos de habla. En tal sentido, tanto la «pragmática universal» habermasiana

14. Partiendo de esta analogía hemos propuesto interpretar el sentido de la fundamentación filosófica apeliana, y su concepto de racionalidad, rescatando la categoría heideggeriana de *Geworfenheit* («estado de arrojamiento») a otro nivel: estamos «arrojados» a la razón, a la comunicación, al discurso, pues al acto de ser-racional pertenece intrínsecamente una adhesión, no susceptible de ser decidida, con respecto a sus condiciones de sentido. Naturalmente, esta nueva facticidad racional contradice en muchos aspectos a la pensada por Heidegger, pues si bien incluye, por un lado, el reconocimiento de la pertenencia a un diálogo real, y por tanto de la finitud temporal de la existencia, contiene también una entrega a ideales normativos y una aspiración legítima (constitutiva de la posición «excéntrica») a una validez universal que ya no estuviese sujeta a la indisponibilidad ontológica de la historia del ser (Sáez Rueda, 1994a). Nuestras objeciones fundamentales al modo en que Apel precisa y desarrolla esta estructura se encuentran en Sáez Rueda, 1994b.

como la «pragmática trascendental» apeliana asumen, «con Searle contra Searle», la existencia de una diferencia entre reglas lingüísticas convencionales de la *langue* y reglas universales de la comunicación a nivel pragmático, y hacen de estas últimas el objeto de una pragmática no empírica¹⁵. Sintetizamos aquí los hitos cruciales de esta teoría, bosquejando el núcleo común, compartido por Habermas y Apel¹⁶.

Bajo el marco teórico de la teoría de los actos de habla, Apel y Habermas parten de la tesis que se conoce con el nombre de «tesis de la doble estructura del lenguaje». Todo acto lingüístico está compuesto por una parte «proposicional» (un enunciado con contenido) y una parte «performativa» (implícita en el acto). A la parte proposicional corresponde una oración declarativa ('p') o una «mención», para actos de habla no constatativos («que 'p'»); a la parte performativa corresponde un acto ilocutivo, que puede traducirse verbalmente, de la forma más simple, mediante un pronombre personal y un verbo («yo afirmo...», «yo creo...», etc). Tomando pie en este nuclear suelo pragmático, la reconstrucción habermasiana de los universales de la racionalidad dialógica, de ese *Logos* intramundano, está dirigida por el principio de la «base de validez del habla» y de su posible resolución en el discurso argumentativo, principio que Apel acepta. Se pretende mostrar que, en el caso de los actos de habla asertóricos, la dimensión «performativa», implícita, contiene ineludiblemente una «pretensión de validez», recons-

15. Apel, en particular, pretende mostrar que la posibilidad de que el hablante «complete» su presunta «deficiencia» expresiva haciendo uso de signos para y extraverbales, la capacidad metafórica para sugerir sentidos, la vaguedad intencionada como «apertura» de un sentido y el «distanciamiento irónico del lenguaje por medio del lenguaje», obligan a considerar la diferencia entre oraciones fácticamente realizadas en el marco de convenciones y reglas del habla como una diferencia creativa y reflexiva. Las «reglas del lenguaje» no se refieren primariamente a facticidades institucionales, descriptibles empíricamente (convenciones de la *langue* en el sentido de Saussure), ni tampoco a condiciones marginales y empíricas de la *parole*, sino a universales de la facultad del habla. Se trata de una diferencia equivalente a la que existe entre «competencia lingüística» y «competencia comunicativa». Mientras la primera constituiría una capacidad para formar oraciones mediante reglas gramaticales, esta última pone en práctica «reglas pragmático-universales de la producción y comprensión de los actos de habla». La competencia comunicativa no puede entenderse ahora como una mera ampliación de la «competencia lingüística» de la que habla Chomsky, es decir, como una «estructura profunda» que constituiría una unidad en todas las lenguas pero de carácter sintáctico-semántico (facultad de reglas gramaticales). Que ello no puede ser así lo confirma la idea consecuente de que esa supuesta estructura sería «ciega» y determinaría de forma apriórica la comunicación lingüística, la cual sólo podría ser entendida como actualización de programas innatos. Sin embargo, la posibilidad reflexiva de postular una facultad semejante se declara ya abiertamente como un contraargumento, así como el fenómeno de la reinterpretación comunicativa de los significados del lenguaje, que delata una creatividad pragmática. Hemos desarrollado esta temática en detalle en Sáez Rueda, 1995a, cap. 6. Las diferencias entre Apel y Habermas, en este punto, siguen, en general, el trazado de la distancia, ya mencionada, entre un «trascendentalismo débil» y uno «fuerte» (v. *Ibid.*, cap. 9).

16. Especialmente importantes en esta temática son Habermas, «Qué significa pragmática universal?» y «Concepciones de la verdad», ambos en Habermas, 1984; de Apel son destacables los trabajos 1986c y 1987d.

trouble en la forma «con esto que digo pretendo validez universal para el contenido de mi proposición ‘p’». Una comprensión de los hablantes presupone un «acuerdo mínimo», cuya estructura se cifra en la aceptación recíproca de cuatro pretensiones de validez (verdad, corrección, veracidad y sentido). La reciprocidad de pretensiones de validez y la acción orientada al acuerdo intersubjetivo caracterizan, pues, a la racionalidad comunicativa. Cuando estas pretensiones son cuestionadas, la continuación de la comunicación exige —si ha de poder articularse sobre la fuerza de la razón y no sobre la razón de la fuerza— que el hablante aporte una revisión reparadora; las pretensiones de veracidad y de sentido sólo pueden ser restituidas en la praxis inmediata misma; pero el cuestionamiento de pretensiones de verdad o de corrección no puede ser salvado más que a través de justificaciones argumentativas. La lógica de la comunicación, pues, demanda motivacionalmente (se trata de una «motivación racional») la participación en un discurso argumentativo, práctico en el caso de pretensiones de corrección moral, teórico en el de pretensiones de verdad. La «racionalidad comunicativa» está llamada, por su propio sentido, a ser prolongada en un diálogo en el que de lo que se trata es de aportar razones, con lo cual el filósofo tiene ante sí la tarea de explicitar la lógica inmanente al discurso, la «racionalidad discursiva».

Independientemente de las diferencias entre la pragmática universal habermasiana y la pragmática trascendental apeliana, que —como hemos visto— otorgan un estatuto distinto a este paso, la pragmática del discurso aporta, en cualquier caso, los siguientes resultados. Puesto que el único *medium* de la razón es el diálogo, la «resolución de pretensiones de validez» no puede consistir más que en el acuerdo a través del discurso argumentativo. Y, si esto es así, la resolución definitiva de pretensiones sólo es pensable como producto de un acuerdo establecido bajo condiciones ideales en las que podría estar garantizado el éxito de los «mejores argumentos». Se trata, en el caso habermasiano, de una «situación ideal de habla»; de una «comunidad ideal de comunicación», en el apeliano. En ambos, de una «anticipación contrafáctica» perteneciente al acto de argumentar: al argumentar suponemos que nuestras afirmaciones serían aceptadas en las condiciones de un diálogo que fuese imparcial y que acogiese todas las perspectivas interpretativas; en la defensa de pretensiones de validez se anticipa una comunidad de iguales e ilimitada que rebasa todos los condicionamientos y limitaciones distorsionantes que acarrea la historia fáctica. Tales condiciones, en definitiva, son propiedades formales que asegurarían una igualdad en las posibilidades de utilizar actos de habla (para que pudiera perpetuarse el juego «preguntas-respuestas»), iguales posibilidades para problematizar pretensiones de validez (lo que permitiría que fuesen tematiza-

das todas las precomprensiones), e iguales posibilidades para expresar tomas de posición, sentimientos e intenciones (para que los componentes puedan comprender con claridad sus propias necesidades e intereses). Habermas considera a tales condiciones de simetría como propias de una «ficción operativa» o una «hipótesis práctica», utilizable tentativamente para la producción de una relación social más justa, convencido de que es imposible una «deducción trascendental» en este punto. Para Apel la comunidad ideal de comunicación, en coherencia con su trascendentalismo fuerte, es una condición irrebalsable de posibilidad, un presupuesto apriórico *ya siempre* anticipado; pero en todo caso se trata de una comunidad ilimitada en la que pudiesen participar todos los argumentantes posibles bajo tales condiciones de equilibrio —condiciones de una «reciprocidad generalizada».

El lector puede ahora comprobar que los universales fundamentales de la razón dialógica reconstruidos en el ejercicio filosófico-pragmático dan rostro concreto a la estructura básica del *Logos* que había sido perfilada —vía negativa— contra la «crítica total»: las propiedades formales de la «situación ideal» contrafáctica o «comunidad ideal de comunicación» constituyen el objeto del acto de *anticipación* por el cual el hombre se auto-trasciende «ex-céntricamente». La facticidad del diálogo, las condiciones de «centricidad» coinciden con la lógica, orientada al entendimiento, que articula la recíproca aceptación de pretensiones de validez, renovando continuamente el acuerdo fáctico. En esta medida la lógica de pretensiones esclarecida y la anticipación del acuerdo ideal corresponden a las condiciones de lo que se ha llamado «justificación de la validez», esa dimensión de la racionalidad que se pone en ejercicio con el discurso y que guarda una relación tensional con la «apertura de sentido».

Este resultado posee implicaciones importantes en el ámbito de la teoría de la verdad, de la ética y de la concepción de la historia humana, que analizamos a continuación.

2.4. La teoría dialógica de la verdad y del progreso

En efecto, de los resultados del análisis pragmático (universal o trascendental) han extraído Habermas y Apel consecuencias metodológicas que se han convertido en centro de gran parte de las discusiones filosóficas actuales. En síntesis, se trata de una teoría discursiva de la verdad y de la corrección moral, que identifica «verdadero» y «correcto» con «consensuable en un diálogo ideal» y que implica el principio ético fundamental del reconocimiento de la dignidad de los demás como miembros virtuales de un diálogo entre iguales. La nueva teoría crítica, de la que hemos hablado, encuentra aquí un criterio. Interpreta las dis-

torsiones sociales criticables como «distorsiones en la comunicación» y coloca en el progreso infinito hacia la realización de las condiciones ideales de una comunicación plena la «idea regulativa» de la emancipación y autorrealización de la humanidad.

En lo que concierne a la teoría de la verdad, se hace pertinente, una vez más, hacer intervenir la tensión idealidad-facticidad. Habermas y Apel no afirman, sin más, la identidad entre «verdad» y «consenso», sino la equivalencia entre «verdad» («para nosotros») y «consenso fundado». El análisis habermasiano del modo en que son articulados los acuerdos en virtud de la fuerza de los argumentos (Habermas, 1984, § 2) es muy aclarador al respecto. Un argumento recibe crédito racional en virtud de la prueba que aporta, sea empírica, coherencial, lógica, etc. Dicha prueba hace uso de criterios, esquemas de conocimiento e interpretaciones lingüísticas sobre cuya adecuación sólo puede decidir el discurso mismo. El reconocimiento de semejante circularidad, que implica que el concepto mismo de realidad depende de la inmanencia discursiva, no debe inducir a un escepticismo. El discurso «toca» la realidad en la medida en que se pliega (como diría Popper) a su dictamen dejando que el argumento mejor fundado prevalezca. En la medida en que las distorsiones del diálogo sean desmascaradas por medio de la crítica de patologías —he aquí el entrelazo entre los problemas de la verdad y los de la *Teoría Crítica* de la Sociedad— los resultados del discurso permitirán un acuerdo racionalmente motivado y una comprensión fundada del mundo. «Verdadero», pues, en un sentido estricto, es un predicado que sólo puede ser aplicado al acuerdo que resultaría de la «situación ideal de habla». En otro sentido, puede decirse que la verdad consiste en un continuo proyecto de aproximación de las condiciones reales a las ideales. Puede entenderse ahora que Apel haya insistido en que el «acuerdo» no es, él mismo, un «criterio de verdad», sino el *medium* último del progreso, una meta-norma que debe regir el recurso a cualquier criterio de verdad concreto (1987c).

Las aclaraciones precedentes permiten justificar que la idea de un «acuerdo fundado» incorpora una confianza racional en el progreso. La idealidad de la verdad (en cuanto resultante sólo de una situación contrafáctica) no anula la facticidad de la aproximación, y ciertamente, a través de una práctica en la que se relacionan, dialécticamente, las dimensiones de la «apertura de sentido» (el «mundo de sentido» que reverbera en un acuerdo sedimentado) y la «justificación de la validez» (a través de la cual el acuerdo, que desfallece continuamente, se renueva). Y ello porque —como señala Habermas— el supuesto idealizador de la situación contrafáctica se genera en la praxis misma, siendo «operante en el proceso de comunicación» (Habermas, 1984, t.c., 155), como una norma ideal que obliga a someter a «los avances de sentido que la aper-

tura lingüística de mundo comporta a una continua *prueba de acreditación*» y a dinamizar un «proceso circular» entre el «mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa y el mundo de la vida como producto de esa acción» (Habermas, 1988, t.c., 54).

Las consideraciones realizadas pueden ahora ayudar a completar la posición reilustrada frente a Heidegger. Si, como hemos visto, la dimensión hermenéutica del lenguaje forma parte del entramado del entendimiento intersubjetivo, podría decirse que la «apertura de sentido» constituye una condición necesaria de posibilidad de la verdad. No puede ser tomada, sin embargo, como la verdad misma. La verdad hace intervenir el nivel judicativo del discurso, de modo que entre la «constitución del sentido» y la «justificación de la validez» existe una circularidad productiva (Apel, *TF.*, I, 33-42; 1989a; Habermas, 1983a, 1986b). Esta nueva intrincación entre «idealidad» y «facticidad» ha sido especialmente desarrollada por Apel, que ha sabido vincular la herencia hermenéutica (reacia a la tesis del progreso) con el opuesto aporte metódico del pragmatismo americano.

El pragmatismo americano había incluido desde el inicio una vinculación entre la experiencia y la apertura al futuro, pues entendía que nuestras creencias implican hábitos de acción y expectativas de comportamiento. Mediante su concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje, Apel ha ampliado el significado de la «máxima pragmática» peirceana¹⁷. A diferencia del pragmatismo de Dewey (aprovechado por Rorty¹⁸), el de Peirce permite entender la dimensión de futuro de la praxis comunicativa como orientable por la *Idea Regulativa* y contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación¹⁹. De acuerdo con la ampliación apeliana de la semiótica de Ch. S. Peirce (Apel, *TF.*, II, 149-169; 1975; 1978; 1987c, § 4.1), la lógica de la investigación de la verdad consiste en una sucesión de «inferencias sintéticas» de conocimiento que tiene su punto supremo en la «opinión última» de una comunidad ideal de investigadores, opinión que constituiría, para nosotros, la verdad definitiva. Dichas inferencias sintéticas son producto de la «justificación argumentativa» de pretensiones de validez a través de

17. Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 5, 400 ss.; cf. Apel, 1987c, 121 ss.

18. En efecto, R. Rorty (partiendo de Dewey) vincula, por el contrario, la apertura al futuro, no a *Ideas Regulativas*, sino a criterios contingentes, pues entiende que el léxico de las afirmaciones sobre el mundo se teje en función de su pertinencia en la consecución de ciertos propósitos del agente, de metas que arraigan en prácticas sociales variables (cf. Rorty, 1982, cap. 9, parte primera).

19. Pues —como advierte explícitamente Apel— una *Idea Regulativa* está referida a principios normativos: «die für das Handeln im Sinne einer Verpflichtung und Anleitung zur langfristigen, approximativen Realisierung eines Ideals verbindlich sind, die aber zugleich die Einsicht zum Ausdruck bringen, daß nichts in der Zeit Erfahrbares jemals dem Ideal völlig entsprechen kann», Apel, 1988, 204.

una confirmación experimental. Pero, como parten de una interpretación de los fenómenos desde condiciones de «constitución del sentido», han de ser entendidas como «explicaciones progresivas del sentido», que explicitan, a la larga, la primaria «donación del mundo». Esto implica que en el progreso del conocimiento se abre una dinámica en la que cada apertura de sentido es justificada y cada justificación redunda en una nueva apertura, una dialéctica en la que el criterio corrector es una sucesiva confirmación experimental *in the long run*. En coherencia con ello, en la opinión última convergerían una «síntesis hermenéutica de la interpretación» y una «síntesis de la validación de las interpretaciones» (Apel, 1991b, 77-80).

2.5. La ética dialógica y la unidad de la razón

Otra consecuencia importante de la teoría de la acción comunicativa, que la pragmática (universal o trascendental) pone al descubierto, está constituida por una teoría ética (básicos son al respecto: Apel, «El apriori de la comunidad de comunicación», en *TF.*, II y Habermas, 1983b, caps III y IV). Importante, en primer lugar, es señalar la unidad teórico-práctica de la razón que el *principio del discurso* patentiza. Pues los principios fundamentales de la *ética dialógica* pueden ser extraídos ya de consideraciones relativas a la lógica general de todo discurso. La simetría en las posibilidades de preferencia de actos de habla, que constituye una condición sin la cual la meta de la argumentación con sentido no puede ser lograda, posee una lectura ética; sin la anticipación de los demás como «personas», es decir, como seres con iguales derechos, que son responsables de sus actos, y que son interlocutores capaces de verdad, no puede ser fundada una simetría en la interpretación intersubjetiva del significado.

Una reilustración que ha transformado el sujeto kantiano en uno intersubjetivo y dialógico ha de incluir una transformación paralela de la ética kantiana. Comiencese reparando en que la norma fundamental a la que nos hemos referido implica la relevancia ética de los intereses y las necesidades humanas. En efecto, en la medida en que éstos constituyen «exigencias» (*Ansprüche*) comunicables interpersonalmente, forman parte potencialmente de actos de habla posibles, y también de argumentos, por lo cual deben someterse a la discusión. Pues bien, ello supone una sustancial transformación del «principio de universalización» característico de la ética deontológica, pues la necesidad de tener en cuenta los intereses, metas, fines prácticos y necesidades de los hombres hace imposible que la pregunta «¿qué debemos hacer?» pueda ser objeto de clarificación de un modo individual. La indagación exigida por el «experimento mental» kantiano debe ser sustituida, pues, por

un ejercicio real de consenso entre los afectados²⁰. En el subsuelo de este cambio de sesgo del principio de universalización se encuentra la perspectiva hermenéutica ganada a través del giro lingüístico. La parte «proposicional» de los argumentos (el lugar en el que es expresado el contenido concreto de las necesidades e intereses) está sometido al carácter hermenéutico del lenguaje. Quiere decir esto que la comprensión individual misma de las propias necesidades está fundada en una precomprensión y que ésta puede también ser desfiguradora; la universalización de intereses está ligada, así, a la interpretación comunicativa, porque las necesidades e intereses son averiguables sólo intersubjetivamente.

A la transformación dialógica del «principio de universalización», además, va ligada de suyo la superación de la «ética de la intención» (kantiana) a través de una «ética de la responsabilidad» que tiene en cuenta las consecuencias de las acciones. Habermas ha ofrecido claridad sobre ello a través de una formulación renovada del principio «U» de universalización dialógica. De acuerdo con éste, una norma, para ser válida, tiene que cumplir la condición «[...] de que las consecuencias y repercusiones que (probablemente) resultan de su cumplimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada sujeto particular, podrían ser aceptadas por todos los afectados [...]» (Habermas, 1983b, t.c., 86; v. 82-98).

Apel ha desplegado argumentos semejantes (1983b, 1986b), pero ha llegado a colisionar con Habermas a propósito, entre otras cosas, de la relación entre racionalidad deontológica y estratégica. Los dos reilustrados están de acuerdo en que la racionalidad «dirigida al entendimiento» está lógicamente presupuesta en cualquier despliegue de la acción estratégica y en que debe, por tanto, desplazar a esta segunda como suelo ético (Apel, 1983c; Habermas, 1983b, III). Sin embargo, los intentos apelianos por hacer justicia a la mediación «idealidad-facticidad» han aportado razones para hacer intervenir a la acción estratégica de un modo peculiar. El presupuesto de la comunidad de comunicación es dialéctico (presuponemos la comunidad ideal en la real y como idea regulativa de ésta) —señala Apel—, de lo cual derivan dos «principios morales del actuar humano a largo plazo». Puesto que presuponemos unas condiciones ideales para la realización plena del sentido mismo de la obligatoriedad de las normas y las «anticipamos» en cada

20. «Los experimentos mentales recomendados por Kant o Kohlberg de la universalización de normas potenciales por medio del *role taking* tendrían que ser comprendidos, en el sentido de la ética discursiva, como compensación secundaria de la indagación discursiva de la consensuabilidad universal. En el experimento mental de los particulares los intereses de los afectados podrían ser imaginados y tenidos en cuenta [...] sólo como propiedades naturales de los hombres» (Apel, 1988, 210).

propuesta ética, realizar la comunidad ideal en la real se convierte en un deber. Al mismo tiempo, presuponemos el deber de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real. Ambas suponen la postulación moral de la disolución histórica de la contradicción entre idealidad y facticidad (*TF.*, II, 407 ss.). Pues bien, el hecho de que los hombres se encuentren en la paradójica situación de anticipar un ideal y de pertenecer a un orden fáctico que posee sus propios requerimientos exige, según Apel, un principio «C» que complemente el carácter deontológico del principio «U» habermasiano con un carácter teleológico-estratégico. «El contenido teleológico del principio de complementación (C) responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes» (Apel, 1986d, t.c., 261).

Cuestiones como la referida pertenecen al conjunto de retos que vienen denominándose «problemas de aplicación de la ética dialógica» (Apel habla, rigurosamente, de una «parte B» de la ética), entre los que cuentan el problema de la aplicación de lo universal a lo particular, o el de la vinculación entre el formalismo de las prescripciones y el carácter material y plural de las perspectivas (Apel, 1988; Habermas, 1991a, 1992)²¹. El último problema es el que, quizás, ha levantado mayores polémicas en los últimos años. De acuerdo con la ética dialógica, es

21. En su última recopilación de artículos, *Diskurs und Verantwortung*, recoge Apel esta temática e intenta dotarla de una formulación más acabada. Núcleo esencial del texto es la articulación difícil y arriesgada entre los derechos de la facticidad y las pretensiones de validez universal, entre la moralidad de principios formales e incondicionados y la eticidad concreta, entre consenso ideal y disenso real. Reconociendo en el «apriori de la comunidad real de comunicación» el «apriori de la facticidad», opuesto al apriori ideal (comunidad ideal de comunicación, idea regulativa) y partiendo de la base de que, dada la constitutiva historicidad del hombre, es imposible un «nuevo comienzo» moralmente racional, *Discurso y Responsabilidad* toma como tema esencial el problema de la aplicación de la ética discursiva (formal, deontológica y universalista) a la historia efectiva del hombre, problemática a la que llama «parte B de la ética». Pues bien, el lema «responsabilidad» recoge las prescripciones de una ética que debe mediar lo ideal y lo fáctico. En primer lugar, los principios ideales y absolutos de la ética discursiva, además de ser formales y abstractos, pueden derivar, en su aplicación drástica (irresponsable), en un efecto destructivo. Se hace eco en este punto Apel de las críticas que enfatizan, frente al «deber ineludible», el «poder limitado» de las posibilidades concretas del hombre histórico, y que denuncian, incluso, el posible «terror de la virtud» que amenaza desde la ética discursiva. En segundo lugar, la ética universal y deontológica debe hacerse cargo responsablemente del respeto a la multiplicidad de formas de vida humanas, de valores e ideales de felicidad (diversidad que el neor aristotelismo alemán considera irrebalsable). El primero de los problemas plantea el complicado proyecto de una mediación entre «racionalidad comunicativa» (base de la ética deontológica) y «racionalidad estratégica» (requerida por la sujeción de los grupos humanos a sistemas de autoafirmación). La aplicación de los principios universales a circunstancias concretas requiere la mediación práctica de éstos con medidas estratégicas tendentes a aproximar progresivamente las relaciones reales a las ideales. Esta mediación tiene, pues, como ideal regulativo una situación ideal en la que los límites para la aplicación de los principios deontológicos universales habrían sido superados. El segundo problema planteado exige una mediación entre moralidad y eticidad sustancial, entre incondicionalidad normativa y pluralidad axiológica.

necesario distinguir dos planos de fundamentación: junto al discurso filosófico, que fundamenta principios universales, los discursos prácticos concretos ponen en juego las diferentes propuestas de «vida feliz» y la determinación material de las normas, que queda en manos de los pueblos y de las tradiciones históricas. El primer plano desempeña la función de marco limitativo de una correcta y libre compatibilización de la pluralidad axiológica. Por eso, en la praxis ética, la comunidad debe mediar sus proyectos específicos de «vida feliz» con el proyecto trans-cultural de una comunicación justa. Más adelante tendremos ocasión de comprobar que este intento de congeniar el universalismo formal y el pluralismo (o multiculturalismo) ha colisionado con posiciones heterófilas y generado una discusión —hoy viva y de una complejidad fascinante— a la sombra del encuentro global entre reilustración y «pensamiento de la diferencia» (*infra*, cap. 16, § 2).

2.6. Evolución social y «racionalización del mundo de la vida»

Todas las consecuencias anteriores incorporan, como se puede comprobar, una concepción del progreso según la cual las condiciones formales de la situación contrafáctica anticipada sirven de norma y horizonte regulativo. Conviene subrayar que esta comprensión del progreso se aleja del hegelianismo en la medida en que entre lo «racional» y lo «real» media una distancia, por principio insalvable, que es equiparable a la que separa el ideal del acuerdo anticipado respecto al diálogo fáctico en el *mundo de la vida*. Ahora bien, la lógica interna de la racionalidad dialógica «motiva», según los reilustrados, a una evolución social e histórica precisa. La tesis habermasiana que Apel comparte, dictamina que es posible suponer, ya en la historia misma, un «proceso de racionalización del *mundo de la vida*», según el cual las estructuras comunicativas fácticas avanzan progresivamente en la instauración de las condiciones formales de la racionalidad dialógica. Una racionalización en ese sentido supone el logro de una actitud reflexiva para someter a crítica las pretensiones de validez de los productos simbólicos del *mundo de la vida* y, simultáneamente, la aparición de tres esferas de validez diferenciadas (ciencia, moral, arte) para la canalización de tales pretensiones (cf. Habermas, 1981, vol. I, t.c., 76-82 y 110-147). Los cambios sistemáticos en las estructuras del *mundo de la vida*, animados, si bien no por una causalidad idealista, sí por una tendencia interna, implican un proceso histórico de «descentración» de las imágenes del mundo (metafísico-religiosas): en la medida en que se alcanza una actitud distanciada respecto al conjunto de convicciones o normas que constituyen la trama de lo intersubjetivo, y una capacidad «excéntrica» para adoptar una perspectiva imparcial, ese saber de fondo (*Hinter-*

grundwissen) que sustenta el acuerdo de la comunidad tiende a ser determinado no inmediatamente por la sujeción a la tradición, sino, mediatamente, por el esfuerzo dialógico de interpretación y crítica. Un *mundo de la vida* dirigido por la tradición se convierte en una vida dirigida racionalmente (cf. *Ibid.*, 99-100). Las estructuras comunicativo-dialógicas a cuya instauración aspira este proceso de racionalización determinarían una comunicación o sociedad «postradicional» (*Ibid.*, vol. II, 447-469) y una identidad «postconvencional» del yo y de la comunidad, más autoconsciente y autónoma (Habermas, 1988, t.c., 222-240). La filosofía, como teoría crítica de la sociedad, tendría que contribuir al cumplimiento de este proceso, corrigiendo sus posibles distorsiones o retrocesos. Aunque con reservas críticas que no son pertinentes ahora, Apel asume también los elementos fundamentales de esta tesis (Apel, 1989b, 44-58 y 1988, 308-370²²).

Una reconstrucción de los pasos sistemáticos históricos en el progreso hacia las condiciones ideales ha sido desarrollado por Habermas y Apel en el ámbito de la ética mediante una ampliación al plano de la filogénesis de la lógica de la evolución moral de Kohlberg (Habermas, 1983b, IV; Apel, 1988, 308-370). Ciertamente, no se adhieren con ello los filósofos alemanes a un determinismo, o a la suposición de una teleología metafísica, como hemos advertido más arriba, pues lo que es reconstruido es la *lógica* del posible progreso o retroceso, lógica que necesita de un reforzamiento volitivo para que pueda ser efectuada de hecho en la *dinámica* de la historia. Sin embargo, sí reconocen que existe ya en el *mundo de la vida* una motivación racional para que el desarrollo se produzca en la dirección del progreso.

3. *La reilustración dialógica y sus enemigos*

A continuación se sintetizan algunas de las controversias más importantes en las que el pensamiento habermasiano-apeliano ha ocupado un lugar dinamizador fundamental. En nuestra siguiente sección serán abordados los cauces principales de la polémica «modernidad-postmodernidad», en la que constituyen, igualmente, un bastión fundamental.

22. Según el apeliano «principio de autorrecuperación», la circunstancia de que nuestra capacidad argumentativa actual sea también un *factum* histórico implica que el principio del discurso ha de ser considerado «telos ya alcanzado y, en lo posible, alcanzable, del proceso de racionalización del mundo de la vida» (1988, 9). Apel, incluso, considera plausible la hipótesis de que dicho proceso de racionalización pueda ser entendido como una continuación de la evolución natural mediante la adquisición de «hábitos» que apuntan a una «racionalización del universo» (v. Apel, «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution», en K. L. Ketner [ed.], *Peirce and Contemporary Thought, Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press, en prensa).

3.1. Confrontación con el racionalismo crítico

Uno de los frentes fundamentales del movimiento reilustrado se mantiene en la esfera del racionalismo, un racionalismo con bastantes tintes naturalistas. El *racionalismo crítico* (al que pertenecen, como se sabe, K. Popper y H. Albert) tuvo oportunidad de afrontar el reto ilustrado ya en la así llamada «disputa del positivismo». El origen está en un congreso sobre la lógica de las ciencias sociales, desarrollado en 1961 en Tubinga por la Sociedad Alemana de Sociología. Allí se enfrentaron Popper y Adorno. Sus aportaciones, así como el conjunto de réplicas y contrarréplicas, se publicaron en la obra colectiva *La disputa del positivismo en la sociedad alemana*. El problema fundamental del debate era el de determinar el sentido del mundo social y el método que han de utilizar las ciencias sociales en el análisis y crítica de la sociedad, lo que implicaba un concepto de racionalidad. El racionalismo crítico funda su concepto de racionalidad en la concepción analítica, en el marco de la cual abrió los horizontes de un falibilismo, de una teoría falsacionista de la verdad y de una concepción «agonística» del desarrollo de la investigación, según la cual predominan, en una confrontación crítica, las perspectivas más audaces y no refutadas. La Escuela de Francfort, a estas alturas de los años sesenta, puso énfasis en la defensa de una «hermenéutica dialéctica» contra el positivismo. Consideran los francfortianos que el racionalismo crítico sólo oferta una intervención «técnica» en la praxis social, porque su concepto de razón es un concepto menguado de forma positivista. El núcleo principal de los argumentos francfortianos se cifraba en su concepción del proceso social como «totalidad». En esto, el método es hegeliano. Pero este «todo» es —como se ha visto— un todo «anticipado»; no coincide con la disposición fáctica del orden social. Dicha totalidad, en cuanto anticipada, tiene que ser comprendida hermenéuticamente: la teoría de la racionalidad implica, pues, un elemento no naturalista, el de una interpretación hermenéutica del sentido de la totalidad social. Tal interpretación, mantenían los francfortianos en esta disputa, ha de ser corregida con experiencia. Se defendía, pues, el uso de un «círculo hermenéutico» en la reconstrucción de la racionalidad social. A ello se opone el naturalismo crítico. En *La sociedad abierta y sus enemigos* y en *La miseria del historicismo* se opone Popper a todo intento de encontrar un sentido objetivo de la historia. Frente al análisis de la totalidad de lo social y el proyecto de una transformación global de la sociedad, de un «compromiso total», aboga por una «ingeniería fragmentaria o gradual» que no intenta «transformar el mundo», sino resolver problemas modestamente. La concepción de la crítica como «técnica» social está vinculada a un naturalismo que H. Albert ha abanderado con especial vigor en la

actualidad, contra los componentes hermenéuticos de la teoría dialógica de la verdad. Así, considera plausible el racionalista alemán una «explicación» de la «comprensión», una teoría explicativa como base de una «tecnología del comprender» que tiene como meta la explicación científica de las actividades humanas de interpretación (Albert, 1968, t.c., 219-220). Este hiato entre la adscripción antihermenéutica del racionalismo crítico y el concepto dialógico de un *Logos* en el que la justificación argumentativa y la «apertura de sentido» se disponen dialécticamente, constituye la última prolongación de la «disputa del positivismo».

Pero la discusión entre los dos antagonistas, sobre ese trasfondo, ha discurrido también por derroteros en los que el problema de la falibilidad del conocimiento ha cobrado especial significatividad. En tal contexto, Albert y Apel han sido los protagonistas principales, en una controversia que llega a nuestros días. Albert ha sintetizado las ofertas del racionalismo crítico mencionando tres componentes: un «realismo crítico» —que toma como hipótesis metafísica de fondo la existencia de una realidad unitaria compuesta por regularidades explicables—, un «falibilismo consecuente» —que parte de la imposibilidad de evidencia cognitiva y de la idea de que la filosofía no puede ni abandonar la crítica a la descripción, ni sucumbir a la tentación del fundamentalismo— y un «racionalismo metódico» —que contempla en la proliferación de teorías hipotéticas y en la dinamización de su selección en función de «falsaciones» la única forma de articular la praxis del saber— (Albert, 1968, epílogo a la tercera edición). A lo largo de un juego complejo de réplicas y contrarréplicas, Apel se ha visto forzado a describir con precisión el método pragmático-trascendental de fundamentación y a distinguirlo del método deductivo, único contemplado por el naturalismo racionalista; en línea con su concepción del progreso, ha defendido también un *falibilismo meliorista*, que distingue el plano «proposicional» de investigación (siempre falible pero superable en síntesis progresivas) y el plano pragmático-trascendental, en el que la «evidencia» adquiere un valor inexcusable de fundamentación (Albert, 1975, 1982; Apel, 1976, 1987c, 1991d; hemos abordado profusamente esta polémica en Sáez Rueda, 1995a, cap. 8).

3.2. Confrontación con el funcionalismo

Ya hemos visto que el cuerpo formal de la nueva *Teoría Crítica* de Habermas y Apel introduce un elemento funcionalista, al reconocer (para el caso de la dimensión técnico-estratégica de la praxis) —como hace Luhmann— que la organización racional puede ser entendida como un conjunto de subsistemas integrantes de un sistema global.

Ahora bien, para Luhmann la racionalidad de la praxis está regida, fundamentalmente, por los imperativos de autosubsistencia del sistema global, al cual se pliegan las esferas sistemáticas internas. Tal presupuesto es incompatible, a todas luces, con la teoría de la racionalidad que defienden Habermas y Apel, por cuanto para estos últimos la racionalidad autoafirmadora de la teleología sistemática presupone la dimensión comunicativa, cuyo *telos* no es estratégico: impone un ideal de autonomía que se fragua en la búsqueda del entendimiento. Se trata, pues, de un caso dentro de la vieja disputa entre defensores de un ideal de autonomía y aquellos que reducen razón a supervivencia.

En «Soziologie als Theorie sozialer Systeme» (en Luhmann, 1970, 113 ss.) parte Luhmann, contra la teoría de la acción comunicativa, de su conocida y mencionada tesis según la cual la dirección razonable del sistema total de la sociedad es el de la reducción de la complejidad. En este contexto, una racionalidad como la comunicativa, que se explicita en la búsqueda de una validez universal y que promueve siempre la consecución de acuerdos, complejiza el sistema, por lo que éste debería ser descargado —aconseja— de tal pretensión universalista, que resulta excesiva y «contra natura». La comunicación real debe convertirse, más bien, en vehículo de transmisión de los logros conseguidos respecto al fin de una reducción de la complejidad. Contra esta idea, que caracteriza al núcleo del enfrentamiento, han argumentado en diversas ocasiones Habermas y Apel. La racionalidad social —objetan— no puede reducirse a una mera tendencia a la reducción de la complejidad. Pensar esa racionalidad presupone ya la racionalidad discursiva como paradigmática (Habermas, 1982, III).

Sin embargo, la teoría dialógica no es insensible al análisis de sistemas. Así, Apel recuerda recientemente que, a pesar de ello, el logro paulatino de las condiciones de la racionalidad discursiva exige tener en cuenta la advertencia de Luhmann. La aplicación de la racionalidad discursiva puede dar lugar, en efecto, a consecuencias complejizadoras que atorán el sistema social. Por eso es necesaria, dice, al igual que sucede con la racionalidad estratégica, una mediación entre la racionalidad dialógica y la racionalidad funcional, una mediación dirigida a la progresiva implantación de las condiciones ideales y, por tanto, a la desaparición progresiva de la tensión entre lógica discursiva y lógica de sistemas (Apel, 1996).

3.3. Hermenéutica crítica

Uno de los aspectos más problemáticos del pensamiento hermenéutico —como se vio (*supra*, cap. 8, § 2)— es el que concierne a la normatividad del comprender. Aunque la experiencia de verdad que la herme-

néutica gadameriana descubre a la base del comprender es, en virtud de las exigencias del «círculo hermenéutico», una experiencia no arbitraria, se resiste a una normatividad regida por patrones universales de validez. En el espíritu de la crítica ilustrada, podríamos decir que «comprensión (adecuada) de sentido» y «validez» se hacen equivalentes en la hermenéutica radical. Pues bien, coherentemente con la crítica realizada a Heidegger, el punto de vista habermasiano-apeliano respecto a la posición hermenéutica del discípulo, Gadamer, incluye tanto un reconocimiento parcial de sus prerrogativas como una corrección crítica. Por un lado, en efecto, la tesis según la cual todo conocimiento está sometido a condiciones de la «constitución del sentido» obliga a aceptar desde cierta perspectiva la «pretensión de universalidad» de la hermenéutica: las interpretaciones fácticas que operan en el *mundo de la vida* son condición irrebasable de cualquier construcción teórica concebible. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión constituye, así, el punto de partida de una «hermenéutica filosófica» como proyecto necesario. Por otro lado, en cambio, la circunstancia de que el apriori del acuerdo se revela simultáneamente, como se ha visto, como una instancia anticipada y, en este sentido, como canon ideal y regulativo para la «justificación de la validez», significa que hay condiciones de posibilidad de la comprensión (los criterios de la comunicación ideal) que pueden ser reconstruidos como condiciones normativas de la crítica del pasado y del progreso en la comprensión. Aunque existen diferencias que comentaremos en seguida, el horizonte de esta hermenéutica normativa es compartido por Habermas y Apel. Presentamos un esbozo de aquellas de sus características que con más vigor han hendido en el tejido de la hermenéutica heideggeriano-gadameriana²³.

La habermasiana «teoría de los intereses» (Habermas, 1968a) —cuyo sesgo gnoseo-antropológico fue más tarde diluido en la teoría de la acción comunicativa— permitía ya poner un límite a las expectativas «antimetódicas» de la hermenéutica. De acuerdo con ella, entre las condiciones, simultáneamente constitutivas y regulativas, del conocimiento es preciso incluir tres «intereses» que son inherentes al sentido de tres investigaciones básicas (ciencias naturales, ciencias del espíritu, ciencias sociales críticas) y que, aunque dependen de la existencia fáctica del género humano, poseen para nosotros un valor trascendental en cuanto condiciones de la constitución del objeto de conocimiento y de los fines orientativos de la praxis del saber. El primero de ellos es el interés —constitutivo de las ciencias naturales— por la descripción y explicación de datos objetivables del mundo, un interés que está determinado

23. Paradigmáticos son Habermas, 1982, § 5; Apel, «Científica, Hermenéutica y Crítica de las Ideologías», *TF*, II; parte de la discusión está recogida en VV.AA., 1971.

por la necesidad de la praxis técnica, en virtud del conocimiento de las leyes naturales. Ahora bien, como toda descripción y explicación objetiva de acontecimientos presupone una apertura lingüística y comunicativa del sentido, la interpretación y la comprensión, como medios de la comunicación, cumplen una función complementaria con respecto a la descripción y explicación de hechos. El interés técnico presupone, pues, el interés hermenéutico por un mejoramiento de la comunicación intersubjetiva. Por otro lado, sin embargo, el método de la comprensión hermenéutica no puede sustituir, sin más, al método explicativo de la ciencia y su pretensión de objetivación, sino que más bien lo necesita, al menos, como procedimiento de autocorrección, lo que pone un límite, también, a la pretensión de universalidad de la hermenéutica tal y como Gadamer la ha entendido. Y es que el esfuerzo en la comprensión de la historia humana, y en la misma autocomprensión individual, implica no sólo el despejamiento de los «mundos de sentido» en los que las acciones se integran y se hacen significativas, sino también el encuentro reflexivo con barreras que dificultan la propia autocomprensión de los hombres y mediatizan la transmisión histórica de tales «mundos de sentido» de un modo distorsionante. El desemmascaramiento de tales patologías sería el cometido de las Ciencias Sociales Críticas, dinamizado por el interés emancipatorio.

A la base de la articulación entre comprensión del sentido y crítica de patologías se encuentra una llamada al principio ilustrado de la lucha contra la determinación heterónoma de sí. Ciertamente, la experiencia hermenéutica, dice Gadamer, abre también el espacio para una revisión crítica, porque el esfuerzo por someter a prueba los prejuicios desde los que interpretamos en el ámbito de la historia produce un enriquecimiento mutuo de perspectivas, y porque en la confrontación entre los horizontes de sentido del *interpretandum* y del intérprete, este último está obligado a una revisión de sus preconcepciones. En consecuencia, «no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma» (Gadamer, VM, 336). La sospecha que los reilustrados yerguen en este lugar gira en torno a la cuestión de si la «cosa misma» puede ser considerada como un criterio suficiente, pues si, siguiendo a Heidegger, su «aparecer» está vinculado, en último término, a un «envío» (*Ge-schick*) indisponible del ser, ¿no implicaría diluir en el «destino» de los aconteceres del ser la responsabilidad del hombre respecto a sus propias acciones? Y es que, según la convicción habermasiano-apeliana, la comprensión está sujeta a deformaciones cuya textura sólo puede ser desentrañada y desalojada por el ejercicio de la autorreflexión. En el contexto del círculo hermenéutico, tal y como lo entiende

Gadamer, «comprender correctamente» significa «evitar malentendidos», lo que se revela insuficiente —arguyen los reilustrados— si reparamos en los siempre acechantes influjos de fuerzas heterónomas, coactivas y, por tanto, limitadoras de la comprensión. El hombre, como ser natural, está sujeto a fuerzas que mediatizan también sus intenciones y que pueden deformar sus expresiones vitales. Las acciones humanas están condicionadas por una mezcla de sentido y sinsentido, de intenciones y de reacciones determinadas naturalmente que actúan como motivos inconscientes de la conducta. No es sólo, pues, la «distancia temporal» la que dificulta la comprensión, sino también la influencia oscura de las alienaciones. Surge, por esta razón, la necesidad de una posición distanciada, «excéntrica», que posibilite la «explicación» de aquellos aspectos de la acción humana que, desde el territorio extranjero de la subjetividad —diría Freud— actúan anónimamente produciendo patologías. Las «ciencias sociales críticas» son depositarias de esta «hermenéutica de la sospecha». La «crítica de las ideologías» es objetivo fundamental de tales ciencias. Su legitimidad se justifica también en la circunstancia de que el nuevo paradigma comunicativo de racionalidad permite relativizar el valor que Gadamer concede a la tradición. Si se considera que en la interacción comunicativa intervienen, junto a la cultura, también las condiciones sociales, políticas y económicas de la vida, la tradición cultural pierde su apariencia de autosuficiencia; pues entonces se hace patente que los mensajes simbólicos de la tradición pueden lo mismo ocultar y distorsionar que revelar y expresar esas condiciones. Surge así el concepto de «ideología», para designar aquel tipo de conocimiento o contenido simbólico que, sirviendo al disimulo de un interés oculto, como el dominio o el poder, se presenta, sin embargo, bajo una apariencia des-interesada y meramente comprensible, de una forma que se asemeja a la «racionalización» de la que habla Freud. El análisis social debe realizar una crítica emancipatoria en la que el método psicoanalítico ha sido transformado en terapia de las distorsiones en la comunicación²⁴.

A Habermas, este empeño terapéutico le ha llevado, quizás, a una posición más radicalmente «superadora» del proyecto hermenéutico. Su propósito es el de una «hermenéutica crítica» que convierte en suyo el saber «metahermenéutico» acerca de las condiciones de posibilidad de

24. El paradigma de una comunicación sin trabas se convierte, así, en el patrón ideal en la crítica de las ciencias sociales, lo que se hace relevante no sólo desde el punto de vista de la emancipación de la comunidad humana respecto a las coacciones de su «cuasi-naturaleza», en el ámbito de la historia globalmente considerada, sino también desde el de la emancipación del individuo respecto a motivos internos alienantes, en el ámbito de las historias particulares. En este punto, la transformación del método psicoanalítico reinterpreta el proceder terapéutico como un proceso reflexivo que tiene por meta reintegrar motivos que habían sido «excomulgados» del espacio de la comunicación (del sujeto consigo mismo o con los demás).

la comunicación sistemáticamente distorsionada. Apel, en cambio, es proclive a una peculiar mediación de los métodos de la «comprensión» y de la «explicación», en aras de una progresiva autodiagnos de la humanidad. La emancipación respecto a las coacciones de la «naturaleza interna» y de esa «segunda naturaleza» que es la sociedad, exige, de acuerdo con la perspectiva apeliana, un tipo de «explicación comprensiva» que no es parangonable con la estricta «explicación nomológica» de las ciencias naturales. En la medida en que la crítica emancipatoria ha de interpretar síntomas y buscar motivos ocultos, su metodología es explicativa, ya que tales motivos latentes actúan como «causas» de los síntomas apreciados. Pero como tales «causas» o motivos son contenidos con «sentido», conformadores de la acción, habla Apel de «cuasi-causas», para diferenciarlas de aquellas que son objeto de las ciencias de la naturaleza. Por lo mismo, en el contexto de las ciencias sociales críticas no se puede hablar de leyes inexorables del comportamiento, sino de «cuasi-leyes», es decir, de motivos comprensibles que han cristalizado en regularidades disposicionales restringidas a regiones y épocas; tales regularidades no pueden ser interpretadas como componentes de una «naturaleza» inmutable del hombre, sino como pautas que han sido cosificadas en la interacción comunicativa y en la autocomprensión individual; forman parte de una «cuasi-naturaleza» del hombre y la sociedad que está sometida a un proceso de formación y cambio.

El criterio universal del que el crítico de las ideologías debe hacer uso en su análisis «terapéutico», el canon respecto al cual es posible distinguir entre «patología» y «salud» y permite calificar a determinadas constelaciones de motivos como «distorsionantes», es, evidentemente, la idea contrafáctica de una «situación ideal de habla» o «comunidad ideal de comunicación». Las condiciones de una comunicación ideal, condiciones de un acuerdo último, se redescubren, por consiguiente, idea regulativa de un posible progreso en la comprensión hermenéutica, criterios para la adecuación de la comprensión. A la postre, esta normatividad presupone —contra Gadamer— la primacía del juicio del intérprete frente a la autocomprensión del *interpretandum* y la posibilidad de comprender mejor de un modo progresivo²⁵.

Entre las réplicas ulteriores de Gadamer nos gustaría mencionar aquí dos de las más importantes, pues permiten situar la discusión justamente en el espacio argumentativo más decisivo y, por lo mismo, de más difícil solución. La comprensión hermenéutica, admite el autor, se realiza en el diálogo, en una comunidad que sobrepasa a los indivi-

25. La comprensión completa bajo un acuerdo ideal actúa, sin embargo, como principio regulativo y es conciliable con la superioridad actual del *interpretandum*, en la medida en que la comprensión hermenéutica es siempre una tarea que se encuentra en proceso.

duos y a los grupos que a ella pertenecen. Incluso, dice el hermeneuta, si aceptásemos como necesario el hecho de que en dicho diálogo se anticipa un ideal de comunicación sin coacciones, habría que reconocer que semejante ideal es en sí vacío. Su contenido no puede ser interpretado como un criterio universal; es determinable sólo desde una situación concreta, desde una tradición fáctica. Así, considerado como idea de lo bueno y de lo justo, representaría sólo un marco indeterminado en el que caben multitud de interpretaciones respecto al modo de vida que ha de prefigurar. En segundo lugar, la concepción de un progreso hacia un acuerdo sin fisuras contiene un ideal de transparencia absoluta en la comprensión, un ideal que valora exageradamente las posibilidades de la crítica hermenéutica y que fuerza a considerar eliminables los límites de la facticidad histórica (Gadamer, «Replik», en VV.AA., 1971, 310-317). Sobre la base de objeciones como las mencionadas ha continuado la controversia, dando lugar, como veremos, a posiciones que injertan en el tejido dialógico, bien la negatividad dialéctica de la primera generación francfortiana, bien la fenomenología merleau-pontyniana, bien la teoría foucaultiana del poder. Y es que las diferencias entre la hermenéutica heideggeriano-gadameriana y la hermenéutica normativa se prolongan en la polémica sobre la agonía de la modernidad y del sujeto ilustrado. Volveremos sobre ello en la siguiente sección (*infra*, cap. 16, § 3).

VI

CRISIS DE LA MODERNIDAD
Y PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

«El filosofar comienza precisamente cuando Dios enmudece, en tiempos de desamparo, como decía Hölderlin, en el momento en que se pierde la unidad de la multiplicidad que forman las cosas, cuando lo diferente deja de hablar, lo disonante de consonar, la guerra de ser armonía, para utilizar las palabras de Heráclito».

(J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, 135)

La autocrítica de la razón a la que hemos asistido y, sobre todo, el proyecto de restauración del *Logos* universal a manos del pensamiento dialógico han intentado afrontar las críticas fenomenológico-hermenéuticas a la modernidad cartesiana e ilustrada, asumiendo parte de sus reivindicaciones. Una racionalidad centrada, immanente al *mundo de la vida*, se ofrece como renovado horizonte del espíritu moderno. Pero esta nueva formulación de la normatividad racional y del sujeto intrascendible no ha restañado toda herida en la desgarrada conciencia del siglo XX. Ha abierto, más bien, un nuevo escenario de oposiciones, de desencuentros y perplejidades. Y es que, tejiendo un espacio universalizante, ha esgrimido una forma nueva de identidad. De identidad en varios sentidos: como unidad fundamental de los espíritus, como retícula atemporal de las historias, como cielo ideal común del porvenir, como identidad postradicional y postmetafísica de los sujetos. Pero sobre todo, en uno principal, que es el suelo de todos ellos: al vertebrarse sobre el *mundo de la vida*, esta racionalidad dialógica quiere dar cauce, simultáneamente, a la unidad del juicio y a la unidad del sentido, a la unidad de la justificación y a la unidad de la comprensión. En esa tesitura, ha encontrado a su paso una sospecha más punzante, quizás, que la propiciada por la hermenéutica radical. Más allá del recelo ante la posibilidad de que la pluralidad de los sentidos no sea articulable en la identidad de una razón común, esta nueva sospecha hiende el tejido

mismo del *sentido*. Tal vez no sea pensable, ni siquiera, algo así como «identidad del sentido», tal vez cada presencia involucra una ausencia. Éste es el *leit motiv* de un movimiento postrero mediante el cual el *retroceso al mundo de la vida* se abisma en la sospecha de su falta de ser, en la no-identidad, a través de una implosión o desconstrucción interna. El cauce de la *diferencia* no consiste en un pasar de largo ante el templo del *sentido*, que se convertiría así en ruina abandonada a la *in-diferencia*, sino en un recorrido herético por su interior: se trata —permítasenos esta extrema metáfora— de una *profanación del sentido*. Y en ese caso no es sólo el pensamiento ilustrado el que se pone en cuestión, sino el desafío hermenéutico mismo a la modernidad cartesiana. Es el *pensamiento de la diferencia* el que hoy alienta esta aguda consumación de la agonía de lo moderno, anunciando, como heredero de Zarathustra, la «muerte de Dios» a todos los que todavía sacralizan la idea misma de Identidad, bien universal, bien fragmentaria o polimorfa. Tan aguda es la hendidura heterológica, que el mismo *Ser* heideggeriano es llamado a sucumbir, como protofenómeno e histórico acontecer de verdad, y a diluirse en la miríada de las historias, de las narraciones. El rebasamiento de la modernidad quiere llegar más hondo, ahora, en el desguace de la *Metafísica de la Presencia*.

Pero el *pensamiento de la diferencia* no pretende ser *indiferente*. No quiere abandonar la lucha contra la «naturalización de la conciencia», contra la positivización del saber, contra las acechanzas de la técnica o contra la injusticia. Quiere romper el nexo entre «diferencia» y «relativismo», entre «abismo» (*Ab-grund*) y «sin-razón». Por eso, es responsabilidad del pensador riguroso —incluso para el más ilustrado, y precisamente en honor de la ilustración— prestarle su *escucha*.

Este movimiento convulso es analizado, a continuación, en tres escenarios. En el capítulo 14 abordaremos el motivo central tomando pie en la «reducción del sentido» que la voluntad antifenomenológica del estructuralismo promovió, enlazando su emblemática «muerte del hombre» con la crítica postestructuralista al sujeto moderno como voluntad de poder. En el capítulo 15 nos internaremos en distintos rostros de la crítica al *pensamiento de la identidad*, la mayoría de los cuales constituyen motivos que se cruzan actualmente. En el capítulo 16 realizamos una cala más sistemática, intentando, en primer lugar, establecer una frontera entre un pensamiento de la diferencia que agudiza la crítica heideggeriana torsionando la diferencia «óntico-ontológica» (sobre todo francés), por un lado, y un pensar que reduce dicha diferencia, por otro. Después de ello, nos esforzamos por trazar las líneas de fuerza de la controversia entre este proyecto de rebasamiento de la modernidad y la reacción moderno-ilustrada, incidiendo en sus múltiples caras (teórica, ética, política), para finalizar sondeando muy brevemente algunas de las líneas emergentes que se ofertan hoy en el quicio de estos opuestos.

AGONÍA DEL SUJETO, DIFERENCIA Y PODER

En un análisis de la problemática que abordamos no podría faltar una breve incursión por el movimiento estructuralista, que empieza a fermentar a partir de los años sesenta. Este movimiento puso en cuestión la fundamentalidad de la categoría de sujeto y constituyó un germen de convulsión no sólo contra la modernidad cartesiana e ilustrada, sino contra la fenomenología y la hermenéutica, que tan vehementemente, en sus versiones más radicales, se han autocomprendido como intentos de superación de la modernidad. Y es que el estructuralismo empujaba no a un rebasamiento de la «filosofía de la conciencia» en favor de una búsqueda de las fuentes constituyentes del sentido en el *mundo de la vida*, sino que produjo una «crisis del sentido» al disolver en estructuras anónimas todo foco unívoco de significación. Así, el desafío a la modernidad se acentúa, al menos, en dos frentes. Por un lado, a través de un intento por disolver la *Identidad* en cuanto «sentido»: el pensamiento de la «diferencia» se anuncia ya en esta estructuralista torsión desde la «reducción *al* sentido» a la «reducción *del* sentido». El envés de esta disolución ontológica es, por otro lado, una disolución del sujeto, en la medida en que se pasa del «des-fondamiento» fenomenológico-hermenéutico del *cogito*, en la vivencia pre-reflexiva, a la desarticulación de todo fondo de «vida constituyente»: la estructura articula sólo relaciones. No resulta extraño que P. Ricoeur (1969, 41-75) haya caracterizado cierta propensión del estructuralismo como la de un «kantismo sin sujeto trascendental».

Ahora bien, el concepto de «estructuralismo» no posee claros límites. Todos los estudios especializados sobre el particular coinciden en subrayar la ambigüedad de sus fronteras y el polimorfismo de sus versiones. Nosotros hemos optado por distinguir entre un «estructuralismo *sensu stricto*» (que coincide con el movimiento estructuralista ex-

preso de los años sesenta) y un «motivo estructuralista». Con el segundo nos referimos a una figura de pensamiento inspirada en el anterior, más maleable y longeva, a los avatares de una crítica a la filosofía del sujeto o a la lógica de la identidad que sigue extrayendo los potenciales «deconstructivos» del estructuralismo —tanto respecto a la univocidad del «sentido» como a la originariedad del sujeto—, pero que rehúsa la metáfora geometrizable de la «estructura» y la sustituye por el modelo —más evocadoramente heideggeriano— de un «acontecer» reticular. El «motivo estructuralista» es, con mayor o menor vaguedad, perceptible en todo el *pensamiento de la diferencia* francés, pero su huella es más nítida allí donde el pensar de la diferencia se yergue, desde su propio comienzo, como una crítica de las relaciones de poder. Y ello porque, como mostrará, sobre todo, el caso de Foucault, la desarticulación del sujeto se muestra muy eficaz como «desenmascaramiento» genealógico del sujeto, en cuanto «constituido» en el movimiento desubjetivado de la «fuerza». Sin duda, se trata de un explícito realce de uno de los rostros del *pensamiento de la diferencia* en general. Deconstruir el «pensamiento de la identidad» inherente a la modernidad significa sobre todo, desde este punto de vista, violentar su tiranía.

1. De la «reducción al sentido» a la «reducción del sentido»: el desafío estructuralista

Nos ocupamos ahora de mencionar, muy someramente, algunos hitos y características específicas que han pasado a la historia como distintivos de lo que hemos llamado «estructuralismo en sentido estricto».

1.1. Asalto antihumanista

Es en torno a la década de los sesenta cuando el panorama intelectual empieza a ser impregnado por la noción de «estructuralismo». Este movimiento, que pondrá en un brete a la modernidad, comienza siendo, sobre todo, un movimiento semiológico (Saussure, R. Barthes), pero reverbera en la mayoría de los ámbitos epistémicos, como el del análisis cultural (Serres), la psicología (Lacan) o la antropología (Lévi-Strauss). Quizás el rasgo más destacable de la propensión estructuralista sea que no se centra en el análisis de la «naturaleza» de ciertos elementos materiales, o con contenido, sino en el de las relaciones entre ellos. El punto de partida común fundamental que puede ser atribuido a las diversas formas de estructuralismo es la idea de que el «significado» o «sentido» del objeto analizado depende de sus relaciones con otros y de su disposición en el todo. La caracterización del todo adopta diversas formas,

que metafóricamente podrían ser denominadas «arquitectónica» (en la que el «todo se sostiene»), «orgánica» (totalidad como «organismo» en el que las partes se relacionan) e, incluso, «matematizante», si se tiende a hablar de un «sistema de funciones formales».

Aunque utilizase con preferencia el término de «sistema» más que el de «estructura», fue el *Cours de linguistique générale* (1916) de F. de Saussure (1857-1913) el que impulsó lo que constituye, quizás, el núcleo del movimiento: el estructuralismo semiótico. Distinguiendo entre *langue* y *parole*, hace del «sistema» de la lengua el objeto de la lingüística, que formaría parte de una ciencia universal, la semiología, como saber sobre los sistemas de signos en general. La concepción de la lengua como un sistema formal en el que el «valor» de los elementos se define por su relación con los demás —es diferencial—, se opone a una visión sustancialista —según la cual los elementos del lenguaje poseerían un sentido en sí, inherente— y, también, a una comprensión representativa del lenguaje —que apoyaría la idea de que la lengua refleja el pensamiento y éste la realidad o la sustancia—. Signo inequívoco del antihumanismo al que nos venimos refiriendo es la consecuencia fundamental de que la lengua no es función del sujeto hablante, así como el antiteleologismo que resulta de la supremacía que posee la sincronía sobre la diacronía en el análisis de la lengua.

La importancia del estructuralismo semiótico no se limita al influjo que la obra de Saussure tuvo en el campo de la lingüística (en las escuelas, sobre todo, de Ginebra, Praga y Copenhague, o en América). Por cuanto la idea de la semiología se refiere a todo tipo de sistemas de signos, proyectó un horizonte estructuralista sobre el resto de las ciencias humanas. Así, Lévi-Strauss declaró respecto a la obra de Saussure que representa la «revolución copernicana» en los estudios sobre el hombre, «por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua», e invitaba a extender los métodos de la lingüística a todos los órdenes de las ciencias humanas (en Caruso, 1969, 54). Y, en efecto, Lévi-Strauss, esta figura relevante del movimiento, lleva a cabo un estudio estructuralista en el campo de la antropología que ha dado lugar a problemas filosóficos semejantes. Señalemos, brevemente, que para la antropología estructural lo importante es descifrar las estructuras profundas del «lenguaje simbólico», coincidentes con las formas invariantes del «espíritu humano», inmutables y ahistóricas. Tales estructuras serían descriptibles con objetividad «científica» e incorporan «modelos» (que resultan de una cuantificación y formalización de fenómenos empíricos) y reglas de transformación (que prescriben las variantes posibles de un cierto sistema). La consigna estructuralista de la «muerte del hombre» es fácil de reconocer en la doctrina según la cual las estructuras habitan en la profundidad del

«inconsciente», un inconsciente atemporal y universal, que se ejerce en todos los hombres según unas mismas leyes. En la polémica que lleva a cabo con Sartre, en *El pensamiento salvaje*, mantiene expresamente que el fin último de las ciencias humanas no es buscar la constitución del hombre, sino «disolverlo», y esta propensión a remitir los fenómenos aparentemente libres e intencionales a la realidad puramente formal de un Inconsciente que gobierna, sin que el hombre lo sepa, las acciones, se pone de manifiesto en sus numerosos estudios sobre las relaciones de parentesco y sobre los mitos.

El sentido matematizante de «estructura», que es tomado, sobre todo, de Bourbaki, se pone de manifiesto en los estudios de M. Serres sobre historia de la ciencia. Tales estudios muestran un rasgo importante del estructuralismo, a saber, su efecto destructor respecto a «límites» o «fronteras» que jerarquizan una oposición clásica. Los «modelos» de ciencia que Serres estudia son redescubiertos como isomorfos con los del conjunto de la cultura de la época (el discurso político, el religioso, literario, etc.), de forma que el efecto resultante es el de una negación de los límites entre ciencia positiva y lenguaje retórico o mítico, o, de otro modo, entre el discurso del saber y el de la ficción. Surge con ello la necesidad de una reforma del concepto mismo de «razón», que se redescubre penetrada por su opuesto: en cuanto principio de «orden», aparece ahora como una emergencia particular dentro del «caos». De un modo semejante, Lévi-Strauss propende en su obra a borrar las fronteras entre hombre «civilizado» y «salvaje», reencontrando en ambos las mismas estructuras elementales, desarrolladas de modos distintos¹.

1.2. El motivo antifenomenológico

Las nociones elementales que hemos introducido sobre el estructuralismo permiten aprehender cierta paradoja en su propósito. Por un lado, este pensamiento antihumanista lucha contra la «filosofía de la conciencia», mostrando que el significante no está vinculado primordialmente a una intención de sentido del sujeto. Por otro, sin embargo, da lugar a un análisis con pretensiones objetivas y con un aspecto «cibernético», en lo que es posible discernir la huella de la filosofía del *cogito*, al menos esa huella que ha ganado para esta última —merced a su propensión metódica— el calificativo de un proyecto de «representación» matematizante del ser y, así, de dominio. Ya veremos cómo Derrida, y

1. La mención de Serres invita a señalar otro elemento estructuralista: el análisis comparativo. La «estructura» es descubierta como elemento isomorfo entre diferentes conjuntos. Así, G. Dumézil intenta mostrar cómo las culturas indoeuropeas, independientemente de sus contenidos, repiten un mismo sistema funcional.

en general el *pensamiento de la diferencia* post-estructuralista, hiende esta sospecha en el estructuralismo. Sin embargo, es necesario ahora recabar el carácter «deconstructivo» de este movimiento. Dos motivos nos servirán para rastrearlo: el proyecto de una disolución de la problemática fenomenológica del sentido y sus anticipaciones respecto al pensamiento de la diferencia.

La cruzada estructuralista contra el humanismo, o, desde otro punto de vista, contra la filosofía del sujeto, se pone de manifiesto especialmente en sus implicaciones contra la fenomenología en general, que se hacen notar desde los años sesenta. P. Ricoeur subrayó ya, en *Le conflit des interprétations*, la vocación antifenomenológica que asiste al estructuralismo, tal y como se desarrollaba en la semiología (por Saussure, R. Barthes, sobre todo, pero también por Lévi-Strauss). Consistiendo la reducción fenomenológica en un retroceso a la experiencia trascendental, en la que hay que encontrar los actos constituyentes del sentido, la fenomenología entera puede ser entendida como una simultánea tematización del sujeto y de la significatividad del ente (pues éste aparece en cuanto *sentido para* el sujeto). Así, al instalar los procesos de significación en el marco desubjetivizado de las relaciones intrasistémicas entre los signos, el estructuralismo supone un desafío total a la fenomenología, una ruptura entre estructura y habla, es decir, entre *sentido y sujeto constituyente* (cf. «La question du sujet: le défi de la sémiologie», en Ricoeur, 1969, 233-265). De la reducción fenomenológica *al* sujeto pasamos a la reducción estructuralista *del* sujeto.

Es cierto que la fenomenología posthusserliana, al poner en cuestión el idealismo y la «filosofía de la conciencia», produce —en cierto sentido— una crisis de la «filosofía del sujeto». La posibilidad de un «campo trascendental sin sujeto»² es rozada por la caracterización merleau-pontyniana del yo como opacidad y como «anónimo», así como en ese despejamiento de la *nada* en el fondo de la conciencia que intenta Sartre. Sin embargo, ahí se trata de un desplazamiento del sujeto constituyente (desde la conciencia a la esfera existencial o corporal), no de la anulación de toda vinculación de la constitución del sentido del mundo con la autoexperiencia del sujeto. El «motivo estructuralista» no se limita, por el contrario, a la sustitución del *Ego* por un sujeto constituyente impersonal o existencial, sino que promueve la disolución de toda referencia a un agente unívoco de la significación en favor de redes de relaciones entre elementos, sean éstos signos (en la semiótica) o fuerzas (como en Foucault). Y esto lleva consigo, de suyo, también el rechazo de la suposición fenomenológica de que todo ser, en la medida

2. Este tema aparece con profusión en la filosofía francesa reciente. V. la discusión de Derrida sobre ello en su introducción a Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, 84 s.

en que es «para el sujeto» de autoexperiencia o vivencia, es «sentido». Por eso, en el prurito antifenomenológico del estructuralismo más aguerido no se trata —como dice Derrida— de la sustitución de la experiencia de sentido por un «sistema», sino de «determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización ‘formal’ que en sí misma no tiene sentido» (Derrida, 1972c, t.c., 172). Es un indicio más de ese giro mediante el cual se pasa desde la «reducción fenomenológica *al* sentido» a la «reducción *del* sentido», lo que entra en conflicto no sólo con la fenomenología husserliana, sino con toda alusión a un foco originario de «sentido», como ocurre en la cuestión heideggeriana por el ser.

Quizás haya que decir que esta insidia tan extrema contra el núcleo de la fenomenología ha crecido a expensas del estructuralismo puramente lingüístico o que está contenido en el «motivo estructuralista» como un límite ideal posible que a veces destella parcialmente y otras amenaza sin consumarse. Al menos esto habría que pensar a la vista de que los supuestos y variopintos protagonistas de este movimiento —como Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze o Lacan— hayan renegado del rótulo de «estructuralismo». Tanto es así, que algunos, como Waldenfels, ven en la evolución de esta «antifenomenología» una oculta «transformación de la fenomenología» (Waldenfels, 1983, cap. 7). Pero esta duda sólo podrá obtener respuesta cuando abordemos algunos de estos autores.

Que en el estructuralismo podemos encontrar ya el germen del *pensamiento de la diferencia* parece incuestionable. La época en la que el estructuralismo suscita interés —a partir de los años sesenta— es también la época en la que, en general, y sobre todo en Francia, la filosofía tiende a una recusación de la «lógica de la identidad», oponiendo un «pensamiento de la diferencia». Aunque reservamos este rótulo a autores postestructuralistas, ya en el estructuralismo brotan claras implicaciones concernientes a esta temática. El motivo antiesencialista de esta corriente lleva aparejada una repulsa a la idea de que en los procesos lingüísticos o históricos hay unidades de sentido, idénticas a sí mismas. Esta idea es sustituida por la suposición de un sistema o red en la que los elementos se definen en relación con el resto, es decir, con su «otro». La inteligibilidad, entonces, de cualquier ente o signo radicaría en los valores negativos, en la oposición, que es una forma, si bien todavía precaria, de pensar la «diferencia». Éste es el significado de la afirmación de Saussure según la cual «en la lengua sólo hay diferencias» (cf. Ricoeur, 1969, t.c., 92). *El pensamiento de la diferencia* también se revela germinal en el «descenramiento del sujeto». Donde aparentemente brilla un sujeto idéntico a sí mismo, autónomo o fundante, es desenmascarado como producto de lo «otro» de sí. Así, R. Barthes (1965, IV) identifica la «connotación» significativa, que acompaña a

una estructura, con un sistema secundario o derivado que ocupa el lugar de una «ideología» o una «mitología» (la representación que una sociedad ofrece de sí misma). El recurso de Lacan al psicoanálisis —mediante el cual el pretendido centro de la conciencia se desquicia cuando se descubre remitido a «otro lugar», inconsciente, más allá de la intencionalidad— es sólo otro de los muchos ejemplos posibles de esta ruptura con el pensamiento de la identidad, que encontramos nítidamente en los análisis genealógicos de Foucault. Pero no es sólo el contenido doctrinal, sino también el método de análisis del estructuralismo, el que anida un «pensamiento de la diferencia». El impulso antifenomenológico del análisis estructural, ya en la semiología, desconstruye la supuesta conexión entre «signo» y «sujeto», mostrando, precisamente, reglas de construcción de las frases que se generan al margen de la intencionalidad. No se podrá decir de este método que no haya preparado uno de los horizontes al que se encamina el *pensamiento de la diferencia* francés: la desconstrucción del discurso filosófico. Pues aplicado a éste, el análisis tendría por efecto mostrar que el enunciado filosófico en cuestión no está así construido porque exprese la «cosa misma» a la que pretende obedecer y para «dejarla ser» ante nosotros, sino sólo en razón de las limitaciones inherentes al discurso filosófico, lo que no está muy lejos del arte desconstruccionista de J. Derrida (Descombes, 1982, 109-112).

2. *El «motivo estructuralista» y la crítica marxista: Althusser*

Como hemos indicado, hemos optado por distinguir un estructuralismo *sensu stricto*, que posee una raíz semiológica, y una prolongación del «motivo estructuralista», en la que este pensamiento se ve sometido a transformaciones, aun conservando elementos fundamentales de su programa. Uno de tales elementos es el antihumanismo, asociado a la reducción del sujeto en pro de instancias que se definen no en virtud de un principio esencial o de elementos atómicos, sino más bien en función de relaciones entre elementos o fuerzas. Este motivo es conservado en posicionamientos como los de Lacan, Foucault y Althusser. Todos ellos, sin embargo, han rechazado el nombre de estructuralismo como nomenclatura de su doctrina, sobre todo porque este calificativo está vinculado desde el principio a un formalismo con tintes geometrizarantes que ahora se pone en tela de juicio. De los autores mencionados sólo de Althusser y Foucault realizaremos un sucinto análisis, por su mayor trascendencia en el trayecto de la filosofía contemporánea. La continuación e inflexión aludidas del «motivo estructuralista» tienen en ambos autores, además del rasgo mencionado, la cualidad de haber sido

integradas en una teoría crítica del poder. Las potencialidades del estructuralismo en esta línea fueron, desde un principio, evidentes. Pues los paralelismos que el análisis comparativo de estructuras revelaba provocaron, en muchos casos, como hemos podido comprobar, la ruptura de oposiciones conceptuales y prácticas que acusan el dominio de un determinado discurso. Así, los análisis antropológicos de Lévi-Strauss pusieron en entredicho la pretendida superioridad del hombre moderno sobre el «salvaje», al diagnosticar en ambos mundos culturales formas simbólicas comunes. Pero el estructuralismo no se limita a poner de manifiesto la inexactitud de la concepción moderna de «progreso», sino que, además, suscita una forma específica de desenmascaramiento de los mecanismos de poder al revelar los efectos del «pensamiento de la identidad»; la «eficacia simbólica» de la que había hablado Lévi-Strauss (1958, cap. X) se refería a la capacidad de los discursos dominantes para domesticar el elemento brutal, lo «insensato» o lo «incongruente», insertándolo a su propio lenguaje y reduciendo, así, lo *heterogéneo* a lo *mismo*, a lo *idéntico*. Este último potencial estructuralista es especialmente visible en la filosofía de Foucault. En el caso de Althusser nos encontramos con un intento de sustraer los fundamentos del marxismo al «mito» de la historia, que el estructuralismo denuncia, recurriendo a un complejo y novedoso concepto de relación estructural. Comenzamos con esta variante y prestaremos una mayor atención al pensamiento de Foucault, que —como intentaremos mostrar— ha introducido ya destacables trazos de ese «pensamiento de la diferencia» actual al que nos queremos aproximar paulatinamente.

En *Elementos de autocrítica* marca distancias Althusser con el estructuralismo, al que tacha de filosofía ideológico-burguesa en cuanto «idealismo formalista», al mismo tiempo que señala que la «combinatoria» formal de elementos es algo bien distinto de la noción dialéctico-marxista, por él utilizada, de «estructura». Aun así, no será difícil reconocer en la obra de este insigne teórico del marxismo el legado estructuralista, transformado e incorporado en la reflexión sobre el materialismo histórico. Esta herencia es rastreable en su antihumanismo y antihistoricismo. En una época en la que el estrépito estructuralista ha sembrado la semilla de la «muerte de la historia», Althusser pretende eliminar del marxismo la huella del teleologismo y de la filosofía del sujeto que anida en la propensión hegeliana. Convencido de que la filosofía marxista recorre la «muerte del hombre», del sujeto como actor de la historia, y de que todo humanismo es «ideológico», intenta, en sus grandes obras (*Lire Le Capital* y *Pour Marx*) mostrar que el método de pensamiento presupuesto en la «ciencia» marxista (es decir, el «materialismo dialéctico» como base del «materialismo histórico») es heterogéneo respecto al pensamiento dialéctico hegeliano. Éste utilizaría un concepto de

«totalidad» en el que los momentos de «diferencia» son anulados en virtud del movimiento subterráneo y superador de un elemento simple (la razón, la Idea). En cambio, una lectura de lo «no dicho» en *El Capital* puede mostrar, según nuestro autor, que el marxismo utiliza una concepción compleja de «totalidad», en cuya descripción es posible reconocer la inspiración estructuralista de la que hablamos. En efecto, el todo social es concebido —dice Althusser— como una estructura compleja, o una unidad orgánica en la que los elementos —reductibles, en sus fundamentos, a tres instancias: económica, política e ideológica— están articulados entre sí por lazos de mutua dependencia.

El principio marxista de la «determinación» de la superestructura por la infraestructura es afectado, evidentemente, por esta admisión de recíproca influencia, pero su concepción de la «causalidad» estructural y el concepto de «sobredeterminación» permiten al pensador marxista mantenerlo en cierta medida. Tanto frente a la causalidad mecánica como frente a la causalidad final y expresiva que se ofrece en el hegelianismo, Althusser concibe la «determinación» como estructural, en la medida en que depende de la relación o combinatoria de las instancias entre sí. Entre tales instancias es la económica la «determinante», pero sus contradicciones propias (como se sabe, entre fuerzas productivas y relaciones de producción) están siempre «sobredeterminadas» por las contradicciones de las otras instancias. Quiere ello decir que la contradicción económico-dialéctica no opera nunca en estado puro y de forma unidireccional; está siempre especificada por las formas de relación con el resto de las instancias sociales y por la situación interna y externa de las condiciones históricas concretas; aunque es «determinante» «en última instancia», ella misma está determinada por el conjunto, de forma que lo que tradicionalmente ha sido llamado «superestructura» ideológica tiene, por su función en el todo relacional, una «autonomía relativa».

El aspecto global de la sociedad es, pues, el de una estructura sin sujeto. Los verdaderos «sujetos» no son los hombres reales, los individuos concretos en cuanto «constituyentes» del proceso histórico, sino las diversas formas en que se organizan los lugares y las funciones que están asumidos por los agentes.

3. «Muerte del sujeto» y «genealogía del poder»: Foucault

En la obra de M. Foucault asistimos a una importante contribución que no sólo ejemplifica las potencialidades críticas respecto al discurso del poder de las que hemos hablado a propósito del «motivo estructuralista». Nos encontramos también con una inflexión de este «motivo», que introduce con gran penetración el *pensamiento de la diferencia* como

baluarte contra la tradición identitaria occidental. Desde nuestro punto de vista, podemos describir su filosofía desde dos prismas. En primer lugar, como una teoría de la sociedad, como un análisis genealógico de las formas de poder-saber. En segundo lugar, como una «ontología del yo y del presente», porque este análisis de los «dispositivos» del poder-saber coimplica, por su propio sentido, una prospección sobre el tipo de sujeto que ha sido «construido» históricamente y empapa nuestro presente. Tal análisis genealógico es una ontología del yo en cuanto tiende a descubrir el entramado de fuerzas que han dado lugar a un cierto tipo de «individualización» o «subjetivización». Su vocación crítica se pone de manifiesto no sólo en que aspira a este desenmascaramiento genealógico, sino también a descubrir quiénes y cómo hemos llegado a ser para, de este modo, abrir el horizonte de un autotrascendimiento del presente. Comenzaremos analizando la aludida ontología, pues estamos interesados, sobre todo, en mostrar cómo ésta se sitúa en el difícil límite entre un «pensamiento de la diferencia» y una ilustración moderna que se autocomprende de modo inédito. Completaremos este análisis sintetizando la concepción socio-política imbricada en su comprensión del poder, con la intención, al mismo tiempo, de rastrear en ello, más adelante, los puntos de encuentro y desencuentro con la tradición francfortiana (*infra*, cap. 16, § 3.3), una problemática que germina hoy con vigor en el seno de la misma tradición ilustrada.

3.1. «Ontología del presente» y autotrascendimiento de la modernidad³

Puesto que las fronteras son siempre porosas, no nos detendremos en una discusión sobre los hitos que es preciso distinguir en la obra de Foucault⁴. Baste señalar que está atravesada, toda ella, por un análisis

3. Debo muchas de las ideas que aquí se aglutinan al diálogo con Javier de la Higuera y a sus lúcidas sugerencias.

4. Se suelen distinguir tres etapas en la obra de Foucault. En primer lugar, una «arqueología del saber», que abarca, aproximadamente, desde la *Historia de la locura* (1962) hasta *La arqueología del saber* (1969). Es una «arqueología» o análisis de los procesos genéticos que han dado lugar a la constitución del sujeto. La «arqueología del saber» supone, como su otra cara, una «arqueología de la locura». Este análisis de la génesis del sujeto, que es, simultáneamente, la génesis de la «razón», da cuenta de lo segregado en su fermentación, de lo «otro» de la razón, que constituye lo arrojado fuera de dicha historia. Durante este período el sesgo del análisis es semiológico, pues estudiaba el discurso bajo el punto de vista de las reglas immanentes que rigen los sistemas del saber. Una segunda fase es abierta por *El orden del discurso* (1970) y podría abarcar toda la década de los setenta, tratándose de una «genealogía del saber-poder». Fundamentales en esta fase son *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (vol. I de *Historia de la sexualidad*, 1976). El sesgo, ahora, es no sólo semiológico, sino marcadamente sociológico-político. Ahora estudia no sólo las formas del saber que han regido en Europa, sino las formas de poder social que se entretienen con ellas. El saber «individualiza», otorga una identidad al sujeto. Pero, simultáneamente, las fuerzas de poder con él entretendidas lo someten y lo sojuzgan. La teoría del saber se convierte en una teoría del saber-poder y Foucault reprocha a la fase anterior de su pensamiento el haberse adherido a un «análisis dicotómico» entre la constitución del sujeto

de los procesos históricos de génesis que han constituido al sujeto, procesos que están vinculados al poder y que trazan la «identidad» del yo. Es cierto que los primeros escritos del pensamiento de Foucault mantienen muchos elementos propios del estructuralismo. La intención fundamental era la de dar cuenta de una historia sin sujeto, frente a la idea de una historia presidida por la razón y por una teleología unitaria. El estructuralismo contribuye a esta destrucción de la metafísica occidental, pues descubre una gramática colectiva e inconsciente, anónima, que rige las conductas aparentemente más libres y caprichosas. Pero Foucault no llegará a identificarse plenamente con ese movimiento. Su revolución tiende a profundizar ese análisis genealógico mediante un recurso al análisis historiográfico. Una historiografía que no es lineal ni totalizante, pues descubre una red de senderos: una multiplicidad de «historias» que se cruzan, una historia «sin sujeto». El grueso de su obra acusa un rebasamiento del modelo estructuralista. El marco teórico no será el estructuralismo, sino la genealogía de Nietzsche: se trata de esclarecer la genealogía del saber en el poder, de esclarecer lo «vil» y «bajo» que subyace a los más altos y luminosos valores que se insertan en los discursos del saber.

La «ontología del presente» que atraviesa la obra de Foucault dará cuenta más claramente del rebasamiento del estructuralismo formalista y semiológico, por cuanto no son relaciones formales, sino «fuerzas», lo que constituye, en ese universo foucaultiano, el entramado que diluye al sujeto, y porque la categoría de «acontecimiento» que introduce descompone la metáfora geométrica del más aguerrido estructuralismo de los sesenta. Nos gustaría mostrar, con ello, el difícil equilibrio que mantiene la filosofía foucaultiana entre un pensamiento de la diferencia que rebasa toda referencia a un sujeto idéntico a sí mismo y una modernidad que nuestro autor enlaza con lo más acendrado de la crítica kantiana de la razón. Tal engranaje de motivos atraviesa toda la obra de Foucault, a pesar de las inflexiones a las que nos hemos referido.

Frecuentemente define Foucault su pensamiento como una «ontología del presente», una investigación de nuestra «realidad» actual a través de un

desde el saber y lo excluido. Este análisis va a ser profundizado ahora como un examen en el que el poder se revela no sólo como una fuerza excluyente, como forma de segregar, sino como un elemento positivo, como una forma de integrar y de fomentar, que no «silencia» fenómenos, sino que les hace hablar de un determinado modo. Un último desplazamiento se inicia en los cursos del Collège, a partir de 1977-1978, pero el resultado más importante de esta fase son los dos últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad*, de 1984 (pocas semanas antes de su muerte). Retoma su lenguaje inicial formulando sus objetivos como los de un análisis de las formas de subjetivación del ser humano. No vuelve, en realidad, al punto de partida, sino que añade una nueva vuelta de tuerca a su pensamiento. El análisis de las prácticas de saber-poder ha sido necesario; ahora se trata de reflexionar sobre las formas de subjetivación que promueven. Se trata ahora de oponer a las formas de subjetivación impuestas por los saberes-poderes del Estado contemporáneo nuevas formas de subjetividad, nuevas formas de individualidad.

análisis de la historia. Es una ontología, pero también una crítica del presente, una «ontología crítica de la actualidad». Ya desde el principio —en su lección inaugural en el *Collège de France*— vincula Foucault su proyecto a una nueva interpretación del prurito kantiano. A esta idea vuelve repetidamente, sobre todo en la última fase de su pensamiento. Su análisis del saber es un análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los elementos conformadores de la razón. Sin embargo, la razón es entendida ahora como razón lingüística e histórica. Por eso se buscan las condiciones de posibilidad de la experiencia en la textura de los discursos. No hay, de este modo, una razón universal, fundada en sí misma, de modo apriórico. «Razón» y «Sujeto» son productos surgidos de esta historia contingente y reticular de formas de saber y poder en la que es constituida nuestra identidad. Las «condiciones de posibilidad» que articulan la subjetividad no son elementos trascendentales de la naturaleza humana sino, más bien, conjuntos de prácticas sociales, unidas a saberes. Son, por tanto, condiciones de posibilidad en cuanto conjunto de fuerzas generadoras, elementos genéticos de aquello que define «racional» y «sujeto». En «What is Enlightenment?» (publicado en 1984) vuelve sobre el tema, describiendo la noción de «condiciones de posibilidad» —frente a la clásica comprensión que hace de ellas «limitaciones necesarias»— como una noción que no incorpora necesidad ni metafísica ni «racional». Las condiciones de posibilidad de la subjetividad (y de lo racional mismo) son las prácticas contingentes que la genealogía reconstruye, prácticas que han condicionado una forma de sujeto y que, representando los «límites actuales de lo necesario», pueden ser criticadas, invitando, así, a un «posible autotrascendimiento» del presente. En ese sentido, la filosofía se convierte, al mismo tiempo, en «ontología», es decir, en un análisis de lo que somos en el presente. Y esta «ontología» es, al mismo tiempo, una «filosofía crítica». Pues pretende mostrar las condiciones de emergencia de lo que hemos llegado a ser justamente para que quede al descubierto la posibilidad de rebasarlas. Para Foucault, pues, el hombre está destinado a hacerse a sí mismo, a crearse. Pero no, como piensa Sartre, desde una decisión absoluta, sino desde las condiciones finitas de lo que ha llegado a ser. De este modo, Foucault proyecta afianzar la «modernidad», entendida ésta como un *ethos* ya invocado —aunque malentendido— por Kant: el de una autocrítica permanente.

Importante es destacar que la concepción que anima esta ontología es la de una «historia sin sujeto». El principio genealógico niega la posibilidad de entender la historia como progresivo desvelamiento de la verdad o como tendencia a una unidad sintética, como si el sujeto pudiera reapropiarse, al final, de su identidad histórica⁵. Frente a ello, se hace

5. «Hay para ello una razón. Si la historia del pensamiento [...] tramara, alrededor de lo que los hombres dicen y hacen, oscuras síntesis que lo anticipan, lo preparan y lo conducen

preciso pensar los acontecimientos históricos sin reducirlos a un principio de unificación, lo cual no implica renunciar a una inteligibilidad de la historia, sino a un cambio de comprensión de dicha inteligibilidad. La metafísica occidental ha instaurado una mitología —dice en *El orden del discurso*— que es, a la vez, un relato del origen y una escatología, un relato del final de los tiempos. Con ello se trata de eludir lo que en el tiempo hay de peligroso y amenazador, su azar, su incertidumbre, y domesticar la indomeñable historicidad del pensamiento y de la vida de los hombres. Frente a una «inteligibilidad dialéctica» se impone una «inteligibilidad estratégica»: los acontecimientos históricos son prácticas humanas, entendidos no en su dimensión subjetiva o intencional, sino como sucesos que interaccionan y entran a formar parte de tácticas o de estrategias. Si interpretar «es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad nueva, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a unas reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia [...] Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los procedimientos» (Foucault, 1978, 18).

La categoría de «acontecimiento», en este contexto, lleva aparejada esa idea de «diferencia» cuya resonancia encontraremos en todos los pensadores franceses de esta corriente: «diferencia» como *fenómeno* de «despresencia» en la «presencia». Las realidades surgen en la historia en cuanto acontecimientos contingentes, producto de una red de otros acontecimientos. No poseen densidad ontológica, y la crítica muestra cómo las «realidades» descansan en esta ausencia de ser⁶. De esta forma, la crítica logra una «irrealización» o «despresentificación» del presente, es decir, muestra el carácter «eventual» de todo suceso. El fenómeno por el cual se llega a comprender un suceso del presente, no como expresión de algo «idéntico» a sí mismo, es un fenómeno de «diferencia»: la presencia se funda en una no-realidad, en una des-presencia. «El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la

indefinidamente a su porvenir, sería un abrigo privilegiado para la soberanía de la conciencia. La historia continua [...] es la garantía de que todo lo que se le escapó al sujeto podrá serle devuelto, la certeza de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta» (Foucault, 1969, t.c., 20).

6. «De aquello que la razón experimenta como su necesidad, o lo que las diferentes formas de racionalidad dan como siéndoles necesario, podemos perfectamente hacer su historia y reencontrar las redes de contingencia de las que han emergido; lo que no quiere decir, sin embargo, que esas formas de racionalidad fueran irracionales; quiere decir que reposan sobre un zócalo de práctica humana y de historia humana, y puesto que esas cosas han sido hechas, pueden, a condición de que se sepa cómo han sido hechas, ser deshechas» (Foucault, 1994b, 65).

diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y hacemos» (1969, t.c., 223).

3.2. La genealogía del «poder-saber»

La «ontología del presente» está trabada, como se ha dicho, con un análisis genealógico de la constitución del yo a través de mecanismos de poder y saber. Destacamos aquí sólo algunos rasgos importantes de esta dimensionalidad profunda y abigarrada del pensamiento de Foucault. A través del análisis genealógico, el autor se muestra irreverente, nietzscheanamente, con toda la historia de la filosofía occidental, a la que acusa de separar diálogo y violencia, saber y poder. La filosofía tiene que restaurar una nueva mirada sobre la naturaleza de los discursos. Ha de descubrir en ellos su carácter de «acontecimientos» y, ciertamente, con una doble dimensión: lingüística (orientada a la validez) y estratégica (en cuanto mecanismos de poder y control). En *El orden del discurso* Foucault parte de que todo acto de habla vehicula poderes y deseos. Este componente introduce un «inquietante» elemento de «ingobernabilidad» en el discurso, de lucha y conflicto. Toda sociedad, piensa Foucault, trata de pacificar esta dimensión del discurso por medio de una serie de procedimientos de control que regulan su producción y su distribución. «Razón» y «Verdad» no son más que emergencias de tales fenómenos. «Por verdad no quiero decir ‘el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar’, sino ‘el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder’» (1978, 188).

Pero el movimiento de este engranaje poder-saber es complejo. En parte, porque no es unidireccional. En cada momento histórico, en cada sociedad, hay una constelación de discursos en conflicto; hay un «combate por la verdad, [...] no se trata de un combate ‘en favor’ de la verdad, sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega» (*Ibid.*). Y esa constelación de discursos en conflicto está interconectada con una constelación de fuerzas de poder que cambian históricamente. Este complejo fenómeno, en virtud del cual el entramado social se asemeja a una red sin centro, es una retícula de «dispositivos del saber/poder».

A todo ello está unido un análisis de los mecanismos de poder desde la base, un análisis al que ha llamado el autor «microfísica del poder»⁷. Foucault pone en tela de juicio la teoría clásica del poder,

7. Estudios destacables en esta temática son «Poderes y estrategias», «Verdad y poder», ambos en *Microfísica del poder*. Fundamental también el tomo I de *Historia de la sexualidad (La voluntad de verdad)*, especialmente el capítulo IV («El dispositivo de la sexualidad»).

según la cual hay un sujeto concreto, un individuo o un grupo, que congrega y polariza el poder, que se distribuiría de arriba hacia abajo. Las formas del poder se originan, más bien, desde abajo, en la familia, grupos, instituciones, y no son en principio estructuras globales, sino una red de situaciones elementales; un producto inacabado de relaciones estratégicas móviles, relaciones entre una pluralidad de formas individuales, entre sujetos. La sociedad, por tanto, se encuentra siempre en un proceso de guerra, insuperable por principio.

Esta concepción del poder distancia a Foucault de Adorno, pues este último parte del análisis de estructuras globales que funcionan tanto contra la naturaleza interna como externa. El pensador francés no parte del análisis de estructuras globales y su función, sino de una teoría de la acción entre sujetos. Todo ello conduce no a una conservación del sujeto a un nuevo nivel, sino a una desintegración del sujeto desde la genealogía del poder, lo que puede ser resumido en la tesis según la cual —contra la fenomenología y los movimientos ilustrados— el sujeto no es el fundamento «constituyente», sino lo «constituido». Una concepción intencionalista no tiene aquí cabida⁸. Y si el sujeto es constituido desde el poder, está claro que éste posee una eficacia productiva, que no puede ser considerado sólo como un límite. Los nuevos modos de poder crean comportamientos corporales. Regulan, controlan, tanto el ámbito del comportamiento gestual y motriz como el de los hitos de la vida (nacimiento, enfermedad, procreación, muerte, sexo). El poder se ejerce sobre los cuerpos no para torturarlos, sino para adiestrarlos (creando formas de comportamiento). Crea una red de hábitos y de disposiciones conductuales que conforman la trama de la vida de los individuos. Se trata de una concepción que retoma la teoría de Nietzsche según la cual todas las formas de creación y crecimiento son directamente o de forma sublimada formas de expresión de la voluntad de poder. En las sociedades premodernas el método de dominio consistía en la represión de los intereses del oponente, bien de

8. El sujeto es un producto del poder, un efecto, más que un agente global. «En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-à-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo» (Curso del 14 de enero de 1976, en Foucault, 1978, 144). Una consideración «intencionalista» de la acción está, en este contexto, descartada. «Como segunda precaución de método, se trataba de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: '¿Quién detenta el poder y qué intención tiene?' o '¿qué busca el que detenta el poder?' Se trata más bien de estudiar el poder allí donde su intención, si tiene una intención, está totalmente investida en el interior de prácticas reales y efectivas, y en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, su blanco, su campo de aplicación, allí donde se implanta y produce efectos reales» (*Ibid.*, 143).

una forma directa, bien indirectamente, penetrando en la psicología del contrario (ideologías). Pero en la actualidad, dice Foucault, se ha producido un gran cambio: las nuevas formas de poder emplean la estrategia, no de reprimir intereses del otro, sino de expandir, paradójicamente, sus energías y de ocasionar efectos productivos; sirven a la meta de la organización, control, dirección, etc., de las fuerzas sometidas. Él las llama, en oposición a los dos anteriores modos de poder, fuerzas que determinan «eficacia productiva» y «riqueza estratégica» (v., especialmente, Foucault, 1976).

ROSTROS DE LA DIFERENCIA

1. *Pensamiento francés de la diferencia: pensar la «heterogeneidad»*

1.1. Transfenomenología como heterología ética (Levinas)

Si es cierto que la impregnación ética del «pensamiento de la diferencia» posee un estilo *trans-fenomenológico*, un fondo fenomenológico ineliminable pero trascendido desde su interior mismo, entonces esta filiación puede rastrearse, paradigmáticamente, en la obra de Levinas, cuya tarea —dice el propio autor— «no consiste en construir una ética; [...] tan sólo buscar su sentido» (Levinas, 1982b, t.c., 84-85). Y es que no se trata de tematizar prescripciones concretas, sino de analizar el «fenómeno» ético: un análisis no inocente, pues colocarse frente al sentido mismo de lo ético implica, al mismo tiempo, ex-ponerse a su demanda inmanente. Desde el comienzo de la producción de Levinas, este horizonte ético va indisociablemente unido a un pensamiento que fuerza a la fenomenología a una inflexión hacia la heterología. A una fenomenología con este carácter heterológico se le debería exigir que mostrase que el *Logos* de los fenómenos está sometido a una peculiar forma de abdicación, que las «cosas mismas» revelan su «otredad», que son otras y en otro lugar. Este efecto lo consigue Levinas introduciendo el agujón de la *diferencia* en el sujeto mismo de la constitución del sentido, pues es sobre el presupuesto de un sujeto idéntico a sí mismo como a las cosas se les sustrae su alteridad. Desde la perspectiva de un yo originario «no hay en él (en el objeto) extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia» (1947b, t.c., 104). Por eso, la obra de Levinas es un propósito de pensar la *diferencia*, ese fenómeno capaz de eliminar el «cierre ontológico» del pensamiento occidental, empeñado en una «totalidad en donde la conciencia abarca al mundo,

no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto» (1982b, t.c., 69). Ahora bien, «lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre los hombres», en la que se trata de un «estar o ser enfrente, de cara» (*Ibid.*, 72) que posee trascendencia ética. Este vínculo entre el problema de la diferencia y la relación —ética— con el otro es lo que nos interesa destacar —selectiva y sintéticamente— en el punto de la reflexión en el que nos encontramos.

La relación interpersonal no es sintetizable en una totalidad —se nos invita a pensar en *Totalidad e Infinito* (1961)— porque en el encuentro con el otro tiene lugar la experiencia de un infinito inabarcable. En efecto, en dicho encuentro la intencionalidad no constituye un objeto mediante una síntesis noético-noemática; la *Sinngebung*, la donación de sentido, queda rota, más bien, por una experiencia para la cual no es posible encontrar una «adecuación» posible entre *intendere* y objeto: la experiencia del otro como «rostro», como concreción carnal, irreplicable, no subsumible en concepto universal o representable en una esencia ideal. Por eso, constituye una trascendencia irreductible a la immanencia: «El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. [...] El rostro del otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que de él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada» (1961, t.c., 74). Y aquí es donde Levinas encuentra lo inabarcable de la alteridad, que describe utilizando la figura cartesiana de lo infinito¹. Pero esta presencia del otro como rostro, epifanía de lo infinito, es de raíz una presencia con virtualidad ética, por cuanto le es característico, de modo inherente, lanzar una demanda a la responsabilidad del yo. «El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su grandeza» (*Ibid.*, 213). Por eso, para Levinas, la estructura de la subjetividad no es originariamente la relación intencional con «objetos», sino la relación con el otro, que es una relación de responsabilidad ética.

Pues bien, ¿cómo es pensada, en definitiva, desde esta inflexión ética de la fenomenología la «diferencia»? ¿En qué sentido hablamos aquí de una «heterología»? Fundamentalmente, la diferencia es pensada como fenómeno de desquiciamiento de la supuesta «identidad» del sujeto por la irrupción de la alteridad del otro. La «diferencia», así circunscrita, se revela, a nuestro juicio, en los modos siguientes. En primer

1. Pues esta figura pone de relieve una desproporción entre el acto de aprehensión y la magnitud inconcebible de aquello a lo que el acto hace acceder. «La encarnación de la conciencia sólo puede, pues, comprenderse si, más allá de la adecuación, el desbordamiento de la idea por su *ideatum* —es decir, la idea de lo infinito— anima la conciencia» (Levinas, 1961, t.c., 53).

lugar, como fenómeno de extasiamiento del yo en una trascendencia que no puede integrar. El *sí mismo* está, por esencia, lanzado al otro, pero ese otro, por la infinitud de la que es epifanía, permanece siempre ante el sujeto como algo heterogéneo. Este fenómeno de rebasamiento hace eclosionar la idea de un sujeto presente a sí mismo, que es la insignia de un *pensamiento de la identidad*. «El Mismo, el Yo, contiene en sí [...] lo que no puede contener por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener» (*Ibid.*, 52). Y en segundo lugar, como fenómeno que impide la autoposición del sujeto, que impone una des-posición. Pues la demanda ética del otro es infinita, reclama una comprensión sin límite, de forma que la subjetividad se reconoce responsable del otro hasta el extremo de dictar su propia autodisolución y la «sustitución» en el otro: asume la condición de «rehén», respondiendo de él (1982b, t.c., 90 ss.)².

No entraremos en la difícil cuestión que afecta al fondo religioso de esta ética³. En todo caso no nos encontramos aquí con una criptoteología que retorne al «ente más perfecto» como fundamento último, sino con una incondicional anterioridad de la ética a toda teodicea metafísica y con una clara distinción entre filosofía y religión: «La religión, en efecto, no es idéntica a la filosofía, la cual no aporta necesariamente los consuelos que la religión sabe dar. La profecía y la ética de ningún modo excluyen los consuelos de la religión; pero lo repito una vez más: quizá no es digna de esos consuelos más que una humanidad que puede también pasarse sin ellos» (1982b, t.c., 110).

1.2. Heterogeneidad sin centro (desde el ejemplo deleuziano)

Determinar el peso específico de la contribución que la obra de Deleuze representa en el ámbito del «pensamiento de la diferencia» es un reto especialmente difícil. Ningún autor —ni siquiera Derrida, a nuestro juicio— presenta en su obra un juego de espejos tan inasible. Y ello no sólo porque en su obra se reúnen heterodoxamente elementos heterogéneos —como el psicoanálisis, los ecos de Heidegger, el impulso nietz-

2. Ya en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) había visto Levinas en ese desasirse de su condición de ser la brecha que rompe la unicidad del yo: «La 'egoidad' del yo, su unicidad excepcional y extraña, es ese acontecimiento incesante de sustitución, el hecho para un ser de vaciarse de su ser, de no-ser» (1949, 233-234). Esta desposesión de sí es «la diferencia, que es también la no-indiferencia del mismo respecto al otro, y la sustitución, que, a su vez, es una no-igualdad consigo» (1974, t.c., 221).

3. Este fondo ha permanecido constante en la obra de Levinas y aparece con especial relevancia en *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). Quizás haya que concluir que Dios, en la obra levinasiana, es el suelo propiamente ético, pues aparece como el último «testigo» de la ética, el que soporta previamente el mal, hasta volverse en ello silencioso, y es también horizonte supuesto en la entrega al otro, que es expresión de bondad y amor.

scheano o la sutilización del estructuralismo—, sino porque en la misma escritura de Deleuze —como señala Foucault (después de suscitar nuestra intriga, afirmando que «tal vez un día el siglo será deleuziano»)—, se halla ausente una distribución de puntos relevantes; más bien se ejerce en ella siempre un descentramiento (Foucault, 1970, t.c., 7-10). No emprendemos el camino, en el presente contexto, de examinar las plurifacéticas delimitaciones de este «peso específico» en su visión de la diferencia⁴. Nos limitamos a analizar el concepto deleuziano de «acontecimiento» con el fin de introducir, a través de este gozne de la propia obra deleuziana, el vínculo —investido de modo «diferente» por Lyotard y Derrida— entre el *pensamiento de la diferencia* y el de una heterogeneidad sin centro, sin remisión a un sujeto constituyente o a un ser germinal. La estrategia de reconstrucción que proponemos es la siguiente. Desde nuestro punto de vista, resultaría fructífero comenzar señalando dos condiciones de posibilidad sin las cuales no podríamos pensar el «acontecimiento» y la heterogeneidad tal y como nos invita a hacerlo Deleuze: pensar la diferencia —frente a la tradición— sin sojuzgarla al concepto o a la «lógica oposicional» y pensar la ontología que nos brinda no como una inversión del platonismo, sino, en sentido nietzscheano, como una perversión de éste. En un segundo momento, tras esta aproximación «negativa», intentaríamos definir la noción de «acontecimiento» que permiten pensar estas condiciones; con lo ganado hasta aquí, volveríamos, finalmente, al concepto de diferencia para intentar delimitar su rostro, ahora de un modo «positivo», subrayando el trazo que más nos interesa aquí: la constelación del mundo que intenta sugerir, a saber, la del tejido de heterogeneidades sin centro (sujeto o ser originario). Aunque no es posible establecer fronteras bibliográficas nítidas, podría decirse que el primer objetivo nos invita a examinar, sobre todo, *Diferencia y repetición*, el segundo, *Lógica del sentido*, y el tercero, *El pliegue*. Lo que sigue no es más que un mínimo esbozo del recorrido aquí insinuado.

Para rastrear el primero de los hitos mencionado podría ser utilizada la introducción a *Diferencia y repetición*. La primera condición para pensar la diferencia consiste en sustraer de su sentido los elementos que recibe en los márgenes de la filosofía de la identidad. En ese marco tradicional la diferencia ha sido pensada bajo el dominio del concepto y de la metafísica de la representación. Se la rebaja a la condición de «diversidad» de especies subsumibles en un mismo concepto (formas de algo idéntico); la idea de repetición de lo mismo que subyace al concep-

4. ¡Se han ofrecido tantas perspectivas! Un «postkantismo estético» (Descombes, 1982, 199 ss.), «nietzscheanismo que sugiere lo inenseñable» (Klossowski, 1972), «nostalgia de lo otro», «paraíso perdido» (Rella, 1978)...

to de re-presentación la diluye en «diferencia simplemente conceptual», en diferencia entre conceptos o entre dos identidades. En el mejor de los casos aparece reducida a una oposición dentro de un todo idéntico a sí mismo. Frente a ello, habría que *afirmar* la diferencia sin reagruparla o distribuirla desde las coacciones de *lo mismo*, como multiplicidad dispersa y *nómada*. Tal vez es la destrucción nietzscheana del platonismo el modelo que con mayor vigor anima la pluma deleuziana en este empeño⁵. Afirmar la pluralidad del acontecimiento implica renunciar a la distinción entre «mundo verdadero» y «mundo sensible», para reencontrar en este último la peculiar consistencia propia de las «apariencias» (ahora máscaras sin original). Tan radical es esta disposición de su pensamiento que, como dice Foucault (1970, t.c., 12-15), Deleuze se sitúa en una posición antifenomenológica, incluso contra la *Fenomenología de la percepción* merleau-pontyniana, en la medida en que pretende desentrañar la dimensión del «acontecimiento» en las apariencias mismas, sin «sintomatologizarlas» por referencia a una red de significaciones originarias. La metafísica se convierte en una «fantasmofísica», en una búsqueda de la dimensión inmaterial inherente a los simulacros, a los fantasmas (apariciencia).

Pensar la noción de «acontecimiento» bajo las condiciones anteriores requiere, al menos, la renuncia a tres filosofías (Deleuze, 1969b, 212-216): el neopositivismo, la fenomenología y la dialéctica. La primera reduce el *acontecimiento* al hecho y lo somete, así, a una lógica lingüística bien determinada o a una unidad física; la segunda lo remite a un origen constituyente, bien en la conciencia, bien en la profundidad prelógica de una apertura de coordenadas significativas. La tercera lo encierra en una dinámica totalizante. En cualquier caso, Deleuze advierte repetidamente que, aunque el *acontecimiento* habita siempre una singularidad acontecida y encarnada en lo sensible, no debe ser confundido con el hecho o con el «estado de cosas» material. ¿Cómo pensarlo, entonces, en cuanto inmaterialidad prendida en la materialidad y sin conferirle los rasgos de lo presente, lo idéntico, lo repetible como *lo mismo*? En *Lógica del sentido* intenta mostrar el significado de esta inmaterialidad irrepresentable (v., por ejemplo, series 20 y 21) aproximándolo al elemento diferencial que resuena entre lo pensado y el pensamiento, entre el hecho y la proposición que lo expresa, entre el significado y el significante, un elemento diferencial que permite pensar la afirmación disyunta o la divergencia entre ambos. La primera serie remite a los *facta* («Marco Antonio ha muerto», por ejemplo). La se-

5. Aunque, indudablemente —como destaca Descombes (1982, 199-203)—, hay en este proyecto deleuziano una fibra post-kantiana, la búsqueda de una *filosofía crítica* que desplaza el kantismo forzando a la *Estética Transcendental* a abrigar la diferencia como ser de lo sensible.

gunda serie remite a una incorporealidad intemporal, indiferente a lo particular, y expresable en el verbo (lo que acontece, en el caso anterior, es, también, el morir). Pensar esa disyunción afirmada no es pensar la primera como «caso» del universal que representaría la segunda, ni pensar la segunda platónicamente, sin su presencia en la primera. Sería, como dice Foucault (1970, t.c., 23), «volver indefinido el acontecimiento para que se repita como el singular universal».

Podríamos preguntarnos, finalmente, como hemos previsto, en qué consiste la *diferencia* de un modo positivo. Aventuramos la siguiente hipótesis. En un primer sentido, la diferencia pertenece al acontecimiento singular mismo. Éste lleva en sí la ausencia de una identidad consigo mismo, en la medida en que la afirmación disyunta que incorpora está impregnada por un juego de defecto y exceso sin reunión. Defecto, por cuanto muestra una falta en el orden de los cuerpos o de los significados (pues el acontecimiento no es un cuerpo, es un incorporeal). Exceso, del lado del significante o del verbo, porque el acontecimiento rebasa toda factualidad concreta. En un segundo sentido, habría que concebir también la comunicación y coexistencia entre acontecimientos como diferencia. Y ello significa que esta reunión no es remisible a un fundamento u origen unitario. En *Lógica del sentido*, serie 24, presenta Deleuze el problema de las «incompatibilidades a-lógicas». En principio, los acontecimientos, como singularidades, son divergentes idealmente, en un sentido no reductible a la oposición o contradicción lógica o física. Sólo en la medida en que pertenecen a tal individuo o a tal mundo se oponen como virtualidades actualizadas entre las que puede existir contradicción lógica o física. La metáfora de la monadología leibniziana sirve, en el capítulo 6 de *El pliegue* (1989), para la clarificación de este concepto de diferencia. «El acontecimiento —dice— se produce en un caos, en una multiplicidad caótica, a condición de que intervenga una especie de criba. [...] El caos sería el conjunto de los posibles, es decir, todas las esencias individuales en la medida en que cada una tiende a la existencia por su cuenta; pero la criba sólo deja pasar compositibles, la mejor combinación de compositibles» (1989, t.c., 102 s.).

Esta metáfora leibniziana resulta de gran utilidad para comprender el sentido de la *diferencia* que pretende pensar Deleuze, a condición de que renunciemos a la idea de una «armonía preestablecida» desde fuera. Desde tal posición habría que pensar la diferencia como variedad de acontecimientos o de mundos que no delata ni la subsistencia de un sujeto ni la unidad de un orden⁶. Si ahora pensamos las comprensiones

6. Esta diferencia disuelve al sujeto por la siguiente razón. Los acontecimientos no pueden ser comprendidos como deducibles de la definición esencial de un sujeto o de un individuo. Habría, eso sí, un campo trascendental, pero no en la forma de una conciencia o un origen de sentido, sino como a-subjetivo, anónimo, impersonal, compuesto por los posibles acontecimientos.

del mundo como perspectivas, como interpretaciones, tendríamos que aplicar la misma lógica diferencial. Frente al perspectivismo clásico, expresado ejemplarmente por Leibniz en el § 57 de la *Monadología*, cuando compara la multitud de mónadas con puntos de vista respecto a una misma ciudad (haciendo así converger la diferencia en la unidad), Deleuze nos invita a pensar, nietscheanamente, cada punto de vista como una ciudad distinta (cf. 1969b, 203; 1969a, 79 y 94, así como 1989, t.c., 31-37).

Finalmente, la metáfora monadológica puede ilustrar otro aspecto —más abismático si cabe— de la *diferencia*, tal y como habita en el pensamiento deleuziano: su impregnación de lo corporal, de lo material-espiritual, «carne», decía Merleau-Ponty, del mundo. En efecto, el leibnizianismo y el mundo barroco que lo acompaña sería —según Deleuze— el último y más ingenioso recurso del pensamiento de la identidad para afrontar su inevitable declive. La razón clásica, que se desmorona, encuentra un refugio en la multiplicación de los mundos, de las perspectivas, pero condensando su gravidez en torno al orden de un mismo mundo compartido, de una misma melodía que establece uniones como «pliegues» (inflexiones que separan pero que no rompen). Y esa metáfora del pliegue podría seguir siendo válida, a condición de que la libereamos —piensa Deleuze— de la estrategia identitaria. Pensemos que «[...] las bifurcaciones, las divergencias, las imposibilidades, los desacuerdos pertenecen al mismo mundo abigarrado, *que ya no puede estar incluido en unidades expresivas*, sino únicamente hecho o deshecho según unidades prehensivas y según configuraciones variables, o capturas cambiantes. Las series divergentes trazan en un mismo mundo caótico senderos siempre bifurcantes, es un ‘caosmos’» (1989, t.c., 107).

Presuponiendo todo esto, habría que decir que si hay repetibilidad e identidad en el *ser* es sólo porque éste es pensable como lo que se dice repetitivamente de la *diferencia*. Y en este punto el pensar de la diferencia es nuncio de un sobrepujamiento del pensamiento heideggeriano, como intentaremos mostrar más adelante (cap. 16, § 1.1).

1.3. Retícula y fisura en el cuerpo del lenguaje (Lyotard)

El *pensamiento de la diferencia* ha venido a recusar, siguiendo las huellas de Heidegger, la *metafísica de la presencia* haciendo uso de los instrumentos de la filosofía del lenguaje. En la obra de J.-F. Lyotard encontramos un exponente sumamente sutil y profundo de este cauce lingüístico. Como hemos visto, la voluntad técnica de la filosofía mo-

tos. «Cada individuo sería como un espejo para la condensación de singularidades. Cada mundo, una distancia en el espejo» (Deleuze, 1969b, 226).

derna, según Heidegger, constituiría un intento de sustracción a la facticidad, mediante el cual se interpreta la totalidad de lo existente como sostenida sobre un fundamento invariable (como «asistencia constante»), fundamento que es reconstruible racionalmente («presentable» a la «razón», a una supuesta lógica universal del *Ego*). En *La condición postmoderna* caracteriza Lyotard la «postmodernidad» como la época y el mundo espiritual en el que esta propensión fundamentadora agota su credibilidad. Es la época en la que ha sido percibida la muerte de los grandes «metarrelatos», de los sistemas totalizantes que antaño proporcionaban criterios legitimadores de lo verdadero y lo bueno y un tejido para la integración social. Que los parámetros en los que se fundamenta una comprensión del mundo están sujetos a la contingencia histórica y a un aparecer plural, ese legado heideggeriano fundamental, es suscrito por Lyotard en su concepción «agonística» del lenguaje, como una lucha entre «juegos lingüísticos» no susceptibles de conmensuración (1979, §§ 3 y 5) y en la convicción de que la promoción activa de esa heterogeneidad y del disenso desestabilizador es el medio idóneo para liberar una fuerza creativa capaz de ampliar los márgenes de nuestra experiencia (cf. *Ibid.*, 110-118).

Es en *La diferencia* donde explicita Lyotard la heterogeneidad como un fenómeno inherente al lenguaje, y ello de un doble modo. Se trata de una heterogeneidad, en primer lugar, entre lo que llama «géneros de discurso». Los «géneros» de discurso agrupan, o —en el lenguaje del autor— «eslabonan», proposiciones en función de finalidades diversas (justificar, conmovir, conocer...). La heterogeneidad, en segundo lugar, hace referencia a la pluralidad misma de las proposiciones. La tesis de Lyotard al respecto es la de que proposiciones de «régimen» distinto, es decir, que responden a actos de habla diferentes (interrogar, mostrar, ordenar, etc.), son intraducibles entre sí. Cada proposición implica un modo de situar al destinatario, al destinador y a la referencia en una disposición específica; suponiendo incluso que dichos elementos sean los mismos en diferentes frases, cada una de ellas los dispone de un modo específico y articula, por consiguiente, un sentido irrepetible. El lenguaje es, así, un campo de batalla entre formas heterogéneas de comparecencia de «lo real». A ese fenómeno agonístico insuperable lo llama Lyotard «diferencia»: «Distinta de un litigio, una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. [...] En general, falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos» (1983, t.c., 9). Hay razones para descifrar en esta concepción una radicalización del pensamiento heideggeriano que conserva, sin embargo, adquisiciones fundamentales. Reflexionamos sobre ello más adelante.

2. *Pensamiento francés de la diferencia: ejercicio de desconstrucción (Derrida)*

No cabe duda de que el pensamiento de Derrida es uno de los más destacados dentro del espectro de rostros que analizamos. Para afrontar el difícil reto de reconstruir tan compleja filosofía hemos seguido una trayectoria sistemática, comenzando por la oposición de Derrida al estructuralismo y a la fenomenología, y prosiguiendo en una profundización del concepto de «diferencia» que nos invita a pensar.

2.1. La sombra de la fenomenología y la aporética del estructuralismo

Los primeros textos de Derrida están marcados —como dice Peñalver (cf. Peñalver, 1990, 22 ss.)— por una intención de pensar el fenómeno de la «diferencia» desde el análisis de lo que podría ser denominado «crisis del sentido». Derrida se ha apropiado del paradigma fenomenológico husserliano, que reduce el ser al «sentido», y en esta reducción misma ve Derrida un componente aporético que impide hablar con rigor de presencia de un «sentido». Hay una aporía en el lenguaje que hace que toda intención de hacer «presente» un «sentido» fracase. Y dicho fracaso permite vislumbrar la «diferencia» (y no oposición) entre aquello que quiere hacerse presente y el modo de exposición de la presencia. Derrida suele expresar esta diferencia, entre otras formas, mediante los pares «fuerza» y «significación» e impulso (o fuerza) y estructura. La crítica a la fenomenología está entreverada, pues, con una crítica al estructuralismo. A continuación veremos en síntesis una y otra. Conviene, sin embargo, avanzar la relación entre el término «fuerza» y el término «sentido». En «Fuerza y significación» señala como tautológico el explicar un «fenómeno» por una «fuerza» (en 1967b, t.c., 42). Podríamos relacionar, entonces, la «fuerza» con el «sentido» que «acontece» en el fenómeno. Pero, sin eliminar este enlace, el término recibe otros ecos, sobre todo los caracterizados por una adscripción «energética», por oposición a «estructura» y «forma». Llega, incluso, a equipararse con la profundidad de Dionisos (*Ibíd.*, 42).

En sus primeras obras presenta Derrida al estructuralismo en su doble dimensión de fecundidad y de esterilidad. Su fecundidad reside en la circunstancia de que, al preservar la autonomía y la completitud de una totalidad, diluyendo todo centro de significación en las relaciones intrasistemáticas, el estructuralismo posee una virtualidad desestructuradora. Destruye estructuras que son características del «pensamiento de la identidad», del *logocentrismo* occidental. En particular, las oposiciones entre normal/patológico y esencia/apariencia (o centro/periferia), así como el teleologismo, que presupone un orden reglamen-

tado desde un «sentido» último u originario (1967b, t.c., 41). Al hacer esto, el estructuralismo produce una «crisis del sentido», pues niega la existencia de un sentido «sustancial» o «fundamental». Explicita el sentido en el campo de una red de relaciones, pero mediante este proceder le arrebató al sentido todo foco originario. Por eso dice Derrida que, al neutralizar el contenido, «que es la energía viviente del sentido», el estructuralismo se hace «desestructurador»: «se percibe la estructura en la instancia de la amenaza» (*Ibid.*, 13). Ahora bien, la esterilidad del estructuralismo reside en su taimado geometrismo, en el predominio que ostenta en su ámbito la metáfora espacial y de la función matemática, que reduce la dimensión cualitativa de la «fuerza». Pero todo fenómeno, todo acontecimiento, como hemos dicho anteriormente, es explicable como fuerza, y no como magnitud. «Se dirá que esta geometría es sólo metafórica. Cierto. Pero la metáfora no es inocente jamás. Orienta la búsqueda y fija los resultados» (*Ibid.*, 28)⁷. El estructuralismo, por tanto, separa «fuerza» y «forma». «La *forma* fascina cuando no se tiene ya la fuerza de comprender la fuerza en su interior» (*Ibid.*, 11).

No escapa al análisis crítico de Derrida el reconocimiento de las huellas del *logocentrismo* occidental en el mismo estructuralismo. A pesar de que éste haya promovido la amenazante consigna de la «muerte del sujeto», no ha podido evitar —nos dice Derrida—, hacerse víctima de la metáfora «heliocéntrica», esa metáfora que marca la propensión a hacer del ser plenitud o anuncio de «presencia», de manifestación susceptible de ser puesta a la luz de la mirada reflexiva. Y es que la fascinación estructuralista por la *forma*, esta idiosincrasia «topográfica» que reduce la dimensión de la fuerza, de la génesis, del tiempo, implica la explicitación de un todo visible de significación, lo que constituye una ceguera respecto a todo aquello que no sea explicitable en un plano de simultaneidad horizontal. En ello se hace cómplice de la fenomenología husserliana. El «sentido» (que es «fuerza», «acto») termina siendo en Husserl objeto de la mirada autorreflexiva. «En esta metafísica heliocéntrica, la fuerza, que cede el sitio al *eidos* (es decir, a la forma visible para el ojo metafórico), ha sido separada ya de *su sentido* de fuerza» (1967b, t.c., 42)⁸.

7. Cierto que el estructuralismo concede un lugar al tiempo —que pertenecería a esta dimensión «energética» que Derrida reclama—, pero de un modo tácito —dice Derrida— lo reduce mediante la metáfora biologicista del «preformismo», doctrina según la cual «la totalidad de los caracteres hereditarios estarían incluidos en el germen, en acto, y bajo dimensiones reducidas que respetarían, sin embargo, ya las formas y las proporciones del adulto» (Derrida, 1967b, t.c., 37).

8. Esta aporía se manifiesta en el estructuralismo de diversas formas. Sobre todo porque el estructuralismo, que pretende eliminar todo teleologismo, finalismo, cae bajo aquello que combate. Pues, en efecto, no es pensable una estructura si no es totalidad organizada. Y «¿cómo percibir una totalidad organizada sin proceder a partir de su fin?, ¿al menos, de la presunción

Pero esta aporía no es casual. Pertenece a la esencia misma del lenguaje. La «fuerza» (y digamos con ello la génesis, el «sentido», el «acontecimiento» que todo fenómeno supone) no puede hacerse «presente» sin inmovilizarse y, así, sin ausentarse. Presencia y despresencia se copertenecen. Pero no, como en el universo heideggeriano, porque un «mundo de sentido» oculte otros, sino porque hay una imposibilidad de principio: «Comprender la estructura de un devenir, la forma de una fuerza, es perder el sentido ganándolo. [...] Una vez dicha, la fuerza es ya fenómeno. [...] Pero al decir esto, hay que referirlo a una cierta impotencia del lenguaje de salir de sí para decir su origen, y no al *pensamiento* de la fuerza. La fuerza es lo otro que el lenguaje, sin lo que éste no sería lo que es» (*Ibid.*, 42). No se trata de una oposición o tensión, sino de una *diferencia* entre «fuerza» y «significación», entre «impulso» y «estructura» o, en términos nietzscheanos, entre Dioniso y Apolo. Esta *diferencia* no es un fenómeno histórico, sino una «estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma» (*Ibid.*, 44).

2.2. Fenomenología y «fonologocentrismo».

Del «habla» a la «escritura»

La adhesión y crítica al estructuralismo a la que hemos asistido ha mostrado la eficacia «desestructuradora» del propio discurso de Derrida. El estructuralismo, que virtualmente provoca una «crisis del sentido», que es abanderado de la «muerte del sujeto» y que se erige, por ello, en «antifenomenología», incorpora una aporética que lo hace cómplice de aquello que combate. Hemos podido comprobar, incluso, que este desenmascaramiento de la aporía estructuralista está asociado, en cierto modo, con un lenguaje fenomenológico, con una apelación a la «fuerza», a la «significación», frente a la estructura. Pero no persigue Derrida restaurar el paradigma fenomenológico. Más bien, lo que se ha mostrado es que la estrategia estructuralista resulta insuficiente para asestar el golpe de muerte al *logocentrismo* fenomenológico. Se impone ahora un nuevo modo de afrontamiento. Éste es el que sigue el recorrido de una crítica de la fenomenología como «fonocentrismo», una crítica que permite vislumbrar el campo entero de la historia occidental como historia del «fono-logocentrismo». Recorramos brevemente esta senda⁹.

Derrida cuestiona en *La voz y el fenómeno* la teoría husserliana de la significación, analizando críticamente las *Investigaciones lógicas*, en

del fin?». Esta anticipación es, sí, abierta, indeterminada. Ahora bien, «esta abertura es ciertamente lo que libera el tiempo y la génesis [...], pero es también lo que corre el riesgo de, al darle forma, encerrar el devenir. De hacer callar la fuerza bajo la forma» (Derrida, 1967b, 42).

9. Textos fundamentales son, en este ámbito, los siguientes: 1962, 1967c; «'Génesis y estructura' y 'fenomenología'», en 1967b, y «La forma y el querer decir», en 1972c. Nosotros seguiremos aquí el argumento principal presentado en el segundo de los textos mencionados, por su centralidad en este contexto.

las cuales está ya —según su opinión— «la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano» (1967c, t.c., 39). Lo que interesa es la fenomenología como una teoría del significado. Y ya hemos visto cómo —según Ricoeur— toda la fenomenología husserliana, en cuanto reducción *al* sentido, puede interpretarse como una teorización de los procesos generales de significación. El centro de atención de esta teoría es la distinción —realizada ya en la primera de las *Investigaciones*— entre el «signo» —como un sustrato físico o sensible— y el «significado», que Husserl hace depender de actos intencionales dirigidos a objetos ideales en la vida solitaria del alma. Se trata, pues, de una teoría del significado como entidad prelingüística y monadológica¹⁰. No hay un nexo necesario entre el signo y la unidad ideal del significado. De este modo, el significado queda sublimado como algo puro. El signo, por su parte, es reducido, finalmente, al carácter de una señal en el contexto del *habla*. La comunicación entre los hablantes queda reducida a la transmisión de contenidos vivenciales monológicos por medio de «voces» asociadas con ellos, voces que, en definitiva, hacen las veces de señales respecto a los primeros y que pueden adoptar una forma escrita.

La crítica de Derrida no está dirigida —como en Habermas y Apel— a defender el carácter constituyente del «habla», es decir, de la dimensión pragmático-comunicativa en la forja del «significado». No se esgrime el papel constituyente de la «palabra» hablada en los procesos de significación. Lo que se pone en cuestión es el modelo de comprensión de la «palabra» como «habla», como unidad de un sonido y una significación o sentido. Este modelo reduce la «escritura», el signo material o marca, como algo externo al lenguaje, accidental, accesorio, prejuicio al que llama Derrida «fonocentrismo». El fonocentrismo vincula significación y habla, desterrando la escritura en cuanto supuesta representación externa y artificial de la primera. Y la filosofía de la conciencia —la de Husserl en particular— es fonológica en grado mayor, porque parte de la existencia de un «diálogo solitario» del alma consigo misma, de la metáfora del alma como «voz» interior. Respecto a este lenguaje natural, interno, la escritura, instancia «técnica» y *a posteriori*, sería representación de representación.

El fonocentrismo es el núcleo de un pensamiento de la identidad. Y ello porque instaura la fe en una presencia viva del sentido en el lengua-

10. Ciertamente Husserl distingue el «signo» (*Zeichen*) o expresión lingüística de la mera «señal» (*Anzeichen*). Una señal, como el nudo en el pañuelo, evoca en la conciencia un preciso estado (en este caso, algo concreto que debemos recordar). En cambio, el signo lingüístico está conectado de modo ideal con un significado y no por mera asociación. Pero los presupuestos monadológicos de la fenomenología husserliana obligan a comprender el significado como un «en sí» ideal, vinculado a un acto puro e interior, solitario, de intención, a un «cumplimiento» intuitivo (*Erfüllung*) de un acto intencional.

je. En la fenomenología husserliana esto se hace patente a través de esa creencia en un monólogo interior, en cuyo seno el sujeto asiste, prendido en la vivencia intencional, a un espacio inteligible, trascendental puro¹¹. Derrida —en lo que parece sólo una defensa del tan arraigado «giro lingüístico» contemporáneo— rechaza la posibilidad de un significar puro, sin signo. Pero con ello quiere ir más allá de lo que reclama una filosofía del habla. No hay habla, voz, sin signo. Dentro de este horizonte, en *La voz y el fenómeno* pone en cuestión a la fenomenología del modo siguiente¹². Que la fenomenología es pensamiento de la presencia se pone de manifiesto en el *principio de los principios* (lo que es se da, es donación presente en un acto inmediato). La idealidad del significado viene garantizada por la viviente presencia de la vivencia actual, purificada de toda adherencia empírica. Esta presencia de sí a sí, esa identidad del sentido consigo mismo, es lo que funda el pensamiento de la re-presentación, que el sentido sea presentable ante el sujeto. La re-presentación, a su vez —dice Derrida— se funda en la idea de repetición. La idealidad, como transparencia ideal y univocidad perfecta, «es el correlato de una posibilidad de repetición indefinida» (1967c, t.c., 102). Curiosamente, este fundamento del *logocentrismo* occidental debería haber permitido reconocer la centralidad de la escritura, pues el signo —como veremos— se caracteriza por su radical «iterabilidad», posibilidad de repetición más allá de la existencia de un sujeto hablante actual. Ahora bien, si la escritura está en el fondo mismo de la significación, si es condición de la verdad y del sentido, es también la imposibilidad de éstos. Pues el signo, por su repetibilidad más allá de todo contexto, no está fijado por esencia a ningún contexto, intención o hablante determinados. No es presencia viviente, no hay fundamento de su presencia actual. Por ello, es también la faz de una «no-presencia»¹³. El

11. En los capítulos IV y V de *La voz y el fenómeno* («El querer-decir y la significación» y «El signo y el parpadeo») intenta mostrar Derrida que este fonocentrismo tiene por fondo una separación imposible entre significación y signo. La absoluta presencia de un sentido en la vida interna del *Ego* presupone que éste no se informa a sí mismo por medio de signos un sentido. Es una aprehensión sin mediación. «El presente de la presencia a sí sería tan indivisible como un abrir y cerrar de ojos, un *parpadeo*» (1967c, t.c., 109).

12. El argumento fundamental había sido ofrecido ya en su Introducción a *L'origine de la géométrie*. La idealidad del sentido quedaría reducida a una pura facticidad psicológica, a una formación empírica aprisionada en la cabeza de un sujeto concreto si no fuese por la universalidad y exterioridad que le confiere la expresión lingüística (1962, 70 s.). Pero si seguimos este razonamiento, se verá —nos invita a reconocer Derrida— que hemos de radicalizarlo hasta reconocer el carácter «trascendental» de la escritura. La *inscripción* permanece y está más allá de la contingencia de la conciencia actual y del coloquio real de las subjetividades, por lo que es la instancia que con mayor fidelidad *fija* la idealidad de un sentido. «Así, el acto de escritura es la más alta posibilidad de toda *constitución*» (*Ibid.*, 86).

13. Y al no estar ligado a la *intencionalidad originaria* que lo produce, es siempre la posibilidad de la muerte del sujeto. «Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición. La posibilidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación

signo, finalmente, lleva en sí también la muerte de la presencia como presente temporal. En el capítulo 5 de *La voz y el fenómeno* desconstruye Derrida esta idea del presente como inmediatez instantánea. El mismo Husserl, en su concepción del tiempo, había admitido que la intencionalidad está basada en un flujo temporal, que la intuición presente implica «protenciones» y «retenciones». Pero reconocer esta estructura de protenciones y retenciones —dice Derrida— bajo el presente viviente es reconocer que éste se debe a un acto de re-presentación, a un reconocer reproductor. A la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia como un diferir, como intervalo temporal, y, así, la alteridad.

Esta crítica a la fenomenología no es más que una expresión de la crítica derridiana al *logocentrismo* occidental en su conjunto como *fonocentrismo*. La metáfora del «habla» ha sido siempre la metáfora de la «presencia», por cuanto la palabra es considerada sentido vivo, actual, hecho presencia, es la presencia de un sentido en la voz, presupone una sustancia expresiva transparente. En cambio, la escritura introduce la no-presencia, la no-identidad. A lo largo de toda su obra utiliza Derrida, para expresar esto, un juego de palabras con las expresiones homófonas *différence* y *différance*. El primer término alude a que el signo, por su iterabilidad —como hemos anunciado y veremos— no expresa un significado idéntico a sí mismo. En cuanto posibilidad de ser repetido en otro contexto, es siempre el mismo y «otro» posible. El signo, en segundo lugar, impide una presencia pura, alingüística, del sentido. Por eso, la estructura re-petitiva del signo lleva la impronta de un aplazamiento temporal del sentido, un diferir en el tiempo.

En lo que sigue, pues, indagamos con mayor detenimiento cómo el reconocimiento de la inseparabilidad de sentido y signo, es decir, del valor originario de la «escritura», lleva aparejado este reconocimiento de la «diferencia» como acontecimiento irrebable.

2.3. «Diferencia» y «escritura»

Hay un vínculo interno entre desconstrucción del *logocentrismo* occidental —en cuanto metafísica de la presencia— y escritura. El pensar logocéntrico separa *Logos* y escritura. Encontrar de nuevo el enlace entre ambos conduce a una autodestrucción de este *Logos*¹⁴. Realizare-

y la borrada del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que producía, sin embargo, la significación» (1967c, t.c., 104).

14. «La 'racionalidad' —tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase— que dirige la escritura así ampliada y radicalizada ya no surge de un *logos* e inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este *logos*. En particular la significación de *verdad*» (1967a, t.c., 16-17).

mos a continuación algunas calas en el concepto de «escritura» y su «sentido» destructor. Comenzamos con el argumento paradigmático que recorre *De la gramatología* y añadimos el completo y profundo análisis que ofrece Derrida en su texto «Firma, acontecimiento, contexto» (en 1972c).

El pensamiento de la diferencia, como un rescate del papel de la escritura, no es sólo una sustitución del «fonocentrismo» por la «gramatología». A través de la crítica a la fenomenología hemos podido comprobar que la escritura está invocada por la idealidad del significado inteligible que el fonocentrismo intenta salvaguardar. Por eso, no se trata de sustituir la *phoné* por la escritura en sentido corriente, sino de elaborar un nuevo concepto de escritura que «comprendería» también la lengua oral: la «archiescritura». Este concepto adquiere un perfil explícito en la crítica que realiza Derrida en *La gramatología* al estructuralismo lingüístico de Saussure. Pues esta concepción pone en obra de forma muy expresiva lo que ha sido —según Derrida— un hecho de nuestra historia: el trazado de un límite entre «interior» y «exterior» del lenguaje. Mostrando la inconsistencia de esta delimitación interior/exterior se empieza a comprobar que las propiedades del lenguaje en su totalidad remiten a las propiedades de aquello que parece «exterior» a éste, la escritura. La idea básica del estructuralismo remite ya a las propiedades de la escritura. Según esta idea, lo que define a cada fonema es su relación estructural con otros dentro del sistema. Pero, si es así, no se puede hablar de una identidad del fonema consigo mismo, ni de un vínculo natural entre fonema y sentido. Los elementos mínimos de los que está compuesta la lengua son comprensibles, entonces, no como una esencia idéntica consigo misma, sino como una «exterioridad» que es, paradójicamente, una presencia que esconde una ausencia de sentido «en sí». El sentido está constantemente «diferido» de un elemento a otro. Este carácter del lenguaje tiene su base última en el rasgo que Derrida llama «articulación». El lenguaje es una pluralidad de miembros fracturados, divisibles. Y esta articulación es la que se encuentra en el fenómeno de la «diferencia», en los dos sentidos que hemos mencionado. «Diferencia» como «*différence*», es decir, como falta de identidad de cada signo, en cuanto repetible en otros contextos, consigo mismo. Y «diferencia» como «*différance*», como un diferir del sentido de un signo a otro, que es un diferir, también, temporal. Pues si toda la experiencia es lingüística, la falta de identidad atómica del signo acarrea también una falta de identidad atómica del presente; no existe el tiempo como línea de «presentes» idénticos a sí mismos. A este fenómeno lo llama Derrida «espaciamento»: es el fenómeno de un no-presente en el presente.

Pero estas propiedades estructurales no lo son de la escritura en un sentido vulgar. Son propiedades que pueden realizarse tanto en la sus-

tancia de la tinta como en la del aire o en la de cualquier otra forma pensable de significación. Se trata, por tanto, en un sentido general y abstracto, de las «propiedades escriturales» de toda forma de lenguaje y de toda experiencia. A este concepto de escritura le da el nombre Derrida de «archiescritura». La archiescritura inscribe la «huella», la marca que, como hemos dicho, es una «exterioridad» en la que se pone en juego una presencia no presente. Es el movimiento mismo de la «diferencia» y, como tal, no es un elemento del lenguaje, sino el generador o la condición de todo lenguaje. Ahora bien —como señala con agudeza P. Peñalver (1990, 87 s.)—, no hemos de confundir la archiescritura con una estructura «trascendental». Lo trascendental es también «presentable», y aludimos aquí a la condición no presentable de toda presencia. Por eso, cabría hablar de su carácter «ultratrascendental». Los caracteres estructurales de la «archiescritura», que apuntan al fenómeno de la diferencia, quedarán más claros si analizamos el rasgo que con mayor insistencia ha destacado Derrida: la «iterabilidad» del signo.

En las páginas 351-362 de «Firma, acontecimiento, contexto» (incluido en Derrida, 1972c, t.c., 347-372) se aborda con profundidad esta cuestión. Derrida nos invita a reconocer como rasgo característico de cualquier unidad de lenguaje su «iterabilidad», es decir, la posibilidad de su repetición y reproducción por medio de una «exterioridad» sígnica. La primera condición para que funcione es, en efecto, que «una cierta identidad de este elemento (marca, signo) debe permitir el reconocimiento y la repetición del mismo» (359). Ahora bien, si ha de ser explicado el fenómeno de la «iterabilidad», hemos de admitir —dice Derrida— que no existe un enlace esencial entre escritura, por un lado, y destinatario, referente e intención del emisor, por otro. La iterabilidad, que es condición de la legibilidad de toda comunicación escrita, implica que la escritura debe poder «funcionar» en ausencia de todo destinatario empíricamente determinable, y debe poder ser repetida en ausencia de su «referente» y de la intención de significado actual del emisor; debe ser legible «incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito» (357). Esta apreciación conduce a la conclusión de que la iterabilidad constituye una «fuerza de ruptura» del signo con su contexto, al que pertenecen este conjunto de «presencias», incluido su pretendido «sentido». Ahora bien, la iterabilidad, que asegura la «idealidad» de una significación y constituye la «identidad» de una unidad de lenguaje, es la que, paradójicamente, impide, al unísono, a dicha unidad poseer una identidad consigo misma. Pues, por cuanto le es inherente ser «injetada» en otro contexto —adquiriendo así otro sentido— es la misma y «otra», estando el «sentido» siempre «diferido» (*iter* —señala Derrida en la 356— vendría de *itara*, «otro» en sánscrito; la repetición está ligada a la alteridad). Ningún contexto pue-

de cerrarse sobre el signo. «Ni ningún código, siendo aquí el código a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad)» (358). Y esta «diferencia», esta «presencia no presente», constituye la forma de toda «experiencia» posible. «Esta posibilidad estructural de ser separado [...] me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida ‘producción’ u ‘origen’. Y yo extendería esta ley incluso a toda ‘experiencia’ en general, si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales» (359).

2.4. «Diferencia» y «deconstrucción»

Debemos preguntarnos ahora cómo «opera» el pensamiento de la diferencia, qué «estrategia» utiliza para mostrar la inconsistencia del «pensamiento de la identidad». Comenzaremos dando cuenta de su dificultad: este proceder no puede «asaltar» desde fuera al «logocentrismo», pues no utilizar el lenguaje y los conceptos en los que éste se mueve resulta imposible. Se trata, pues, de una operación de «deconstrucción» «desde dentro». Después de ilustrar esta idea sugiriendo que este proceder «deconstructivo» hace emerger una heterología «impura» (y que pone en cuestión la pretensión de Levinas), intentaremos mostrar en qué sentido la «regla general» de la «deconstrucción» —si cabe expresarse así— es el desplazamiento de la «lógica oposicional» que estructura desde el interior el pensamiento logocéntrico.

La deconstrucción pretende mostrar el sinsentido del *logocentrismo* occidental, del «pensamiento de la identidad», dando espacio al pensamiento de la diferencia. Pero no puede recorrer este camino a través de un lenguaje distinto. El pensamiento de la identidad, ese que se expresa en los términos de «totalidad», «universalidad», «esencia», «fundamento», etc., está incrustado en el lenguaje occidental. No es un fenómeno marginal, sino un fenómeno del lenguaje occidental, que es griego de raíz y, quizás, ineliminable. Para el filósofo no existe un exilio posible respecto a este lenguaje. La metáfora heliológica, tal vez la más central y más afianzada en este lenguaje, parece imborrable. «Quién podrá dominarla? —pregunta Derrida retóricamente—, ¿quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste?, ¿qué lenguaje escapará jamás a ella?» (1967b, t.c., 125). Por eso, la estrategia que ha de seguir la deconstrucción es interna al lenguaje conceptual que pretende combatir. No es meta intentar liberarse del lenguaje de la identidad —dice Derrida— porque es «imposible sin olvidar *nuestra* historia. Sino soñar con eso. No *liberarse* de él, lo cual no tendría

sentido y nos privaría de la luz del sentido. Sino resistirle desde lo más lejos posible» (*Ibíd.*, 43-44). «Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla» (*Ibíd.*, 150). Ahora bien, podría parecer que esta estrategia de destrucción desde el interior identifica filosofía con logocentrismo, lo que haría difícil reconocer el estatuto propiamente filosófico de la desconstrucción (que aparecería como negación de la filosofía). A partir de 1968, sobre todo en *Márgenes de la Filosofía*, en *La diseminación* y en *Glas*, Derrida subraya que la *diferencia* no es un fenómeno contrario al discurso filosófico, sino inherente a él. La desconstrucción, en este sentido, no muestra un «otro» del discurso, sino que hace ver «que el texto *escrito* de la filosofía [...] desborda y hace reventar su sentido» (1972c, t.c., 30). La desconstrucción hace patente, así, no un «margen» de la filosofía, sino el fenómeno de la «diseminación», involucrando la indeterminabilidad de todo margen, que «más allá del texto filosófico no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente» (*Ibíd.*). Este rasgo marca un límite muy claro con toda heterología pura, y sobre todo con la de Levinas. Si Levinas quiere evitar la contaminación, Derrida la afirma¹⁵.

Alcanzado este punto de la reflexión, estamos en disposición de abordar un aspecto fundamental: la faz de la desconstrucción en cuanto desplazamiento de la «lógica oposicional» logocéntrica y emergencia de la «indecidibilidad» conceptual¹⁶. Comenzamos nuestro análisis del pensamiento derridiano exponiendo el cuestionamiento que éste efectúa de la oposición entre «fuerza» y «significación». En la crítica al *fonocentrismo* se ha tambaleado también la oposición, general, entre lenguaje y signo. En estos ejercicios críticos de Derrida se ha puesto a prueba una

15. Derrida ha recibido mucho estímulo del programa heterológico de Levinas, con el que ha discutido en diversas ocasiones. El contraste con este autor nos será muy útil para seguir profundizando en el sentido del proyecto derridiano (Derrida, 1967b, cap. 4, y 1987b, 166 ss.; 1989b, 45 ss. Peñalver, 1996). En síntesis, podría decirse lo siguiente. Levinas busca un pensamiento de la «diferencia pura» que evite el dominante cierre ontológico en Occidente, un cierre que somete lo heterogéneo, lo otro —y en particular *al otro* como rostro—, que es irrepetible y único, al lenguaje de *lo mismo*. Parecería que nuestras lenguas están tejidas en torno al verbo «ser» y todo lo engloban en una unidad concreta. El efecto es un «hay» homogéneo para siempre, la imposibilidad del *único* y, así, de la socialidad. No queda ningún lugar para el único, lo diferente en cuanto irrepetible, o «la significación sin contexto». La estrategia de Levinas para decir lo otro puro es la de mostrar un decir sin dicho, mostrar un decir como pasividad. El decir dice lo otro porque viene del otro, porque consiste y se resume en responder al otro y del otro. Derrida, en cambio, piensa que la contaminación es inevitable, que ese riesgo de decir lo otro desde lo mismo es la única oportunidad para «dejarle su oportunidad a la no-contaminación de lo otro por la regla de lo mismo» (1987b, t.c., 50).

16. Debo a José Bernal —que presentó con lucidez esta temática en el *Círculo de Doctores* del Departamento de Filosofía de Granada— la fuente e inspiración de las ideas que aquí expreso. De su posible «desajuste» respecto a lo que él intentó mostrar soy yo el responsable.

«desconstrucción» de oposiciones. Pero la «lógica de la oposición» pertenece, según Derrida, a todo el lenguaje del *logocentrismo* occidental. El «pensamiento de la identidad» siempre opera mediante la instauración de un límite entre lo esencial y lo accidental, lo verdadero y lo falso, lo ideal y lo real, etc. Estas oposiciones, por lo demás, siempre son «jerarquizadas» y, en este sentido, «reductivas», pues marginan como inesencial, carencial o externo a uno de los elementos opuestos. La «desconstrucción» consiste en un ejercicio de pensamiento que, conduciendo a su extremo el presunto «sentido» de una oposición determinada entre conceptos, muestra una aporética interna que destruye el «límite» trazado por el pensamiento *logocéntrico* entre ambos. «Pues la *paradoja* está en que la reducción metafísica del signo tenía necesidad de la oposición que ella misma reducía. La oposición forma sistema con la reducción. Y lo que decimos aquí sobre el signo puede extenderse a todos los conceptos y a todas las frases de la metafísica» (1967b, t.c., 387). Frecuentemente incluye Derrida en el proceso de la desconstrucción el de una «paleonimia»: en una oposición, uno de los términos conserva su «viejo nombre», que es ahora «injertado», como si de una «doble escritura» se tratase, lo que produce una inversión y *desplazamiento* del orden conceptual. Naturalmente, limitarse a una «inversión» de la jerarquía de los conceptos no escapa a la lógica oposicional. Por eso, debe tomarse como una estrategia que permite al filósofo desconstructor intervenir en el discurso filosófico (que escenifica también conflictos reales); el horizonte último, sin embargo, es mostrar la inconsistencia de la oposición en cuestión.

La consecuencia inevitable de este desmoronamiento de la lógica oposicional es el cuestionamiento del carácter «determinable» de los conceptos. La «inteligibilidad» de un concepto —en el pensamiento de la identidad— está asociada a un sentido, un origen, determinado y posee un campo de aplicación bien específico. Lo que llega a realizar la operación «deconstructiva» es la demostración de que no es «determinable» sin aporía ni uno ni otro. Esto afecta, en especial, al concepto de «verdad», cuyo opuesto sería lo falso o la «apariencia»; la «verdad» sería como un «fetiche» no sustituible: «[...] debería haber en alguna parte —es la verdad del fetiche, la relación del fetiche con la verdad— un valor decidible del fetiche, una oposición del fetiche al no fetiche. Este espacio de la verdad, la oposición del *Ersatz* al no-*Ersatz*, el espacio del buen sentido, del sentido mismo, constriñe en apariencia todos los tratados de fetichismo. Y, sin embargo, éste es el límite sin límite» (1974, 235).

El concepto de «iterabilidad» resulta, en esta «tachadura» de los límites propuestos por la lógica oposicional logocéntrica, fundamental. Ya habíamos visto que la iterabilidad del signo, o de toda unidad de

significado, implica una «fuerza de ruptura» con cualquier contexto concreto de «presencias» (emisor-intención; receptor; sentido interno). Si lo aplicamos a un concepto, quiere decirse con ello que éste no posee un «contexto» genuino, originario o propio de sentido, o, si se quiere, un marco de aplicación definible. Así describía sus objetivos Derrida al comienzo de «Firma, acontecimiento, contexto», texto que nos ha introducido, más arriba, en la noción de iterabilidad: «querría demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación» (1972c, t.c., 351). Y es que «el concepto de iterabilidad [...] perturba las oposiciones binarias y jerarquizadas que legitiman el principio mismo de la ‘distinción’ en el discurso común y en el discurso filosófico o teórico» («Vers une éthique de la discussion», en 1988b, 231)¹⁷.

Por su incidencia en la discusión filosófica, mencionamos dos ejemplos paradigmáticos de «deconstrucción». Uno está referido al campo de la filosofía teórica y concierne a la teoría de los actos de habla, a la disputa entre Searle y Derrida, una disputa en la que Derrida intenta mostrar la indecidibilidad de los límites entre el «acto de habla normal» y el «acto de habla derivado», lo que constituye una deconstrucción del intento de discernir reglas universales del habla, de la comunicación, y, por tanto, una indirecta afrenta a la teoría dialógica de Apel y Habermas (Derrida, 1972c; 1987c; v. Sáez Rueda, 1996c). El otro afecta al problema de la justicia y lo hemos «injertado» en una problemática sobre la que reflexionamos más adelante: la de si —como los reilustrados Habermas y Apel replican— el «pensamiento de la diferencia», por romper los límites entre lo universal y lo particular, lo justo y lo incorrecto, incurre en una «indiferencia» ética (*infra*, cap. 16, § 2.2).

3. *Otras versiones del proyecto de «rebasamiento de la modernidad»*

Como intentaremos justificar en las reflexiones sistemáticas del siguiente capítulo, hay una unidad de fondo en todos los rostros del «pensamiento francés de la diferencia» que obliga a distinguirlo, en bloque,

17. Hay que señalar también que los rasgos estructurales de la escritura son, ellos mismos, denominados por Derrida «indecidibles», pues constituyen «elementos» del lenguaje que se resisten a la lógica logocéntrica y a la posibilidad de «presentación». Tales elementos (la «iterabilidad», el «espaciamento», la «huella», el «margen», etc.), que —como señala P. Peñalver (1990, 112)— funcionan respecto a la tradición de modo análogo a las proposiciones indecidibles descubiertas por Gödel para los sistemas lógicos axiomáticos, son «unidades de simulacro, ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa» (Derrida, 1972b, t.c., 56).

respecto a otras versiones del rebasamiento de la modernidad, sobre todo porque, mientras en el primer caso la «diferencia óntico-ontológica» heideggeriana se ve sometida a un «sobrepujamiento», en los otros —como es nuestra convicción— es sometida, de hecho, a una tácita eliminación.

3.1. Pathos *micrológico*. El «pensamiento débil»

Otra de las formas en que la modernidad es llamada a sucumbir es la que representa el «pensamiento débil» italiano, liderado por G. Vattimo. Nos parece que lo más característico de esta corriente es el radical «eventualismo», en el sentido de que pretende conducir al pensamiento hermenéutico y al pensar de la diferencia a una radicalización cuya clave es la comprensión del acontecer como «caducidad». Presentamos esquemáticamente los diversos rasgos que configuran esta idiosincrasia (v., espec. «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en Vattimo y Rovatti, 1983, y «La sociedad transparente» y «Ciencias humanas y comunicación», ambos en Vattimo, 1989b).

Nos interesa enfatizar el núcleo de esta nueva corriente de un modo simultáneo al deslinde con el pensamiento francés de la diferencia, que ha sido subrayado en nuestra reconstrucción como oferta más relevante en el espacio postmoderno. En el prefacio a una de las obras que reúne las ideas de los autores más destacados de este movimiento —1983— Vattimo y Rovatti enfatizan el sentido de este proyecto por contraste con el postestructuralismo francés. El «pensamiento de la diferencia» estaría todavía embarcado en una nostalgia metafísica que no lleva a sus últimas consecuencias la «muerte de Dios», de la que la postmodernidad ha de levantar acta. Y ello porque en la «diferencia» no se piensa aún el ser como radicalmente finito, es decir, como contingencia histórica, como conjunto de mensajes heredados y transmitidos en el tiempo. Esta crítica —a la que subyace una radicalización nihilista del pensamiento heideggeriano— demanda una mayor fidelidad al «eventualismo» que la muerte de la modernidad nos obliga a admitir, de acuerdo con Vattimo.

Utilizando una imagen bastante aclaradora, la idea, de ascendencia sartreana, de que el sentido del ser será patrimonio de todos sólo cuando se logre disolver en cada uno de los que componen el todo, Vattimo nos invita a debilitar el pensar del ser —según Heidegger, *Ge-schick* (envío), *Ereignis* (acontecimiento apropiador), acontecimiento de la verdad— «rebasando» incluso su carácter profenomenico: lo temporal ha de ser comprendido subrayando su carácter radicalmente efímero, como «trans-misión descolorida, acumulación de rasgos ‘arqueológicos’» (Vattimo y otros, 1983, t.c., 30), como «suceder», que es experiencia de «caducidad», en un «‘tomar nota’, marcado por un deje

de historicismo» (*Ibíd.*, 33-35). Esta eventualización del «acontecer» pensado por Heidegger nos coloca ante el horizonte de una ontología hermenéutica, en el seno de la cual lo verdadero es concebido en su naturaleza retórica, intradialógica o intrahistórica, por cuanto resulta de los procesos contingentes de verificación, que son acuerdos circunstanciales y, por ende, resultados que se constituyen en los procedimientos mismos de interpretación (*Ibíd.*, 37-40). Una ontología en la que lo que acontece es siempre «monumento», es decir, mensaje fragmentario, radicalmente histórico-finito, que no es lugar de acontecimiento, sino puro acontecer reinterpretable, ser-transmisión. Esta ontología hermenéutica es, además, una «ontología actual», por cuanto se comprende a sí misma no como una teoría sobre la interpretación, sino como un ejercicio expreso de interpretación en el que la verdad (en su sentido retórico aludido) es «puesta en obra», labor de montaje, de composición o de diseño a partir de materiales múltiples y heterogéneos.

El *pensamiento de la diferencia*, presuntamente radicalizado a través del «pensamiento débil», es a su vez —según Vattimo— una consecuencia interna de la tendencia «disolvente» del pensamiento dialéctico. Éste pretende recoger la diferencia, lo no idéntico, en el todo, pero termina traicionándose por cuanto todo pensamiento de la totalidad es totalitario. Todo concepto del todo, nos advierte Vattimo en una aproximación al pensamiento de Benjamin, es excluyente respecto a una parte «maldita». Éste sería uno de los rasgos fundamentales del pensamiento moderno, metafísico, que está asociado a la búsqueda de un fundamento estable del ser. Desde tal punto de vista, el «pensamiento débil» pretende poseer potenciales emancipatorios y éticos. Emancipatorios, por cuanto, al liberar a la historia de las coacciones totalitarias de la metafísica, abre el espacio para la diversidad inagotable de las *historias*. Éticos, por cuanto alienta a una recuperación y escucha de lo excluido en su finitud, a la que llama Vattimo, en un sentido desacralizado, *pietas*. En esta especial vinculación entre «historia de la metafísica», «pensamiento totalizador» y «violencia» se funda la peculiaridad de la crítica que el pensamiento débil realiza a la modernidad.

3.2. Neopragmatismo americano (R. Rorty)

Quizás deberíamos comenzar señalando la peculiar coyuntura en la que el pragmatismo americano y el pluralismo antiilustrado se encuentran en la filosofía de R. Rorty, el adalid de un neopragmatismo que ha alcanzado hoy una gran resonancia. El pragmatismo americano (Peirce, James, Dewey) había incluido desde el inicio una vinculación entre la experiencia y la apertura al futuro, pues entendía que nuestras creencias implican hábitos de acción y expectativas de comportamiento. El nuevo pragma-

tismo de R. Rorty, que toma como fuente principal a Dewey, insiste también en esta dimensión de futuro que es abierta en la praxis, pues la textura de las creencias, desde ese punto de vista, reside no en representar la verdad, sino en proyectar un comportamiento. El léxico de las afirmaciones sobre el mundo se teje en una red social en la que de lo que se trata es de su utilidad, conveniencia o pertinencia en la consecución de ciertos propósitos del agente. Ahora bien, esta proyección al futuro no mide su valor, según Rorty, en función de su relación a ideas regulativas (como se desprende de la posición de Peirce, continuada por Apel). Los patrones de justificabilidad de nuestras creencias residen en las prácticas sociales concretas y contingentes, que son heterogéneas entre sí. No hay ideas regulativas capaces de escapar a esta contingencia y de orientar, así, la mayor o menor validez de nuestros acuerdos pragmáticos. Es más, la búsqueda de una verdad convergente no constituye sólo un error, según Rorty, sino un peligro, pues amenaza con paralizar el libre movimiento de la creación de nuevos léxicos mediante la determinación coactiva de un léxico unívoco (Rorty, 1989, cap. 9, § 1).

Junto a este pragmatismo contrailustrado habría que mencionar también la filiación naturalista de R. Rorty. Los diferentes «juegos lingüísticos» no serían expresión de una dimensión existencial-ontológica, sino medios para la consecución de fines y deseos. El naturalista, a su juicio, no sólo mantiene el principio de contingencia (heideggeriano), ese según el cual «todo podría haber sido de otro modo y no hay condiciones incondicionadas», sino que, así mismo, considera que «todas las explicaciones son explicaciones causales» (*Ibíd.*, 77; v. 69-82). Las prácticas sociales que forman parte de un determinado «juego lingüístico» no son la expresión de algo «oculto»; constituyen aquello que puede ser explicado por la biología, la sociología y la historia de la ciencia (*Ibíd.*, 84-85).

No podríamos dejar de mencionar, por último, la tesis rortyana sobre el carácter privado de las concepciones teórico-especulativas. Rorty ha llegado a reivindicar la independencia del pensamiento también respecto al ámbito público de lo social. El filósofo tradicional, en especial el ilustrado, cree en la existencia de un ámbito de validez intersubjetivo, público. Frente a ello, afirma Rorty que la teoría está al servicio de la «creación de sí», de la «perfección privada», no al de la verdad o la solidaridad (cf. Rorty, 1989, espec. primera parte).

Más adelante intentaremos mostrar que la idiosincrasia del neopragmatismo rortyano es síntoma de una reducción naturalista (y liberal) del pensamiento heideggeriano, una reducción que contrasta con el sobrepujamiento y desplazamiento de la diferencia óntico-ontológica que realiza el pensamiento francés de la diferencia.

3.3. Versiones «homófilas» de una postmodernidad «metafísica»

W. Welsch ha distinguido, dentro de la concepción del movimiento «postmoderno», dos variantes prototípicas que convergen en su deseo de «rebasar» una modernidad irredimiblemente en crisis, pero que se oponen en cuanto al cariz de su oferta básica (1991a; v. espec. § 1). La primera variante —representada en las líneas que hemos considerado hasta aquí— sería la de aquellos que consideran que la modernidad ha provocado una unidad indeseable, un totalitarismo identitario, y que apoyan una terapia disgregadora (tendencia «heterófila»); la segunda —isoprendentemente!— se basaría en el convencimiento de que la modernidad ha roto una unidad deseable, proponiendo una terapia identitaria (versión «homófila»). Nos parece que esta distinción no es errada, por cuanto pone freno al frecuente olvido de aquellas líneas que —frente a la predominante propensión «postmetafísica» de la actualidad filosófica— intentan recuperar perspectivas pre-modernas a una nueva luz. Hacemos aquí una mera mención de alguna de estas posiciones, señaladas por el mismo Welsch, y nos permitimos incluir una versión no considerada por este autor, a saber, la que detenta hoy la *Escuela de Heidelberg* (abanderada por D. Henrich). En ambos casos nos encontramos con un posicionamiento que sería tachado de «metafísico», tanto por los pensadores de la «diferencia» —en cuanto identitario y universalista—, como por los defensores de una renovación de la modernidad (Habermas y Apel, sobre todo) —en la medida en que aboga por una investigación no procedimental del todo o del ser del sujeto.

Una de las formas en que se pretende «rebasar» la modernidad sin renunciar a lo que viene llamándose «pensamiento de la identidad» está vinculada a la trayectoria, hoy muy pujante en Alemania, de la Escuela de Heidelberg (Henrich, 1970; Posthast, 1971). La peculiaridad del proyecto que emprende esta escuela radica en que aspira a superar las contradicciones de la concepción «representativa» de la subjetividad, manteniéndose en los márgenes de la «filosofía de la conciencia», al especificar a ésta como modo originario de ser del sujeto. Es pertinente hacer mención de esta perspectiva porque se opone tanto al cartesianismo denostado por Heidegger y los pensadores de la diferencia, como al horizonte que guía las expectativas de estos últimos. Baste la siguiente síntesis. A la autoconciencia le subyace —según la escuela— una conciencia prerreflexiva y anónima de sí misma que, por ser a-relacional, es una conciencia de sí «exenta de yo», una «*Selbstlosen Bewußtsein von Selbst*». Con esta concepción, Henrich —el adalid del movimiento— pretende convertirse en contramodelo de la habermasiana teoría de la acción comunicativa y renovar, al mismo tiempo, la metafísica denosta-

da por ésta, orientando la investigación al problema «¿quién soy yo?». Contra Heidegger, Henrich pretende salvar una teoría de la conciencia que redescubra su parte no maldita: el *conatus* de la autoconservación y autoafirmación, impulso disociable de esa técnica «voluntad de dominio» sobre lo existente que el subjetivismo contiene en sí.

Otra de las líneas involucradas en el estilo «homófilo» y metafísico que aquí consideramos es el de aquellos que —como R. Spaemann y Koslowski (v. Spaemann, 1978; Spaemann y Koslowski, 1986; cf. Welsch, 1991a, §§ 2 y 9)— abogan por una recuperación peculiar de formas pre-modernas de comprensión de la totalidad. Estos autores aceptan que la filosofía ya no puede aspirar a una visión sistemática, material e incontrovertible del *Todo-Uno* sustancial, pero reivindican, sin embargo, la concurrencia de distintas formas de tematización de la totalidad y de la unidad del ser, en un *poemos* en el que jugarían como candidatos en lucha por la verdad. Spaemann —en un talante con tintes neorristotélicos— apela a la renovación de una referencia filosófica a la identidad material de lo real y, así, por un nuevo esencialismo. Koslowski interpreta este proyecto como la necesidad de una nueva «unidad del mundo de la vida» y como una «teoría postmoderna de la sociedad», que no apuntaría a un retroceso, sino a un sobrepujamiento de la modernidad en el que quedarían vinculados el esencialismo aristotélico y el pensamiento de la libertad.

Juiciosamente llama la atención Welsch sobre la circunstancia de que no queda claro cómo, en el marco de estas propuestas, se puede evitar concebir las totalidades —con contenido material— como meras reivindicaciones particulares y, por tanto, como una imposición de perspectivas particulares, voluntad de poder en cuanto totalización de lo particular.

SISTEMÁTICA DEL DESAFÍO A LA MODERNIDAD

El reto a la modernidad al que hemos asistido en el capítulo anterior posee una importancia crucial en el plexo entero de referencias que conforman nuestra reconstrucción del panorama filosófico actual. Pues no es un desafío exclusivo a la modernidad cartesiana, ni tampoco a la esperanza ilustrada, sino, más ampliamente, a la senda del pensar occidental como pensamiento de la identidad, de la presencia. No queremos decir que todos los cauces de la filosofía actual conduzcan a este problema. Pero no es desatinado estimar que tales cauces están confrontados hoy con la responsabilidad inexcusable de responder a la demanda de este reto. Reflexionamos sobre ello a través de tres vectores fundamentales. El primero está asociado con la hermenéutica, que el *pensamiento de la diferencia* quiere también rebasar. Heidegger, en este sentido, es reclamado y denostado simultáneamente, cuestión cuya aclaración afecta esencialmente a la comprensión del *pensamiento de la diferencia* y del hiato entre sus variantes (§ 1). El segundo afecta a la otra gran vertiente de la actualidad filosófica, la reilustrada, por cuanto el desafío, al proyectar la mirada sobre toda la historia de Occidente, pone en vilo el comienzo socrático. Será preciso confrontar también, pues, al *pensamiento de la diferencia* con la vocación ilustrada, buscando despejar los posibles desencuentros (algunos, provocados por falta de escucha mutua) y los hilos fundamentales de los que pende realmente la confrontación (§ 2). Pero en este último punto no nos limitaremos a poner en juego la filosofía de Apel y Habermas. Presuponiendo sus propuestas, indagaremos algunas sendas a través de las cuales se pretende roturar un paso intermedio, abrir un interregno entre modernos y postmodernos. Aunque los abanderados son autores jóvenes, las fuentes son ya clásicas. Desde el fondo de la primera *Teoría Crítica*, en primer lugar, desde el horizonte de la fenomenología merleau-ponty-

niana, en segundo lugar, y desde el lazo entre el problema del reconocimiento y una microfísica de las relaciones intersubjetivas (Foucault), finalmente, buscaremos respuestas (§ 3).

1. *Pensamiento de la diferencia* vs. *pensamiento fenomenológico-hermenéutico*

Desde muy diversos puntos de vista ha sido puesto en cuestión, en lo que acabamos de ver, incluso, el desfundamiento heideggeriano de la *metafísica de la presencia*. Valorar con precisión el alcance de esta crítica a Heidegger rebasa nuestros propósitos y es, por sí mismo, un problema que demanda una reflexión paciente, quizás inacabable. Menos pretencioso e imposible es determinar los contrastes entre las diversas formas de la crítica a Heidegger involucradas en los variopintos proyectos de rebasamiento de la modernidad. Y quizás por esta vía, aunque no encontremos sosiego a nuestro deseo de respuestas, podríamos conseguir asir nuevas e iluminadoras preguntas. En este contexto, nos gustaría discernir algunas diferencias entre el desafío del pensamiento francés de la diferencia y el de otras corrientes, como la del pensamiento débil o el neopragmatismo.

1.1. Sobrepujamiento de la diferencia «óntico-ontológica» en el pensamiento francés

Si comenzamos con el primer ámbito, habría que intentar aprehender el sentido del desafío levinasiano. A propósito de Levinas reflexionábamos sobre el engarce entre ética y *pensamiento de la diferencia*, retrocediendo a sus fuentes fenomenológicas. En este contexto, el contraste entre las respectivas inflexiones de la fenomenología que se lleva a cabo en Heidegger y en Levinas resulta especialmente iluminador. Pues, como dice Jean-Luc Marion, «ahí donde Heidegger somete la cuestión del otro a la cuestión del mundo, por inmanencia, Levinas desprende ya la instancia del otro del horizonte del mundo por una trascendencia ética. El conflicto entre estos dos fenomenólogos [...] ya no terminará jamás» (Marion, prólogo a González Arnáiz, 1987, 14). Ya hemos hablado en otro lugar de las fuentes de problematicidad de la filosofía de Heidegger en el contexto de la ética (*supra*, cap. 4, § 4.2). Nos interesa ahora destacar la incidencia de esta problemática en el ámbito de cuestiones abiertas por la problemática de la identidad y la diferencia.

La deuda de Levinas con Heidegger es patente, y él la confiesa. Con la ontología fundamental comparte la filosofía levinasiana el rebasamiento del idealismo de Husserl, la búsqueda de la dimensión constituyente

allende la conciencia, en la existencia y el tiempo. Pero la distancia se hace notar en un cambio de dirección hacia la primacía de la ética sobre la ontología, pues Levinas sitúa la diferencia, antes que en la «diferencia ontológica» (Heidegger), en la diferencia entre yo y el otro. Ya en sus primeros escritos Levinas entiende por «Ser» un «Hay» monótono y anónimo, pues *se* participa en él, sin haberlo elegido, guste o no guste; y este «Hay» no es, como el «Ser» heideggeriano, sentido y llamada, sino amenaza de sinsentido y horror: es la experiencia de que nada se aproxima, de un silencio y de una presencia pura y simple (Levinas, 1947a, 94-98)¹. De la amenaza del «Hay» no nos saca la conquista del «sí mismo auténtico», «propio» —pues éste, lejos de liberarnos, nos sitúa en el solipsismo, en la soledad, en la que *se está* desde el nacimiento y en la que se vuelve a escuchar el sonido del «hay»—, sino la desposesión y la salida al otro. «Para salir del ‘hay’ es preciso no ponerse, sino deponerse; [...] Esta deposición de la soberanía por parte del ‘yo’ es la relación social con el otro, la relación des-interesada» (1982b, t.c., 50-51). Esta desposesión de sí es la que con posterioridad ha subrayado Levinas frente a la vía heideggeriana, que, a su juicio, no sólo obvia, sino impide, la ética. Pues la apertura verdadera al ser exige, según Heidegger, que el *Da-sein* se sustraiga al *Uno* —donde es intercambiable, impropio— para acceder a su radical irrepitibilidad. De este modo, como sugiere J.-L. Marion al interpretar a Levinas, «El ser, según el *Da-sein*, se dice: ‘yo soy, y ningún otro en mi lugar’. [...] Así, el ser, como yo, debe ejercer una violencia —la de afirmarse y perseverar como principio, en detrimento eventual de cualquier otro— del otro» (Marion, *op. cit.*, 15). Heidegger no habría escapado, pues, a la vieja obsesión por la Mismidad². En definitiva, el olvido del otro en provecho del ser descalifica a la filosofía heideggeriana tanto como el olvido del ser caracterizaba a la metafísica. Y el asalto de Levinas se dirige, incluso, a la primordialidad del ser: «Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que deshechizarse; que el ser jamás es [...] su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo sentido»

1. Nada describe mejor este horror del «Hay» que la metáfora del insomnio —la imposibilidad de salir de la vigilia es algo independiente del yo, que se le impone y lo despersonaliza— o la de una música constante que no podemos detener (Levinas, 1982b, t.c., 45).

2. La «desposesión de sí» que Levinas opone a esa vuelta al «sí mismo» se justifica ejemplarmente a propósito del «ser-para-la-muerte», existenciarlo que figura como central en la reflexión heideggeriana. Para acceder a sus posibilidades propias, el *Da-sein* ha de afrontar la angustia ante su muerte, que es la posibilidad de la radical imposibilidad. Pero esa angustia lo es por *su* finitud, por *su* muerte concreta. En el «ser-para-la-muerte», replica Levinas, se halla ya inscrito el fenómeno más radical del «ser-para-otro»: «La muerte del otro hombre me encausa y me pone en cuestión, como si de esa muerte, invisible para el otro que a ella se expone, yo pasase a ser, por mi indiferencia, el cómplice; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro y no dejar al otro en la soledad» (Levinas, 1982a, 245).

(1982b, t.c., 114). Por eso, el fenómeno de la diferencia que la alteridad estimula a pensar —como pretende en su generalidad una de las obras centrales de Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*— no es el de una diferencia que se abre y se mantiene en el ser del «sí mismo», sino que se establece por oposición a éste. Sobre el significado del texto mencionado dice el autor: «Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un ‘de otro modo que ser’. No sólo en un ‘ser de otro modo’; ser de otro modo es aún ser» (1982b, t.c., 95).

No vamos a entrar en detalle en la compleja cuestión de si Levinas hace justicia a Heidegger. Sólo realizaremos dos observaciones que, según creemos, movilizarían la reflexión y la discusión en esta temática. En primer lugar habría que señalar que hay motivos para pensar que Levinas es injusto con Heidegger, pues —a nuestro juicio— el acceso al sí mismo propio, al que éste alude como salida del *Uno*, no implica sin más una clausura en la intimidad; es condición de posibilidad de la apertura a las posibilidades propias, al ser, y en esa «resolución» volverá el *Da-sein* a encontrar al otro, pues, como se señala en *Sein und Zeit*, el «ser-con» es un existenciario y, por tanto, una condición irrebasable de la existencia³. En segundo lugar, llamamos la atención sobre la circunstancia de que la cruzada levinasiana contra la primordialidad del «Mismo» paga el precio de tener que afirmar una trascendencia *pura* de lo otro, que se mantiene a salvo de toda «contaminación» con el lenguaje y la lógica del *Mismo* (Peñalver, P., 1996).

En todo caso, el pensamiento francés de la diferencia incluye una matizada incorporación y sobrepujamiento simultáneos de la filosofía heideggeriana. Y ello se hará perceptible con más claridad, incluso, en los casos de una «heterología impura». El pensamiento de Lyotard, al intentar mostrar la productividad inherente al lenguaje como germen de una heterogeneidad irreconciliable y desubjetivizada de sentidos, vehicula el concepto heideggeriano de la diferencia «ser-ente» y la comprensión de la indisponibilidad del acontecer que ésta implica, al mismo tiempo que evita el recurso al ser como «protofenómeno» originario⁴.

3. Esta observación, sin embargo, no debe ofuscar la atención a las objeciones que más arriba se mencionaron, sobre todo las que atañen a la desvinculación —señalada por Tugendhat— entre elección del *sí mismo* y aportación de razones (*supra*, cap. 4, § 4.2).

4. Hemos intentado mostrar esto con detalle en uno de nuestros trabajos (Sáez Rueda, 1997a). La concepción de Lyotard traspone y conserva a otro nivel lo que Heidegger llama indisponibilidad del acontecer, y ello, desde tres perspectivas. Su filosofía da cuenta, en primer lugar, de un carácter indisponible del lenguaje en cuanto éste pone un límite infranqueable a la posibilidad de reglamentación de la heterogeneidad (cf. Lyotard, 1979, §§ 43, 189). En segundo lugar, es posible desbrozar en el análisis de Lyotard una dimensión de lo indisponible bajo la perspectiva mediante la cual queda destacada la «trascendencia» misma del acontecer. El «eslabonamiento» entre las frases no está sujeto a ninguna necesidad apriórica. Los «géneros de discurso», mediante el fin que le es propio, «inspiran» formas de eslabonamiento, pero ninguna razón autori-

Los discursos poseen, piensa Lyotard, un movimiento indisponible, que, incluyendo intencionalidades, las rebasa. Ellos vehiculan la *diferencia*, entre otros motivos, porque expresan una presencia sobre la base ineludible del «silencio» de otras posibilidades inéditas (en lo que se reconoce la huella de ese fenómeno de simultáneo encubrimiento-descubrimiento del que habla Heidegger). Por otro lado, el concepto de heterogeneidad que, de un modo o de otro, subyace —a nuestro juicio— a los pensadores de la diferencia, subvierte el heideggerianismo diluyendo los caracteres del ser que lo convierten en una potencia «productiva» (y ello en los dos sentidos del término «producción»: como «traer a presencia» y como «exhibir» lo presente). El análisis realizado del sinuoso pensar deleuziano puede ayudar a comprender esta subversión. Pues el perspectivismo sin centro que pretende dibujar Deleuze no admite entender la singularidad diferente como «mundo de sentido» asociado a una emergencia del ser e involucrando una «llamada» desde él. La univocidad del ser, visto ahora desde una especie de desplazamiento del aristotelismo, sería sólo —como dice Foucault (1970, t.c., 42)— «lo que se dice siempre de la diferencia; es el *Volver* de la diferencia» (cf. Deleuze, 1969a, 52-61, 376-384; 1969b, 190-197, 208-211). Intentaremos completar estas alusiones tomando como punto de referencia la versión —quizás más clara y paradigmática— que del sobrepujamiento del pensamiento heideggeriano se nos ofrece en el pensamiento de Derrida⁵.

Es claro que la crítica de Heidegger a la «metafísica de la presencia» constituye una de las fuentes clave del pensamiento derridiano de la diferencia. La desconstrucción del «pensamiento de la identidad» guarda una íntima relación con la *Destruktion* heideggeriana de la «metafísica de la presencia», anunciada ya desde la Introducción de *Ser y Tiempo*. Según Heidegger, esta metafísica —como hemos visto— olvida la «dife-

za a presuponer que las proposiciones así reunidas no podrían ser eslabonadas en una infinidad de modos distintos (cf. *Ibid.*, § 40, 179). Finalmente, encontramos en la concepción de Lyotard una reapropiación de la *diferencia óntico-ontológica* en la medida en que la pluralidad de discursos (y de presentaciones consecuentes de la realidad) se sustrae a una presentación cabal, completa, debido a la simultaneidad de los fenómenos del descubrimiento y del ocultamiento. La actualización de un género de discurso reduce al silencio otros posibles géneros y otras posibilidades de eslabonamiento entre frases. Ambos fenómenos, el de actualización y el de ocultamiento de géneros posibles del lenguaje, se copertenecen (cf. *Ibid.*, p. 10; § 12, p. 22; § 13, p. 22). «En la diferencia algo 'pide' ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos [...] aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio [...] que son requeridos por el lenguaje, y no para acrecentar en beneficio suyo la cantidad de las informaciones comunicables en los idiomas existentes, sino para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen» (*Ibid.*, § 23, p. 26).

5. Textos destacables serían, en este marco de discusión, «La *différance*», «El suplemento de la cópula» y «*Ousia y gramme*», en Derrida, 1972c, y *Del espíritu*. Sobre el problema, resulta de interés Peretti, 1977.

rencia ontológica» entre ente y ser, una diferencia paralela a la que existe entre la presencia y lo que es origen no-presentable de toda presencia. La necesidad de demorarse en la repetición de la *cuestión por el ser* es, así, un motivo de convergencia en el diálogo fecundo de Derrida con Heidegger. Ahora bien, la cuestión de la escritura es, según Derrida, «anterior» a la cuestión por el sentido del ser. Por cuanto una lengua de palabras es una lengua dominada, en el fondo, por el concepto de ser, Heidegger cae bajo la crítica derridiana al *fonocentrismo* occidental. La «diferencia» que se opera en la escritura no es aquella que acontece entre ser y ente, no es la sustracción del ser en la presentación del ente, o ese fenómeno de simultáneo encubrimiento-descubrimiento del sentido. Es la muerte, la imposibilidad, de todo «sentido». El signo no es una presencia de sentido que oculta sentido; es la marca o huella, una exterioridad que es *presencia-no-presente*.

En tal caso, la diferencia a la que alude Derrida es inenunciable. Nombrarla es atribuirle el estatuto de un «origen», de un «sentido» originario y permanecer, así, en la Metafísica. Ciertamente, la diferencia ontológica es, para Heidegger, ella misma irrepresentable, no susceptible de presentación. Pero en todo caso Heidegger piensa con ello en una «verdad» del ser: ésta, que es *Ereignis*, acontecimiento, es pensada en cuanto «fuente» de sentido. Y a lo que Derrida apunta con la *cuestión* de la diferencia es a la imposibilidad del «origen» o del «acontecer» de sentido o, en suma, de la pregunta por el «sentido del ser». Es la ausencia del sentido en la presencia lo que la desconstrucción pretende mostrar. La diferencia ontológica heideggeriana es irrepresentable, «porque no podría nunca aparecer en sí misma, como tal». Ahora bien, «no hay esencia de la diferencia, ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en el *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia, de la diferencia, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferencia» (Derrida, 1972c, t.c., 60 s.). Desde este punto de vista, la destrucción derridiana de la metafísica apela a la afirmación nietzscheana de la «muerte de Dios», frente a la «nostalgia» de la que, a su pesar, Heidegger hace gala respecto a un protoacontecimiento, el de la apertura del ser, al cual se le atribuye una «esencia» propia, aunque impensable en el marco de la metafísica occidental. Lo que del pensamiento heideggeriano queda retenido aún en la metafísica es la convicción —fonocéntrica— de que el ser «habla», «la búsqueda de la palabra propia y del nombre único». Pero «no habrá nunca nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia* [...]. Es preciso, al contrario, *afirmarlo*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza» (*Ibid.*, 62).

Sería muy iluminador contrastar este desplazamiento de la filosofía heideggeriana, al que asistimos en el pensamiento francés de la diferencia, con otras formas de transmisión de este legado, pues motivaría una reflexión sobre la siguiente hipótesis. En las versiones que acabamos de esbozar, en sus disímiles formas, la diferencia óntico-ontológica heideggeriana es desplazada y sobrepujada, en un esfuerzo por pensar la simultaneidad y heterogeneidad de esos dos planos (entitativo-ontológico) de otro modo: como patencia de una «no-identidad» en el interior mismo de la «presencia». La «diferencia», así, se revela como un fenómeno bifronte, en su textura interna, y vertical respecto a supuestos *facta* objetivables. Sólo es reconocida a condición de nombrarla con categorías dinámicas. Posee la forma de un «acontecer», no de una objetividad: la *despresencia* «tiene lugar» en el movimiento de «presentación». En cambio, otras posiciones del escenario actual de la postmodernidad —como la del «pensamiento débil» y la del «neopragmatismo americano»— parecen centrar sus objetivos en una radicalización del pensamiento heideggeriano en el concreto aspecto que concierne a la oposición entre el pluralismo de los mundos de sentido y el universalismo logocéntrico. Pretenden subrayar la diversidad de lo que es (sin atender a la profundidad vertical de lo diverso en sí), produciendo a la postre una *reducción* de la diferencia «óntico-ontológica».

1.2. Reducción de la diferencia «óntico-ontológica» (Vattimo, Rorty)

Hay razones, en efecto, para pensar que en este segundo caso nos encontramos, no exactamente ante un sobrepujamiento, sino ante una tácita «reducción» de la diferencia óntico-ontológica. Así, por ejemplo, en las propuestas del pensamiento débil, a manos de Vattimo, para quien la «muerte de Dios» ha de implicar una comprensión de la facticidad que recurra —como hemos visto— a «categorías débiles», la noción de «acontecer» (de la diferencia) es reducida en favor de una micrología que prefiere hablar, no de «acontecer originario», sino de «evento» o «suceder» de lo efímero (v. el prólogo de Oñate a Vattimo, 1990). El acabamiento de la Metafísica, como ruptura con todo «pensamiento del origen» o del «fundamento», implicaría renunciar incluso a la idea del «ser» como protofenómeno. Al comprender el acontecer como historia del ser y de la verdad, Heidegger habría mantenido —según Vattimo— restos del pensamiento de la presencia, pues habría invocado así rasgos permanentes del ser (tales como el continuo proceso de «ocultamiento-desocultamiento»), lo que cerraba el paso a un pensar radical del ser como tiempo, es decir, como «pasar», «declinar», «caducidad». De este modo, nos invita el pensador italiano a dar el paso de una radicalización nihilista del pensamiento heideggeriano, a «expe-

rimentar el nihilismo como la única vía de la ontología» (1980, 57). Vattimo termina por reducir, pues, en términos —a nuestro juicio prácticamente historicistas— el concepto de ser, al entenderlo no como el «fenómeno» mismo del acontecer, sino como lo que acontece en la historia. En este contexto, el «pensamiento débil» apunta no a un desplazamiento de la «diferencia» óntico-ontológica, tal y como se nos ofrece en el postestructuralismo francés, sino a una reducción historicista de ésta: «el fin de la metafísica, pero asimismo la superación que Heidegger cree que debe preparar, equivaldría entonces al fin del ser y también al fin de la diferencia ontológica. Lo que acontece en el pensamiento de Nietzsche, es decir, que en él ‘del ser mismo ya no queda nada’, sería la superación de la metafísica en tanto liquidación de la noción misma de ser» (*Ibíd.*, 78).

En una línea también reductiva, la exigencia de una mayor fidelidad a la facticidad, a la contingencia de la praxis, le hace a Rorty acusar a Heidegger de buscar todavía ese lugar platónico de pureza cuya muerte proclamó Nietzsche. El pragmatismo rortyano lleva en sí una reducción naturalista —que resulta aporética e inconsistente, a nuestro juicio (Sáez Rueda, 1997a)— de la *diferencia* «óntico-ontológica» heideggeriana, por cuanto comprende el fenómeno de la *diferencia* como el de una proliferación de «mundos de sentido» «ya siempre abiertos» y descriptibles o explicables como prácticas sociales (Rorty, 1991a), prácticas que, por lo demás, mantienen entre sí una pugna semejante a la que observamos en el mundo natural (Rorty, 1994)⁶.

1.3. Más allá del universalismo y del pluralismo hermenéutico

La clave que permite entender la fisura entre *pensamiento de la diferencia* y hermenéutica es —a nuestro juicio— que en el primer caso, de modo distinto a lo que sucede en el segundo, no se trata sólo de un desfondamiento de la filosofía del *cogito*, que pone en su lugar la «indisponibilidad», fragmentariedad o pluralidad del acontecimiento «de

6. A este reduccionismo naturalista habría que añadir un reduccionismo subjetivista, que se deduce de la privatización liberal de la teoría defendida por el autor y mencionada más arriba. Tanto es así que Rorty aconseja tomar como «invención privada» a la filosofía heideggeriana —restaurando así el humanismo denostado por Heidegger— (Rorty, 1989, § 5). Que esta privatización liberal acaba desenterrando la misma voluntad técnica de dominio que el mismo Rorty denuncia en la Metafísica occidental, por cuanto se limita a «pluralizar» la construcción subjetiva del mundo, ha sido una tesis que hemos intentado justificar en otro lugar (Sáez Rueda, 1997a). Pero para que el carácter insostenible de esta tesis neopragmatista mereciera crédito bastaría —a nuestro juicio— con que nos hiciésemos cargo de la evidente reducción que Rorty realiza del pensamiento derridiano de la diferencia —que más arriba hemos intentado describir como pensamiento del fenómeno omnipresente e indisponible de la «despresencia en la presencia»— cuando lo interpreta como un apoyo a su propia posición: la filosofía derridiana coincidiría —dice el filósofo americano— con una propuesta de «invenciones privadas» sin pretensiones respecto a un análisis del mundo «público» o histórico en general (Rorty, 1989, § 6).

sentido», sino —en armonía con la «reducción *del* sentido» que inaugura el estructuralismo— de un desfondamiento de la *metafísica de la presencia* que apunta a un desmoronamiento de la idea misma de «sentido» y de «transmisión de sentido». Pues, como hemos visto, propende a fijar la atención en el «acontecimiento» de despresencia que acompaña a toda presencia, de «no-ser» que anida en todo «ser de un modo». En tal contexto, no es sólo el concepto de «acontecer» el que se ve sobrepujado hacia el pensamiento de la ausencia, sino también el concepto hermenéutico de «pluralidad de mundos de sentido» o de «polisemia». La *diferencia* señala no una red de sentidos heterogéneos, sino una *diseminación* del sentido, que implica la imposibilidad de hablar de unidades significativas idénticas a sí mismas.

Este hiato entre hermenéutica y *pensamiento de la diferencia* se refleja también en el modo en que es combatido el universalismo. En convergencia con el pensamiento hermenéutico, el *pensamiento de la diferencia* implica, evidentemente, una ruptura con el universalismo. Entre «diferencia» y «pluralidad» existe, efectivamente, un nexo. Ahora bien, el «pluralismo» que aquí se vislumbra no hay que confundirlo no ya sólo con un «perspectivismo», sino tampoco con el pluralismo hermenéutico del sentido. Es esto lo que hemos podido comprobar ya a propósito de la «ontología del presente» foucaultiana. El «acontecimiento» del presente se caracteriza, sí, por su multidireccionalidad⁷. Pero no sólo por eso, sino por una «ausencia de ser», que se descubre tanto en el hecho de la contingencia radical como en el de la falta de unidad atómica de sentido en los sucesos, dado que éstos se definen por la relación de «fuerza» que mantienen con otros. Esto es especialmente patente en la obra de Derrida. El fenómeno de la iterabilidad «no supone que la marca valga fuera de contexto, sino, al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto» (1972c, t.c., 362). Pero tampoco podemos identificar el fenómeno de la diferencia con la heterogeneidad histórica de la «comprensión» hermenéutica del sentido, esa heterogeneidad que le hace decir a Gadamer, frente al pensamiento ilustrado, que «*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*» (VM., I, 367). Pues aunque esta negación hermenéutica del universalismo ilustrado y del teleologismo hegeliano se resiste a admitir un foco originario y unívoco a partir del cual emanen, como «casos» específicos, los diferentes «sentidos» que la «cosa misma» ad-

7. «Allí donde se estaría bastante tentado a referirse a una evidencia que se impone de la misma manera para todos, se trata de hacer surgir una 'singularidad'. [...]. Por otro lado, esa 'eventualización' exige una 'multiplicación causal' del acontecimiento, un afloramiento de su supuesta necesidad histórica, un reconocimiento de los procesos múltiples que lo constituyen, y que hacen de él 'un polígono' o, más bien, un 'poliedro de inteligibilidad', cuyo número de caras no está definido de antemano y no puede nunca ser considerado como finito de pleno derecho» (en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*).

quiere históricamente, sigue confiando en la transmisión del «sentido» comprensible. No así el *pensamiento de la diferencia* derridiano, que constituye una ruptura con el concepto mismo de «sentido». La diseminación del sentido, piensa el autor francés, no es un fenómeno que se deje entender como una heterogeneidad del sentido opuesta a la identidad o a la universalidad. Esta concepción funcionaría ya dentro de los márgenes de la lógica oposicional logocéntrica. El pensamiento de la diseminación pone en duda el principio hermenéutico de que un texto se reúne, o se constituye en unidad, en la medida en que es expresión de un *sentido*, todo lo rico o plural que se quiera. La diseminación señala un tejido de diferencias sin centro de referencia. De diferencias, porque se trata de des-presencias o ausencia de sentido en la presencia. Por ello, la diseminación no se agota, ni siquiera, en el fenómeno de la polisemia, a la que hermeneutas como Ricoeur se han referido. «El horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación —dice— es excedido o hecho estallar por la intervención de la escritura, es decir, de una diseminación que no se reduce a polisemia. La escritura se lee, no da lugar, ‘en última instancia’, a un desciframiento hermenéutico, a la clarificación de un sentido o una verdad. [...] Operación diseminante separada de la presencia (del ser) según todas sus modificaciones, la escritura, si hay una, comunica quizá, pero no existe, ciertamente» (Derrida, 1972c, t.c., 371-372).

Por contraste con el *pensamiento de la diferencia* francés, el «pensamiento débil» y el «neopragmatismo americano» desafían al universalismo contenido en el pensamiento de la identidad sin renunciar al presupuesto hermenéutico de la transmisión de «sentido». Vattimo, en efecto, ha recusado el universalismo ilustrado (con especial mención del que hoy defienden Habermas y Apel), el cual presupondría —según el pensador italiano— un ideal coactivo de transparencia y de commensuración de las interpretaciones del mundo, invitando a reconocer que en la existencia comunicativa asistimos a una multiplicidad —sin centro y sin garantía de unidad— de interpretaciones o «fabulaciones del mundo» (cf., sobre todo, «Posmoderno: ¿una sociedad transparente?» y «Ciencias humanas y sociedad de la comunicación», en 1989b). Y esta perspectiva conserva, aunque debilita, la noción de «sentido» y de «interpretación». Lo mismo podría decirse del pensamiento neopragmatista de Rorty, que, vinculando el concepto de «mundo de sentido» con el de «práctica social», concibe la disolución del ser como emergencia de una pluralidad heterogénea o red de «juegos lingüísticos» sin centro, en los que se autointerpreta un grupo o un individuo (Rorty, 1991a).

Este contraste entre la «reducción *del* sentido» (característico del *pensamiento de la diferencia* francés) y la «fragmentación del sentido» («pensamiento débil», «neopragmatismo americano») debe ser tenido en cuen-

ta en la polémica entre los mentores de la postmodernidad y los reilustrados actuales, que ven en la modernidad un «proyecto inacabado», polémica de cuyos trazos fundamentales pretendemos ahora dar cuenta.

2. Máscaras de la polémica «modernidad-postmodernidad»

Parezcan o no desorbitadas, las críticas a la razón moderna, realizadas desde tantos flancos, desvelan una situación real de crisis. El enfrentamiento entre los que abogan por un rebasamiento de la modernidad y aquellos que, como Habermas y Apel, buscan salvar a la modernidad ilustrada de su agonía, posee ya su propia *historia efectual*. Quisiéramos, a continuación, perseguir los hitos fundamentales de la controversia, los ejercicios de desenmascaramiento que han forzado a cada uno de los oponentes a una autoevaluación más rigurosa y a una mirada más expansiva, que busca no sólo hacer frente a las acusaciones sino, con frecuencia, explorar nuevos problemas. Intentaremos, en primer lugar, analizar los retos ante los que la discusión ha puesto a unos y a otros. Luego, haremos una cala en su proyección ética y política.

2.1. Aporética de la controversia teórica

Es evidente que tanto el *pensamiento de la diferencia* francés como el neopragmatismo americano y el pensamiento débil italiano constituyen un reto para el intento (sobre todo habermasiano-apeliano), polarmente opuesto, de recuperar la senda perdida de la racionalidad moderna. Pues no hay duda de que la ruptura con la idea de un *Logos* universal, que todos ellos preconizan, hace destellar sobre el pensamiento reilustrado la acusación de que éste pertenece a la historia de la «metafísica de la presencia» y del «pensamiento de la identidad». Esta recusación —que es fácil encontrar o deducir en la mayoría de los escritos de Derrida, Lyotard, Vattimo o Rorty— está, además, frecuentemente acompañada por la invectiva reprobatoria de que el universalismo reilustrado es peligroso, por cuanto cohibe y reprime la diferencia o la pluralidad, propensión que buscaría hacer presente o transparente lo irreductiblemente otro o des-presente (por ejemplo, Lyotard, 1989; 1986b; Vattimo, 1989b, t.c., 73-110; Rorty, 1984; 1989, t.c., 100 ss.).

Dado que hemos introducido ya los fundamentos de la filosofía habermasiano-apeliana, nos limitamos aquí a destacar con brevedad las líneas de fuerza de la disputa que mantiene con el *pensamiento de la diferencia*. En síntesis, los argumentos —comunes— de Habermas y Apel contra las pretensiones de un rebasamiento de la modernidad pueden resumirse en dos tesis complementarias. La primera tiene el

cariz de una interpretación del *pensamiento de la diferencia* y reza que éste se encuentra impelido por una búsqueda de lo «otro» de la razón (es decir, del *Logos* discursivo). Habermas llega a especificar los conceptos derridianos de «archiescritura» y «diferencia», por cuanto apelan a algo «innombrable» —según hemos analizado—, como herederos del misticismo judaico, en el que el Dios permanece como un más allá indecible respecto al discurso humano (Habermas, 1986b, t.c., 220 ss.). La segunda tesis afirma que esta pesquisa incurre en una autocontradicción performativa, en la medida en que, negando la identidad como parte del *Logos* y también, como consecuencia, el universalismo ilustrado, pretenden, sin embargo, sentido y validez (y así identidad y universalidad) para sus propios argumentos, por lo que han reconocido *ya siempre* la fundamentalidad de la racionalidad discursiva.

Consecuencia de este punto de vista es, según el conocido principio del pensamiento reilustrado actual, que el horizonte de la modernidad —regido por la pretensión de reconstruir una racionalidad universal, origen de criterios de verdad y de principios morales incondicionados— no puede ser «rebasado», sino, a lo sumo, revisado, transformado y profundizado (Habermas, 1988, § 7). A ello añaden los reilustrados una defensa contra la crítica «postmoderna» que hemos mencionado. No sería «metafísico» el pensamiento dialógico, sino «postmetafísico»: en la medida en que comprende la razón como un *Logos intramundano*, interno al mundo de la vida, defiende una forma de orden racional que rebasa los presupuestos de la «filosofía de la conciencia» (Husserl o Kant); por cuanto es una racionalidad «formal» o «procedimental», excede el pensamiento «identitario», que busca en la universalidad también el *Uno* metafísico con contenido material; por cuanto reconoce en el ideal de conmensurabilidad una *idea regulativa* irrealizable, escaparía al idealismo y al racionalismo a ultranza. No sería, además, coactiva esta racionalidad con la diferencia, sino condición de ella —según Habermas y Apel—, porque contiene las reglas formales de posibilidad de una convivencia pacífica de interpretaciones y puntos de vista. De ahí que el pensamiento reilustrado contemple en la «postmodernidad» una peligrosa apertura al relativismo (Habermas, 1983a; Apel, 1987b, 1991d, 1995).

¿Qué podría alegar el *pensamiento de la diferencia* ante la crítica habermasiano-apeliana? Por lo pronto, habría que señalar que los análisis realizados más arriba hacen cuestionable la acusación general de que el desafío al «pensamiento de la identidad» coincida con una defensa de «lo otro» de la razón. Hemos visto cómo el pensador de la diferencia indaga una heterogeneidad inherente al ejercicio mismo del pensamiento. Por mencionar un ejemplo, los argumentos de Lyotard se refieren a una fragmentación *interna* del tejido lingüístico. En particu-

lar, no es evidente que Derrida incurra en un «misticismo», como piensa Habermas. La *diferencia*, en un sentido derridiano, no pretende dar espacio a un más allá del «límite» discursivo, a «lo otro» en cuanto externo a la textura del discurso. En la medida en que cuestiona la «decibilidad» de las oposiciones conceptuales y, con ello, el carácter esencial o fundametable de cualquier «límite» que separe un núcleo de sentido respecto a una exterioridad carencial, intenta mostrar la inexorabilidad de la diferencia en el seno mismo del discurso. «Este innumerable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios por ejemplo. Este innumerable es el juego que hace que haya cadenas de sustituciones de nombres y en las que, por ejemplo, el efecto nominal ‘diferencia’ es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema» (Derrida, 1972c, t.c., 61). La diferencia implica un desgarramiento en el seno interno de *Logos* discursivo. Y es contra los argumentos derridianos (y, en general, del *pensamiento de la diferencia*) que tienen por misión mostrar esto último contra lo que deberían dirigir las protestas Habermas y Apel.

Más difícil de resolver parece la acusación de que el *pensamiento de la diferencia* incurre en contradicción performativa, al pretender validez (y, así, identidad de sentido) respecto a un fenómeno que es «no-identidad» y despresencia de sentido, lo que se haría visible en la circunstancia de que el propio discurso de Derrida « nombra » lo « innumerable »⁸. El propio filósofo reconoce esta inconsistencia como inevitable. La «diferencia» misma, tomada como término, recibe una impregnación metafísica; ella misma está cogida en el lenguaje de la identidad. «Para nosotros, la diferencia sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos» (Derrida, 1972c, t.c., 61).

El problema que se le plantea al pensador de la diferencia es, pues, el de hacer comprensible precisamente este reto que aparece genuinamente cuando se descarta una búsqueda mística de «lo otro» del *Logos*. Ha de hacer comprensible la posibilidad de un desguazamiento de la identidad, o de la idea de *Logos*, desde el ineludible lenguaje de la identidad y desde los requerimientos inexcusables del *habla racional*. Ha de hacer permisible la paradoja de que ha de « nombrar lo innumerable », hacer comprensible la posibilidad de una *oratio obliqua* (Derrida, 1972c, t.c., 368). Ésta podría ser una de las formas generales en que

8. La existencia de una contradicción performativa es, a pesar de todo, asunto problemático, incluso suponiendo que sea ineludible pretender validez, es decir, a pesar de que al acto de habla pertenece la pretensión de validez que le atribuyen los reilustrados. La inexorabilidad del «pretender validez» no garantiza —a nuestro juicio— la identidad de sentido en las proposiciones respecto a las cuales reclama el acto de habla incondicionalidad (Sáez Rueda, 1994b).

toma *acto de presencia* la responsabilidad de aquellos que, hoy, desde diversos puntos de vista, pretenden dar un sentido a la *despresencia* del sentido. También, como vimos, para el francfortiano de la primera escuela era éste el rostro con el que se mostraba su máximo empeño, el de dar espacio a una crítica que, al tener por horizonte un desenmascaramiento de la lógica inmanente al todo del *Logos* y, al mismo tiempo, hablar en nombre de la razón, se encontraba en la difícil tesitura de apelar a un innombrable ideal y dar testimonio de él, es decir, de expresar lo inexpresable (*supra*, cap. 12, § 3.2). Otro tanto se podría afirmar respecto a aquella fenomenología que, como en el último Merleau-Ponty, quiere afrontar el «entredós» de la reflexión y la prerreflexión, dando franquía a la voz de un yo silencioso, anónimo, una «nada» que es apelación y potencia de sentido.

Curiosamente, un problema estructuralmente semejante tiene ante sí el oponente. Pues también el que quiere preservar las esperanzas de la razón ha de hacer frente —si no quiere pasar por alto la facticidad de la existencia intramundana— al reto de dar cuenta de una normatividad racional desde una autorreflexión que ya no puede ser, como en Descartes, completa y autotransparente, es decir, al reto de mostrar una normatividad incondicionada desde un pensar condicionado.

2.2. Ética: «Simetría dialógica» vs. «asimetría heterófila»

Una de las críticas que con mayor insistencia vienen realizando los antagonistas del *pensamiento de la diferencia* afecta al riesgo de aniquilación de la ética contenido en esa descreencia en una razón universal. Sin ésta —así piensan Habermas y Apel— no es posible discernir un ámbito de normatividad que posea un valor criteriológico incondicional. La esfera de la moral, por tanto, sería sustituida por la de la «eticidad sustancial» y, con ello, el relativismo habría acabado con la posibilidad de una *ratio practica*. Debido a esta tesitura, consideramos de vital importancia introducir una reflexión acerca de la controvertida cuestión de si el *pensamiento de la diferencia* hace honor, realmente, a la consecuencia que Dostoievski pone en boca de uno de sus personajes: la de que, «si Dios ha muerto, ya todo está permitido». A nuestro juicio, frente a una ética «homófila» (la ética discursiva, fundamentalmente) —que aspira a una universalidad normativa— sería preciso reconocer hoy —a pesar del escepticismo reilustrado— una ética «heterófila», que contempla en la pluralidad y en la diferencia el horizonte de una emancipación de las constricciones de la Metafísica y las fuentes de una nueva acción ética (Sáez Rueda, 1996a). Se esté de acuerdo o no con esta segunda y aunque se le reconozca sólo un valor parcial, es en todo caso ineludible hacerse eco de las protestas del postestructuralismo

francés, que ha tachado con frecuencia a sus críticos de ceguera respecto a las implicaciones éticas del *pensamiento de la diferencia*⁹.

Nada permite comprender mejor la piedra angular de la perspectiva «postmoderna», en general, que la opción, en ella inscrita, de abordar la relación intersubjetiva partiendo no de una reflexión cognitivista y trascendental acerca de los criterios de *justificación* de la acción moral, sino de una pesquisa acerca del modo en que se *constituye* la experiencia del «otro», o el sentido de la «alteridad» en general. Naturalmente, esta perspectiva, que es manifiestamente fenomenológica, sufre una severa transformación en el seno de la heterología, pero representa, al menos por su valor contrastante, un trasfondo presupuesto de la filosofía práctica en esas corrientes. Un rasgo, pues, de la dilemática modernidad-postmodernidad en el campo de la ética es el peso relativo que se da a cada una de estas cuestiones (normativo-reflexiva y fenomenológico-descriptiva). De hecho, como veremos, la *ética dialógica* ha reconocido en la necesidad de articular estas dos coordenadas uno de sus principales desafíos. El paso a esta temática desde el *pensamiento de la diferencia* se nos ofrece con naturalidad introduciendo consecuencias importantes de la obra de Levinas, en la que encontramos una tematización de esta dilemática que ha influido en pensadores como Lyotard o Derrida.

En efecto, junto a la dimensión transfenomenológica de la demanda infinita del otro —y de la responsabilidad de responder de él—, ha destacado Levinas el contrapeso necesario de la «justicia» en un sentido próximo al normativo-formal. La dimensión primeramente aludida introduce una asimetría en el mundo intersubjetivo, pues fuerza al sujeto a responsabilizarse de la especificidad irrepetible del otro, que no admite comparación. La justicia implica una corrección del momento anterior, pues responde a las exigencias que introduce la presencia de la tercera persona en la relación ética, exigencias que son de universalidad y de tratamiento igualitario: «¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, lo que condiciona las leyes e instauro la justicia. Si estoy solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero. ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el otro debo

9. Así, Lyotard arremete contra esa postmodernidad «difusa» del «debilitamiento», contra la miserable teoría débil o «del cansancio», oponiendo a todo ello una postmodernidad rica y filosóficamente más rigurosa que no confunda la heterogeneidad con la indiferencia, hasta el punto de que aconseja —justamente por ello— tomar en cuenta a algunos pensadores franceses que «no han tenido el honor de haber sido leídos por el señor profesor Habermas» (Lyotard, «Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne?», *Critique*, n.º 419, 357-367).

también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí la justicia. Ésta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial» (Levinas, 1982b, t.c., 84).

A pesar de este trazado de opuestos en el pensar levinasiano, hay razones para sospechar su propensión final a cifrar el ser de la ética en la infinitud de la demanda. Es pertinente aquí aludir a la distinción realizada por el autor entre el «decir» y «lo dicho». La demanda del otro, la responsabilidad, implica para Levinas un «decir», que es un estar dirigido al otro concreto, como rostro; frente a ello, el espacio de «lo dicho», que es el del discurso, resulta, si bien ineludible, siempre objetivante. La responsabilidad tiene, pues, un origen pre-discursivo, de donde se deduce una crítica mordaz a la filosofía dialógica, que sería una filosofía de lo dicho, no del decir¹⁰.

En este punto se alza la sospecha de que Levinas se queda en una «genealogía de la ética» sin plasmación en una investigación de criterios éticos. Derrida ha sugerido con perspicacia que esta incompletitud puede, incluso, estar fundada en una aporía: «no olvidemos que Levinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la Ética, se trata de una Ética de la Ética. En ese caso es, quizás, grave que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma» (Derrida, 1967b, t.c., 149-50). A esta objeción habría que añadir que el principio generatriz de la relación ética es para Levinas ajeno al problema del *reconocimiento* intersubjetivo. Lo ético surge como demanda desde el otro, una demanda que no lleva implícita la figura de la reciprocidad¹¹. Surge aquí el problema de si no implicará una injusticia este predominio de la asimetría ética frente a la reciprocidad. ¿Qué destino encontrarían ahí, en efecto, las exigencias de igualdad que comporta la justicia? El reconocimiento y la reciprocidad poseen un estatuto *secundario* —el de un elemento «correctivo» de la relación ética primordial, que es asimétrica— y no el carácter *fundante*

10. «Rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso. [...] Que el *decir* deba comportar un *dicho* es una necesidad del mismo orden que la que impone una sociedad, con unas leyes, unas instituciones y unas relaciones sociales. Pero el *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él» (Levinas, 1982b, t.c., 82-83).

11. Este cariz, que ya hemos explorado, queda nítidamente expresado en la respuesta de Levinas cuando Ph. Nemo pregunta: «¿Pero el otro no es también responsable con respecto a mí?». «Puede ser, pero esto es asunto *suyo*. [...] Una relación intersubjetiva es una relación asimétrica. [...] Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro, [...] porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros» (Levinas, 1982b, 92-3).

de la relación ética. La importancia de esta problemática se hace patente en que toca una de las fibras más delicadas del pensamiento contemporáneo, por cuanto afecta a la cuestión por la validez de la filosofía dialógica, que funda el *Logos* en la relación de reciprocidad.

En esta encrucijada cobra interés la posición derridiana. En *Force de loi* (1990) torsiona Derrida el planteamiento de Levinas e intenta mostrar que la desconstrucción es un proyecto ético de cabo a cabo. Mediante una desconstrucción del concepto universalista e identitario de justicia, intenta mostrar, en la línea levinasiana, que la justicia encierra una exigencia infinita, «una responsabilidad sin límite, necesariamente excesiva, incalculable» (Derrida, 1990, t.c., 145). Ahora bien, frente a la opinión de sus oponentes ilustrados, Derrida pretende hacer de ello una apelación a la responsabilidad ética con la que se halla comprometida la desconstrucción. Ésta —dice— «constituye todo salvo una neutralización del interés por la justicia [...] Se trata, por el contrario, de una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, de una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella, y que lleva a denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas» (*Ibid.*, 146). La desconstrucción despierta esta sensibilidad mostrando el reto aporético en el que se encuentra la ética. La aporía se localiza en el seno del par derecho/justicia. Comportando el primero una regulación simétrica, un sistema de prescripciones codificadas, presupone un ejercicio de la justicia «calculable» o «decidible». Sin embargo, esta última, por comportar una responsabilidad siempre concreta, signable en un caso particular irrepetible, es «incalculable», extraña a la simetría y, por ello, infinita. La decisión por una acción justa es, así, indecidible, aunque por su propio sentido debería dar lugar a una decisión decidible: «Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única [...]»; si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular —lo que a veces sucede—, y entonces no se diría que es justo, libre y responsable. Pero tampoco se dirá esto si aquél no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla [...]. De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa [...]. En lugar de 'justo' se puede decir legal o legítimo, de conformidad con un derecho» (*Ibid.*, 149). Este fenómeno de «diferencia», de no-presencia de justicia en el acto de presentación que la justifica, que profundiza la tesis de Benjamin según la cual el surgimiento mismo de la justicia y el derecho implican una «violencia fundadora»¹², involucra una «idea de

12. Benjamin, 1965. En términos de Derrida, una «fuerza interpretativa» que no es ni justa ni injusta. A este fondo, no decidible, por ser fundamento infundamentable de la ley, o violencia sin fundamento, lo califica Derrida —siguiendo ecos de Montaigne y Pascal, pero tomándolo en un sentido wittgensteiniano— de «místico».

justicia» infinita e imposible (*Ibid.*, 151), pero no una llamada a trascender el espacio de lo «decible» hacia la pura otredad del «rostro». Es, más bien, un acicate que ha de mover constantemente a desplazar las oposiciones establecidas, las decisiones tomadas, a sabiendas de que la aporía descrita es irremediable. «Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, de lo impresentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas [...]. Si se abandona a ella misma, la idea incalculable y dadora de justicia está siempre más cerca del mal, de lo peor, ya que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. La justicia incalculable ordena, pues, calcular» (*Ibid.*, 154).

Es indudable que con esta reivindicación de potencialidades ético-políticas, el *pensamiento de la diferencia* pone en tela de juicio el modo en que la ética discursiva se propone salvaguardar las expectativas de la modernidad en el plano práctico. De la posición de los reilustrados alemanes frente al reto de la heterología son especialmente significativas dos líneas argumentativas. La primera de ellas insiste en la compatibilidad entre el universalismo formal de la ética discursiva —como una ética de mínimos— y el respeto de la diferencia (considerada como pluralidad de perspectivas respecto a la vida buena). El segundo cauce recurre a la distinción entre los problemas éticos de «justificación» y de «aplicación». Mientras el primero de ellos, a juicio de Habermas y Apel, es soluble tomando como base los fundamentos normativos universales de la racionalidad discursiva (en particular el principio de la fundamentación de normas a través del acuerdo intersubjetivo), el segundo poseería un carácter «complementario» que involucra, ciertamente, la participación de una facultad no reglable (la *phronesis* aristotélica), pero que no afecta a la cuestión primera, referida a la normatividad de los consensos. A juicio de los reilustrados, la no observación de estas distinciones conduce ineludiblemente a un relativismo o a un decisionismo irresponsables (Habermas, 1983b, 1991a; Apel, 1988).

Éstos son los contrastes de fondo en los que se traba la discusión entre los oponentes. De la amplia polémica que sobre ese suelo se viene desplegando, quisiéramos destacar aquí sólo algunos aspectos. Dentro de lo que podría llamarse «ética heterófila» es posible distinguir una «postmodernidad del debilitamiento» —representada por la demanda de una simple proliferación de la diversidad, dejada a su libre curso (tal es el caso, a nuestro juicio, del neopragmatismo americano¹³)— y un

13. A esta «postmodernidad del debilitamiento», incapaz de romper el cerco al relativismo, pertenecen —a nuestro juicio— el «pensamiento débil» italiano y el «neopragmatismo americano», en virtud de la reducción de la diferencia óptico-ontológica a la que propenden, en favor de un pluralismo reticular historicista o naturalista (como hemos visto más arriba). El caso neopragmatista es especialmente iluminador respecto a la inconsistencia de una «heterofilia» acrítica. En un

pensamiento más riguroso de la diferencia, que no equipara «heterogeneidad» y «diversidad». En el primer caso las sospechas de Habermas y Apel pueden ser consideradas adecuadas, o, al menos, «justas» con el oponente. En el segundo, en cambio, tales sospechas parecen adolecer de un déficit de «escucha», es decir, de comprensión de lo que realmente es propuesto como fondo ético de la diferencia. Así, el concepto de «diferencia» defendido por Lyotard no sólo afirma la diversidad heraclítica, sino que abre la posibilidad de una crítica («negativa») de los fenómenos de «sinrazón» que emergen como dominio de unos mundos de la vida sobre otros y, por tanto, como una tiranía que desconoce la heterogeneidad¹⁴. Este potencial no parece susceptible de ser comprendido como «complementario» respecto a las exigencias de la ética discursiva, ya que disloca los presupuestos de un ideal de convergencia. Los disloca, también, en la medida en que el pensador de la diferencia comprometido con la vocación ética está convencido de que para hacer frente a los fenómenos de paralización de la diferencia (dominio de un «juego lingüístico» sobre otro; desprecio de la irrepitibilidad no integrable, etc.) se hace necesaria una disposición que, si bien no es incompatible con la reflexividad discursiva, excede su textura argumentativa y el dominio de un sujeto «activo». Se trata de una «voluntad de escucha» para aprehender lo extraño o para responder a aquellas demandas que se fundan en el «mundo de la vida». Una escucha, dice Lyotard, que ha de poner en obra los poderes de una «pasividad receptiva» previa a los ejercicios de fundamentación discursiva (Lyotard, 1986b). La mayo-

sentido general, propone el pragmatista despertar la «creciente disposición a vivir con la pluralidad y a dejar de preguntarse por la validez universal» (Rorty, 1989, t.c., 86; cf. 85-88); en el ámbito de la teoría ético-política, esa disposición es considerada por Rorty como signo de una sociedad más «auténtica» y más justa, como la principal virtud de una «sociedad liberal»: liberados de la idea de que existe un metalenguaje, un criterio universal, podremos asumir valientemente la «libertad como reconocimiento de la contingencia». Precisamente ésa es la disposición que Rorty llama «ironista» y que reclama de nosotros «advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente (*Ibid.*, 63-65). Para Rorty está claro lo que está claro para el liberalismo político crudo: que la libre confrontación de lo diverso entre sí, el *laissez faire*, posee la virtud de confabular, sin ayuda de ningún otro criterio, la justicia y el progreso. No otra cosa parece sugerir su apelación a una sociedad utópica en la que cualquier perspectiva posible sería bienvenida (Rorty, 1994, 982). Esta fe de Rorty en la eficacia espontánea del liberalismo obvia el problema, planteado por el reilustrado, de la voluntad «ocultamente estratégica», es decir, la posibilidad de que se deslicen, bajo la bandera de la libertad, intenciones ocultas de dominio; obvia la posibilidad de que unos «juegos lingüísticos» se apropien de otros retóricamente, con la astucia suficiente como para hacer invisible que con ello se infringe un daño a la libertad del otro. Hemos intentado justificar con detalle esta afirmación en Sáez Rueda, 1996a.

14. En un primer sentido, la oferta ética de Lyotard es la de una proliferación de la diferencia. «Hacer justicia a la diferencia significa instituir nuevos destinatarios, nuevos destinatarios, nuevos referentes, para que la sinrazón pueda expresarse [...] Esto exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y de eslabonamiento entre ellas» (Lyotard, 1983, t.c., 25). Pero este criterio expansivo está corregido por la necesidad de desenmascarar la invasión de unos mundos de la vida por parte de otros, lo que coincide con una mostración de la diferencia, es decir, de la irreductibilidad del mundo de sentido de la «víctima» respecto al del «verdugo».

ría de los pensadores de la diferencia han subrayado, de un modo o de otro, la necesidad de injertar en la praxis ética una forma de «estar dirigido» que dé espacio a las «demandas» de la alteridad. Así, por ejemplo, cuando Deleuze afirma que «hay que merecer el acontecimiento» (Deleuze, 1989, 174) sugiere, entre otras cosas, que una condición de la acción ética es la de hacerse digno de acoger lo dado en la experiencia, para lo cual sería preciso declinar los imperativos de la razón identitaria, orientada sobre todo a analizar y cuestionar demandas *ya presentes* en el discurso.

Incluso exigencias éticas como las aludidas en último lugar son comprendidas, por el reilustrado, como «integrables» en el seno (y al servicio de) la ética dialógica, a pesar de su formalismo. Ante el reto general heterófilo, Habermas ha llegado a reconocer, como complementario de la ética discursiva, un principio moral de solidaridad que exige el compromiso existencial y activo en la escucha del «otro», un principio no reductible al respeto del otro como destinatario de deberes y derechos, al cual ha llamado «Lo otro de la justicia». Esta complementariedad presupone incluir en la anticipación de la «situación ideal de habla» la idea de una «reconciliación», el ideal de un «hermanamiento en una forma de vida común» (Habermas, 1991a, 72 ss.).

Con este diagnóstico habermasiano queda suficientemente esclarecida la propensión reilustrada y el contraste con el *pensamiento de la diferencia*. Los contendientes perciben las dos caras de una praxis ética que ya no puede sustraerse a las perplejidades del encuentro entre «identidad» y «diferencia», ese problema que late en el fondo de la crisis de la modernidad. Dos caras representadas por una doble exigencia: por un lado, por la exigencia de «simetría» para una ética que debe contrarrestar la indisponible tensión entre particularidades, por medio de un «tratamiento igualitario»; en segundo lugar, por la exigencia de prestar *escucha* a las demandas «asimétricas» contenidas en la especificidad y heterogeneidad de lo humano. Más allá del mero universalismo abstracto, por un lado, y del pluralismo indiferentista, por otro, dos propensiones opuestas afrontan hoy la articulación de tales exigencias. Una, la reilustrada, pone su fe en la posibilidad de barajarlas como pretensiones complementarias. Otra, la del *pensamiento de la diferencia*, propende a una vertebradura aporética que ha de violentar identidades sedimentadas. En esta última siguen viendo los ilustrados una heterofilia peligrosa. En la primera, y a la vista de su ideal de convergencia final, ven los segundos una homofilia niveladora de diferencias, un riesgo sobre el que se llama la atención, incluso, dentro de las filas del pensamiento dialógico (Honneth, 1994b)¹⁵. Independientemente del

15. El ideal de hermanamiento en una forma de vida, expresado por Habermas, se asienta sobre el problemático presupuesto, según Honneth, de que todos los hombres, más allá de las

horizonte general que se adopte, los profusos relieves de esta polémica no deberían sufrir una nivelación, ni a causa de una heterofilia excesivamente confiada, ni en virtud, tampoco, de esa homofilia demasiado entusiasta que reduce las alternativas al par universalismo-relativismo.

2.3. «Tratamiento igualitario» vs. «política de la diferencia» (comunitarismo, feminismo)

Dos temas de especial interés podríamos destacar desde la perspectiva socio-política. El punto de partida del primero de ellos constituye un paralelo de las exigencias —más arriba comentadas— de un pensamiento del otro en cuanto «otredad» no reductible a la lógica de «lo mismo» (Levinas, Derrida). Se trata de una recusación del universalismo racionalista y formalista en la medida en que implicaría una segregación de la diferencia en un sentido —diríamos nosotros— «vertical»: un olvido de las demandas no-reglables, no generalizables, de pueblos o individuos que proceden de su encarnación en la vida prerreflexiva. Una excelente descripción de esta línea de fuerza de la discusión nos ofrece White (White, 1991). El modelo kantiano moderno presupondría, según ello, una premisa ontológica que selecciona la realidad de un determinado modo: cifra la vida social sólo en aquellos procesos que tienen el carácter de una intervención activa en el mundo, rebajando la importancia de las acciones y disposiciones que arraigan en la pasividad comprensivo-hermenéutica de la existencia pre-reflexiva, lo que determina una racionalización «coactiva» y selectiva de la diferencia. Contra ello, la postmodernidad recurre a modelos como el de la *Gelassenheit* heideggeriana, para hacer brecha en la espesura de una doctrina de las virtudes morales y de las formas de acción social que tiene por meta la escucha y el reconocimiento de la diferencia. En el sentido que hemos convenido en metaforizar como «vertical», la demanda que se desprende de la posición crítica esbozada suele ser formulada con frecuencia mediante la defensa de una profundización de las raíces del derecho —y, en general, de la praxis social— que incorpore actitudes asociadas al «cuidado» existencial del otro (en el que suelen percibirse formas más o menos relajadas de lo que Heidegger llamaba *Fürsorge* —v. *supra*, cap. 4, § 4.2).

El segundo vector que destacamos afronta el universalismo bajo la acusación de que expresa siempre e irremediamente una perspectiva

metas heterogéneas de sus específicos mundos de la vida, pueden reconciliarse sobre el suelo de un mismo mundo vital con iguales valores y metas, supuesto que pasa por alto la circunstancia de que la pertenencia a formas de vida implica inexcusablemente un elemento de particularismo. En términos de Taylor, pensar el proceso de reconocimiento intersubjetivo como un proceso dirigido hacia una meta de convergencia final convierte al noble ideal igualitario en un «igualitarismo» que nivela las diferencias (Taylor, 1992b).

particular, segregando —«horizontalmente», diríamos nosotros con otra imagen— formas de vida específicas. Podríamos emblematizar las exigencias contenidas en la corriente contramoderna de fondo aquí subyacente bajo los rótulos de «autenticidad» y «autorrealización», cuya expresión ética cubre el título «vida buena». Análisis ejemplar es el que ofrece Taylor en sus mayores obras (1989, 1992a). Encontramos en ellas una concepción del yo opuesta a la cartesiana, con componentes hermenéuticos y filosófico-antropológicos; esta concepción niega la comprensión abstracta y racionalista del sujeto como instancia eminentemente autorreflexiva y «constructiva» del objeto, enfatizando el carácter constituyente de la dimensión sensible del yo concreto, sus deseos y necesidades fácticas. En virtud de esta comprensión del yo, los valores éticos y políticos son vinculados a la responsabilidad (inherente al yo) de ejercer su autorrealización, es decir, la forja de su identidad. La «diferencia», en este caso, arraiga en la diversidad —no subsumible bajo una regla universal— de las identidades irrepetibles y hermenéuticamente comprensibles (una diversidad «narrativa», en el caso de Taylor). El respeto tiene como objeto la diferencia y ésta posee como horizonte la realización «auténtica» —resuelta y libre (he aquí ecos heideggerianos)— de sí.

Aunque los dos motivos anteriormente expuestos están entrelazados en la discusión actual, no es desacertado decir que el primero de ellos prima en la versión «feminista» del reto. Así, A. Yeatman exige una política capaz de procurar activamente el «cuidado» de lo concreto y diverso (Yeatman, 1994, cap. 4¹⁶). El segundo motivo vibra en el problema del multiculturalismo, abierto por el reto «comunitarista», pero posee también una expresión en el feminismo. Comparados con la amplitud del debate y la inmensa bibliografía que se ha producido en este contexto, los comentarios que siguen no rebasan el carácter orientativo que conviene a una introducción.

Comenzando por el segundo de los frentes mencionados¹⁷, habría

16. Enarbolando una posición feminista, Ana Yeatman desafía al principio universalista-formal subyacente a la modernidad y toma este ejemplo feminista como clara defensa de una «política de la diferencia». La teoría del estado moderna, según la autora, adolecería del problema que ha propagado, sobre todo, el liberalismo, a saber, el de considerar la relación estado-individuo como una relación «negativa/pasiva»: la esfera de lo común es la lucha de intereses; en ese sentido, el estado procura satisfacer las pretensiones de los individuos, concederles las condiciones de posibilidad de su realización como productores; pero los abandona en ese proceso: el estado no se ocupa activamente del individuo. Por otro lado, tampoco el individuo participa activamente en la dirección del estado. A juicio de Yeatman, el estado debe ocuparse activamente del «cuidado» (*Fürsorge*) de los individuos en su diferencia, pues éstos no son sólo portadores de intereses, sino seres «relacionales», seres cuyas condiciones de autodesarrollo, de autorrealización, son comunitarias.

17. Bibliografía especialmente relevante sería, en este contexto, la siguiente: Walzer, 1987; sintéticamente, y en castellano, Walzer, 1996; Kymlicka, 1995; Taylor, 1992b; Habermas, 1993.

que decir, en primer lugar, que el comunitarismo rechaza la concepción universalista moderna de una normatividad social universal. Su abstracción obliteraría la superación de problemas prácticos, consiguiendo, a lo sumo, reglas intersubjetivas para la supervivencia, pero nunca una cultura «compacta», «habitabile». Convencido de que todo universalismo formal sublima un punto de vista y lo impone coactivamente sobre la diversidad, el comunitarismo propone un reconocimiento de la diferencia cultural y una universalización progresiva y siempre centrada (pues parte de una cultura determinada), vía a la que Walzer llama «el camino de la interpretación» y que consiste en la radicalización o reinterpretación de valores morales que pertenecen ya al acervo de la propia cultura. Pero no es sólo la abstracción del principio moderno de universalidad lo que es puesto en cuestión, sino su propensión identitaria, su vocación homogeneizadora. Contra la homogeneización, contra la nivelación de la diferencia, esta corriente defiende el derecho de toda cultura a salvaguardar su propia supervivencia, lo que ha conducido, en muchos casos, a la propuesta de «derechos especiales» para las minorías, tanto en el marco internacional como en el nacional (v., por ejemplo, Kymlicka, 1995).

Es evidente que la respuesta «moderna» a este reto reproduce la acusación de relativismo que es dirigida contra el *pensamiento de la diferencia* en general. K.-O. Apel ha ligado expresamente las reivindicaciones del comunitarismo, en este sentido, con las expectativas «postmodernas» de destrucción del sujeto cartesiano —es decir, de las posibilidades de autorreflexión de la teoría en pos de condiciones universales del *Logos*— (Apel, 1993). Pero no parece que el comunitarismo, al menos en sus formas más sutiles, esté orientado hacia un pluralismo a-normativo y a-criteriológico. La posición de Taylor —a veces calificada como una posición intermedia entre comunitarismo y liberalismo, modernidad y postmodernidad (Honneth, 1988)— ha levantado una fuerte polémica al respecto. Al incluir, como condición de posibilidad de la integridad y del logro de una autorrealización auténtica, al factor del reconocimiento intersubjetivo, ha sugerido que una perspectiva comunitarista puede justificar sus exigencias en un nuevo tipo de universalismo. Estas exigencias —entre las que cuenta la necesidad de «derechos especiales» para grupos culturales cuya supervivencia esté amenazada en el contexto nacional o internacional más amplio al que pertenecen— vendrían justificadas por el principio del «reconocimiento universalizado de la diferencia». Tal principio, el de una «política de la diferencia» debe ser distinguido —según Taylor— del principio moderno de igualdad. A diferencia de este último —que presupone la fe en la existencia de un sustrato universal del sujeto— dicho principio renuncia a la filosofía del *cogito*, enunciando sus exigencias de una forma que evita la suposición de una «naturaleza hu-

mana» racional universal: el principio exige el reconocimiento de la igual dignidad de cualquier otro, de su «valor» propio (Taylor, 1992b).

Aunque a primera vista este principio universal parezca idéntico al que se especifica en los términos de un «tratamiento igualitario y neutral», incluye un compromiso adicional que rebasa la mera exigencia de sujeción a normas formales e imparciales, a saber, el de hacer justicia activamente a la diferencia. Así, como ha mostrado un sector de la filosofía feminista, la mera aplicación imparcial de normas formales se revela impotente para corregir la desigualdad social entre hombre y mujer, e incluso la consagra, por lo que muchas autoras han optado por un modelo de «política de la diferencia» semejante al formulado por Taylor¹⁸.

Habermas ha respondido expresamente a la afrenta de Taylor y, así, a la de las líneas de la «política de la diferencia» en general (Habermas, 1993), intentando justificar que lo que el principio mencionado reclama pertenece ya al sentido inherente mismo del principio de igualdad contenido en la ética dialógica (el de un «tratamiento igualitario»), por lo que su prevalencia parece innecesaria. El principio universalista, según ello, no tiene el sentido de una prescripción externa a la red de particularidades, sino —como una *razón centrada* demanda— el de una

18. Pone en cuestión Mackinnon (1989) la neutralidad del modelo ilustrado de igualdad como «tratamiento igualitario» (*Gleichbehandlung*). La teoría de la *Gleichbehandlung* considera que es posible un sistema igualitario regido por reglas neutrales. Ahora bien, lo que ocurre realmente aplicando esta versión igualitarista, piensa la autora, es que se consagran distinciones que existen de hecho. Al aplicar un patrón neutral, la mujer es tratada según el patrón del hombre. Y, dado que éste ha instituido diferencias a su favor, querer tratar igual a la mujer y al hombre según criterios homogéneos es consagrar una desigualdad. Por otro lado, un tratamiento diferenciado posee sus propios problemas. En efecto, no se equivocaba Aristóteles cuando decía que había que tratar igual a lo igual y diferente a lo diferente. Pero la comprensión de «lo diferente» ya está contaminada por un proceso social de poder. Y la diferencia mujer-hombre ha sido ya configurada de una forma definida en la historia. Por eso, la autora propone una teoría legal que respete a la mujer buscando su diferencia inherente y, por tanto, una política de la diferencia. Ahora bien, un reconocimiento de la diferencia, en este sentido, implica destruir modos en que lo diferente ha sido ya construido. Y la teoría feminista ha recorrido esta senda desenmascarando formas históricas de distribución de roles. Así, Frigga Haug (1988) critica al modelo «biologicista» de la «diferencia» hombre/mujer mostrando modos en que el cuerpo es «culturizado»; otros muchos escritos están dirigidos contra el patriarcalismo oculto que configura la teoría moderna del contrato social y sus modificaciones posteriores (Gerhard, 1990; Hausen, 1976; Pateman, 1988; Benhabib, 1988; Fraser, 1994). La crítica puede ser, en este caso, más o menos radical. Autoras como Pateman consideran que no hay compatibilidad posible entre la teoría del contrato y el feminismo, mientras que Nagl-Docekal (1993) considera necesario distinguir entre la idea de libertad e igualdad universales que rige ese proyecto ilustrado de sus posibles interpretaciones y aplicaciones históricas. Amparándose en las perspectivas más rupturistas, piensa Jane Flax (1992) que el problema feminista no consiste en la protesta por una falta de igualdad, sino de una exigencia de diferencia, y que esa intención tiene, por lo tanto, un horizonte «postmoderno». Partiendo de la teoría del poder foucaultiana, piensa Flax que el programa de nivelación y de igualitarismo actual está ligado no a una organización dicotómica de dominación, sino en la forma de una represión de la pluralidad y la diferencia y su reducción a una sola forma de vida o normatividad. Se exige, por tanto, un politeísmo, frente a un mono-teísmo que sea la base de una «justicia postmoderna», cuya consigna es la proliferación de la diferencia y el respeto al igual valor de lo diferente.

aspiración que, estando instalada, por principio, en el corazón de las perspectivas concretas, se realiza sólo en el seno de la dinámica que el reconocimiento intersubjetivo *entre* particulares formas de vida pone en vigor. De este modo, piensa Habermas, queda preservada la incondicionalidad del ideal aspirado sin que se haga ineludible el riesgo (siempre posible, pero en sí mismo contrario a la lógica de la acción comunicativa) de que dicha incondicionalidad ejerza el papel de un verdugo de la facticidad. Los principios del universalismo dialógico, visto así el problema, podrían ser redescubiertos, incluso, como fuerzas immanentes al proceso real de la lucha por el reconocimiento, como fuentes de una *motivación racional* capaz de imprimir una dirección *desde dentro* a las demandas del multiculturalismo y del principio de diferencia (en cierto modo, el apeliano *principio de autorrecuperación* —al que hicimos referencia en la aclaración de la ética discursiva— confirma una perspectiva semejante).

Esta solución habermasiana se encuentra, pues, en sintonía con la propensión general —que comparte con Apel y que ha sido rastreada en el decurso de las problemáticas más arriba analizadas— a valorar la realidad de la diferencia como un fenómeno cuyas demandas son articulables sin violencia en el espacio abierto por las condiciones formales y universales de la racionalidad dialógica. El problema genérico involucrado en la confrontación entre *identidad y diferencia* tiende, en el plano ético-político, a ser canalizado y resuelto a través de una específica mediación entre *universalidad ideal y particularismo real* que no limita o fractura la validez del primero, sino que precisa el *modo* en que ésta es vocacionalmente *realizada* en el seno de las oposiciones reales. Es importante reparar en esa persistente voluntad de mediación o conciliación, porque puede servir para esclarecer, en el presente contexto, un aspecto de crucial significatividad en la discusión actual. Y es que la posición habermasiana (y apeliana) sirve de telón de fondo sobre el cual adquiere relieve la distancia entre dos estilos o tendencias hoy perceptibles en la comprensión del problema aquí concernido. Una primera tendencia está constituida por aquellos intentos de mediación entre universalidad y particularidad, entre igualdad y reconocimiento de la diferencia, que, introduciendo novedades y distancias respecto al planteamiento habermasiano-apeliano, coinciden con él en lo esencial, a saber, en la confianza en que dicha articulación puede ser mantenida sin poner en peligro la incondicionalidad que se atribuye a la anticipación de un *acuerdo ideal* y su capacidad efectiva para hacer las veces de *idea regulativa*. En esta línea habría que incluir, a nuestro juicio, puntos de vista como los de M. Kettner y de H. Nagl-Docekal en Alemania (cf. sus respectivas aportaciones en Apel y Kettner, 1996). En España cabe mencionar la ya consagrada obra de Adela Cortina (v., por ejemplo, su participación en Apel, Cortina y de Zan, 1991c) y otras formulaciones emergentes, comprome-

tidas especialmente con la problematicidad inherente al multiculturalismo, como la representada por el «universalismo transcultural» de J. A. Pérez Tapias¹⁹ (1995, cap. 14; 1998). En la medida en que estas mediaciones conservan el carácter *regulativo* de un «acuerdo» ideal, se hacen herederas de fuertes presupuestos de la *pragmática universal* o *trascendental*, lo reconozcan o no expresamente, pues se trata de presupuestos sin los cuales el ideal del acuerdo no puede ser pensado precisamente como *regulativo*. Uno de ellos, como se vio, es el de la coincidencia ideal entre los procesos de «justificación de la validez» y de «comprensión del sentido», es decir, de la convergencia ideal entre acuerdo judicial y unidad sintética del sentido (*supra*, cap. 13, §§ 2.4, 2.5). Si bien contrafáctico, se trata de un ideal de convergencia sin fisuras en el plano de la comprensión del sentido (unida inexorablemente a formas de vida), un ideal que, convertido en idea regulativa, obliga a presuponer una comprensión armónica de la *diferencia*, en virtud de la cual ésta es *virtualmente* armonizable, aunque *de hecho* se yerga sobre distancias y exija la *forja* de un entendimiento entrecruzado. En el plano ético este presupuesto se expresa en el ideal de convergencia habermasiano-apeliano, anteriormente aludido, de un «hermanamiento ideal» en una «forma de vida». Y, en la medida en que las posiciones de esta primera tendencia heredan estos presupuestos, deben hacer frente a las mismas dificultades ante las que, como vamos señalando, se encuentra hoy la reilustración habermasiano-apeliana. Guardan, así, una notable distancia con aquellas otras posiciones que se caracterizan por haber renunciado al presupuesto regulativo de una convergencia anticipada. En este segundo caso la articulación entre universalidad y diferencia no se funda en el *presupuesto* de una unidad ideal de la diferencia; concibiendo «negativamente» los avances en racionalidad, renuncia a la afirmación de toda forma, fuerte o débil, de teleologismo. Tal perspectiva nos remite, sobre todo, al análisis del modelo de racionalidad que hoy defiende A. Honneth. En el apartado que dedicamos a ese modelo (§ 3.3) tendremos ocasión de sopesar argumentos importantes que —completando las propuestas de Taylor y rebasándolas hacia una nueva forma de trascendentalismo— sustentan una perspectiva según la cual el principio del «reconocimiento de la diferencia» no sólo contiene exigencias *rupturistas* respecto al universalismo habermasiano-apeliano, exigencias no subsumibles en la ética

19. Frente al *egoísmo insolidario* del provincialismo y a la posible automitificación de una razón desarraigada de la facticidad existencial, el *universalismo transcultural* ha de promover —piensa Pérez Tapias— la forja de lo universal *desde abajo*, desde las condiciones de una situación asimétrica, trabándose no por eliminación de las diferencias, sino a través de ellas. La articulación entre universalidad y particularidad propende, así, a la instauración de *consensos entrecruzados*. Esta imbricación de demandas en tensión se realiza conservando la referencia a un «teleologismo ético» que, como en el caso apeliano, tiene por horizonte *regulativo* la idea de una situación ideal anticipada (cf. 1995, 274 s.).

dialógica, sino que debe convertirse en la clave de un nuevo paradigma de racionalidad capaz de sustituir al habermasiano-apeliano y de situarse en un terreno intermedio entre las aspiraciones de la modernidad y el horizonte postmoderno. Como se verá, este motivo antiidealista es compartido por los otros dos proyectos que destacamos como predominantes en la frontera entre los territorios de la identidad y la diferencia.

3. *Líneas emergentes en la frontera*

Entre los polos «moderno-ilustrado» y «postmoderno-contrailustrado» han surgido intentos de mediación que no podríamos obviar aquí, para finalizar. Pero, como se trata de líneas emergentes, nos limitamos a señalar algunos vectores de la discusión, algunas líneas de fuerza en las que la controversia se expresa con mayor profundidad y, también por eso, con mayor problematicidad. Frente al ideal de una razón totalizable, descriptible como una unidad compuesta e inherentemente organizada según una lógica única, los proyectos que abordamos comprenden, en general, a la racionalidad como un «todo abierto» que vive y se construye a través de los enlaces móviles entre las diferencias. La unidad del *Logos* no se asienta en un orden fijo, sino que se genera en transiciones, enlaces, flexiones sin punto ideal de fuga. No es tanto condición de la diferencia, sino vector en colisión y batalla con ella, por lo que sólo puede ser pensada como una una unidad herida, fragmentada, atravesada por heterogeneidades y opacidades no superables, ni siquiera idealmente. De ser justificable este punto de vista, resultaría que, curiosamente, la vocación del universalismo moderno podría realizarse a través del reconocimiento del fenómeno de la diferencia, a condición de que el primero renuncie a su autocomprensión «totalizante» y «cerrada» y la segunda sea pensada de forma que pueda dar cabida en su seno a transiciones o pasos tales que merezcan ser reconocidos como formas de una racionalidad versátil. El perfil de estas dos condiciones —nos parece— es perseguido desde distintos proyectos filosóficos en la actualidad. Quisiéramos aludir a tres de ellos. El primero rescata la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty. El segundo se inspira en la primera Escuela Crítica, en un pensamiento dialéctico-negativo. El tercer proyecto adquiere hoy una extensión y relevancia cada vez mayores: el intento post-habermasiano de concebir la racionalidad tomando como nociones articulables y articuladoras las de «lucha por el reconocimiento» y «reconocimiento de la diferencia».

3.1. Desde la senda fenomenológica. Diálogo como responsividad

En nuestros sucesivos análisis sobre los posibles límites de la fenomenología husserliana (en el tema de la intersubjetividad, de la corporalidad,

de la concepción del *mundo de la vida*, etc.) se había ido repitiendo un mismo motivo central de problematicidad. La fenomenología husserliana parece abocada a un idealismo egológico que convierte a todo ser en un producto de la subjetividad constituyente. A propósito del tema de la intersubjetividad, este idealismo, que parece reducir toda trascendencia a una «trascendencia en la inmanencia», adoptó la significativa formulación de una reducción de lo «extraño» a lo «propio». No es sólo el otro, como *Alter-Ego*, el que es constituido en el interior de la esfera propia del *Ego*, como un *analogon*. Es «lo otro» en general, lo «extraño», todo el ámbito de la «alteridad», la que es reducida a producto de la subjetividad constituyente (al menos, según una gran parte de la crítica), pues el mundo en el que habita el hombre, que en principio podría parecer lo otro trascendente respecto a la pura subjetividad, sea bajo el rostro de la naturaleza, sea bajo el de la socialidad o de la cultura, nunca se presenta como lo extraño *originaliter*, sino sólo en cuanto vivencia del *Ego*. Pues bien, B. Waldenfels ha dado nuevos bríos a la fenomenología merleau-pontyniana tomando como uno de los temas centrales la «hibridación» de lo propio y lo extraño, que acontece, sobre todo, en el ámbito de la comunicación intersubjetiva.

Y es que el potencial merleau-pontyniano en este contexto es muy rico. Decía el fenomenólogo francés que de un modo previo a la comunicación de las conciencias, la intersubjetividad se funda en una «intercorporeidad», porque es campo de una mutua afección (Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», en 1960, 214-222). Esa apertura de uno a otro es una «desposesión», no un acto recíproco de constitución activa del otro. Es una forma de «inter-afección», porque está fundada en una interpelación recíproca por la que nos presentamos unos a otros en un entramado que no es articulación de pretensiones de validez, sino, como dice Merleau-Ponty, un «ser bruto»: «Los otros están ahí [...] no primariamente como espíritu, ni tampoco como 'psiques', sino que son, tal y como por ejemplo los afrontamos en la cólera o en el amor, rostros, gestos, palabras a las cuales, sin pensamiento interpuesto, responden las nuestras [...], cada uno impregnando a los otros y confirmado por ellos en su cuerpo. Este mundo barroco no es una concesión del espíritu a la naturaleza. [...] Es un 'espíritu bruto'» (*Ibid.*, 228). Y esta intersubjetividad corporal introduce heterogeneidades en la comunicación, en la medida en que está basada en una «fuerza apelativa». Toda comunicación humana implica que el que escucha se reapropia creativamente del sentido del hablante. De este modo, el lenguaje nos introduce en la dimensión de una universalidad que no es nunca plenamente judicativa y transparente, sino siempre fragmentaria. Es la universalidad de la recíproca apelación («Un inédit...», de 1962, 406-7).

Si Merleau-Ponty llevase razón, entonces habría que decir —frente

a Habermas y Apel— que el tejido básico de la comunicación no se agota en la articulación de pretensiones de validez. En la convicción de que «razón» y «racionalidad del diálogo» son conceptos sinónimos, Waldenfels viene defendiendo, desde la pasada década, que la aclaración de este *Logos* comunicativo no se agota en la investigación de sus condiciones formales, sino que ha de proseguir en la búsqueda de las fuentes prerreflexivas que hacen de ella una «razón dialógica encarnada». Esta «encarnación» de la razón la encuentra Waldenfels en la dimensión intercorporal de la comunicación. A través, por ejemplo, del uso creativo de reglas en la acción intersubjetiva, la intercorporeidad pone en obra un poder no-reglable, un «ser salvaje» en el seno mismo de la existencia interpersonal, que es capaz de convulsionar nuestras prácticas y que hace que la comprensión intersubjetiva del mundo constituya siempre una «experiencia abierta» a lo nuevo (Waldenfels, 1980, cap. II; 1985, 79-94). Este punto de partida abre la posibilidad de descubrir lo «extraño» en lo «propio» a propósito de diversos fenómenos, tales como el de la latencia del «yo anónimo» de tal existencia carnal en la esfera autoconsciente del discurso argumentativo, el de la irrupción de la alteridad irreductible del otro, que, en cuanto «rostro» (Levinas), introduce la asimetría en el seno mismo del reconocimiento recíproco en condiciones de simetría; o el de la reinterpretación de lo dicho en un lenguaje ajeno en la «palabra hablante» del lenguaje propio. El diálogo intersubjetivo se descubre, así, atravesado por una dimensión de «verticalidad» que exige no sólo el juego de la argumentación, sino también el de la recíproca demanda. En cuanto articulada por la interpenetración de demandas e interpelaciones, ese subsuelo de la intersubjetividad podría ser calificado como el de una dimensión «responsiva».

Entre los fenómenos a los que Waldenfels se refiere, hay uno crucial que está en la base de la conformación del diálogo como una hibridación de mundos extraños entre sí. Se trata de la «posición interrogante» inherente al compromiso carnal con el *mundo de la vida*, una posición responsable de esas preguntas informulables que constituyen un modo de posicionarse en el mundo y que están detrás de todas nuestras cuestiones conscientemente formulables. A éstas últimas intentamos responder reflexivamente; pero respecto a las primeras, nos sentimos exhortados pre-reflexivamente a afrontarlas. Este fenómeno, que es al que más en concreto llama Waldenfels «responsividad», nos permite comprender que el diálogo intersubjetivo es un espacio fragmentado y no susceptible de totalización, pues las posibilidades del acontecer interrogante son inagotables y cada una de ellas cierra otras inevitablemente (Waldenfels, 1990, 43 ss., y 1995, § 23).

Con este horizonte temático, la fenomenología ha abierto hoy una fisura en la filosofía dialógica habermasiano-apeliana, cuya propensión

a sobreestimar la dimensión reflexivo-argumentativa de la racionalidad aparece, desde esta perspectiva, como una «dictadura del *Logos*»²⁰ (Waldenfels, 1985, 113). En una línea semejante, Domingo Blanco Fernández se esfuerza desde hace tiempo por mostrar el entrelazo entre razón discursiva y corporalidad, a partir de lo cual ha extraído notables consecuencias que alcanzan a la ética y a la reflexión socio-política: si el *Logos* está encarnado, la acción moral, estando entregada a principios incondicionados, no puede, por otra parte, obviar las exigencias (no formalizables) de una *libertad concreta* y de una praxis en la que la estimación de los «grados de valor» reclama capacidad de afección, vivificar ese «diafragma interior» que late en los grados del *tender hacia* y del *sentirse afectado por* las cosas (Blanco Fernández, 1994a, 275 ss.; v. 1990 y 1994b).

3.2. Desde la senda de la dialéctica negativa

Una de las claves que, quizás, podría hacer justicia al empeño que estamos persiguiendo es susceptible de ser extraída retrotrayéndonos al espacio de la crítica negativa francfortiana. Ésta —se dijo— pretende rehuir las coacciones del pensamiento hegelianizante mediante una dialéctica negativa que no acabe, por otro lado, en una destrucción de todo horizonte normativo. Hemos intentado mostrar, en la sección pertinente, que hay, al menos, dos modos de autovalidación a los que apela la crítica negativa: la inexorabilidad de hacer frente al sufrimiento, por un lado, y la posibilidad de una «lógica del desmoronamiento», por otro, que aspira a hacer patente las irracionalidades del *Logos* mostrando sus contradicciones internas (*supra*, cap. 12, § 3.3). Expresión cabal de esta última expectativa es el esbozo que Adorno hace de una dialéctica que, sin renunciar al concepto, pugna por trascender el concepto hacia lo *No-Idéntico*. Pues la realidad de lo específico queda

20. El problema de la conexión entre reflexión y prerreflexión lo persiguió Merleau-Ponty en su última y breve época. Hay dos movimientos, dice Merleau-Ponty: uno continuo y divergente, el de nuestros actos en el mundo. Otro, que es el mundo visto desde la reflexión. Este último es discontinuo y convergente. Discontinuo, porque se realiza a golpes de conciencia; convergente, porque tiende siempre a unir sintéticamente y a hacer de las experiencias casos de una mirada única. Entre ambos hay un entrelazo, nunca una homogeneidad (cf. «Le philosophe et son ombre», en Merleau-Ponty, 1960, 227). En «Un inédit...» (1962) se aclara de este modo. El juicio, el conocimiento, simboliza una experiencia que no puede surgir de él solo. Esa experiencia está antes del juicio y éste la sublima, la transforma, realizando cambios en el espectáculo (405). En la relación intersubjetiva, la forma de intercorporeidad no existe sólo por sí misma, sino también en vinculación con una forma de comunicación de las conciencias. Ambas se dan al unísono, se interrelacionan, pero no se reducen la una a la otra. Ahora bien, desde el punto de vista de la reflexión, la articulación, la vinculación entre los espíritus, aparece como fundada en este otro plano de la vinculación entre las conciencias. Lo que ocurre ahí, dice Merleau-Ponty, es que la intersubjetividad carnal articula los nervios de la intersubjetividad consciente, pero queda como «olvidada» en ella (cf. Merleau-Ponty, 1960, 218).

disuelta en el «sistema» y en la lógica del concepto, que es una lógica inevitable y abstractiva. Esa lógica, por otra parte, no implica sólo la deformación de lo real, sino una posición de dominio. La identidad y sistematicidad del concepto es expresión del sujeto de conocimiento e impone, así, su dominio sobre el ser. El objeto se asimila al sujeto, el no-yo al yo (Adorno, 1966, t.c., 17-30). Luchar, pues, «con el concepto contra el concepto», como reza la famosa sentencia de Adorno (*Ibid.*, 24), es el cauce de una lucha contra el dominio, de un proyecto de emancipación de lo real y de los individuos autónomos; utiliza una crítica negativa, que busca mostrar contradicciones en su objeto y sacar a la luz, así, límites negativos de lo racional (límites que muestran lo que *no es racional*, pero que no dicen lo que *es* racional); representaría, en nuestro contexto, el umbral de una investigación que pretende situarse más allá del pensamiento de la identidad y del de la diferencia.

Claves no faltan en el pensamiento adorniano para quien desee convulsionar desde él la reilustración dialógica. Pues, en el fondo, el pensamiento adorniano constituye un reto doble que alcanza a las dos dimensiones que articulan la concepción dialógica reilustrada: la *constitución del sentido* y la *justificación de la validez*. Frente a las pretensiones de universalidad de las corrientes fenomenológico-hermenéuticas, la *dialéctica negativa* subraya la necesidad del juicio validatorio y de la prueba conceptual. El lenguaje del concepto, que lleva en sí ya esta inclinación judicativo-valitoria, es ineludible como *medium* en el que se encuentran el sujeto y la realidad. La fenomenología y la hermenéutica, al afirmar un vínculo inmediato entre «donación del ser» y «aprehensión», eluden la mediación y recaen, dice Adorno, en la *mitología* de la identidad²¹. Ahora bien, por otro lado, la mediación conceptual, inelu-

21. La «nueva ontología» de Husserl y Heidegger, piensa Adorno, presupone una identidad entre ser y pensar, entre la «cosa misma» y su «aprehensión». Pretende alcanzar, así, el Absoluto, que es una pretensión pre-crítica y pre-kantiana ya no admisible (Adorno, 1966, t.c., 65-69). Representan «el anhelo de que el veredicto kantiano sobre nuestro saber del Absoluto no sea lo definitivo» (*Ibid.*, 65). En esa voluntad de alcanzar «las cosas mismas» se cuela subrepticamente la idea de que el conocimiento no posee límites (*Ibid.*, 66). Esa huida hacia lo absoluto estaría originada, en realidad, en el miedo a afrontar la situación presente, en la que la objetivación y el funcionalismo se expanden sin resistencia. Es una reacción. «La conciencia cosificada forma parte integrante del mundo cosificado; la necesidad de ontología es su metafísica, por más que ésta, en cuanto contenido teórico, explote una crítica de la cosificación [...] La necesidad de un apoyo, de lo que se supone sustancial, [es] señal de la debilidad del yo, una dolencia típica del hombre actual, como bien sabe la psicología. Quien dejara de estar oprimido desde fuera y en sí, no buscaría tampoco un apoyo, tal vez ni siquiera en sí mismo» (*Ibid.*, 99-100). «La sociedad se ha convertido en un sistema total de funciones [...]». La fascinación del «culto al ser» proviene de «la aseveración de que a pesar de todo el ser [...] es indestructible por el sistema funcional» (*Ibid.*, 69). Puesto que el sujeto se ha convertido en una máscara del funcionalismo social, se trata ahora de afirmar al no-yo en su trascendencia (cf. «La decadencia del sujeto», *Ibid.*, 70-72). Pero si no se lucha por el sujeto, el pensamiento se convierte en servidumbre. Se hace acrítico y alimenta una connivencia con la barbarie. La filosofía así degenera en «la definición que de ella dio imprudentemente Heidegger: la servidumbre del ser. [...] Sólo donde se encuentra también el sujeto, como diría Hegel, disminuye su dominación; ésta se perpetúa, en cambio, en lo que sería lo simplemente distinto del sujeto, del mismo modo que el

dible, debe hacerse cargo de que deforma la realidad (concreta, dinámica). Tomar al concepto como positivo cauce de verdad implica, por tanto, recaer en la mitología inversa de la identidad entre las construcciones del concepto y la realidad a la que apuntan. En este contexto, hay que mencionar la insistencia de Adorno —coherente con la comprensión entera de la *dialéctica negativa* y con su crítica al *pensamiento identitario*— en el hiato existente entre comunicación (que utiliza el lenguaje del concepto, necesariamente) y realidad, que escapa a dicho lenguaje, lo que implica una insuficiencia del discurso en la gesta de la verdad y exige, quizás, el esfuerzo de una «lucha contra el discurso desde el discurso» (*Ibid.*, 48-50). Pues lo real no se agota en lo comunicable, ni lo objetivo en lo plausible. «Ahora que todo paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad, es preciso resistir a la coacción casi universal que hace confundir lo conocido con su comunicación e incluso poner a ésta por encima. [...] La verdad es objetiva y no plausible [...], por mucho que precise de la mediación subjetiva, su trama es *idex sui...*» (*Ibid.*, 49).

A. Wellmer es uno de los que hoy pretenden reconstruir la senda de la modernidad desde la fuente de la primera Escuela de Francfort. En *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* defiende Wellmer que las tendencias postmodernas son ambiguas, por cuanto, por un lado, se proponen romper con la modernidad, mientras que, por otro, pueden ser entendidas como una crítica inmanente a una modernidad degradada contra su propio concepto. Quiere ver al postmoderno no como un antimoderno, sino como correctivo de la tradición moderna. Y en ese sentido la postmodernidad, dice, es una forma de continuación y crítica que es necesaria para el proyecto mismo de la modernidad. El proyecto moderno, desde esta perspectiva, no se enfrenta al postmoderno: por el contrario, se presenta como un propósito que sólo puede realizarse a través de su pretendido opuesto. La tarea del intelectual en tal situación sería, si hablamos en sintonía con Wellmer, la de la búsqueda y defensa de posibilidades prospectivas. El filósofo trabaja en la frontera del concepto: sabe que sólo puede ejercer la crítica legítimamente en función de parámetros universalizantes, pero reconoce que no los posee de antemano, sino que los ha de extraer del potencial de la «cosa misma».

deus absconditus ha presentado siempre rasgos de irracionalidad de las deidades míticas» (*Ibid.*, 72). No hay acceso directo más allá de la diferencia sujeto-objeto y, sin embargo, esa diferencia es falseadora. Heidegger comprende que la diferencia es falseadora, pero quiere salir de la aporía convirtiendo la carencia del concepto en algo positivo (el ser). En todo ello ve Adorno una vuelta de la filosofía al mito. En efecto, Heidegger quiere expresar lo inefable (que está más allá de toda distinción sujeto-objeto). Así, la doctrina del ser se convierte en algo cabalístico. El procedimiento de Heidegger es «cabalística germanistizante» (*Ibid.*, 115). O mejor: volviendo al mito, pretende restaurar el fondo primordial, indiferenciado, que inquietó e inquieta al hombre: «Heidegger decreta una restauración del terror sagrado que preparaba la comunión ya mucho antes de las religiones míticas de la naturaleza; bajo el nombre alemán *Sein* es conjurado el maná» (*Ibid.*, 109-110).

En este contexto, ha defendido con gran sagacidad el autor una forma de crítica ilustrada no fundada en el patrón habermasiano-apeliano de convergencia ideal (Wellmer, 1986). La tesis reilustrada según la cual la anticipación de un ideal contrafáctico está inscrita en el ejercicio de la razón y puede servir de horizonte regulativo es sometida, en este contexto, a una crítica inspirada en el pensamiento negativo de la Escuela francfortiana y fundada ahora en los requerimientos de lo que podríamos llamar una *ilustración hermenéutica*. El reconocimiento de la comprensión hermenéutica como presupuesto de todo ejercicio reflexivo aconseja —piensa Wellmer— renunciar a la posibilidad de una caracterización *a priori* de condiciones ideales de la razón. Más radicalmente, habría que admitir, en consonancia con el convencimiento hermenéutico, que las condiciones de la *facticidad* no son meras trabas respecto a la verdad, sino, al mismo tiempo, *potencias* efectivas de sentido, condiciones de posibilidad del pensamiento. Significa esto que la idea de una comunidad ideal, en la que un acuerdo sin fisuras habría sustituido a la lucha de las interpretaciones, se revela inapropiado como ideal regulativo. Siendo sus condiciones de equilibrio argumentativo formales, pueden ser reconocidas ciertamente como condiciones *necesarias* para el progreso; resultan, sin embargo, *insuficientes* si se las toma como *telos* de un progreso emancipador que es también «autoterapia de la humanidad»: la idea de una racionalidad plena incluye ingredientes no formalizables del ejercicio racional, ingredientes que, como fondo hermenéutico posibilitador del juicio, no pueden ser segregados de la razón.

Ahora bien, una concesión semejante al movimiento fenomenológico-hermenéutico no alcanza, según Wellmer, a una desautorización del ideal ilustrado de crítica y de progreso. Si no cabe ya entender el horizonte de la razón como un *determinable* punto de fuga contrafáctico de la historia fáctica, es posible todavía ejercer una crítica negativa capaz de desensmascarar lo *no-racional*. Las fuentes del pensamiento negativo prestan aquí, pues, los medios para pensar el progreso, no como una aproximación —si bien infinita— a la identidad ideal del sentido, sino más bien como un trayecto que, desprovisto de un horizonte ideal definible, consiste en la *eliminación del sin-sentido* (Wellmer, 1986)²².

22. Hemos aportado argumentos coherentes con esta crítica en Sáez Rueda 1994a y 1996b. Si el progreso, de acuerdo con los presupuestos de la *Filosofía Dialógica*, se concibe como una aproximación asintótica a un ideal contrafáctico en el que —como dice Apel— la definitiva *justificación de la validez* coincidiría con la transparente *síntesis ideal del sentido*, la tensión entre *facticidad* (del «ser-en-el-mundo») e *idealidad* (de la anticipación contrafáctica) queda disuelta en favor del segundo de los polos. El progreso en el acuerdo (si bien infinito) se convierte entonces en una progresiva *racionalización* de la *constitución del sentido* a través de las operaciones reflexivo-discursivas de la *justificación de la validez*. Y ello implica, pensamos, defraudar al punto de partida del *retroceso al mundo de la vida*, que Habermas y Apel colocan a la base de su reconstrucción de un *Logos centrado*, devaluando la dimensión productiva de la *facticidad*: las condiciones del compromiso práctico-material con el mundo (tiempo, corporalidad,

En la recuperación del pensamiento crítico-negativo de la Escuela de Francfort está vertebrada tácitamente la apelación a la experiencia del sufrimiento, cuya centralidad hemos destacado (*supra*, cap. 12, § 3.3). La dialéctica negativa de Adorno no está pensada sólo como cauce para un rebasamiento teórico del concepto hacia lo *No-Idéntico*. El pensamiento identitario disuelve la autonomía y la específica demanda de los individuos en la generalidad del concepto. Luchar contra el concepto por medio del concepto implica, pues, liberar también al individuo de la *ratio* del dominio, emanciparlo. Hay que señalar, para finalizar, que en la medida en que el pensamiento francfortiano apela a un *indecible* ideal anticipado, como postulado de la *esperanza trágica*, habría que diferenciar en este punto una interpretación agnóstica del problema aquí concernido de una interpretación religiosa. A nuestro juicio, los resortes emancipadores de la Teoría Crítica no pueden fundarse filosóficamente en una esperanza soteriológica, en una apelación a la trascendencia (Sáez Rueda, 1994c). Pero, por otro lado, la filosofía —como piensa Habermas (1991b, 127 ss.)— puede hoy *convivir* con una religiosidad que haya renunciado a pretensiones fundamentalistas. En este sentido, no podríamos dejar de mencionar la rica perspectiva de J. A. Estrada, que intenta poner al descubierto la centralidad de la experiencia del sufrimiento en la experiencia religiosa y buscar cauces, desde ahí, para el diálogo con la filosofía (Estrada, 1997)²³.

etc.) dejan de ser aprehendidas como campo de juego del ejercicio reflexivo para convertirse en un *todavía-no-racional*. Pero renunciar a esa concepción del progreso no es coincidente con una acrítica admisión del relativismo, tal y como muchas de las hoy entusiastas defensas de la racionalidad dialógica dictaminan, sino con una invitación a pensar el progreso y la crítica de otro modo. Escapando a la rígida oposición entre un idealismo regulativo y un relativismo indiferentista, y otorgando al progreso un sentido no teleológico, sino «crítico-negativo», no le está vedado a la filosofía indagar condiciones limitativas del ejercicio racional con sentido. Y ello, pensamos, no sólo en lo que respecta a la dimensión judicativo-discursiva de dicho ejercicio, sino también en lo que atañe a la dimensión de la «constitución del sentido», trabada en el compromiso existencial y carnal del *ser-en-el-mundo*. En particular, se trata en este caso de condiciones negativas, limitativas, que no miden positivamente grados de ascenso vital, de vigor o de compromiso, sino que indican —tal y como invita a reconocer la fenomenología postidealista (*supra*, cap. 3, §§ 1.3, 2.2, 2.3)— condiciones *sin las cuales* no habría en absoluto ninguna posibilidad de ascenso, de vigor o de compromiso (Sáez Rueda, 1998).

23. En la obra de Estrada se percibe un productivo fondo francfortiano, un eco fenomenológico y un profundo humanismo. Parte su perspectiva, si la hemos entendido bien, de una prelación de la *vivencia religiosa* respecto a la cuestión ontológica de la afirmación de Dios. La experiencia religiosa de sentido es constituyente respecto a la afirmación concreta de la trascendencia (he aquí la dimensión fenomenológica) y puesto que dicha experiencia es finita, humana, Dios aparece como una otredad «irrepresentable», postulada en esa experiencia —he aquí el motivo francfortiano, propio de un pensamiento *negativo*— (Estrada, 1997, 31). Pues bien, la experiencia religiosa, tiende a mostrar el análisis, es constitutivamente soteriológica, en la medida en que está anudada en su interior con la experiencia crucial del hombre como ser finito, la experiencia del sufrimiento, que emerge de la experiencia del mal. Partiendo de aquí, Estrada pone en tela de juicio la Teodicea teológica, que, al intentar explicar el problema del mal, propende a exculpar a Dios a costa del hombre (he aquí el motivo humanista). Renunciando a una teodicea racionalista y a una antropodicea en la que la lucha contra el mal se imanentiza

3.3. Entre Habermas y Foucault: la «lucha por el reconocimiento»

La oposición entre las dos fundamentales propensiones en la polémica sobre el sentido de la modernidad —la de una «crítica total» que aboga por su rebasamiento y la de una transformación interna de sus expectativas— ha motivado en la actualidad un análisis de la colisión entre los puntos de vista de Foucault y de Habermas en lo que al análisis de la lógica de la acción social y al concepto de poder se refiere. Este análisis no ha dejado de dar lugar a la emergencia de una tercera vía entre ambos, que hace jugar el uno frente al otro y apuesta por una posición fronteriza en la que el universalismo ilustrado y el *pensamiento de la diferencia* se ven sometidos a un engarce hoy novedoso y de fuerte influjo en el ámbito germano y americano. Es, sobre todo, el modelo de Teoría Crítica propuesto por A. Honneth —el incipiente continuador de Habermas en la prolongación de la Escuela de Francfort— el que más expectación ha despertado en la actualidad. Se ponen en juego, aquí, dos tradiciones, la teoría foucaultiana de la acción social y la que se desprende de la primera generación francfortiana. Entre ellas hay, ciertamente, una familiaridad de fondo. En ambos territorios del pensamiento tiene lugar una radicalización de la crítica kantiana de la razón, un diagnóstico anticartesiano de la falta de autonomía del sujeto y una vinculación entre la crítica de la razón y el desenmascaramiento de los mecanismos universalizados de dominio. Tales semejanzas, por supuesto, no permiten ocultar sus hondas diferencias, fundamentalmente la que atañe a la circunstancia de que, mientras la primera Escuela de Francfort habla —a pesar de su «crítica total» a la racionalidad occidental— en nombre una razón innombrable y de un ideal emancipatorio, Foucault ya no invoca un *Logos* o una idea de sujeto como contrapartida de su crítica (McCarthy, 1990).

Es la radicalidad de la crítica al sujeto la que convierte al pensamiento de Foucault —según la mayoría de los críticos (Habermas, 1986; McCarthy, 1990)— en una disolución de las potencialidades que anidan en el diagnóstico francfortiano de una *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, en una disolución completa de la idea de sujeto. Se le acusa, por ello, de no poder hacer comprensible lo que sí puede aún explicar, por ejemplo, la teoría de Adorno, a saber, que junto al proceso social de objetivación y dominio se produzca un simultáneo proceso de *enajenación* de los individuos. El argumento fundamental que se ofrece en la línea indicada subraya la existencia de una aporética en el pensamiento de Foucault, en la medida en que éste presupondría, por una parte, la

completamente y que, a su juicio, no puede saciar todas las esperanzas, Estrada teje un sentido para la fe y para la esperanza religiosa *aceptable racionalmente*, en la medida en que se funda en la lucha contra lo puramente injustificable: el sufrimiento.

libertad de los individuos (al concebir los procesos sociales como conflictos, incluidos movimientos de resistencia) y un behaviorismo, por otra (al explicar la dinámica entera de la historia como un proceso sin sujeto y al intentar explicar la génesis del sujeto moderno como un proceso de dominio estratégico sobre la dimensión comportamental). Nos parece que esta comprensión de la propuesta foucaultiana es deformadora, como, en general, las interpretaciones más usuales del pensamiento francés por parte de la tradición francfortiana²⁴.

En todo caso, en el proyecto de A. Honneth encontramos un lugar paradigmático en el que la tradición francfortiana y el *pensamiento de la diferencia* de procedencia foucaultiana se encuentran en una alianza fecunda. La crítica de fondo que anima la reflexión de Honneth está dirigida, en general, contra las reivindicaciones comunes de la teoría foucaultiana y de la primera Escuela de Francfort, que hemos señalado. Tanto el autor francés como Adorno carecerían de los instrumentos necesarios para dar cuenta de los procesos sociales en la modernidad. Al aclarar el proceso histórico como un movimiento de racionalización y dominio que se ha hecho total, ambas líneas desestimarían la participación del individuo en la praxis, su poder de autocrítica y de emancipación en virtud de su atencencia a normas universales de racionalidad. Es Habermas el que, a juicio de Honneth, ha mantenido fidelidad a este fenómeno irrebasable, al distinguir, sobre el suelo de un *Logos* del mundo de la vida, la posibilidad de formas distorsionadas y no-distorsionadas de racionalidad (Honneth, 1989, § 6). El esfuerzo, pues, por dar espacio a la fe ilustrada en la autonomía del individuo, así como la idea de una razón universal, convierten a la filosofía de A. Honneth en un proyecto de clara ascendencia francfortiana y respetuoso, en esta medida, con la convicción habermasiana de que la modernidad sólo

24. En este caso sería necesario —utilizando incluso las aclaraciones retrospectivas del propio Foucault (1988)— llamar la atención, al menos, sobre los siguientes puntos. En primer lugar, Foucault ha insistido en que su comprensión de las relaciones interpersonales no implica un conductismo que niegue la libertad del sujeto. La articulación de la interacción como redes de fuerzas, móviles e inestables, implica la capacidad de respuesta y la libertad de los sujetos; lo que se afirma es que en un determinado campo de interinfluencias y de conflicto el movimiento resultante ya no puede ser explicado, ni como consecuencia de decisiones individuales, ni como *telos* de un fundamento supraindividual, sino como efecto complejo de una interpenetración de intenciones que, considerada en su globalidad, rebasa la subjetividad de cada individuo en particular. En segundo lugar, habría que decir que, en coherencia con la aclaración precedente, Foucault no reduce toda forma de relación a coacción externa. El autor distingue entre «poder» (que es ineludiblemente inherente a cualquier forma de relación interpersonal, en cuanto juego de fuerzas) y «dominio» (que consiste en la solidificación de ciertos mecanismos de poder acompañada por una restricción paralela de las posibilidades de respuesta y de acción libre de los individuos). Es cierto que —frente a Habermas— Foucault niega la posibilidad de una «acción libre de poder», pero no se podría deducir de ello —a nuestro juicio— la imposibilidad de una acción tendente a la emancipación. La aspiración de ésta residiría en la *eliminación* de las relaciones de dominio, tal y como han sido definidas, lo cual resulta coherente con la definición del proyecto foucaultiano en los términos de una «ontología crítica del presente» (*supra*, cap. 14, § 3.2).

puede ser transformada internamente. Ahora bien, nuestro autor intenta movilizar contra Habermas potencialidades del pensamiento de Foucault capaces de injertar en la teoría de la acción comunicativa la perspectiva de la «microfísica del poder», en la que anidaba, a su juicio, el horizonte de una explicación de los procesos sociales mediante la lógica de la «lucha por el reconocimiento». En la lucha por el reconocimiento no se trata de perseguir un ideal de igualdad, sino de promover la diferencia de un modo digno. El principio de un «igual reconocimiento de la diferencia» —que hemos comentado más arriba (§ 2.3)— sustituye al habermasiano-apeliano de un «tratamiento igualitario».

Para superar el formalismo abstracto Honneth propone recuperar un análisis de la acción social que no tome como fin la referencia a un macrosujeto (las reglas unívocas del yo dialógico), sino, con Foucault, la pluralidad de conflictos reales (Honneth, 1994a). Tales conflictos se generan como una «lucha por el reconocimiento», en la que los individuos, en el interior de una cultura, y las culturas entre sí, se ven empujados a la conquista del reconocimiento de su diferencia, un reconocimiento que, desde el espejo del otro, ha de regular esa otra conquista de su integridad insustituible. Para superar el peligro de homogeneización, ha intentado Honneth probar que la dinámica de esta lucha no funciona teleológicamente, en virtud de la aspiración a una meta ideal de convergencia, sino como un proceso «negativo» en el que la necesidad del reconocimiento se gesta «desde abajo», en la pretensión de evitar el daño que, respecto a la integridad de las historias específicas, supondría el «desprecio» de su identidad. El desprecio, como ruptura del reconocimiento intersubjetivo, impide esa autoexperiencia productiva y creativa que es condición de toda identidad concreta²⁵. Desde este giro, el principio universal de la persecución de un acuerdo unitario es sustituido por el del «reconocimiento de la diferencia». Tal principio incluye no sólo los criterios democráticos y las normas del derecho como principios restrictivos que han de permitir el libre juego de la diferencia, sino también la exigencia de una aplicación sensible al contexto que no se exime de los problemas que afectan a la integridad cultural e individual, sino que toma también para sí la responsabilidad de que la gestación de normas intersubjetivas esté orientada al mismo tiempo a la preservación y posibilidad de la autorrealización de identidades específicas. En esa medida, el proyecto de Honneth se incluye entre aquellos que están orientados a congeniar las exigencias polares del universalismo y del particularismo y a vincular, al mismo tiempo, los proyectos de auto-

25. Lo que se muestra, según Honneth, en tres esferas básicas del logro de un «sí mismo»: la ausencia de reconocimiento afectivo en el ámbito de las relaciones de intimidad coarta la autoconfianza; la imposibilidad de un reconocimiento en el plano del derecho daña el respeto a sí mismo; finalmente, la obturación del reconocimiento de las peculiaridades idiosincrásicas pone en peligro las fuentes en las que arraiga el sentimiento del propio valor.

mía y las exigencias de autorrealización²⁶ sin afirmar, por ello, una unidad ideal regulativa.

En lo que se acaba de señalar coinciden los tres modelos analizados. Tanto la concepción de una existencia dialógico-*responsiva*, como la exigencia de una crítica negativa del *sin-sentido* y la concepción de la comunicación como lucha por el reconocimiento (en la línea de Honneth), han renunciado al presupuesto de una identidad ideal como simultánea «síntesis del concepto» y «síntesis del sentido». Al hacerlo, otorgan a la *diferencia* un carácter irreductible, reconociéndola interna al tejido dialógico. Haciendo patente la falacia de oposiciones rígidas (y en el fondo tendenciosas), tales como las de universalismo-relativismo, progreso asintótico-barbarie, no declinan su vocación crítica. Sean o no, en su especificidad, acertadas, son exponentes, a nuestro juicio, de una resistencia a la *demonización* del oponente cuando de la fisura entre modernidad y pensamiento de la diferencia se trata.

No sería adecuado al espíritu de esta obra, que aquí se cierra, considerar este remate final como último eslabón de una cadena de *superaciones*. Los problemas últimamente tratados poseen meramente ultimidad temporal, en la medida en que señalan senderos incipientes. Pero ni agotan todas las problemáticas, ni canalizan toda la riqueza del pensamiento actual. Son meros síntomas, si se quiere, de los grandes y más profundos retos ante los que se encuentra la filosofía a principios del siglo XXI. El pensamiento actual ha asistido a la emergencia y al crecimiento de cuestiones cuya dinamicidad inmanente conduce al *conflicto*: entre *comprensión del sentido* y *justificación*, entre *idealidad* y *facticidad*, entre *cogito* y *mundo de la vida*, entre *identidad* y *diferencia*, entre *representación* y *acontecimiento*, entre *mismidad* y *alteridad*... Por eso mismo está confrontado hoy con la necesidad de hacer justicia a esa realidad tensional de su génesis. Ha de poder situarse en el *pólemos* y hablar desde él. Sólo desde ahí podrá escapar al riesgo de que, sobre el suelo de estas escisiones, inmerso en este espacio reticular y trabado de tensiones, pierda la *capacidad de escucha*, diluyéndose en una diversidad de autoafirmaciones maniqueas. Sólo si sabe escuchar en el presente los ecos de esa compleja realidad tensional de su génesis, podrá el pensamiento actual, por otra parte, experimentar-se en el campo de juego de sus requerimientos inmanentes, escapando así al vaciamiento de esa *palabra gastada* que se limita a repetir *lo dicho* y alcanzando —para expresarlo con Merleau-Ponty— el beneficio de la *palabra hablante*, en la que *lo dicho* se vivifica y crea nuevos sentidos.

26. En efecto, por un lado representa una transcripción del imperativo kantiano del respeto a la dignidad del hombre y de su condición de fin en sí. Pero, por otro, forma parte de las condiciones mismas que son necesarias en la constitución de un «sí mismo auténtico», es decir, de las condiciones de la integridad de individuos y culturas, vinculando el éxito de la autorrealización a una responsabilidad incondicionada respecto al hombre genérico.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía general

- Abel, Th. (1948), «The Operation called 'Verstehen'», *American Journal of Sociology*, 54 [t.c. en Horowitz, I. L. (ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1968].
- Aceró Fernández, J. J. (1982, coed. junto con Bustos, Quesada), *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra.
- (1985), *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel.
- (1989), «Derrida vs. Austin-Searle: ¿dos tradiciones en pugna?», *Anthropos*, Suplementos, n.º 13, 123-127.
- (1991), «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en Torrevejano, M. (ed.), *Filosofía analítica hoy. Encuentro de tradiciones*, Universidad de Santiago de Compostela, 9-25.
- (1992), *Lenguaje y Filosofía*, Barcelona, Octaedro.
- (1997a), «Problemas y cambios en el programa de naturalización del significado», en Casanova, F. y Mílovic, M. (eds.), *Crítica y Autoridad*, Granada, Comares.
- (1997b), «La filosofía del lenguaje al final del siglo XX», en *Boletín Informativo. Fundación Juan March*, Madrid, n.º 269, 3-13.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido [t.c.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994].
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1962), *Sociologica I y II (Reden und Vorträge)*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. [t.c. *Sociologica II. Sociologica*, Madrid, Taurus, 1966].
- Adorno, Th. W. (1962), «Caracterización de Walter Benjamin», en *Prismas*, Barcelona, Ariel.
- (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975].
- (1969a), *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Prismas*, Barcelona, Ariel].
- (1969b), *Minima Moralia*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Minima Moralia*, Caracas, Monte Ávila, 1975].
- (1970), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Teoría Estética*, Madrid, Taurus, 1977].

- Adorno, Th. W. y otros (1969), *Positivismustreit in der deutschen Soziologie* [t.c.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973].
- Albert, H. (1968), *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr [t.c.: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur].
- (1975), *Transzendente Träumereien*. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg, Hoffmann und Campe.
- (1982), *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Amorós, C. (1990), «El feminismo, senda no transitada de la ilustración», *Isegoría*, n.º 1, 139-150.
- Althusser, L. y otros (1970), *Estructuralismo y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Althusser, L. y otros (1965a), *Lire Le Capital*, 2 vols., Paris, Maspero [t.c.: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969].
- (1965b), *Pour Marx*, Maspero [t.c.: *La revolución teórica de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1971].
- (1974), *Elements d'autocritique*, Paris, Hachette [t.c.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975].
- Álvarez L. y otros (1996), *Filosofía, política, religión. Más allá del «pensamiento débil»*, Llanera (Asturias), Nobel.
- Apel, K.-O. (1955), «Das Verstehen —eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte—», *Archiv für Begriffsgeschichte*, n.º 1, 142-152.
- (1973: *TPh.*), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c. (*TF.*): *La Transformación de la Filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985].
- (1975), *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce —Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1976), «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'», en Kanitscheider, B. (ed.), *Sprache und Erkenntnis*. Festschrift für G. Frey, Innsbruck, 55-82 [t.c.: «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», en *Estudios Filosóficos*, n.º 102, vol. XXXVI, 251-300].
- (1978), «Transzendente Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*», en Bülow, E. von y Schmitter, P. (eds.), *Integrale Linguistik*. Festschrift für H. Gipper, Amsterdam, John Benjamins, 101-138.
- (1983a), «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von 'Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie'», en Vosskamp, W. (ed.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, vol. I, 325-355 [t.c.: «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en Apel, K.-O., 1986a, 175-223].
- (1983b), «Die Situation des Menschen als ethisches Problem», en Frey, G. (ed.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck, Solaris, 31-49 [t.c.: «La situación del hombre como problema ético», en Palacios, X. y Jarauta, F. (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989, 23-46].
- (1983c), «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion», en *Archivio di Filosofia*, LI, 373-434 [t.c.: «¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales», en Apel, K.-O., 1986a, 27-105).

- (1984a), *Die Erklären: Verstehen-kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1984b), «Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en Schnädelbach, H. (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 15-31 [t.c.: «El problema de una teoría de los tipos de racionalidad», en Apel, K.-O., 1986a, 9-27].
- (1986a), *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa Iberia.
- (1986b), «Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik in Zeitalter der Wissenschaft», en Braun, E. (ed.), *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., Lang, 11-52 [t.c. en Apel, K.-O., 1987a].
- (1986c), «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie», en Bosshardt, H.-G. (ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin, de Gruyter, 45-87.
- (1986d), «Grenzen der Diskursethik?», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40/1, 3-31 [t.c.: «¿Límites de la ética discursiva?», en Cortina, A., 1985a, 233-264].
- (1987a), *La situación del hombre como problema ético*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Éticas de la Universidad.
- (1987b), «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia*, n.º 11, 2-23 [t.c.: «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 29 (1989), 63-95].
- (1987c), «Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 116-211 [t.c.: «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en Apel, K.-O., 1991b, 37-147].
- (1987d), «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en *Archivio di Filosofia*, LV, 51-88.
- (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1989a), «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 131-175 [t.c.: «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en Navarro Cordón, M. y Rodríguez, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense, 1993].
- (1989b), «Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en Honneth, A. y otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1991a), «Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en Habermas, J. (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1991b), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- (1991c) (coed., junto con Cortina, A., de Zan, J. y Michellini, D.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.

- (1991d), «Nichtmetaphysische Letztbegründung?», en Karl-Rahner-Akademie Höln (ed.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, 1991, 27-49.
- (1993), «Das Anliegen des (amerikanischen), Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen), Diskursethik. Worin liegen die komunitären Bedingungen der persönlichen Identität?», en Brumlik, M. y Brunkhorst, H. (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Fischer, 149-172 [t.c. de una versión transformada: «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva —Comunidad como *a priori* de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón», en Blanco Fernández, D., Pérez Tapias, J. A. y Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 15-33].
- (1995), «*Apriori* de la facticidad y *apriori* de la idealización. Opacidad y transparencia», entrevista con Luis Sáez Rueda, en *Ibid.*, 251-270.
- (1996), «Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität», en Apel, K.-O. y Kertner, M. (eds.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 17-42.
- Arendt, H. (1971), *Walter Benjamin, Bertold Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*, Barcelona, Anagrama.
- Arias, J. A. y Gómez Romero, I. (1983), «Materiales para una historia de la fenomenología en España», en *Fragua*, n.º 23-24, 14-39.
- Austin, J. L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press [t.c.: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982].
- Ayer, A. J. (1946), *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz [t.c.: *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, 1971].
- (1959), *Logical Positivism*, New York, Free Press [t.c.: *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965].
- Barthes, R. (1965), *Éléments de sémiologie*, Gonthier [t.c.: *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971].
- Bataille, G. (1957), *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard.
- Beaufret, J. (1973-1974), *Dialogue avec Heidegger*, 3 vols., Paris.
- Beauvoir, S. de (1963), *J.-P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Siglo XX.
- Bechtel, W. (1991), *Filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos.
- Bello, A. A. (1985), *Husserl. Il problema di Dio*, Roma.
- Benhabib, S. (1984), «Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard», *New German Critique*, 33, 103-126.
- (1988), «Politische Philosophie und die Frauenfrage», en Fetscher, J. y Münkler, H. (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, München/Zürich, 1985-1988, vol. 5, 513-562.
- Benjamin, W. (1965), *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [Illuminationen, IV] [t.c.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991].
- (1966), *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften II*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa].
- (1973), *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus.
- Benoist, J. M. (1975), *La révolution structurale*, Paris.
- Berlich, A. (1982), «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», en Kuhlmann, W. y Böhler, D. (eds.), 1982, 251-287.
- Bernet, R. et al. (1989), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg.
- Biemel, W. (1995), *Sartre*, Barcelona, Salvat (ed. orig.: 1964).

- Blanco Fernández, D. (1990), «Autonomía moral y autarquía», en González, J. M. y Thiebaut, C. (eds.), *Convicciones políticas y responsabilidades éticas*, Madrid, Anthropos, 41-69.
- (1994a), «Libertad», en Cortina, A. (ed.), *10 palabras claves en ética*, Navarra, Verbo Divino, 203-289.
- (1994b), «El *a priori* corporal. Insuficiencia de la ética discursiva», en Blanco Fernández, D., Pérez Tapias, J. A. y Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 46-75.
- (1998), «El legado de la fenomenología», *Er*, n.º 23, 81-104.
- Blankenburg, W. (1971), *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, F. Enke Verlag.
- Boehm, R. (1968/1981), *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, vols. I y II (*Ph.*, 26, 83), Den Haag.
- Böhler, D. (1982), «Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft», en Kuhlmann, W. y Böhler, D., 1982, 83-124.
- Bolívar Botia, A. (1985), *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel.
- Bollnow, O. F. (1955), *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Burnier, M. A. (1966), *Les existentialistes et la politique*, Paris, Gallimard.
- Bühler, K. (1934), *Sprachtheorie*, Stuttgart [t.c.: *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza].
- Campillo, A. (1990), «¿Cómo no hablar de Michel Foucault?», en VV.AA., *Textos de Filosofía*, Universidad del País Vasco, 557-573.
- (1995), «Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia», *Daímon, Revista de Filosofía*, n.º 11.
- Carnap, R. (1928), *The Logical Structure of the World*, California, Univ. of California Press [t.c.: *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988].
- (1932), «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis* [t.c.: «Superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje», en Ayer, A. J. (1959)].
- Caruso, P. (1969), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milano.
- Cerezo Galán, P. (1963), *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, FUE.
- (1992), «De la existencia ética a la ética originaria», en Duque, F. (comp.), *Heidegger, la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona.
- (1993), «Metafísica, técnica y humanismo», en Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense, 59-93.
- (1997), «La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*», en Ranch Sales y Pérez Herranz (eds.), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 151-181.
- (1998), *Reivindicación del diálogo*, Granada, Comares.
- Cobb-Stevens, R. (1990), *Husserl and Analytical Philosophy* (*Ph.* 116), Dordrecht.
- Colom, F. (1992), *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Barcelona, Anthropos.
- Conill, J. (1983), «La semiótica trascendental como Filosofía Primera en K.-Otto Apel», en *Estudios Filosóficos*, n.º 91, 493-516.
- Connor, S. (1996), *Cultura Postmoderna*, Madrid, Siruela.
- Coreth, E. (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.
- Cortina, A. (1985a), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-Otto Apel*, Salamanca, Sígueme.

- (1985b), «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», en *Estudios Filosóficos*, vol. XXXIV, n.º 95, 83-114.
- (1987), «La ética discursiva», en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, vol. 3, 532-576.
- Courtine, J.-F. (1990), *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Vrin.
- Cresole, M. (1973), *Deleuze*, Paris, Universitaires.
- Cumming, R. D. (1991), *Phenomenology and Deconstruction*, Chicago/London.
- Czuma, H. (1973), «Technokratie-Fortschritt-Emanzipation. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, n.º 95.
- Dallmayr, W. (1981), *Beyond Dogma and Dispair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame.
- Damasio, A. R. (1994), *Descartes' error. Emotion, Reason, and the Human Brain* [t.c.: *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro*, Barcelona, Crítica, 1996].
- Dancy, J. (1993), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- Dartigues, A. (1981), *La fenomenología*, Barcelona, Herder.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press [t.c.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990].
- (1990), «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, 87/6, 279-328 [t. c.: «Estructura y contenido de la verdad», en Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997].
- (1992, comp.), *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.
- De Man, P. (1970), «Rhétorique de la cécité: Derrida lecteur de Rousseau», *Poétique*, n.º 4.
- Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF [t.c.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971].
- (1969a), *Différence et répétition*, Paris, PUF [t.c. 1: *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1988; t.c. 2 (traducción por separado de la introducción, con el mismo título, junto al escrito foucaultiano *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995].
- (1969b), *Logique du sens*, Paris, Minuit [t.c.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989].
- (1986), *Foucault*, Paris, Minuit.
- (1989), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós [orig. de 1989].
- (1994), *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- Depraz, N. (1994), «Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl», en *Alter. Revue de Phénoménologie*, n.º 2, 63-86.
- Derrida, J. (1962), «Introduction» a Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF.
- (1967a), *De la grammatologie*, Paris, Minuit [t.c.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971].
- (1967b), *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil [t.c.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].
- (1967c), *La voix et le phénomène*, Paris, PUF [t.c.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985].
- (1972a), *La dissémination*, Paris, Seuil [t.c.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975].
- (1972b), *Positions*, Paris, Minuit [t.c.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977].
- (1972c), *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit [t.c.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988].

- (1974), *Glas*, Paris, Galilée [t.c. parcial: «Glas [extracto]», *Suplementos Anthropos*, n.º 32 (1992)].
- (1984, comp.), *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica.
- (1987a), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée [t.c.: *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, Valencia, Pre-Textos, 1989].
- (1987b), *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée.
- (1987c), «Antwort an Apel», *Zeitmschrift. Journal für Ästhetik* (ed. por S. Bollmann y H. Niewöhner), n.º 3, 79-83.
- (1988a), *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée (1986 en inglés) [t.c.: *Memoorias*, Barcelona, Gedisa, 1989].
- (1988b), *Limited Inc.*, Chicago, Northwestern Univ. Press.
- (1989a), *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós. [Compilación de los artículos «Envío» y «La retirada de la metáfora»; originales de 1987, contenidos en *Psyché. Inventions de l'autre*].
- (1989b), *Suplementos Anthropos*, 13. [Compilación. Contiene, entre otros artículos, «Tener oído para la filosofía» (ed. orig. de 1973); «Carta a un amigo japonés» (ed. orig. 1987) y «Yo —el psicoanálisis» (ed. orig. 1987)].
- (1990), «Force de Loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'» (originalmente publicado en versión inglesa: «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», en *The Cardozo Law Review*, vol. 11 (1990), n.º 5-6, New York) [t.c.: «Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'», *Doxa*, n.º 11 (1992); posteriormente, Madrid, Tecnos, 1997. Utilizamos la primera de las versiones].
- Desanti, J.-T. (1963), *Phénoménologie et praxis*, Paris.
- Descombes, V. (1982), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften* (GS), Stuttgart/Göttingen, 1959 [t.c. de las obras fundamentales: Madrid, FCE, 8 vols., 1944-1948].
- (1900), *Die Entstehung der hermeneutik*, en GS, vol. V.
- (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (ed. en 1970 en Frankfurt a. M.).
- (1983), *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Göttingen (Antología de textos de temática introductoria o global; contiene también textos inéditos hasta fecha reciente) [t.c.: *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986].
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Univ. of Chicago.
- (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- Droysen, J. G. (1974), *Grundriss der Historik*, Darmstadt.
- Dufrenne, M. (1953), *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., Paris [t.c.: *Fenomenología de la experiencia estética*, Valencia, Fernando Torres, 1982].
- Dufrenne, M. y Ricoeur, P. (1948), *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Paris, Seuil.
- Duméry, H. (1958), *Phénoménologie et religion*, Paris [t.c.: *Fenomenología y religión*, Barcelona, Nova Terra, 1968].
- Durfee, H. A. (ed., 1976), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Edie, J. (1976), *Speaking and Meaning. The Phenomenology of Language*, Bloomington/London.
- Estrada, J. A. (1990), *La Teoría Crítica de M. Horkheimer*, Universidad de Granada.
- (1997), *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta.
- Ey, H. (1966, ed.), *L'inconscient*, VI Colloque de Bonneval, Paris.
- Fann, K. T. (1992), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.

- Fellmann, F. (1983), *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg/München.
- Fink, E. (1952), «L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», en H. L. van Breda, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruxelles.
- Fink, E. (1988), *VI. Cartesianische Meditation*, 2 vols., Dordrecht.
- Flax, J. (1992), «Beyond, Equality, Gender. Justice and difference», en Bock, G. y James, S. (eds.), *Beyond Equality and Difference*, London/New York, 193-210.
- Fodor, J. (1987), *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., MIT [t.c.: *Psicosemántica. El problema del significado en filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1994].
- (1993), *The Elm and the Expert*, Cambridge, Mass., MIT.
- Follesdal, D. (1958), *Husserl und Frege*, Oslo, W. Nygaard, I. Kommisjon Hos H. Aschehoug and Co.
- Fontán Jubero, P. (1994), *Los existencialismos*, Madrid, Cincel.
- Foster, H. (1985, ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard [t.c.: *Las palabras y las cosas*, Madrid/México, Siglo XXI, 1968].
- (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard [t.c.: *La arqueología del saber*, Madrid/México, Siglo XXI, 1970].
- (1970), *Theatrum Philosophicum*, Paris, Minuit [t.c., junto a la introducción de Deleuze a 1969a en Barcelona, Anagrama, 1995].
- (1971), *L'ordre du discours* (lección inaugural en el *Collège de France*, diciembre de 1970), Paris, Gallimard [t.c.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1972].
- (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 [t.c.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976].
- (1976), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard [t.c.: *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, México, Siglo XXI, 1977].
- (1978), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta (compilación).
- (1980), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle réunies par Michelle Perrot*, Paris, Seuil [t.c.: *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982].
- (1981), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza (comp.).
- (1984a), *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard [t.c.: *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*, México, Siglo XXI, 1986].
- (1984b), *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Paris, Gallimard [t.c.: *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad III*, México, Siglo XXI, 1987].
- (1984c), «What is Enlightenment?», en Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader*, New York [t.c.: «¿Qué es la Ilustración?», *Revista de Pensamiento Crítico*, n.º 1 (1994), 10-25].
- (1988), «The Ethic of the Care for the Self as a Practice of Freedom» (entrevista concedida en enero de 1984), en Bernauer, J. y Rasmussen, D. (eds.), *The Final Foucault*, Cambridge, Mass., 1-20.
- (1994a), *Dits et écrits. 1954-1988*, 5 vols., Paris, Gallimard.
- (1994b), «Estructuralismo y Post-estructuralismo», en *Revista de Pensamiento Crítico*, n.º 1 (orig. francés en *Dits et écrits*).
- (1994c), *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta (compilación).
- Foulquié, P. (1973), *El existencialismo*, Barcelona, Oikos-Tau.
- Franck, D. (1981), *Chair et corps. Sur la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit.
- (1984), «La chair et la constitution temporelle», en Marion-Planty, G. 1984, 154 ss.
- (1986), *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit.

- Frank, M. (1977), *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1983), *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M. Suhrkamp [t.c.: *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1955].
- Frápolli, M. J. y Romero, E. (1998), *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Síntesis.
- Fraser, N. (1994, con L. Gordon), «Die Einforderung sozialer Bürgerrechte. Jenseits der Ideologie von Vertrag», en Frankenberg, G. (ed.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Frege, G. (1879), «Begriffsschrift», en Heijenoort, J., *Fromm Frege to Gödel*, Cambridge, Harvard Univ. Press [t.c.: «Conceptografía. Un lenguaje formalizado del pensamiento puro modelado sobre el lenguaje de la aritmética», en *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, México, UNAM, 1972].
- (1892), «Über Sinn und Bedeutung», en *Kleine Schriften*, Georg Olms Verlag, 1967 [t.c.: «Sobre sentido y referencia», en Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971; también en Valdés, L. M. (ed., 1991)].
- (1974, comp.), *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos.
- (1984, comp.), *Investigaciones lógicas*, Madrid, Tecnos. [Contiene la traducción de tres artículos escritos entre 1918 y 1923, publicados en *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus*: «El pensamiento»; «La negación» y «Composición de pensamientos».]
- Friedman, G. (1986), *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, Mexico, FCE.
- Fromm, E. (1947), *Man for Himself*, Fawcet.
- (1964), *The heart of man*, Harper and Row [t.c.: *El corazón del hombre*, México, FCE, 1966].
- (1968a), *The Fear of Freedom*, Discus/Avon [t.c.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, ¹³1989].
- (1968b), *The Revolution of Hope*, Bantam [t.c.: *La revolución de la esperanza*, México, FCE].
- Funke (1979), *Phänomenologie-Metaphysik oder Methode*, Bonn, Bouvier.
- Gabás, R. (1980), *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel.
- Gaboriau, M. y otros (1969), *Estructuralismo e historia*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gadamer, H.-G. (GW), *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1986.
- (1951: WM, I), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (en GW, vol. I: *Hermeneutik I*) [t.c. (VM., I): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977].
- (1967, ed.), *Das Problem der Sprache*. 8. Deutscher Kongreß für Philosophie, Heidelberg, 1966; München, 1967.
- (1977), *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart, Reclam [t.c.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991].
- (1986: WM., II), *Wahrheit und Methode. Ergänzungen-Register*, en GW, vol. II: *Hermeneutik II* [t.c. (VM., II): *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992].
- García Carpintero, M. (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Barcelona, Ariel.
- García Suárez, A. (1988), «Seguir una regla: Wittgenstein y Kripke sobre escepticismo semántico», en *Actas del IV Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales*, Universidad de Barcelona.
- Gerhard, U. (1990), *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München.
- (1994), «Feminismus zu Recht. Unrechtserfahrungen und Rechtsverständnis in der neuen Frauenbewegung und Ansätze zu einer feministischen Rechtskritik», en Brücker, M. y Meyer, B. (eds.), *Die sichtbare Frau*, Freiburg Br., 327-368.
- Gethmann, C. F. (1974), *Verstehen und Auslegung*, Bonn.

- Giddens, A. y otros (1991), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.
- Glucksmann, M. (1974), *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*, London-Boston.
- Goddard, J.-Ch. y Labrune, M. (1992), *Le corps*, Paris, Vrin.
- Goldmann, L. (1968), *El hombre y lo absoluto*, Barcelona.
- Goleman, D. (1995), *Emotional Intelligence*, London, Bloomsbury [t.c.: *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996].
- Gómez Romero, I. (1986), *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel.
- González Arnáiz, G. (1987), *E. Levinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel; con un Prólogo de J.-L. Marion.
- Corri Goñi, A. (1986), *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*, Barcelona, Anthropos.
- Grauman, C. F. y Métraux, A. (1977), «Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie», en Schneewind, K. A. (ed.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie*, München, 27-53.
- Greisch, J. (1989), «Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le 'moment cartésien' chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 73, n.º 4, 529-548.
- Gurwitsch, A. (1975), *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin (publicada originalmente en francés —en 1957— y luego en inglés —en 1964—) [t.c.: *El campo de la conciencia*, Madrid, Alianza, 1979].
- (1976), *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, ed. por A. Métraux, Berlin.
- Haar, M. (1984), «La chair et la constitution temporelle», en Marion, J. L. y Planty, G. (1984, eds.), 125-156.
- (1990), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon.
- (1994), *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Millon.
- (1995), «Prolégomènes à une 'déconstruction' de l'intentionnalité husserlienne», en Janicaud, D. (ed.), *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin.
- Habermas, J. (1968, ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969].
- Habermas, J. (1968a), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].
- (1968b), *Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984].
- (1971), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1973), «Bewußtseinsmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins», en *Kultur und Kritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1981), *Theorie des Kommunikatives Handelns*, 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, 1987].
- (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988].
- (1983a), «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en Habermas, J., *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 9-29 [t.c.: «La filosofía como guarda e intérprete», en *Teorema*, XI/4, 1981, 247-267].
- (1983b), *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [t.c.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985].
- (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989].
- (1986a), «Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule», en Hon-

- neth, A. y Wellmer, A., *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin/New York, De Gruyter.
- (1986b), *Der philologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1989].
- (1986c), «Une flèche dans le coeur du temps présent», *Critique*, n.º 471-2, 794-799.
- (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990].
- (1991a), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000].
- (1991b), *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Texto y contexto*, Barcelona, Ariel, 1996].
- (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2000].
- (1993), «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», en Gutmann (ed.), *Multiculturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993, 147-196.
- Hacker, P. M. S. y Baker, G. (1984), *Scepticism, rules and language*, Oxford, Blackwell.
- Haug, F. (1988), *Sexualisierung der Körper*, Hamburg.
- Hausen, K. (1976), «Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwebs- und Familienleben», en Gonze, W. (ed.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart, 363-393.
- Heidegger, M. (GA.), *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1975 ss.
- (1927: SZ.), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. 1986 [t.c. (ST.): *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1982].
- (1929a), *Vom Wesen des Grundes*, originalmente publicado aisladamente en Halle, Max Niemeyer, en Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 21-73 [t.c.: «De la esencia del fundamento», en Heidegger, M., «¿Qué es metafísica» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, 1984, 61-109].
- (1929b), *Was ist Metaphysik?*, en GA, 9 [t.c.: «¿Qué es metafísica?», en Heidegger, M., «¿Qué es metafísica» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, 1984, 37-59].
- (1943), *Vom Wesen der Wahrheit* (originalmente publicado aisladamente en Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann), en Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 73-99 [t.c.: «De la esencia de la verdad», en Heidegger, M., «¿Qué es metafísica» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, 109-133].
- (1949), *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann [t.c.: «Carta sobre el Humanismo», en Heidegger, M. y Sartre, J.-P., *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, 65-121].
- (1950), *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann [t.c.: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Primera edición: 1960 (también en Madrid, Alianza: *Caminos de bosque*); utilizamos la primera de las traducciones].
- (1953), *Einführung in die Metaphysik*, utilizamos la publicación en obras completas: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983 [t.c.: *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980 (también en Barcelona, Gedisa, 1993). Utilizamos la primera de las traducciones].
- (1959), *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen (recoge trabajos de 1950 a 1959, tales como el destacado «Der Weg zur Sprache») [t.c.: *Del camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987].

- (1961), *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen [t.c.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000].
- (1962), «Die Frage nach der Technik», en Heidegger, H., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. Fue publicado por primera vez en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 [t.c.: «La pregunta por la técnica», en *Epoca de Filosofía*, n.º 1, 1985].
- (1969a), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer.
- (1969b), «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en Heidegger, H., 1969a, 61-81 [t.c.: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en VV.AA., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968, 1970, 130-153].
- (1971), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt (trabajos entre 1937 y 1968) [t.c.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983].
- Heintel, E. (1959), «Gegenstandskonstitution und sprachliches Weltbild», en Gipper, H. (ed.), *Sprache. Schlüssel zur Welt*, Düsseldorf.
- Heller (1984), *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península.
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York/London [t.c.: *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979].
- Henrich, D. (1970), «Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie», en Bubner, R., Cramer, K. y Wihel, R. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I*, Tübingen.
- Henry, M. (1965), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essais sur l'ontologie biraniense*, Paris.
- (1990), *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF.
- Herzog, M. y Graumann, C. F. (1991, eds.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg.
- Hesnard, A. (1960), *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris (con un prólogo de M. Merleau-Ponty).
- Hierro S. Pescador, J. (1982), *Principios de filosofía del lenguaje*, 2 vols., Madrid, Alianza.
- Hintikka, J. (1969), «On the Logic of Perception», en *Models for Modalities*, Dordrecht, D. Reidel.
- Honneth, A. (1988), «Nachwort», en Taylor, Ch., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1989), *Kritik der Macht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1994a), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997].
- (1994b), «Das Andere der Gerechtigkeit —Habermas und die ethischen Herausforderung der Postmoderne», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n.º 42, 195-220.
- Honneth, A. y Wellmer, A. (1986, eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Horkheimer, M. (1947, con Adorno, Th. W.), *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido [t.c.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001].
- (1957), *Freud in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- (1968), *Kritische Theorie*, Frankfurt a. M., Fischer, 2 vols., ed. A. Schmidt [contiene una serie de 22 estudios publicados desde 1932 a 1941] [t.c. parcial 1: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; t.c. parcial 2 (ambas traducciones contienen algunos estudios diferentes): *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973].
- (1970a), *Vernunft und Selbsterhaltung*, Frankfurt a. M., Fischer.
- (1970b), *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein interview mit Kommertar*

- von H. Gummior, Hamburg, Furche Verlag [t.c.: «La añoranza de lo completamente otro», en Marcuse, H. y otros, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976, 67-124; y en Horheimer, M., *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, trad. y ed. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2000].
- (1970c), *Verwaltete Welt. Gespräch zwischen M. Horkheimer und O. Hersche*, Zürich, Arche.
- (1972a), *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze (Reden und Vorträge 1930-1972)*, Frankfurt a. M., Fischer-Athenäum.
- (1972b), *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze (Reden und Vorträge 1942-1970)*, Frankfurt a. M., Fischer-Athenäum [t.c.: *Sociedad en transición. Estudios de Filosofía social*, Barcelona, Península].
- (1974a), *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Fischer-Athenäum [traducción y edición de A. Schmidt, del original inglés *Eclipse of reason*. Es un conjunto de ensayos con el subtítulo «Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende (1947-1967)»]. [T.c.: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969, y Madrid, Trotta, próxima publicación].
- (1974b), *Humanität und Religion. Briefwechsel und Gespräch*, ed. H. Staudinger, Würzburg 1974 (publicado después de su muerte)
- Husserl, E., *Husserliana*, Den Haag, 1950 ss. [Obras completas. Citado Ha. I: *Cartesianische Meditationen; Pariser Vorträge*, 1950. II: *Die Idee der Phänomenologie* (1907), 1958. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1950. IV: *Ideen*, II, 1952. V: *Ideen*, III, 1952. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954. VII: *Erste Philosophie*, I, 1956. VIII: *Erste Philosophie*, II, 1959. IX: *Phänomenologische Psychologie*, 1962. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, 1966. XI: *Analyssen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1912-1926)*, 1966. XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1885-1901)*, 1970. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I (1905-1920), 1973. XIV: *Zur Phänomenologie...*, II, 1973. XV: *Zur Phänomenologie...*, III, 1973. XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907, 1973*. XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1974. XVIII: *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, 1975. XXI: *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, 1982. XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, 1979. XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung (1898-1925)*. *Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, 1980.]
- (1993), «L'enfant —La première Einfühlung», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n.º 1, 265-270.
- Traducciones al español*
- (1959), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Asunción.
- (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE.
- (1979), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas.
- (1981), *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.
- (1982), *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE.
- (1985), *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.
- (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, Crítica.
- (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza.
- Ingarden, R. (1962), *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen.
- (1962), *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, Tübingen.

- (1965/1974), *Der Streit um die Existenz der Welt*, 3 vols., Tübingen.
- (1968), *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*, Tübingen.
- Jamme, Ch. y Pöggeler, O. (1989, eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M.
- Janicaud, D. (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat.
- Jaspers, K. (1953), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Mexico, FCE (orig. 1936).
- (1963), *Razón y existencia*, Buenos Aires, Nova.
- Jay, M. (1973), *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social*, Madrid, Taurus.
- Johnson, B. (1982), *The critical difference*, London, The Johns Hopkins Press.
- Kaelin, E. F. y Schrag, C. O. (1989, eds.), *American Phenomenologie (Analecta Husserliana, XXVI)*, Dordrecht.
- Kambartel, F. (1991), «Versuch über das Verstehen», en McGuinness, B. y otros, 1991, 121-138.
- Kimmerle, H. (1962), «Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n.º 59, 114-129. [Interesantes referencias a la obra de Schleiermacher.]
- Klossowski, P. (1972), «Disgresion à partir d'un portrait apocryphe», *L'arc*, n.º 49.
- Kockelmans, J. J. (1987), *Phenomenological Psychology. The Dutch School*, Dordrecht.
- Kojève (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard [t.c.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972].
- Kohlberg, L. (1981-1984), *Essays on Moral Development*, 2 vols., San Francisco, Harper and Row.
- Kripke, S. (1981), «Wittgenstein on Rules and Private Language», en Block, I. (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 238-312 (posteriormente apareció como libro en Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1982).
- Kruse, L., Graumann, C. F. y Lantermann, E. D. (1990, eds.), *Ökologische Psychologie*, München.
- Krüger, H.-P. (1993), *Perspektivwechsel. Autopoiese, Moderne und Postmoderne im Kommunikationsorientierten Vergleich*, Berlin.
- Kuhlmann, W. y Böhler, D. (1982), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford.
- Lafont, C. (1993), *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.
- Lagache, D. (1949), *L'unité de la psychologie*, Paris [t.c.: *La unidad de la psicología*, Barcelona, Paidós, 1986].
- Laing, R. (1960), *The Divided Self*, Chicago [t.c.: *El yo dividido*, Madrid, FCE, 1978].
- Landgrebe, L. (1963), *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh [t.c.: *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968].
- (1964), «Husserl, Heidegger et Sartre. Trois aspects de la phénoménologie», *Rev. Met. et Morale*, n.º 4, 365-380.
- (1968), *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh [t.c.: *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas, 1975].
- (1982), *Faktizität und Individuation*, Hamburg.
- Lardreau, G. y Jambet, Ch. (1976), *L'ange*, Paris, Grasset.

- Laruelle, F. (1980, ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.-M. Place (con colaboraciones, entre otros, de M. Blanchot, J. Derrida, M. Dufrenne, E. Jabés, J.-F. Lyotard y P. Ricoeur).
- Lerín Riera, J. (1992), «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España», en *Isegoría*, n.º 5, 142-160.
- Levinas, E. (1947a), *De l'existence à l'existant* (reimpreso en Paris, Vrin, 1977).
- (1947b), *Le Temps et l'Autre*, en *Le Choix, le monde, l'existence*, Cahiers du Collège philosophique, Paris, Artaud; reed. en Fata Morgana, Montpellier, 1979, y en PUF, Paris, 1982 [t.c.: *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993].
- (1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin; 2.ª edición aumentada en Paris, Vrin, 1967.
- (1961), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff [t.c.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977].
- (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff [t.c.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987].
- (1982a), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin.
- (1982b), *Éthique et infini*, Paris, Fayard; reed. en Le Livre de Poche, 1984 [t.c.: *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991].
- Lévy, B.-H. (1977), *La barbarie à visage humain*, Grasset [t.c.: *La barbarie con rostro humano*, Venezuela, Monte Ávila, 1978].
- Lévi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris [t.c.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Endesa, 1972].
- (1962), *La pensée sauvage*, Paris [t.c.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1972].
- (1964-71), *Mythologiques*, 4 vols., Paris [t.c. del vol. I: *Mitológicas*, México, FCE, 1968].
- (1973), *Anthropologie structurale II*, Paris.
- Linschoten, J. (1964), *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James (Ph.-Ps.F., 3)*, Berlin.
- Luckmann, Th. (1978, ed.), *Phenomenology and Sociology*, New York.
- Luhmann, N. (1970), *Soziologische Aufklärung I*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970.
- Lukács, G. (1975), *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.
- Lyotard, J.-F. (1954), *La Phénoménologie*, Paris, PUF [t.c.: *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989].
- Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Minuit [t.c.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989].
- (1983), *Le Différend*, Paris, Minuit [t.c.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- (1986a), *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin.
- (1986b), «Grundlagenkrise», en *Neue Hefte für Philosophie*, n.º 26, 1-33.
- Lledó, E. (1970), *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel.
- Mackinnon, A. C. (1989), *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard Univ. Press, 1989.
- Marcel, G. (1953), *El misterio del ser*, 2 vols., Buenos Aires, Sudamericana.
- (1959), *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente.
- Marcuse, H. y Schmidt, A. (1973), *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt a. M.
- Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston [t.c.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968].
- (1956), «A Reply to Erich Fromm», en *Dissent*, III/1, 79-81.

- (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideologie of Advanced Industrial Society*, Boston [t.c.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1981].
- (1969a), *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M [t.c.: *Para una Teoría Crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo].
- (1969b), *An Essay on Liberation*, Boston [t.c.: *Ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969].
- Mardones, J. M.^a (1985), *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- Marion, J.-L. (1977), *Idole et la distance*, Paris, 1977 [t.c.: *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999].
- (1982), *Dieu sans l'être*, Paris.
- (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- (1989), *Reduction et donation*, Paris.
- Marion, J. L. y Planty-Bonjour, G. (1984, eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF.
- Matthiesen, U. (1983), *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorien des kommunikativen Handelns*, München.
- Mays, W. (1982), «Phenomenology in Britain», en *Phänomenologische Forschungen*, n.º 13, 128-143.
- McCarthy, Th. (1987), *The Critical Theory of J. Habermas* [t.c.: *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987].
- (1990), «Teoría Crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Frankfurt», *Isegoría*, n.º 1, 49-85.
- (1992), *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* [t.c.: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992].
- McGinn (1984), *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Blackwell.
- McGuinness, B. y otros (1991), *Der Löwe spricht und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Menke, Chr. y Seel, M. (1993, eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, M. (1942), *La structure du comportement*, Paris.
- (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard [t.c.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975].
- (1948), *Sens et non-sens*, Paris [t.c.: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977].
- (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris.
- (1960), *Signes*, Paris [t.c.: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964].
- (1962), «Un inédit de M. Merleau-Ponty», *Revue de Métaphysique et de morale*, n.º 4, 401-409.
- (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris [t.c.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970].
- (1968), *Résumés de Cours*, Collège de France 1952-1960, Paris [t.c.: *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de cursos del Collège de France*, Madrid, Narcea, 1979].
- (1969), *La prose du monde*, Paris [t.c.: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971].
- (1975), *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris.
- (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Résumé de cours 1949-1952, Dijon, Cynara.
- 1995, *La Nature*, Paris, Seuil.

- Métraux, A. y Waldenfels, B. (1986, eds.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München.
- Metz, J. B. (1979), *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad.
- Mohanty, J. N. (1982), *Husserl and Frege*, Bloomington.
- Montoro Moliner, F. (1987), *Retorno a la fenomenología*, Barcelona.
- Moreno Márquez, C. (1989), *La intención comunicativa*, Sevilla.
- Morey, M. (1988a), «Del pensar como forma de patología superior», prólogo a la t.c. de Deleuze, G., 1969a.
- (1988b), *El orden de los acontecimientos*, Barcelona, Península (espec. primera parte).
- Mounier, E. (1962), *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard.
- Muguerza, J. (1974, comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza.
- Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus.
- (1990), *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE.
- Nabert, J. (1924), *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF.
- (1957), «La philosophie réflexive», en *Encyclopédie française*, XIX, 19.04-14/10.06-3.
- (1971), *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier (orig. 1943).
- Nagl-Docekal, H. y Pauter-Studer, H. (1993, eds.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt a. M., Fischer.
- Natanson, M. (1973, ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, 2 vols., Evanston.
- (1986), *Anonymity: A Study in the Philosophy of A. Schütz*, Bloomington.
- Nebreda, J. (1997), *El pensar y la historia. Una caracterización de la filosofía contemporánea*, Univ. de Granada.
- Nitta, Y. y Tatematsu, H. (1979, eds.), *Japanese Phenomenology*, Dordrecht.
- Norris, Ch. (1985), *The Contest of faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, London/New York, Methuen.
- O'Neill, J. (1975), *Making Sense Together. An Introduction to Wild Sociology*, London.
- Orringer, N. (1979), *Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas*, Madrid.
- Ortigue, E. (1962), *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier.
- Paci, E. (1976), *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano.
- Pannenberg, W. (1981), *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid, 1981.
- Pateman, C. (1988), *The sexual contract*, Stanford Univ. Press.
- Pardo, J. L. (1990), *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel.
- Parkinson, G. H. R. (1973), *George Lukács*, Barcelona, Grijalbo.
- Parret, H. (1987), *Prolégomènes à la théorie de l'énonciation. De Husserl à la pragmatique*, Bern.
- Patocka, J. (1988), *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart (con una introducción de P. Ricoeur; ed. por K. Nellen y I. Srubar) [t.c.: *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Ed. 62, 1988].
- Peñalver, M. (1986), «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», en *ER. Revista de Filosofía*, n.º 3.
- Peñalver, P. (1986), «Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo», en VV.AA., *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia.
- (1989), *Del espíritu al tiempo*, Madrid, Anthropos.
- (1990), *Desconstrucción*, Barcelona, Montesinos.
- (1992), «El pensamiento de la escritura y la cuestión de la metáfora», en *Anthropos* (Suplementos, n.º 32).

- (1996), «Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Levinas y Derrida», *ER, Revista de Filosofía*, n.º 19, 85-103.
- Peretti, C. (1977), «Ereignis y Différance. Derrida, intérprete de Heidegger», en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 12.
- (1984), «Derrida: la filosofía como institución», *Revista de Filosofía* (Madrid), VII/7.
- (1989), *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos. Prólogo de J. Derrida.
- Pérez Tapias, J. A. (1995), *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta.
- (1998), «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural», en Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada, Comares, 363-395.
- Piaget, J. (1970), *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península.
- (1974), *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella.
- Pöggeler, O. (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Gunter Neske Pfullingen [t.c.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986].
- (1972), *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München [t.c.: *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984].
- (1991), *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München.
- Popper, K. (1963), *Conjectures and Refutations*, London [t.c.: *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983].
- (1964), *The poverty of Historicism*, New York [t.c.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1987].
- (1967), *The open society and its enemies*, Princeton Univ. Press [t.c.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994].
- Pos, H. J. (1939), «Phénoménologie et linguistique», en *Revue internationale de Philosophie*, enero, 354-365.
- Posthast, U. (1971), *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a. M.
- Psathas, G. (1973, ed.), *Phenomenological Sociology*, New York.
- Putnam, H. (1975), «The Meaning of 'Meaning'», en *Philosophical papers II. Mind, Language and Reality*, Cambridge, CUP [t.c.: «El significado de 'significado'», en *Teorema*, XIV/3-4].
- (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, CUP [t.c.: *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, Tecnos, 1988].
- Quine, W. V. (1951), «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, 60, 20-41. Segunda edición en Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., CUP [t.c.: «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962].
- (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia Univ. Press [t.c.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974].
- Rella, F. (1978), *Il mito dell'altro, Lacan, Deleuze, Foucault*, Milano, Feltrinelli.
- Reinach, A., 1986, *Introducción a la fenomenología*, Madrid, Encuentro.
- Richir, M. (1976), *Au delà du renversement copernicien*, en la colección *Phaenomenologica*, 73, La Haye.
- (1987), *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Millon.
- (1988), *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres, II)*, Grenoble, Millon.
- Ricoeur, P. (1947), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps Présents.
- (1957), «Phénoménologie existentielle», *Encyclopédie française* XIX, 19.10.8-19.10.12.
- (1960), *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier [t.c.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2001].

- (1965), *De l'interprétation —essai sur Freud*, Paris, Seuil [t.c.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970].
- (1969), *Le conflit des Interprétations*, Paris, Seuil [t.c. parcial en Buenos Aires, Megápolis].
- (1973), «Herméneutique et critique des idéologies», *Archivo di filosofia*.
- (1975), «Phénoménologie et herméneutique», en *Phänomenologie heute. Phänomenologische Forschungen I*, Freiburg/München.
- (1977), *Le discours de l'action*, Paris, CNRS [t.c.: *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988].
- (1980), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- (1983-5), *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil (el primer volumen se publicó en 1983, y los dos siguientes en los dos años sucesivos) [t.c.: *Tiempo y narración*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1987].
- (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- (1990), *Soi-Même comme un autre*, Paris, Seuil [t.c.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1991].
- Roazen, P (1977), *Freud y sus discípulos*, Madrid, Alianza.
- Rodríguez, R. (1993), *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta.
- Rolland, J. (1984, recopilador), *Les cahiers de La nuit surveillée*, 3, Paris, Verdier (con colaboraciones, entre otros, de J. Rolland, G. Petitdemange, C. Chalier, J. Greisch y J.-L. Marion).
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press [t.c.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983].
- (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota [t.c.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996].
- (1984), «Habermas and Lyotard on Postmodernity», *Praxis International*, 4/1 (1984).
- (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, CUP [t.c.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós].
- (1994), «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42/6, 975-988.
- (1991a), «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en McGinness, B. (ed.), *Der Löwe spricht und wir können ihm nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.
- (1991b), *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge, CUP [t.c.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996].
- Russell, B. (1914), *Our Knowledge of the External World*, London, George Allen & Unwin [t.c.: Buenos Aires, Mirasol, 1964].
- (1921), *The Analysis of Mind*, London, George Allen & Unwin [t.c.: *Análisis del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1973].
- (1940), *An Inquiry Into Meaning and Truth*, London, George Allen & Unwin [t.c.: *Significado y verdad*, Barcelona, Ariel, 1983].
- (1986), *Mysticism and Logic*, London, Unwin.
- Sáez Rueda, L. (1994a), «Facticidad y excentricidad de la razón», en Blanco Fernández, D., Pérez Tapias, J. A. y Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994, 228-251.
- (1994b), «Fundamentación última y facticidad —un intento de argumentar 'con Apel contra Apel'—», *Pensamiento*, 50/197 (1994), 267-292.
- (1994c), «Acercas del conflicto entre los discursos 'metafísico', 'postmetafísico' y 'teológico'», *Dáimon*, n.º 8 (1994), 63-82.
- (1995a), *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Univ. Granada.

- (1995b), «Sobre unidad y diversidad en la filosofía de finales de siglo», *Gazeta de Antropología*, n.º 11 (1995), 17-23.
- (1996a), «Por una diferencia no indiferente —a propósito de las críticas de Rorty y Lyotard a la nueva Ilustración alemana», *ER. Revista de Filosofía*, n.º 20 (1996), 79-109.
- (1996b), «Für ein ‘tragisches’ und ‘offenes’ Konzept der Rationalität», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Akademie Verlag, Berlin), vol. 44/3 (1996), 343-361.
- (1996c), «Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva», *Volubilis*, n.º 4 (1996), 35-53.
- (1997a), «Lo indisponible y el discurso —El legado heideggeriano en la polémica ‘modernidad-postmodernidad’», *Revista de Filosofía* (Univ. Complutense), 3.ª época, vol. X, n.º 18 (1997), 133-158.
- (1997b), «Integridad y Reconocimiento —condiciones antropológicas de la autonomía—», en *Pensar lo Humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*, Madrid, Iberoamericana, 1997, 319-327.
- (1998), «Dimensiones de la Ipseidad —Fenomenología y Teoría de la Acción», *Dáimon*, n.º 16 (1998), 83-101.
- Sallis, J. (1981), «Forschung und Dekonstruktion. Über Möglichkeiten einer Entwicklung der Phänomenologie in den Vereinigten Staaten», *Phänomenologische Forschungen*, n.º 11 (1981), 149-163.
- San Martín, J. (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.
- (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos.
- Sartre, J.-P. (1936a), *L’imagination*, Paris, Alcan (PUF, 1949) [t.c.: *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, 3ª1980].
- (1936b), *La transcendence de l’Ego*, Paris, Vrin, 1936 [t.c.: *La trascendencia del ego*, Barcelona, Dilema, 1981].
- (1939), *Esquisse d’une théorie des émotions*, Paris, Heman [t.c.: *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 6ª1987].
- (1940), *L’imaginaire*, Paris, Gallimard [t.c.: *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada].
- (1943), *L’être et le néant*, Paris [t.c.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 2ª1989].
- (1946), *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel [t.c.: *El existencialismo es un humanismo*, en *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, 1985].
- (1947 ss.), *Situations*, vols. I-VII, Paris, Gallimard (recopilación de trabajos entre 1945 y 1965).
- (1960), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard (ed. revisada y ampliada en 2 vols., Paris, 1985).
- (1961), «Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, n.º 184-185.
- (1983), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.
- Saussure, F. de (1916), *Cours de linguistique générale*, Paris, Lausanne [t.c.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1970].
- Scheler, M., *Gesammelte Werke*, Bern/München, 1954 ss.
- Schleiermacher, Fr. D. E. (1942), *Dialektik*, Leipzig (reimpreso en Darmstadt, 1976. El original es de 1822).
- (1959), *Hermeneutik*, Heidelberg (reúne textos importantes de la fase más temprana).
- (1960), *Der Christliche Glaube*, Berlin.
- (1977), *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M. (recopilación de textos centrales que abordan, sobre todo, la temática del lenguaje, realizada por M. Frank, con una introducción del recopilador).

- Schlick, M. (1936), «Meaning and Verification», *Philosophical Review*, n.º 45, 339-369.
- Schnädelbach, H. (1982), «Bemerkungen über Rationalität und Sprache», en Kuhlmann, W. y Böhler, D., 1982, 347-371.
- (1991), *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, Madrid, Cátedra.
- Scholem, G. (1973), *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a. M.
- Schreier, E. (1985), «E. Husserls Phänomenologie und ihre Perspektiven für die Kognitionspsychologie», en Neumann, O. (ed.), *Perspektiven der Kognitionspsychologie*, Berlin, 231-267.
- Schütz, A. (1932), *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien/Frankfurt a. M., 1974 [t.c.: *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993].
- (1962-1966), *Collected Papers*, 3 vols., The Hague [t.c.: *El problema de la realidad social y Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974].
- (1970/1984, con Th. Luckmann), *Strukturen der Lebenswelt*, 2 vols., Frankfurt a. M. [t.c.: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977].
- Searle, J. (1969), *Speech Acts*, London, CUP [t.c.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1980].
- (1992), *The rediscovery of the mind*, Cambridge, Mass., MIT Press [t.c.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996].
- Serres, M. (1968), *La communication*, Paris, Minuit.
- Sotelo, I. (1967), *Sartre y la Razón Dialéctica*, Madrid, Tecnos.
- Spaemann, R. (1978), «Der Streit der Philosophen», en Lübke, Hermann (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin/New York.
- Spaemann, R. y Koslowski, P. (1986, eds.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim.
- Spiegelberg, H. (1960), *The Phenomenological Movement*, The Hague.
- Szilasi, W. (1973), *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Taminiaux, J. (1977), *Le regard et l'excédent*, La Haye (en *Phaenomenologica*, 75).
- (1995), *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon.
- Taylor, Ch. (1985), *Philosophical Papers*, Cambridge, CUP.
- (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, CUP [t.c.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1992].
- (1991), «Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger», en McGuiness, B. y otros, 1991, 94-121.
- (1992a), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., HUP [t.c.: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994; con una introducción de Carlos Thibaut].
- (1992b), «The Politics of Recognition», en Gutman, A. (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton Univ. Press. Con comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf.
- (1992c), *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Theunissen, M. (1963), *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin.
- (1982), *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Toulmin, S. (1982), *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin.

- (1970), «Phänomenologie und Sprachanalyse», en Bubner, R. (ed.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen.
- (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1982), *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge, CUP.
- Vajda, M. (1975), «Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie. Ein Dialog», en Lukács, G. y otros, *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule*, Frankfurt a. M.
- Van Peursen, C. A (1969), *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart.
- Vattimo, G. (1980), *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti [t.c.: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Edicions 62, 1986].
- (1989a), *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós (compilación).
- (1989b), *La società trasparente*, Milano, Garzanti [t.c.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990 (con una introducción de Teresa Oñate)].
- Vattimo, G. y otros (1983), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli [t.c.: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990].
- Vázquez García, F. (1995), *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.
- Volpi, F. y otros (1988), *Heidegger et l'idée de la Phänomenologie (Ph., 108)*, Dordrecht.
- Wahl, J. (1956), *Las filosofías de la existencia*, Barcelona, Vergara.
- Waismann, S. (1967), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Basil Blackwell.
- Waldenfels, B. (1971), *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl (Ph., 41)*, Den Haag.
- (1980), *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1983), *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M.
- (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1990a), *Ordnung im Zweilicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1990b), *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c. del § 3: «Diálogo y discursos», en *ER. Revista de Filosofía*, n.º 19 (1996), 51-67].
- (1992), *Von Husserl zu Derrida*, Frankfurt a. M. [t.c.: *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997].
- (1994), *Antwortregister*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B., Broekman, J. M. y Pazanin, A. (1977-1979, eds.), *Phänomenologie und Marxismus*, 4 vols., Frankfurt a. M.
- Walzer, M. (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.
- (1996), «La crítica comunitarista del liberalismo», *La Política*, n.º 1 (1996), 47-64 [publicado originalmente en *Political Theory*, vol. 18, n.º 1 (1990), 6-29].
- Weber, M. (1959), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin [t.c.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986].
- Wellmer, A. (1969), *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M [t.c.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979].
- (1976), «Communications and Emancipation», en *On critical Theorie*, New York, 235-247.
- (1985), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993].
- (1986), *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Ética y Diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994].
- (1991), «L. Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philo-

- sophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos», en McGuinness, B. y otros, 1991, 139-48.
- (1993), *Endspiele*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Finales de partida*, Madrid, Cátedra, 1996].
- Welsch, W. (1991a), *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, Acta Humaniora.
- (1991b), «Subjektsein heute», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n.º 39.
- White, S. K. (1991), *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge.
- Wittgenstein, L. (1922) [cit. T.], *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul. [Reimpreso con algunas correcciones en 1933. La versión alemana original, concluida en 1918 —*Logisch-Philosophische Abhandlung*—, apareció en *Annalen der Naturphilosophie*, 14 (1921), 185-262] [t.c.: Madrid, Alianza, 1987].
- (1953) [cit. P.U.], *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell [t.c.: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM/Crítica, 1988].
- (1964) [cit. P.B.], *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1969) [cit. O.C.], *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell [t.c.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- Wright, G. H. von (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell Univ. Press [t.c.: *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1979].
- Yeatman, A. (1994), *Postmodern Revisionings of the political*, New York/London, Routledge.
- Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin.
- Zecchi, S. (1978), *Fenomenologia a sapere scientifico II. La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Firenze.
- Zima, P. V. (1976), *La escuela de Frankfurt*, Barcelona.
- Zúñiga García, J. F. (1995), *El diálogo como juego*, Univ. Granada.
- VV.AA. (1962), *La philosophie analytique*, Paris, Cahiers de Royaumont. [Congreso sobre Filosofía Analítica que se celebró en Royaumont en 1958. Colaboraciones de Austin, Hare, Ryle, Strawson, etre otros, con discusiones en las que participaron Merleau-Ponty y otros.]
- VV.AA. (1968) [artículos de K. Oppens, J. Habermas y otros], *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- VV.AA. (1970), *Structuralisme et Marxisme*, Paris.
- VV.AA. (1971), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- VV.AA. (1977), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo.
- VV.AA. (1991), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.

2. Análisis temático

Realizamos a continuación una selección bibliográfica secundaria sobre temáticas concretas o sobre la obra de autores específicos.

2.1. Fenomenología

GRANDES COLECCIONES Y VOLÚMENES COLECTIVOS, que recogen aportaciones fundamentales de diversos autores. *Phaenomenologica*, La Haya, 1958 ss. (cit. *Ph.*) [Producciones diversas]. *Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, 1975 ss. (cit. *Ph.F.*) [Producciones diversas]. *Phänomenologisch-Psychologische Forschungen*, Berlin, 1973 ss. (cit. *Ph.-Ps.F.*) [Producciones diversas, en conexión con la

psicología]. *Sinn und Erfahrung* (volumen colectivo editado por M. Herzog y C. F. Graumann), Heidelberg, 1991 (cit. SE.) [Producciones diversas]. *Analecta Husserliana* (recoge publicaciones, sobre todo, del actual desarrollo de la fenomenología en Estados Unidos y Canadá)

ACTAS DE CONGRESOS DE VITAL IMPORTANCIA. *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Philosophie, III. Paris, 1959. *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kongresses, Krefeld, 1956 (ed. por H. L. Van Breda y J. Taminioux, Den Haag, 1959). Contenido en vol. 2 de la colección *Phaenomenologica. Die Münchener Phänomenologie*, Vorträge des Internationalen Kongresses in Munchen 1971 (ed. por H. Kuhn, E. Avé-Lallemant y R. Gladiator, Den Haag, 1975). Contenido en la colección *Phaenomenologica*, vol. 65. Ey, H. (1966, ed.), *L'inconscient* —VI Colloque de Bonneval, Paris (Congreso en el que alcanza su punto culminante la discusión entre fenomenólogos y psicoanalistas). *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du Colloque international de phénoménologie, Bruselas, 1951 (ed. por H. L. Van Breda, Paris, 1952).

PUBLICACIONES PERIÓDICAS. *Alter, Analecta Husserliana, Aut Aut, Epokhé, Études phénoménologiques, Exercices de la patience, Genshogaku Nenpo, Husserl Studies, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Journal of the British Society for Phenomenology, Journal of Phenomenological Psychology, Logos, Man and World, Phänomenologische Forschungen, Philosophie and Phenomenological Research, Research in Phenomenology*. NÚMEROS ESPECÍFICOS DESTACABLES. *Épokhé*, Grenoble, Millon (en relación con la fenomenología de la existencia corpórea de origen francés): «Le statut du phénoménologique» —n.º 1 (1990)—; «Affectivité et pensée» —n.º 2 (1991)—; «L'irréductible» —n.º 3 (1993)—; «L'espace lui-même» —n.º 4 (1994)—; «La démesure» —n.º 5 (1995). *Sprit*, junio de 1982: número especial sobre M. Merleau-Ponty].

ESTUDIOS DESTACABLES SOBRE EL PENSAMIENTO DE HUSSERL: Gómez Romero (1986); Landgrebe (1963 y 1968) y Szilasi (1973); San Martín (1987). Una bibliografía extensa se encontrará en *Husserl Studies*, n.º 6 (1989), 205-226.

DESARROLLO ESPECÍFICO DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA. Blanco Fernández (1994b, 1998); Janicaud (1991); Lyotard (1954); Métraux y Waldenfels (1986, eds.); Ricoeur (1957); Waldenfels (1983; 1995).

LA FENOMENOLOGÍA EN CONEXIÓN CON ALGUNAS ÁREAS DEL SABER. Para una orientación muy general: Herzog y Graumann (1991, eds.); Zecchi (1978)

2.2. *El camino de Martin Heidegger*

Entre los ESTUDIOS GENERALES más importantes destacaríamos los de Pöggeler (1963) y Cerezo Galán (1963; 1992; 1997). Específicamente sobre la fase de *Ser y Tiempo*, Peñalver, P. (1989). Específicamente sobre la inversión del cartesianismo, Marion (1989), parte 3 —«L'ego et le Dasein»—, Cerezo Galán (1997).

TEMÁTICAS ESPECÍFICAS. Especialmente relevantes para un análisis de la filosofía heideggeriana en vinculación con sus fuentes fenomenológicas son las obras mencionadas de Landgrebe. También Volpi y otros (1988) y Rodríguez (1993). ESTUDIOS QUE VINCULAN Y CONFRONTAN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER CON EL DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA DE LA CARNE: Franck (1986); Haar (sobre todo 1990); Taminioux (1995). Theunissen (1982) es muy interesante para un análisis de la concepción heideggeriana sobre la intersubjetividad y sobre su comprensión de la existencia auténtica. Desde una perspectiva analítica, no completamente rupturista, Tugendhat (1967).

2.3. *Existencialismo*

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL: Burnier (1966), Fontán Jubero (1994), Foulquié (1973), Mounier (1962), Wahl (1956).

OBRAS SOBRE AUTORES ESPECÍFICOS. Sobre Sartre: Bataille (1957), Biemel (1995), Sotelo (1967). Especialmente relevante desde la perspectiva de la evolución de la «psicología fenomenológica» sartreana: Gorri Goñi (1986). Sobre Marcel y Jaspers, espec. Dufrenne/Ricoeur (1948) y Ricoeur (1947).

2.4. *Hermenéutica*

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL: Coreth (1972); Greisch (1989); Gethmann (1974); Kimmeler (1962); Pannenberg (1981 —Primera parte, cap. III: «La hermenéutica como metodología de la comprensión del sentido»—); Zúñiga García (1995).

SOBRE HERMENÉUTICA Y LENGUAJE son destacables: Apel, K.-O., *TPh.*, vol. II; Gadamer, H.-G., *WM.*, vol. I, tercera parte; vol. II, espec. §§ 11 y 14; Heidegger, M., *SZ.*, §§ 34 y 35; 1959; 1971; Heintel (1959); Ricoeur, «La question du sujet: le déficit de la sémiologie», «La structure, le mot, l'événement», en 1969; 1990, estudios tercero y cuarto; Rorty (1991); Tugendhat (1967).

SOBRE COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN: Wrihgt (1971).

SOBRE EL LUGAR DE HEIDEGGER EN LA HERMENÉUTICA: Gadamer, *WM.*, I, §§ 9-11. Rodríguez (1993).

2.5. *Filosofía analítica*

OBRAS DE CARÁCTER MÁS GENERAL E INTRODUCTORIO. Acero Fernández (1982, 1985, 1991, 1992, 1997a, 1997b); Bechtel (1991); Dancy (1993); Frápolli y Romero (1998); Hierro S. Pescador (1982); Lledó (1970); Muguerza (1974).

SOBRE WITTGENSTEIN: Apel (1991); Fann (1975); García Suárez (1988); Hacker y Baker (1984); Habermas (1991); Kambartel (1991); Kripke (1981); McGinn (1984); McGuinness y otros (1991); Rorty (1991); Taylor (1991); Wellmer (1991).

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA. Cobb-Stevens (1990); Durfee (1976, ed.); Follesdal (1958); Hintikka (1969); Varios (1962); Bühler (1934); Parret (1987); Pos (1939); Tugendhat (1970).

2.6. *Marxismo*

GENERAL: Varios (1977); Parkinson (1973).

MARXISMO, FENOMENOLOGÍA, EXISTENCIALISMO: Dallmayr (1981); Desanti (1963); Marcuse y Schmidt (1973); Patocka (1988); Vajda (1975); Waldenfels y otros (1977-1979).

MARXISMO Y ESTRUCTURALISMO: Lardreau y Jambet (1976); Lévy (1977); Varios (1970).

2.7. *Escuela de Frankfurt*

ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA ESCUELA: Colom (1992); Czuma (1973); Cortina (1985); Friedman (1986); Honnert/Wellmer (1986, eds.); Jay (1973); (1969); Wellmer (1969).

ESTUDIOS ESPECIALIZADOS: Sobre Benjamin: Adorno (1962); Arendt (1971); Habermas (1973). Sobre Horkheimer: Estrada (1990). Sobre freudomarxismo: Haber-

mas (1968, ed.); Roazen (1977). Sobre Adorno: Wellmer (1976; 1993); Varios (1968). Problemática religiosa: Metz (1979).

2.8. *Reilustración dialógica*

CRISIS DE LA RAZÓN: Heller (1984); Muguerza (1977); Wellmer (1985); Peñalver, P. (1986).

SOBRE APEL: Berlich (1982); Blanco Fernández y otros (1994); Böhler (1982); Conill (1983); Cortina (1985a, 1985b, 1987); Kuhlmann (1982); Sáez Rueda (1994b; 1995a); Schnädelbach (1982).

SOBRE HABERMAS: Gabás (1980); Mardones (1985); McCarthy (1987).

Destacables SOBRE TEMÁTICAS ESPECÍFICAS: Sobre ética discursiva: Cortina (1985a, 1985b, 1987); Apel, Cortina y otros (eds., 1991). Sobre fenomenología e ilustración: Dallmayr (1981); Matthiesen (1983); Sáez Rueda (1998). Sobre teoría de la evolución: Apel (1988, 306-370); Habermas (1983b, cap. IV); Kohlberg (1981-1984); Piaget (1970; 1974).

2.9. *Crisis de la modernidad y pensamiento de la diferencia*

ESTRUCTURALISMO: Althusser y otros (1970); Benoist (1975); Gaboriau y otros (1969); Glucksman (1974); Ortigues (1962). RETO ANTIFENOMENOLÓGICO: Cumming (1991).

POSTESTRUCTURALISMO Y PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA. Generales: Bolívar Botia (1985); Connor (1996); Descombes (1982); Foster (1985); Frank (1983); Giddens (1991); Johnson (1982); Krüger (1993); Menke (1993); Sáez Rueda (1996a). Números importantes de revistas dedicados al tema: *Critique*, n.º 1 (1986), volumen titulado «Confrontations philosophiques». *Revue Internationale de philosophie* (38ª année, 151, 1984), volumen con el título «Herméneutique et Néo-structuralisme». *ER. Revista de Filosofía*, n.º 19 (1996).

ESPECÍFICO SOBRE AUTORES. Sobre Derrida: Un exhaustivo listado de fuentes, así como una extensa bibliografía complementaria —hasta 1989—, proporciona Cristina de Peretti (1989); De Man (1970); Norris (1985); Peñalver, M. (1986); Peñalver, P. (1990; 1992; 1996). Sobre Deleuze: Cresole (1973); Foucault (1970); Morey (1988a; 1988b); Pardo (1990). Sobre Foucault: Campillo (1990); Deleuze (1986); Dreyfus y Rabinow (1982; 1984); Habermas (1986c); McCarthy (1990). Sobre Levinas: Una exhaustiva bibliografía en González Arnáiz (1987). Especialmente interesantes, por la variedad de aportaciones que incorporan, la obra colectiva de Laruelle (1980); Rolland (1984); Peñalver, P. (1996). Sobre Lyotard: Benhabib (1984); Habermas (1984); Rorty (1984); Sáez Rueda (1996a). Sobre Vattimo: Álvarez (1996).

ÍNDICE TEMÁTICO

- ACERO, J. J.: 246, 301
ACONTECER (*v.* ontología, sentido, ser, verdad)
ACONTECIMIENTO (*v.* diferencia, ontología, ser)
— y existencia: 120
— y fenómeno: 48-49
ACTOS
— de habla (*v.* habla)
— intencionales (*v.* intencionalidad)
ADORNO, Th. W.: 338, 341-345, 352-354, 356,
358-363, 482-484 (*v.* crítica, diferencia,
Teoría Crítica)
ALÉTHEIA (*v.* verdad)
ALTERIDAD (*v. tb.* ipseidad)
— y cuerpo (Ricoeur): 215
— y diferencia (*v.* diferencia)
— como infinito (Levinas): 428
— como «rostro» (Levinas): 428
ALTHUSSER, L.: 325-326 (*v.* estructuralismo)
ANGUSTIA (*v.* existencia)
APARECER (*v.* sentido, fenómeno de)
APEL, K.-O.: 179, 205, 337, 368-374, 378-406,
465 (*v.* facticidad, filosofía dialógica, Teo-
ría Crítica)
APRIORI DE CORRELACIÓN
— Husserl: 21, 38-39, 49-50
— *vs.* naturalismo analítico: 284
— su ruptura en Frege: 257-258
— su ruptura en Sartre: 160-161, 169-170
— su transformación en la fenomenología post-
idealista: 22-23, 77
— Merleau-Ponty: 82-83
— su transformación en la hermenéutica: 194
— Gadamer: 218-219
— Heidegger: 122-123, 136
AUSTIN, J. L.: 269-270
AUTONOMÍA
— concreta (Merleau-Ponty): 103
— y crítica de patologías (E. de Francfort): 338-
340
— *vs.* disolución del individuo (E. de Franc-
fort): 330, 344
— *vs.* necesidad dialéctica (E. de Francfort):
329-330
BENJAMIN, W.: 346-347, 356-357, 364, 448,
469 (*v.* crítica negativa, Teoría Crítica)
BLANCO FERNÁNDEZ, D.: 97, 104, 151, 482
CARTESIANISMO (*v. tb.* sujeto cartesiano, moder-
nidad)
— en Husserl (*v.* sujeto cartesiano)
— su inversión en Heidegger: 138-140 (*v.* on-
tología)
— como metafísica de la presencia (Heidegger):
142-147
CEREZO, P.: 138-139
CIENCIAS DEL ESPÍRITU: 186-187
CIENTIFICISMO (*v. tb.* objetivismo, positivismo)
— y fenomenología: 35-36
— y hermenéutica: 186, 277 (*v.* comprensión)
— y neopositivismo lógico: 263-264 (*v.* com-
prensión)
— Wittgenstein *vs.* neopositivismo lógico: 263,
286-288
COGITO (*v.* sujeto cartesiano)
COMPRENSIÓN
— como acontecimiento: 278
— círculo hermenéutico de la
— Dilthey: 188
— Heidegger: 190-191
— Schleiermacher: 184
— *vs.* crítica de las patologías (Habermas/Apel
vs. Gadamer): 404-406

- y explicación: 236, 274-278
 - explicación de la comprensión (racionalismo crítico): 399-400
 - Heidegger *vs.* Wittgenstein: 278-280
 - hermenéutica *vs.* neopositivismo lógico: 275-278
 - Kant: 274-278
 - su mediación (Apel): 404-405
- y filosofía kantiana: 180-182
- Heidegger: 120, 131
- historicidad de la
 - Dilthey: 188
 - Gadamer: 198, 210-212, 219-220
 - Heidegger: 190-191
 - e identidad narrativa (Ricoeur): 212-215
 - Schleiermacher: 185
- e historización de la razón: 181-182
- e interpretación
 - Heidegger: 190
 - desde el naturalismo (*v.* significado)
- normatividad de la (*v.* sentido, apertura de; verdad)
 - como atestación (Ricoeur): 221-222
 - y círculo hermenéutico (Gadamer): 216-219
- ontologización de la (Heidegger): 189-191
- y prejuicio (Gadamer): 210-211
- reducción psicologista de la: 277
- universalización del problema de la
 - Dilthey: 185-189
 - Schleiermacher: 183-185
- y vida (Dilthey): 187-188
- COMUNICACIÓN, comunidad de
 - ideal (*v.* ideal, racionalidad comunicativa)
 - como presupuesto dialéctico (Apel): 395
- CONCIENCIA
 - filosofía de la (*v. tb.* metafísica de la presencia; reflexión presentificante; representación, filosofía de la)
 - en Husserl: 67, 69
 - Merleau-Ponty contra la: 82-84
 - histórica (Dilthey): 188-189
 - intencional (*v.* intencionalidad)
 - naturalización de la (Husserl contra la): 34-39 (*v. tb.* crisis, positivismo)
- CONSENSO
 - dialógico (*v.* ideal, racionalidad)
 - hermenéutico (Gadamer): 229-230
- CONTINGENCIA (*v. tb.* justificación)
 - y juegos de lenguaje (Wittgenstein): 267-269
- CORPORALIDAD (*v.* alteridad, fenomenología, *leib*, poder, sujeto, temporalidad)
- CORTINA, A.: 477
- CRISIS
 - de existencia (Husserl): 36
 - humanista (*v.* humanismo)
 - de la modernidad: 18-20, 26 (*v. tb.* modernidad)
 - de la razón
 - y fenomenología (Husserl): 32-39
 - y Teoría Crítica: 311-312, 315
 - del sentido (*v.* sentido)
- CRÍTICA
 - negativa
 - y arte: 360
 - como crítica trágica (E. de Francfort): 356-362
 - y experiencia del sufrimiento (E. de Francfort): 362-365
 - y freudomarxismo: 347-349
 - como «lógica del desmoronamiento» (Adorno): 361-362
 - Marcuse *vs.* Fromm: 349
 - de patologías
 - E. de Francfort: 338-340
 - filosofía dialógica: 404-409
 - y método psicoanalítico: 404-405
- DAVIDSON, D.: 282-284 (*v.* intencionalidad; significado e interpretación)
- DECIR
 - y dicho (Levinas): 468
 - y mostrar
 - Adorno *vs.* Wittgenstein: 359-360
 - Wittgenstein: 262
- DELEUZE, G.: 429-433, 457, 472 (*v.* diferencia)
- DERRIDA, J.: 435-437, 457-458, 461-462, 464-466, 468-471 (*v.* diferencia)
- DESCARTES, R. (*v.* cartesianismo, sujeto)
- DESCONSTRUCCIÓN (*v.* diferencia)
- DIALÉCTICA
 - y marxismo (*v.* materialismo dialéctico)
 - negativa (E. de Francfort)
 - como crítica del «pensamiento de la identidad»
 - Adorno: 353, 360-361, 482
 - Wellmer: 482-487
 - como método crítico (*v.* crítica negativa)
- DIALÓGO (*v. tb.* consenso)
 - y experiencia hermenéutica
 - Gadamer: 228-230
 - Gadamer *vs.* Heidegger: 229-230
 - Heidegger: 225-226
 - e ilustración (*v.* filosofía dialógica)
 - como poder (Foucault): 424-426
- DIFERENCIA (*v. tb.* identidad)
 - como acontecimiento indisponible: 440, 459
 - Deleuze: 430-432
 - Foucault: 423-424

- y alteridad
 - Levinas: 427-429
 - Levinas *vs.* Heidegger: 456
- y conciencia (Sartre): 161-162
- y deconstrucción (Derrida): 443-446
- y despresencia
 - Derrida: 443
 - Foucault: 423
- como diseminación (Derrida): 462
- *vs.* diversidad: 430-431, 471
- y escritura (Derrida): 440-443
- y hermenéutica de la individualidad (M. Frank): 239-240
- como heterogeneidad sin centro
 - Deleuze: 429-433
 - Lyotard: 433-435
- como innombrable (Derrida): 464-465
- y «juegos de lenguaje» (Lyotard): 432-434
- y «muerte del sentido»: 458
- como lo «no idéntico» (Adorno): 360-361, 486
- óntico-ontológica
 - Heidegger: 137, 149
 - Heidegger *vs.* Sartre: 167-168
 - Levinas *vs.* Heidegger: 445-446
 - reducción de la
 - Rorty: 460
 - Vattimo: 459-460
 - transformación de la
 - Derrida: 457-459
 - Lyotard: 456-457
- como «lo otro» del discurso (Habermas y Apel): 465
- pensamiento de la
 - y crítica del poder (*v. tb.* ética, poder, razón, verdad)
 - Althusser: 417-419
 - Foucault: 424-426 (*v. tb.* crisis de la modernidad, diferencia, ipseidad, poder, verdad)
 - y deconstrucción (Derrida): 469-470 (*v.* diferencia, escritura, estructuralismo, habla)
 - y estructuralismo: 416-419.
 - y fenomenología
 - Deleuze *vs.* Merleau-Ponty: 431
 - Derrida: 437-440
 - transfenomenología (Levinas) (*v.* alteridad, diferencia, ética)
 - y hermenéutica: 460-461
 - y naturalismo. Rorty: 449
 - *vs.* pensamiento débil (Vattimo): 448
 - *vs.* universalismo ilustrado: 461 (*v.* universalismo)
- *vs.* pluralismo hermenéutico: 461-462
- *vs.* polisemia: 462
- política de la
 - y feminismo: 473, 475-476
 - y comunitarismo: 473, 475-477
- y repetición
 - Deleuze: 430-431
 - Deleuze *vs.* Heidegger: 457
 - Derrida: 442-443
- DILTHEY, W.: 185-189 (*v.* ciencias del espíritu, comprensión, conciencia, razón, vida)
- EMANCIPACIÓN, INTERÉS POR LA
 - Habermas: 403
 - y memoria (Benjamin): 346-347
 - Teoría Crítica francfortiana: 339-340
- EMPATÍA: 62, 67-68, 90
- EMPIROCITICISMO: 33
- EPOJÉ
 - y hermenéutica: 196
 - Husserl: 40-41
- ESCUELA DE FRANCFORT (*v.* Teoría Crítica)
 - orígenes de la: 327
- ESTRADA DÍAZ, J. A.: 346, 357, 486
- ESTRUCTURALISMO (*v. tb.* diferencia, humanismo, intencionalidad, lenguaje, sujeto, totalidad)
 - como antifenomenología: 415-416
 - crítica de Derrida al: 435
 - crítica hermenéutica al (Ricoeur): 203
 - y marxismo (Althusser): 324-326
 - semiótico (Saussure): 413
- ÉTICA (*v. tb.* persona, universalidad, valor)
 - y autenticidad
 - Gadamer *vs.* Heidegger: 155-156
 - Heidegger, 153-156
 - Sartre: 103, 164-166
 - Taylor: 474
 - Tugendhat *vs.* Heidegger: 154
 - deontológica
 - críticas a la (Sartre): 165
 - y existencia (Nabert): 104-106
 - y racionalidad estratégica (Apel): 395-396
 - dialógica (Habermas, Apel)
 - como ética de la responsabilidad: 395-396
 - como transformación del kantismo: 394-395
 - *vs.* pensamiento de la diferencia (*v.* universalidad de los principios éticos)
 - problemas de aplicación de la: 396-397
 - y experiencia hermenéutica
 - Gadamer: 236
 - Ricoeur: 236
 - y experiencia del sufrimiento
 - Escuela de Francfort: 362-365
 - hermenéutica: 363

- y fenomenología
 - Levinas: 427-429
 - Merleau-Ponty: 102-104
 - Nabert: 104-106
 - Scheler: 72-73, 10-101
- heterófila
 - Deleuze: 472
 - Derrida: 469
 - Lyotard: 470-471
 - Vattimo: 448
- homófila *vs.* heterófila: 466
- y libertad (*v. tb.* autonomía, existencia)
 - Merleau-Ponty: 102-103
 - Sartre: 158, 163-166
- EVIDENCIA APODÍCTICA: 44
- EXISTENCIA (*v. tb.* acontecimiento, facticidad, libertad, trascendencia)
 - y angustia
 - Heidegger: 128-129, 130
 - Sartre: 164
 - y autenticidad
 - Heidegger: 153-156
 - Sartre: 164-166
 - y cuerpo: 78-81 (*v. tb.* corporalidad)
 - y finitud, 119, 158
 - y posibilidad
 - Heidegger: 114, 119, 132
 - Sartre: 163-166
 - y proyecto (Heidegger): 114-115, 120
 - y responsabilidad
 - Heidegger (*v.* existencia y proyecto)
 - Sartre: 158, 163-166
- EXISTENCIALISMO, 157-159 (*v. tb.* existencia; humanismo; vida, mundo de la)
 - y fenomenología: 79-81, 113-116
 - en Heidegger: 115-116
 - en Sartre: 159-161
- EXISTENCIARIO: 120, 124
- EXPLICACIÓN NOMOLÓGICA: 32 (*v. tb.* comprensión)
- FACTICIDAD
 - y existencia (Heidegger): 119-120, 130
 - e idealidad, tensión entre
 - (trágica) E. de Francfort: 357-361
 - Habermas, Apel: 378-382
 - de la razón (Apel «con y más allá de Heidegger»): 369, 371-372, 374, 388
- FENOMENISMO (neopositivismo lógico): 263-264
- FENÓMENO DE SENTIDO (*v.* sentido)
- FENOMENOLOGÍA
 - de la carne o del cuerpo-sujeto (*v. tb.* ética, patología)
 - y existencialismo: 79-81
 - Merleau-Ponty: 81-88
 - y mundo social, 91
 - como ciencia estricta (Husserl), 35
 - y crisis de la razón (Husserl), 32-39
 - eidética: 35, 71-74
 - Ingarden, R.: 73
 - Scheler, M.: 72-73, 100-101
 - y estética (Ingarden, R.): 73
 - y ética (*v.* ética)
 - y existencialismo (*v.* existencialismo)
 - como Filosofía Primera (Husserl): 43-45
 - y hermenéutica: 191-196
 - Husserl *vs.* Heidegger: 117-118, 124-125, 127-129
 - husserliana, críticas a la (*v.* idealismo, metafísica, objetivismo, reflexión, solipsismo)
 - e intersubjetividad (*v.* intersubjetividad)
 - y lenguaje (*v.* lenguaje)
 - y pensamiento de la diferencia: 96
 - trascendental: 44
 - su transformación en Heidegger: 121-127
 - su transformación en hermenéutica de los símbolos (Ricoeur): 206
 - universal: 44
- FILOSOFÍA DIALÓGICA (*v.* comunicación; ética; facticidad; fundamentación; ideal; identidad, pensamiento de la; lenguaje; progreso; racionalidad, teoría de la; razón, crítica a la; razón dialógica; Teoría Crítica; validez; verdad; vida, mundo de la)
 - y Escuela de Francfort (*v.* Teoría Crítica)
 - *vs.* funcionalismo: 399-400
 - y hermenéutica (*v.* comprensión, hermenéutica, lenguaje, sentido)
 - como pensamiento postmetafísico: 372-374
 - y pragmatismo americano: 393-394
 - y teoría de los intereses: 375, 403
 - como transformación de la filosofía trascendental clásica (*v.* pragmática, ética)
- FOUCAULT, M.: 420-426, 487-489 (*v.* diferencia, poder)
- FRANCK, D. (*v.* Leib)
- FRANK, M.: 237-240 (*v.* diferencia, hermenéutica de la individualidad)
- FUNDAMENTACIÓN DE LA RAZÓN
 - como fundamentación trascendental última (Apel): 386-387
 - como metafísica de la presencia (Heidegger): 145-146
 - racionalismo crítico *vs.* Apel: 400
 - como trascendentalismo débil (Habermas): 385-386
- FREGE, G.: 249-255 (*v.* ontología, sentido, significado)
- FROMM, E.: 349 (*v.* crítica negativa, Teoría Crítica)

- GADAMER, H.-G.: 155-156, 179, 184-185, 188, 189-190, 192, 194-195, 198-202, 207-208, 216-220, 226-231, 238, 402-406 (*v. apriori de correlación, comprensión, consenso, diálogo, ética, hermenéutica, ilustración, intersubjetividad, ipseidad, lenguaje, modernidad, verdad, sujeto*)
- HAAR, M.: 152
- HABLA
- y escritura (Derrida): 437-440
 - fenomenología del
 - *vs.* estructuralismo: 109-110
 - Heidegger: 224-226
 - Merleau-Ponty: 108-110
 - Ricoeur, crítico de la: 110
 - *vs.* teoría de los actos de habla: 298-301
 - teoría de los actos de
 - Austin, Searle: 269-271
 - como teoría de la racionalidad comunicativa (Apel, Habermas): 389
- HABERMAS, J.: 205, 339, 340, 368-392, 394-406, 464-465, 470-472, 487 (*v. filosofía dialógica; identidad, pensamiento de la; Teoría Crítica*)
- HEGEL, G. W. F.: 188, 352-353
- HEIDEGGER, M.: 7-157, 161, 166-168, 180, 189-191, 200, 208-209, 224-226, 283-290, 350, 363, 368, 372, 381, 454-460 (*v. acontecer, apriori de correlación, cartesianismo, comprensión, diferencia, ética, existencia, existencialismo, facticidad, fenomenología, hermenéutica, humanismo, intencionalidad, intersubjetividad, ipseidad, lenguaje, metafísica, objetivismo, ontología, pensar, razón, sentido, ser, técnica, verdad, vida*)
- HEMPEL, C. G.: 277
- HENRICH, D.: 450-451
- HERMENÉUTICA (*v. tb.* apriori de correlación, comprensión, conciencia, epojé, historia, ipseidad intencionalidad, ontología, razón, sentido, verdad)
- bíblica: 183
 - crítica (Habermas, Apel) (*v. filosofía dialógica*)
 - del *Da-sein* (Heidegger): 118-124, 127
 - y fenomenología: 191-196
 - filológica: 183
 - y filosofía dialógica (*v. comprensión, lenguaje, sentido*)
 - de la individualidad (*v. tb.* diferencia)
 - Frank: 237-240
 - Schleiermacher: 184, 238-239
 - y lenguaje (*v. consenso, diálogo, lenguaje*
 - *vs.* pensamiento de la diferencia (*v. diferencia*)
 - pretensión de universalidad de la (Gadamer): 198-200
 - reflexiva (Ricoeur): 202-204
 - romántica: 184-185
 - de los símbolos (Ricoeur): 205-207
- HISTORIA
- y comprensión hermenéutica (*v. comprensión*)
 - efectual (Gadamer): 211-212
 - en Husserl: 52-53
 - e ilustración (*v. ilustración*)
 - como progreso
 - críticas a la concepción de la
 - estructuralismo: 417-418
 - Gadamer: 201, 219-220
 - Heidegger: 137
 - e ideal de convergencia: 476-478
 - negativo: 485, 489
 - teoría discursiva del progreso
 - Apel y Habermas *vs.* Gadamer: 401-406
 - y ética dialógica: 395.
- HONNETH, A.: 488-489
- HORKHEIMER, M.: 329, 334, 337, 341-345, 353-356 (*v. Teoría Crítica*)
- HUMANISMO
- crisis del (Husserl): 32-36
 - existencialismo como (Sartre): 159, 163-166
 - y marxismo (Sartre): 322-323
 - como metafísica (Heidegger): 144-145, 167
 - Heidegger *vs.* Sartre: 166-168
 - Heidegger *vs.* Wittgenstein: 285
 - como psicoanálisis humanista (Fromm): 349
 - y Teoría Crítica: 341
- HUSSERL: 31-70, 107-108, 160, 192, 249-255, 264 (*v. apriori de correlación; crisis; conciencia; epojé; fenomenología; historicidad; humanismo; idealismo; intencionalidad; intersubjetividad; lenguaje; lógica; metafísica; nóema; nóesis; objeto; positivismo; reducción; sentido; sujeto; teleología; trascendencia; vida, mundo de la; verdad*)
- IDEAL contrafáctico (*v. tb.* facticidad)
- anticipación de un
 - como estructura de la existencia (Apel *vs.* Heidegger): 381
 - y posicionalidad excéntrica (Apel): 380-381
 - como presupuesto del *logos* (Habermas, Apel): 388-391
 - y pretensiones de validez (Habermas, Apel): 379
 - como vocación innombrable (E. de Frankfurt): 352-361, 365
 - como acuerdo ideal: 392

- como «comunidad ideal de comunicación» (Apel): 390
- como «ficción operativa» (Habermas): 391
- como idea regulativa (del progreso, de la emancipación): 392
- como «juego trascendental del lenguaje» (Apel *vs.* Wittgenstein): 381
- como «síntesis hermenéutica» (Apel): 394
- como «situación ideal de habla» (Habermas): 390
- IDEALISMO
 - acusación de, en Husserl: 51-53, 61-62
 - Landgrebe frente a Husserl: 51
 - platonizante en Frege: 256-258
 - San Martín con Husserl: 67
- IDENTIDAD (*v. tb.* ipseidad)
 - y diferencia (*v. tb.* diferencia)
 - como «en sí» y «para sí» (Sartre): 161, 167
 - pensamiento de la
 - crítica al (*v.* diferencia)
 - estructuralismo como: 435-437
 - como filosofía del sujeto (*v.* sujeto, filosofía del)
 - y lógica oposicional: 430, 444
 - como logocentrismo (Derrida): 435-437
 - *vs.* pensamiento postmetafísico (Habermas, Apel): 372-373
 - como pensamiento totalizador (Vattimo): 448
 - como propensión fundamentadora (Lyotard): 434
- ILUSTRACIÓN
 - crítica hermenéutica a la (Gadamer): 210-212, 219, 220
 - dialéctica de la (E. de Francfort)
 - como dialéctica mito-ilustración: 344-345
 - y proceso de desencantamiento: 342-343
 - y racionalidad instrumental (*v.* racionalidad)
 - historicista: 186-187
 - como voluntad de poder
 - E. de Francfort: 342-343
 - Heidegger: 145-146
- INGARDEN, R. (*v.* fenomenología eidética; fenomenología y estética)
- INTENCIONALIDAD
 - disolución estructuralista de la: 416-417
 - Funke frente a Heidegger: 127
 - Heidegger (su transformación en): 124-127
 - y hermenéutica: 192
 - Husserl *vs.* Brentano: 39-40
 - Landgrebe frente a Husserl: 125-126
 - y materialismo (Davidson): 282-283
 - y mónada (Husserl): 40
- operante (Merleau-Ponty): 83-86
- Sartre: 162
- INTERSUBJETIVIDAD
 - dialógica (*v.* comunicación, diálogo, racionalidad)
 - y existencia auténtica (Heidegger): 153-156
 - como intercorporeidad
 - Merleau-Ponty: 86, 480
 - Waldenfels: 481
 - como responsividad (Waldenfels): 480-482
 - y sociología fenomenológica (Scheler, Schütz): 90
 - trascendental (Husserl): 61, 67-69
- INTUICIÓN EIDÉTICA: 47, 49
- IPSEIDAD / *SÍ MISMO*
 - y alteridad
 - Levinas *vs.* Heidegger: 456
 - Ricoeur: 215
 - Heidegger: 123, 153-156
 - e identidad narrativa:
 - Ricoeur: 205-206
 - Taylor: 474
 - e identidad postconvencional (Habermas): 398
 - y poder (Foucault): 420-422
 - y reconocimiento de la diferencia (Honneth): 489-490
- JASPERS, K.: 170-171
- JUSTIFICACIÓN (*v. tb.* validez)
 - y certeza (Wittgenstein): 268-269
- KANT, I.: 165, 180-182, 189, 274-275, 394-395 (*v.* comprensión, ética, fenómeno, filosofía dialógica)
- KIERKEGAARD, S.: 157, 158
- KORSCH, K.: 317-320
- KRIPKE, S.: 290-297
- LACAN, J.: 417
- LANDGREBE, L. (*v.* idealismo, temporalidad)
- LEB
 - D. Franck *vs.* Husserl: 65-66
 - Husserl: 61, 62, 64-67
 - Merleau-Ponty (*v.* fenomenología de la carne)
- LEIBNIZ, G. W.: 145
- LENGUAJE
 - y actos de habla (*v.* habla, teoría de los actos de)
 - y apertura de sentido (*v. tb.* verdad como acontecer)
 - según la hermenéutica: 108-109, 199, 226-228

- concepción hermenéutico-trascendental (Apel): 383-384
- y diálogo (*v.* diálogo)
- y fenomenología
 - del habla (*v.* habla)
 - Husserl: 107-108
- y filosofía analítica (*v.* habla, teoría de los actos de; lenguaje, forma lógica del; lenguaje y logicismo; sentido)
 - como tradición: 244-245
 - *vs.* tradición continental: 301-308 (*v.* *tb.* sentido, mundanización del, *vs.* naturalización del significado; ontología del acontecimiento *vs.* ontología de la factualidad)
- forma lógica del (Wittgenstein): 260-262
- juegos de
 - y formas de vida (Wittgenstein): 266
 - heterogeneidad de (Wittgenstein): 267
 - y seguimiento de reglas
 - hermenéutica *vs.* comunitarismo (Kripke): 295-298
 - Wittgenstein: 266, 268, 291-294, 297-298
- y logicismo
 - Wittgenstein: 259-262
 - Neopositivismo Lógico: 262-265
- ontologización del (Heidegger): 110, 224-225
- privado, refutación de la posibilidad de (Wittgenstein): 266-267
- y racionalidad comunicativa (*v.* racionalidad, teoría de la, como pragmática)
- y representación, teoría figurativa (Wittgenstein): 260
- LÉVI-STRAUSS, C.: 413-414, 418
- LEVINAS, E.: 427-429, 455-456, 467-468 (*v.* diferencia)
- LIBERTAD (*v.* *tb.* autonomía, verdad)
 - y ética (*v.* ética)
 - y existencia
 - Merleau-Ponty *vs.* Sartre: 103, 169-170
 - Sartre: 158, 163-166
- LÓGICA
 - y conciencia trascendental (Husserl): 37
 - del lenguaje (*v.* lenguaje)
- LUHMANN, N.: 399-400
- LUKÁCS, G.: 318-321
- LYOTARD, J.-F.: 433-434, 456-457, 471 (*v.* diferencia)
- MARCEL, G.: 170-171
- MARCUSE, H.: 347-349, 354, 359, 365 (*v.* crítica negativa, Teoría Crítica)
- MARION, J.-L.: 138, 454-456
- MARX, K.: 318
- MARXISMO (*v.* *tb.* estructuralismo, materialismo dialéctico)
 - y Escuela de Francfort (*v.* autonomía, materialismo dialéctico)
 - y existencialismo: 322-333
 - y fenomenología: 323-324
 - heterodoxo: 319
 - occidental: 318-319
 - y socialismo occidental: 320
 - soviético: 318-319
- MATERIALISMO DIALÉCTICO
 - y dialéctica objetiva: 318, 319
 - y libertad
 - Escuela de Francfort: 329
 - Merleau-Ponty: 323
 - Sartre: 322-323
 - y revalorización de la conciencia
 - Escuela de Francfort: 328-329
 - Korsch: 320
 - Lukács: 319-320
- MERLEAU-PONTY, M.: 78-89, 93-97, 102-104, 108, 160, 161, 168-170, 298-300, 323-324, 431, 479-481, 490 (*v.* apriori de correlación; corporalidad; fenomenología; intencionalidad; intersubjetividad; lenguaje; materialismo; reflexión; patología; sentido; sujeto; temporalidad; vida, mundo de la)
- METAFÍSICA
 - *vs.* pensamiento postmetafísico (Habermas, Apel): 372-373
 - de la presencia
 - Habermas y Apel *vs.* Heidegger y Wittgenstein (*v.* razón, crítica a la)
 - Heidegger contra la: 120-121, 137-138, 141
 - Husserl, víctima de la: 66, 76, 139
 - semejanzas entre las críticas de Heidegger y de Wittgenstein: 285-290
 - y técnica (Heidegger): 146-149
- MODERNIDAD
 - como voluntad técnica (Heidegger): 146-149
 - en cuanto cartesiana (*v.* sujeto cartesiano)
 - destrucción gadameriana de la: 198-202
 - Ricoeur *vs.* Gadamer: 207-208
 - su transformación hermenéutica (Ricoeur): 200-204
 - como pensamiento de la identidad *vs.* pensamiento diferencia (*v.* diferencia)
- MUNDO (*v.* *tb.* vida)
 - horizonte de (*v.* sentido, horizonte de)
 - como imagen (Heidegger): 144-145
- NADA (*v.* ser)
- NABERT, J.: 104-106, 208 (*v.* deber, ética, sentido, sujeto, valor)

- NEOPOSITIVISMO LÓGICO (*v.* científicismo, comprensión, fenomenismo)
- NÓEMA: 41-43
- NÓESIS: 41-43
- OBJETIVISMO
- husserliano: 59-60, 66, 125
 - y «ser-ante-los-ojos» (Heidegger): 120
- OBJETO
- eventualización existencial del: 113
 - Husserl: 40 (*v.* *nóema*; *nóesis*; sentido, fenómeno de)
- ONTOLOGÍA
- del acontecimiento y tradición continental *vs.* ontología de la factualidad (tradición analítica): 243-247
 - Heidegger *vs.* Wittgenstein: 290, 296-297
 - Husserl *vs.* Frege: 256-259
 - actual (Vattimo): 448
 - fenomenológica: 21
 - como ontología formal: 47
 - como ontología regional: 47
 - fundamental (Heidegger): 122, 124, 127
 - como inversión del cartesianismo: 138-140
 - y hermenéutica: 191-192, 194
 - como ontología quebrada (Ricoeur): 208
 - como pluralismo *vs.* relativismo quineano: 280-281, 283-284
 - del presente (Foucault): 420-424
 - del sentido (Husserl): 41, 48-51
- PATOLOGÍA (*v.* *tb.* autonomía, crítica)
- como distorsión en la comunicación (Habermas, Apel): 376-377, 405
 - como heteronomía respecto al sistema técnico (E. de Francfort): 340, 352
- PENSAR ESENCIAL (Heidegger): 148-149
- PÉREZ TAPIAS, J. A.: 478
- PERSONA
- y ética dialógica: 394
 - Scheler: 100-101
- PEÑALVER, P.: 456
- PODER
- concepción ilustrada del
 - E. de Francfort: 350-351
 - E. de Francfort *vs.* Foucault: 488
 - *vs.* pensamiento de la diferencia: 363-364
 - y corporalidad (Foucault): 425-426
 - genealogía del (Foucault): 424-426
 - microfísica del (Foucault): 424-426
- POPPER, K.: 399-340
- POSIBILIDAD EXISTENCIAL (*v.* existencia)
- POSITIVISMO
- disputa del: 399-400
 - Husserl frente al: 32-36, 52
- PROGRESO (*v.* historia)
- PSICOPATOLOGÍA
- y deconstrucción: 96
 - y fenomenología: 84-85, 94
 - Blankenburg: 95-96
 - Merleau-Ponty: 94-95
- PSICOANÁLISIS (*v.* *tb.* crítica de patologías)
- y fenomenología: 93-94
 - y freudomarxismo: 347-349
- PSICOLOGISMO: 33
- hermenéutico: 188
- QUAESTIO JURIS: 20, 100, 314 (*v.* justificación de la validez)
- QUINE, W.: 278-282, 303 (*v.* interpretación, significado, relativismo)
- RACIONALIDAD
- comunicativa (Habermas, Apel): 385-391 (*v.* *tb.* comunicación, diálogo, intersubjetividad)
 - y acuerdo: 383-384
 - y racionalidad discursiva: 389-391
 - instrumental
 - y colonización del mundo de la vida (Habermas): 375-378
 - crítica francfortiana: 333-345
 - teoría de la
 - Habermas *vs.* Apel: 386
 - como pragmática trascendental (Apel): 386-387
 - como pragmática universal (Habermas) 385-386
 - como teoría de los actos de habla: 389
 - como «todo abierto»: 479
- RACIONALISMO CRÍTICO: 399-400
- RACIONALIZACIÓN (*v.* *tb.* vida, mundo de la)
- y desencantamiento: 342-343
- RAZÓN (*v.* *tb.* crisis, facticidad, fundamentación, racionalidad)
- crítica a la
 - Habermas y Apel *vs.* Derrida: 463-466
 - Habermas y Apel *vs.* Heidegger: 368-370
 - Habermas y Apel *vs.* Wittgenstein: 370
 - Heidegger: 144-145 (*v.* *tb.* metafísica de la presencia)
 - Teoría Crítica francfortiana *vs.* Heidegger: 350-352 (*v.* *tb.* crítica, dialéctica, racionalidad)
 - dialógica (*v.* *tb.* filosofía dialógica)
 - como «logos intramundano» (Habermas): 373-375
 - como racionalidad procedimental (Habermas, Apel): 373

ÍNDICE TEMÁTICO

- como razón centrada (Habermas, Apel): 373
- como razón encarnada (Waldenfels): 481-482
- como razón intersubjetiva (*v.* racionalidad comunicativa)
- hermenéutica: 182
 - como crítica de la razón histórica (Dilthey): 186
- e historia (*v.* conciencia, comprensión)
- suficiente, principio de: 145-146
- REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA
- Husserl: 41-42, 67
- y ontología fundamental (Heidegger): 126-127
- RELATIVISMO
- historicista, críticas al (Dilthey): 186
- ontológico (Quine): 280-282
- REFLEXIÓN
- carácter derivado de la
 - Gadamer: 200
 - Heidegger: 141
 - Ricoeur *vs.* Gadamer: 221-222
 - Ricoeur *vs.* Heidegger: 208-209
- y dimensión prerreflexiva
 - Merleau-Ponty: 86-87
 - Nabert: 104-106
 - Ricoeur: 207-209
- presentificante (*v. tb.* metafísica de la presencia)
 - en Husserl: 56-59
 - Merleau-Ponty contra la: 82-83
- REPRESENTACIÓN, FILOSOFÍA/PENSAMIENTO DE LA (*v. tb.* conciencia, filosofía de la; metafísica de la presencia)
- Husserl: 66
- como metafísica de la presencia (Heidegger): 144-145
- RICOEUR, P.: 188, 192, 195, 202-210, 212-215, 220-221, 231-233, 238, 363 (*v.* alteridad, hermenéutica, ipseidad, lenguaje, modernidad, reflexión, ontología, sentido, sujeto, verdad)
- RORTY, R.: 234
- SARTRE, J.-P.: 158-172, 322-323 (*v.* diferencia, ética, existencia, fenomenología, humanismo, intencionalidad, libertad, marxismo, ontología, ser, sujeto)
- SAUSSURE, F. de: 204, 413
- SCHELER, M. (*v.* fenomenología eidética, fenomenología y ética, persona, valor)
- SCHLEIERMACHER, Fr.: 183-185 (*v.* comprensión)
- SEARLE, J.: 270-271, 298-300
- SENTIDO
- acontecer del: 77 (*v. tb.* ontología, ser, verdad)
- análisis del: 261-262
- apertura del/constitución del (*v. tb.* lenguaje)
 - *vs.* análisis del sentido: 244-246
 - Heidegger: 122-123, 131-132 (*v. tb.* verdad)
 - Husserl: 20-23, 46-47
 - y justificación de la validez
 - Adorno: 483-484
 - en ética (Nabert): 10, 104-106
 - Gadamer: 216-219, 233-235
 - Habermas y Apel: 380, 392-393, 381-382, 383-384, 393-394
 - y polémica «modernidad-postmodernidad»: 467
 - Ricoeur *vs.* Gadamer: 220-221
 - Merleau-Ponty: 83-85
- crisis del
 - y diferencia: 409-411, 454-463
 - y estructura: 415-416
 - y poder (Foucault): 423
- eventualización del
 - Heidegger: 124
 - en la hermenéutica: 195-196
 - Gadamer: 218
 - Vattimo: 447-448
- fenómeno de:
 - Heidegger *vs.* Husserl: 128
 - Heidegger *vs.* Kant: 122
 - y hermenéutica: 191-192
 - Husserl: 20-21, 38-39, 46, 48-49,
 - Husserl *vs.* Kant: 46-47, 48
- horizonte de
 - y hermenéutica: 192, 212
 - Husserl: 51, 60
 - Merleau-Ponty: 85
- mundanización del: 22-23, 75-78, 305-307
 - y existencialismo: 113-116
 - *vs.* naturalización del significado: 24-25, 244
- ontología del (*v.* ontología)
- problema del: 18 (*v.* sentido, fenómeno de)
 - y filosofía analítica: 245-247
- profanación del: 23
- y referencia (Frege): 250-252
- SER
- acontecer del (Heidegger): 121, 135
 - como acontecer indisponible: 136-137
 - como acontecer de la verdad: 135
- como «Hay» (Levinas *vs.* Heidegger): 454-455
- y nada
 - Heidegger: 128

- Sartre: 160-162
- pregunta por el sentido del (Heidegger): 121, 125, 131, 148-149
- SIGNIFICADO
- holismo del (Quine): 280-281
- e interpretación
 - Davidson: 282-284
 - Quine: 280-282
- naturalización del: 302-305
 - Davidson: 282-284
 - en el logicismo: 262-264
 - *vs.* mundanización del sentido (*v.* sentido)
 - Quine: 280-282
- teoría conductista del (Quine): 281
- teoría fiscalista del: 263
- teoría pragmática del (Wittgenstein): 265-269
- teoría referencialista del (Wittgenstein): 259-260
- SÍ MISMO (*v.* ipseidad)
- SOLIPSISMO
- en Husserl: 60-63
- Courtine contra Husserl: 68
- SUJETO
- absoluto (Husserl): 43-48
- anónimo (Merleau-Ponty): 82
- y autoinvención (Sartre): 163
- cartesiano (*v.* *tb.* cartesianismo)
 - desfondamiento del: 113
 - Heidegger: 124
 - Gadamer: 198-202
 - Ricoeur *vs.* Gadamer: 207-208
 - su transformación
 - fenomenológica en Husserl: 38, 44-45, 56-59, 68-69, 77
 - hermenéutica en Ricoeur: 200-204
- como conciencia anónima (Henrich): 450-451
- como instancia prerreflexiva: 76-77
 - cuerpo-sujeto (Merleau-Ponty): 78-88
 - y existencia (*v.* existencia
 - como proyecto de ser
 - Heidegger: 114-115, 120
 - Nabert: 104-106
 - Ricoeur: 205
- espectador: 57
- filosofía del
 - como cartesianismo (*v.* cartesianismo)
 - como hermenéutica reflexiva (Ricoeur): 202-204
- ilustrado (Adorno *vs.* Heidegger): 362
- como límite del mundo (Wittgenstein): 287
- y monadología, en Husserl: 40, 52
- muerte del
 - como disolución del individuo (Teoría Crítica): 345-346
 - E. de Francfort *vs.* hermenéutica: 350-351
 - en el estructuralismo: 413, 419
 - Foucault: 422, 425
 - y nada (Sartre): 161-162
 - revolucionario (Teoría Crítica): 355
 - trascendental (Husserl): 36-39
- TAYLOR, Ch.: 475
- TELEOLOGÍA
- de la conciencia (Husserl): 40
- y fenomenología: 97-99
- TEMPORALIDAD
- de la conciencia (Husserl): 63-64, 69-70
 - Landgrebe *vs.* Husserl: 70, 75-76
 - San Martín con Husserl: 67
- y corporalidad
 - Haar, M.: 87, 152
 - Heidegger - Merleau-Ponty en discusión: 87-88, 150-153
 - y existencia (*v.* historia, ser)
- TEORÍA CRÍTICA
- de la Escuela de Francfort (*v.* autonomía, crítica, dialéctica, emancipación, ideal, ilustración, marxismo, razón, sujeto, totalidad, validez)
 - y herencia marxista: 330-331 (*v.* marxismo)
 - y hermenéutica (*v.* razón)
 - normatividad de la (*v.* dialéctica negativa)
 - *vs.* Teoría Tradicional: 334-337
- y filosofía dialógica: 313-314, 374-378, 391-392
 - *vs.* Escuela de Francfort: 374-375
- TOTALIDAD
- como estructura: 412-413, 418-419
- y momento hermenéutico (E. de Francfort): 338
- como mundo de la vida (Habermas): 373
- como sociedad administrada (E. de Francfort): 340, 345
- TRASCENDENCIA
- y existencia
 - Heidegger: 136-137
 - Sartre: 170-172
 - y teología: 170-172
- Husserl: 43, 62
- y Teoría Crítica francfortiana: 355-356
- Waldenfels sobre Husserl: 43
- TRASCENDENTAL (*v.* racionalidad, teoría de la, como pragmática, sujeto)
- TUGENDHAT, E.: 154, 234-235
- UNIVERSALIDAD
- discursiva *vs.* responsiva: 480-482

ÍNDICE TEMÁTICO

- de la experiencia hermenéutica (*v.* comprensión, hermenéutica)
- de los principios éticos como «tratamiento igualitario» (ética dialógica) *vs.* reconocimiento de la diferencia
 - comunitarismo: 473-476
 - Derrida: 469-470
 - feminismo: 473-474
 - Habermas y Apel *vs.* Derrida: 470, 472
 - Honneth: 489-490
 - Levinas: 467-468
- como lo transhistórico corporal: 153
- UTOPIA Y PENSAMIENTO NEGATIVO: 354

- VALOR(ES)
 - fenomenología de los (Scheler): 100-102
 - génesis existencial de los (Nabert): 104-106
- VALIDEZ (*v. tb.* sentido, verdad)
 - justificación de la: 20
 - contingencia de la (Wittgenstein): 268-269
 - y Teoría Crítica francfortiana: 314-315
- pretensión de y reflexión hermenéutica (Ricoeur): 205
- VARIACIÓN IMAGINATIVA: 47
- VERDAD
 - como acontecer indisponible
 - Gadamer: 228-229, 231
 - Gadamer *vs.* Rorty: 234
 - Heidegger (*v.* verdad como descubrimiento)
 - como correspondencia (Wittgenstein): 260-261
 - como descubrimiento (*alétheia*)
 - Heidegger: 122-123 (*v.* acontecimiento; sentido, apertura de; ser)
 - e historia del ser: 135-136
 - y ocultamiento: 136-137
 - *vs.* verdad como correspondencia: 132-134
 - criterio verificacionista de: 263
 - y estética: 92
 - como experiencia hermenéutica (Gadamer): 190, 198-199 (*v.* sentido, apertura de)
 - como expresión del poder (Foucault): 424-426
 - y fenomenología del habla: 109
 - y libertad (Heidegger): 123
- naturaleza retórica de la (Vattimo): 448
- teoría discursiva de la (Habermas, Apel): 341-344
 - Apel «con y más allá de Ch. S. Peirce»: 393-394
 - y crítica de las patologías: 392
 - y dialéctica entre sentido y validez: 394
- VIDA
 - filosofía de la (Dilthey): 185
 - formas de (*v.* juegos de lenguaje)
 - mundo de la
 - y existencia: 115
 - Husserl, 20-23, 32-36, 52-53
 - su transformación en la fenomenología postidealista: 78, 113
 - Merleau-Ponty: 81-82
 - su transformación en la hermenéutica (Heidegger): 121-122, 124
 - y reelustración: 24
- WALDENFELS, B.: 192, 193, 481-482
- WELLMER, A.: 484-486
- WITTGENSTEIN, L.: 259-262, 265-269, 284-298, 290-301, 359, 381 (*v.* decir, lenguaje, metafísica, razón, sentido, significado, verdad)