

LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y LA HERMENÉUTICA DE HEGEL

Manuel Jiménez Redondo

Universidad de Valencia

Resumen

En Verdad y método de Gadamer es importante la referencia a Heidegger, pero más importante aún es la referencia a Hegel, e importante es también la referencia a Humboldt. En el artículo se estudia el modo en que se producen esas tres referencias. La mediación entre la apelación a Hegel y la apelación a Heidegger la constituye el concepto de diálogo o razón comunicativa. Pero cabe preguntarse si ese concepto, tal como lo plantea Gadamer o lo plantea Habermas, es suficiente para hacer frente a los problemas que dicha mediación habría de resolver. Esa pregunta se convierte en una pregunta por la consistencia del libro de Gadamer.

Palabras clave

Heidegger, Hegel, Humboldt, Habermas, Gadamer

Abstract

References to Heidegger and Humboldt are important in Gadamer's Truth and Method. Yet more important are references to Hegel. This article will study how these references are introduced. The concept of dialog or communicative reason constitutes the mediation between the references to Hegel and Heidegger. Nevertheless, it could be asked whether that concept, as assumed by Gadamer or Habermas, is sufficient to deal with the problems that

such mediation is to solve. This question unfolds into a question concerning the consistency of Gadamer's book.

Key words

Heidegger, Hegel, Humboldt, Habermas, Gadamer

A mi juicio, la hermenéutica de Gadamer representa una comprensión bastante débil de lo que es nuestra situación en filosofía, la situación en la que se vieron los discípulos directos de Hegel. La forma en que entiendo eso, es quizá tan opuesta a lo que la hermenéutica convertida hoy en tópico filosófico da por definitivamente periclitado en Hegel, que quizá la parte final de mi artículo resulte algo estridente. Esa estridencia sólo consiste en asumir en el contexto de la hermenéutica y precisamente a propósito de la hermenéutica temas de Hegel que precisamente en el contexto de la filosofía hermenéutica se dan definitivamente descartados. El presente artículo va a tener cuatro partes. La primera, titulada “la comprensión como mediación”, se centra en la ampliación de Gadamer del horizonte de verdad de la idea moderna de *método* mediante apelación autoritativa al *método* de Hegel. La segunda se refiere a la *metodologización* por Habermas de los resultados de la hermenéutica de Gadamer, en el contexto de la ciencia social contemporánea. La tercera va a consistir en mostrar cómo precisamente la “parte proscrita” de Hegel se vuelve a personar en el contexto de esa hermenéutica convertida de nuevo en método. La cuarta consistirá en mostrar que incluso la tesis más básica de *Verdad y método* no es inteligible sin ese Hegel.

PRIMERA PARTE: LA COMPRENSIÓN COMO MEDIACIÓN

En *Verdad y método* hay tres protagonistas subyacentes, que lo determinan todo, pero con los que propiamente no se discute. Son Hegel, Heidegger y Humboldt. Por ellos se deja sugerir Gadamer los principales temas del libro. Pues el libro de Gadamer es un eminente ejemplo de esa reivindicación del prejuicio, que el propio libro tematiza.

1.1. La referencia a Heidegger

El primer gran protagonista de *Verdad y método* es Heidegger, un doble Heidegger, el Heidegger de *Ser y tiempo* y el Heidegger de “El origen de la obra de arte”. De Heidegger toma Gadamer la idea que determina todo el libro, a saber: que la moderna idea de *método*¹, es decir, la idea de método por la que se rige el conocimiento científico, que es el único tipo de conocimiento que la conciencia ilustrada considera conocimiento asegurado, se basa en la comprensión del ser del ente como un estar ahí delante (*Vorhandenheit*), suposición que subyace a su vez a la suposición de que la relación básica de la que hay que partir a la hora de volver reflexivamente sobre el conocimiento es la relación sujeto-objeto; aun en caso de que el ente de que se trate sean un texto y el sentido de un texto, la correcta comprensión del sentido de un texto consistiría en que un sujeto se hace adecuada representación del sentido, tal como éste está presente ahí delante, tal como éste existe, tal como éste está ya siempre en el texto. En eso la conciencia ilustrada se convierte en heredera de la tradición ontológica, aun cuando quizá haya estado bien lejos de aclararse acerca de ello.

Es Heidegger quien muestra que el ente, en su quedarnos ahí delante (*Vorhandenes*) es un modo derivado de lo a mano (*Zuhandenes*). Heidegger dilucida el ser de esto último por la vía de un análisis del ser de la existencia (*Dasein*) como ser-en-el-mundo. En esa estructura Heidegger analiza primero el mundo y la mundanidad como tal. Después los momentos del ser-con-otros y del ser-sí-mismo de la existencia como

¹ Lo que Gadamer llama moderna idea de método sólo va quedando precisado indirectamente a lo largo de *Verdad y método*. Pero a fin de fijar algo más las cosas, podríamos decir que cuando Gadamer habla de método se está refiriendo a lo que Descartes describe en las partes quinta y sexta del Discurso del método y a la discusión de Heidegger de los supuestos de ello en el §§ 19-21 de *Ser y tiempo*. También se está refiriendo muy principalmente a la ampliación de la idea metódica a las ciencias del espíritu en el siglo XIX y a la crítica a que puede ser sometida esa ampliación desde el concepto de historicidad de los §§ 72-77 de *Ser y tiempo* de Heidegger. Pero conviene no perder de vista que *Verdad y método* es también algo así como la “disputa sobre el positivismo” en el contexto de un Heidegger “urbanizado”, humanista e ilustrado. Método significa entonces la concepción positivista del saber y de la ciencia a la que se somete a crítica desde Heidegger al igual que en el contexto de la discusión entre Adorno y Popper fue sometida a crítica por parte de Adorno desde la perspectiva de un Hegel que renunciaba a la parte dura de la sistemática de Hegel. Habermas se percató muy pronto (precisamente desde Gadamer) de la afinidad de ambas perspectivas.

ser-en-el-mundo. Y, finalmente, sobre la base de la existencia como un dar ahí consigo, es decir, sobre la base del *encontrarse* y del *entender*, es decir, del elemento proyectivo del mundo entendido como contexto de remisiones en general, Heidegger analiza el *ser-en* del *ser-en-el-mundo* como un proyectarse y salir a buscarse en el estar ya ahí, que es siempre un estar o con-ser con otros (*geworfener Entwurf, ictata proiectio*). Estos son los principales temas de la primera ronda analítica de *Ser y tiempo*².

El análisis de ese todo estructural del ser-en-el-mundo, pero visto ahora en conjunto, constituye la segunda ronda analítica de *Ser y tiempo*. Considerando el sentido de ese todo, el ser-en-el-mundo resulta ser un “por delante de sí/ ser-ya-en/ en el ser cabe las cosas y cabe sí mismo”³. Es la existencia como *Sorge*, como *cuidado*. Pero esta breve ronda analítica no es suficiente. Es necesario introducir una tercera.

La duda sobre la suficiencia de la segunda y sobre la necesidad de una tercera⁴ se plantea en la curiosa forma de sí, efectivamente, con el análisis realizado en la segunda ronda hemos dado alcance, como pretendíamos, al todo estructural de la existencia, entendido como tal todo. ¿Cuándo está dado el todo de un ente que consiste en un entender y entenderse en posibilidades de sí, en un poder-ser de sí mismo? Mientras tiene aún posibilidades de sí, no está dado del todo, y, cuando ya no cuenta con más posibilidades de sí, no es que entonces esté completo, sino que ha dejado de existir. La salida a esta dificultad es considerar la existencia desde la posibilidad última de sí, irreferencial, la que cada cual es insustituible, que inmisericordemente lo individúa, en la que queda patente la constitutiva *deuda* de una existencia que sólo se tiene a sí misma en préstamo, en la que la existencia se descubre como habiéndose de poner como la base o fundamento que ella no puede ser. Es decir, la respuesta es que el todo estructural del ser-en-el-mundo que, como todo, hemos entendido como *cuidado*, sólo lo tenemos cuando lo consideramos referido a la radical posibilidad de también no ser, que circunscribe todo lo que la existencia es. Con este abismo en el mismo centro de ella, la existencia es para sí misma la amenaza radical, lo espantable de lo que ella huye, dándose la espalda a sí misma, dando la espalda al propio centro de su apertura, que es nada, como

² Heidegger: SuZ, §§ 9-38.

³ SuZ, §§ 39-44.

⁴ SuZ §§ 45-83.

ya habíamos visto en la segunda ronda (§ 40), a la vez que precisamente en esa huida la existencia se viene abierta como una llamada de vuelta a sí misma, como se revela en el fenómeno de la conciencia moral. Y cuando la consideramos desde ahí, es cuando también nos percatamos de que ya en la segunda ronda la habíamos estado considerando como una *gewesene gegenwärtigende Zukunft*, como un advenir, como un estar viniendo a lo ya sido, y así presente, o mejor, como una *gewesende vergegenwärtigende Zukunft*, como un advenir, como un estar viniendo (*Zukunft*) que siendo el que abre lo que ya siempre se era (*gewesende*), es decir, que siendo el que abre la posibilidad a la que ya uno siempre insustituiblemente estaba echado, la de también no ser, es un hacer presente (*gegenwärtigende*)⁵. Esto es lo que llama Heidegger la *temporalidad original*, de la que dependería la concepción vulgar del tiempo como tiempo compuesto de “ahoras”. La existencia se nos revela así como tiempo. La temporalidad de la existencia es finita, tiene esencialmente que ver con el estar referida la existencia a su fin, a su no-ser. Y entre los momentos o éxtasis de la temporalidad, en términos de la cual estábamos entendiendo ya siempre el todo de la existencia, el primero es el advenir, el segundo es la facticidad implicada por el ya siempre poder no haber sido y poder también no ser al que se está adviniendo; y el hacer-presente, que la conciencia metódica pone en el centro, es el tercero. Y este “ser re-cogiéndose o re-tomándose en lo que ya se era” es la estructura conforme a la que la existencia es un hacerse entrega ella de sí misma a sí misma, sin tenerse propiamente a sí misma, es historia y tradición, es esencialmente un *acontecer*, un pasar (*Geschehen*), no es ni sustancia ni sujeto, ni tampoco sujeto que pueda ponerse delante a sí mismo como un objeto. Ni el ser del ente en general, ni mucho menos el ser del ente que es el sentido o significado consisten en estar algo ahí delante, sino que sólo vienen dados en el *acontecer* de esa automediación de la existencia, o consisten en esa automediación de la existencia.

Pues efectivamente, la *repetición* que desde la perspectiva de la temporalidad original cabe hacer de las estructuras que en la primera ronda analítica, es decir, en el análisis del ser-en-el-mundo, se descubrieron en el “encontrarse” y en el “entender”⁶, permite ver como tiempo, es decir,

⁵ SuZ, § 65.

⁶ SuZ, §§ 67-69.

como momentos de la estructura de historia y tradición⁷, esto es, como momentos del *acontecer* en que la existencia consiste, lo que en la primera ronda se analizó como momentos de la *interpretación* o como momentos de la estructura *prae* de la interpretación (de la estructura de *prejuicio* de la interpretación), entendiéndose allí por *interpretación* la *articulación del entender*. Éstos eran la situación hermenéutica de partida (*prae-habere, Vorhabe*), la perspectiva que esa situación abre (*prae-visio, Vorsicht*), y el modo de conceputación mediante el que esa perspectiva se da configuración (*prae-conceptio, Vorgriff*), que allí definían el “círculo hermenéutico”⁸, que se revelan ahora como la estructura de la apertura histórica misma de la existencia.

Verdad y método tiene tres partes. La primera lleva por título “Liberación de la pregunta por la verdad basándose en la experiencia del arte”. La segunda, “Ampliación de la pregunta por la verdad al “entender” (*Verstehen*) en las ciencias el espíritu”. La tercera, “Giro ontológico de la hermenéutica utilizando como hilo conductor el lenguaje”. El lector de *Ser y tiempo* que sea a la vez lector de *Verdad y método* ve que en la segunda parte de este último libro reaparecen todos los principales temas del final de *Ser y tiempo* (historicidad) y muy especialmente los de la relectura temporal de la *interpretación* (*Auslegung*). Los referentes de esa segunda parte de *Verdad y método*, pero referentes convertidos directamente en tema, es decir, referentes con los que directamente se discute, son *Dilthey, Husserl* y el conde de *Yorck* en la perspectiva en que los motivos de la “vida” y el “mundo de la vida”, del “entender” y de la “historicidad” pueden ser vistos desde *Ser y tiempo* o son desarrollados en *Ser y tiempo*. Y también en esa discusión, *Verdad y método* es una repetición de *Ser y tiempo*. Directamente de conceptos de Heidegger dependen motivos de *Verdad y método* tales como la “rehabilitación del prejuicio”, la “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*), la “comprensión aplicativa”, y la sorprendente apelación a la idea de prudencia (*phronesis*) de Aristóteles, que figuran entre los más básicos del libro de Gadamer. *Verdad y método* de Gadamer no sería, pues, en conjunto sino una repetición de *Ser y tiempo*.

Y, sin embargo, el lector tiene la impresión de que *Verdad y método* no tiene nada que ver con *Ser y tiempo*. Pues ante todo, de *Verdad y*

⁷ SuZ §§ 72-77.

⁸ SuZ, § 32.

método han desaparecido todas las estridencias, toda la problemática de la autenticidad, todo el aspecto trágico que en *Ser y tiempo* cobra la existencia moderna; ha desaparecido todo aquello de lo que precisamente se obtiene la idea de temporalidad original finita. En *Ser y tiempo* era la existencia contemporánea la que ante la crisis de civilización de la primera mitad del siglo XX se replanteaba la cuestión de qué queremos decir con la palabra *ser*, a partir de la disección que Husserl había hecho de la subjetividad trascendental de Descartes, en la que volvían a vislumbrarse problemas barruntados en Platón y Aristóteles, pero olvidados desde entonces e incluso ocultos ya allí y que ahora insistían en dejarse vislumbrar⁹. *Ser y tiempo* era el abrirse camino para un advenir a lo más básico de lo básico, con el fin de poder estar genuinamente a la altura de la actualidad. Igual que en la famosa conferencia de Husserl¹⁰, muy dependiente quizá del libro de su discípulo, o quizá también a la inversa, *Ser y tiempo* es la conciencia de crisis de la humanidad ilustrada moderna, que no puede considerarse a sí misma sino como el vuelco cartesiano de lo que Grecia inaugura, a la que, en el desenvolvimiento de ese vuelco, cuando ella se escapa a sí misma y no logra darse cobro, le re-emerge lo que incluso en Grecia había quedado preterido, y tiene que empezar por conceptuarse como el lugar en que aquello re-emerge. Así entiendo el proyecto que es *Ser y tiempo*, tal como se expone en su introducción (§§ 1-7). Necesariamente, el libro tiene que proponerse como programa el *deconstruir* el concepto de sujeto, ya diseccionado por Husserl, y proceder a una destrucción de la historia de la ontología en dirección a lo re-emergido. En ello habría de consistir el venir *propiamente* a sí misma esa conciencia ilustrada.

Pues bien, si ya Adorno hacía a Heidegger (me parece que inadecuadamente) la objeción de que en *Ser y tiempo* la abstracción de la historicidad acababa suplantando a la historia¹¹, se diría que esa objeción vale sobre todo para Gadamer. Tanto Husserl como Heidegger no pueden estar hablando de otra conciencia que de la conciencia de la crisis del primer tercio del siglo XX. En Gadamer, por el contrario, los conceptos de interpretación, tradición e historia no sólo pierden las

⁹ *Husserliana*, IX, 237 ss. Cfr. también *Husserliana*, VII y VIII.

¹⁰ E. Husserl: "Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie" (1935), en *Husserliana* VI.

¹¹ Cfr. Adorno: "Die Idee der Naturgeschichte" (1932).

estridentias, el sentido trágico y el sentido de respuesta a una crisis que tienen en Heidegger, sino que se diría que, al quedar descontextualizados, paradójicamente se vuelven por completo intemporales.

1.2. La referencia a Hegel

Y, sin embargo, no es así. El segundo gran referente que determina las partes primera y tercera, pero también la parte segunda de *Verdad y método*, no es Heidegger sino Hegel. Es decir, ni el ser del ente en general, ni el ser del ente que es el sentido o significado, consisten en quedar esos entes ahí delante: sólo se dan o sólo consisten en la automediación histórica de la existencia. Y Gadamer quiere pensar esa automediación en el sentido de la *dialéctica* de Hegel. Por tanto, el principal referente autoritativo de Gadamer no sería Heidegger sino Hegel. Y no vale decir que Gadamer no es ni repetición de Hegel, ni repetición de Heidegger, sino que Gadamer es simplemente Gadamer. Pues Gadamer se deja dictar sus principales temas siempre por autoridades. Entender a Gadamer implica decidir qué autoridad prevalece. Y la cuestión es clara: el ser del ente que es el sentido no puede entenderse sino en términos del hacerse entrega la existencia de sí misma a sí misma, en términos de la tradición en que la existencia consiste; eso ¿cómo debe entenderse?, ¿en el sentido de la temporalidad originaria finita de Heidegger o de la mediación absoluta infinita del concepto de Hegel?

Por de pronto, la apelación a ese Hegel lleva consigo la afirmación de la legitimidad que asiste a las estructuras teóricas, prácticas y estéticas de la conciencia ilustrada moderna y del carácter incondicional que tienen. Si miramos las cosas desde la famosa conferencia de Husserl y desde su contexto, ese Hegel implica desde luego una reafirmación de Husserl y una desactivación de Heidegger. Habermas decía que “Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana”¹². Su actualidad radicaba para Habermas en haber sido la obligada relectura demócrata-cristiana de Heidegger como un poco más tarde Habermas fue la obligada relectura socialdemócrata y radical-demócrata de la tradición de pensamiento hegeliano-marxista y el encuentro de ésta con el Heidegger leído por Gadamer.

Esa “urbanización” se debe en buena parte a la atenuencia de Gadamer a un Hegel para el que la conciencia ilustrada no tiene más-allá que ella

¹² Habermas (1985a), 346 ss.

misma. Esa complicidad de Gadamer con este Hegel ha resultado ser insobornable, por más que Gadamer no haya dejado nunca de ocultar que ese Hegel también le repele. Ello explica los reiterados choques de Gadamer con quienes sucesivamente han querido adscribirle a posiciones posmodernistas. Una y otra vez Gadamer respondió con una negativa, pero una y otra vez su oponente se quedaba enteramente sorprendido, no entendía bien cómo era posible que Gadamer no compartiese esas posiciones posmodernistas. Y es que la complicidad de Gadamer con Hegel tiene sus ambivalencias. Voy a tratar de aclararme sobre ello poniendo alguna claridad en la confusión que el propio Gadamer introduce.

1.2 a. Rechazo de Hegel

Hay un pasaje en *Verdad y método*, del que no vamos a sacar mucho en limpio, en el que Gadamer se refiere al tránsito desde la filosofía especulativa del idealismo alemán a la investigación histórica y al historicismo. Empieza diciendo que la base del giro que ese tránsito supone, fue la crítica de Herder de la filosofía de la historia de la ilustración¹³ y añade que esa crítica tuvo su principal fuente en aquel tipo de historia del arte que había hecho Winckelmann¹⁴. Pues ese tipo de historia del arte no era una historia que se limitase a hacer una exposición del arte del pasado. “Era crítica de la actualidad y era un programa”¹⁵. Y así resultó que, por su parte, Herder tampoco necesitó ir mucho más allá de las tesis de Winckelmann para oponer a la filosofía teleológica de la historia de la Ilustración otra filosofía de la historia muy distinta. Pensar históricamente no significaba por de pronto para Herder sino admitir para cada época su propio derecho de existencia, en el sentido de admitir para cada época su propia perfección no reducible ni superable en la de ninguna otra. “Éste es el paso que dio fundamentalmente Herder. Ciertamente, la visión historicista no podía desarrollarse por completo mientras subsistiesen modelos clasicistas que atribuyesen a la Antigüedad clásica un carácter ejemplar. No sólo una teleología al estilo de la fe de la razón en la ilustración sino también una teleología a la inversa, que atribuye lo perfecto a un pasado o a un principio de la historia, reconoce

¹³ V. Herder (1774), con un epílogo de H.– G Gadamer.

¹⁴ Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764).

¹⁵ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 204.

todavía un criterio que queda allende la historia. Pues hay muchas formas de pensar la historia conforme a un criterio que queda más allá de ella. Wilhelm von Humboldt ve la historia como pérdida y decadencia de la vida griega. La teología gnóstica de la historia de la época de Goethe pensaba el futuro como el restablecimiento de la perfección perdida de una época primigenia. Y Hegel reconciliaba la ejemplaridad estética de la Antigüedad clásica con la autoconciencia del presente por la vía de considerar la religión-arte de los griegos como una figura superada del espíritu y proclamar la autoconciencia universal de la libertad como consumación de la historia en la actualidad. Todo esto son formas de pensar la historia que presuponen un criterio que queda fuera de la historia”¹⁶. Gadamer rechaza, pues, tanto las visiones ilustradas de una teleología de la historia como las visiones contrailustradas de las anti-teleologías de la historia, ambas por igual, como representativas de una misma forma de pensar. Por el momento quede también en el aire la cuestión de en qué sentido “el proclamar la autoconciencia universal de la libertad como consumación de la historia en la actualidad” es un criterio que queda fuera de la historia. Por eso dije que de esta primera referencia de Gadamer a Hegel no íbamos a sacar mucho en limpio.

1.2 b. Rechazo del sucedáneo historicista de Hegel

Pero hay algo más. Una vez que sobre la base de los fundamentos puestos por Herder y sobre la base de la realizaciones sustantivas y los resultados metodológicos de la investigación histórica se consolida la visión de la historia, que la “ilustración historicista” pone en marcha, resulta que la visión ilustrada de la historia, en cuanto consumada en Hegel, y la visión historicista de la historia vienen a coincidir en lo mismo. La única diferencia es que Hegel, en cuanto consuma la idea ilustrada de una teleología de la historia, es quizá mucho más consecuente que, por ejemplo, Dilthey: “La tradición entera se convierte para la conciencia historicista en auto-encuentro del espíritu humano, en un encuentro universal del espíritu humano consigo mismo. Esa conciencia histórica atrae, por tanto, hacia sí misma lo que parecía reservado a creaciones particulares como eran el arte, la religión y la filosofía. No es en el saber especulativo del concepto sino que es en la conciencia histórica misma

¹⁶ *Wahrheit und Methode*, 204 s.

donde se consume el saber que el espíritu tiene de sí. En todas partes esa conciencia descubre espíritu histórico. Incluso la filosofía se considera sólo expresión de la vida. En cuanto la filosofía se vuelve consciente de eso, abandona su pretensión de ser conocimiento por conceptos. Se convierte en filosofía de la filosofía, en una fundamentación, en una filosofía que versa sobre el que en la vida, aparte de ciencia, haya filosofía. Dilthey proyectó en sus últimos trabajos tal filosofía de la filosofía, en la que reduce los distintos tipos de cosmovisión a los distintos aspectos de una vida que se interpreta en ellos¹⁷. Es decir, la conciencia historicista está aquí a la búsqueda de un equivalente del *concepto de saber* de Hegel, que no se ve cómo podría obtenerse sin repetir a Hegel, aunque se diría que Gadamer rechaza por igual esa idea tanto en su versión hegeliana como en su carácter de suposición historicista. Por tanto, tampoco de esta segunda referencia a Hegel sacamos mucho en limpio por el momento.

1.2 c. Ambivalente cercanía a Hegel

Y, sin embargo, es el concepto de saber de Hegel, *pero insistentemente obviado en su punto final de saber absoluto*, el que, según el propio Gadamer, hemos de suponer a la base de todo lo que está tratando de decir Gadamer con su libro *Verdad y método*. Y así, en la parte tercera del libro, la titulada: "Giro ontológico de la hermenéutica" leemos que "con esto se confirma la proximidad que ya hemos anunciado de nuestro planteamiento al planteamiento de Hegel y al planteamiento de la Antigüedad. Nuestras consideraciones han partido de la insuficiencia del concepto moderno de método. Pero donde ha encontrado esta insuficiencia su *justificación filosófica* ha sido mediante la *apelación expresa al concepto griego de método por parte de Hegel*. Hegel ha criticado bajo el concepto de reflexión externa el concepto de un método que sólo versase sobre la cosa como un hacer externo a ella. El verdadero método sería el *hacer de la cosa misma*. Esta afirmación no quiere decir, naturalmente, que el conocimiento filosófico no sea un hacer, y que no exija un esfuerzo, precisamente el esfuerzo del concepto. Pero este hacer y este esfuerzo significan no intervenir arbitrariamente en la necesidad inmanente del pensamiento con las propias ocurrencias de uno o echando mano de estas o aquellas representaciones ya preparadas. Por supuesto, la cosa no

¹⁷ Ibid., 234.

se pone en movimiento ni toma su curso sin pensamiento, pero pensar significa precisamente desarrollar la cosa en su consecuencia. Y ello significa mantener lejos las representaciones que suelen introducirse y el insistir en la consecuencia del pensamiento. Desde los griegos llamamos a esto *dialéctica*. Y Hegel, para describir el verdadero método que es el hacer de la cosa misma, se ha referido a Platón, tal como éste muestra ese método en la conversación de Sócrates con los jóvenes¹⁸. Es decir, donde propiamente se contiene en *Verdad y método* la justificación filosófica del cuestionamiento por Gadamer del concepto moderno de método es en la *dialéctica* de Hegel, y, por tanto, en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, entendida tal como también Hegel parece que quiere entenderla, a saber: desde el *diálogo* (*Gespräch*) socrático.

1.3. Una cuña en la automediación monológica del concepto. La idea de diálogo de Humboldt

Pero con lo dicho nos viene dado el tercer gran referente que junto con Hegel subyace en la segunda y tercera parte de *Verdad y método*. Se trata de Wilhelm von Humboldt¹⁹. Si el verdadero método no es sino el hacer de la cosa misma y este hacer no sucede sino en el diálogo (*Gespräch*), y por diálogo entendemos lo que Humboldt entendió, a saber: el lenguaje entendido por su lado de *energeia*, del que se genera el lenguaje considerado por su lado de *ergon*, el cual lado de *ergon* es a su vez posibilitante del lenguaje como *energeia*, entonces tenemos las tesis centrales de la tercera parte. La primera es la centralidad del diálogo, de la “situación de habla”, en lo que haya de entenderse por lenguaje. La segunda es la idea de Humboldt del lenguaje como visión del mundo (*Weltansicht*) que sirve de trasfondo a la lingüistización de la idea de “fusión de horizontes” de la parte segunda. Ambas ideas sostienen la idea de “giro ontológico de la hermenéutica”. Pero la sostienen no sin Hegel. Pues tal giro no es entonces sino Hegel interpretado desde Platón y éste interpretado a su vez desde Humboldt.

Así se comprende tanto la básica complicidad de Gadamer con Hegel, entendido éste como consumación de la ilustración, a la que me

¹⁸ Ibid., 468.

¹⁹ V. Humboldt: *Schriften zur Sprachphilosophie*.

he referido, como también su ambivalencia. Esa complicidad está en cuatro puntos al menos. Está, *primero*, en la propia apelación a Hegel. Está, *segundo*, en la apelación desde Hegel al diálogo socrático y en la apelación desde el diálogo socrático a Hegel. Está, *tercero*, en que esa doble apelación desde Platón del diálogo socrático a Hegel y desde Hegel a Platón se convierte sobre la base de Humboldt, sobre la base de “del giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje”, en un “discurso universal”, o en un posible discurso universal. Ello no por encima de “la diversidad de las lenguas humanas” sino sobre la base de “la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces” que la siempre posible fusión de horizontes de comprensión implica. Y está, *cuarto*, en que aquí queda borrado todo rastro de la apelación de Heidegger a los presocráticos, con la que se asocia todo el cuestionamiento de Heidegger de la razón subjetiva moderna como consumación de la metafísica griega, es decir, como consumación de la idea griega del ser del ente como un estar éste ahí delante (*Vorhandenheit*), como presencia de un objeto a un sujeto y en definitiva como presencia absoluta de un sujeto a sí mismo. Gadamer está mostrando otra manera de abandonar la filosofía del sujeto, que no es ninguna negación de la razón ilustrada, sino que se atiene al espíritu de la apelación de Husserl al racionalismo greco-moderno tanto contra el objetivismo, es decir, contra la reducción de la razón a método, como contra la posición anti-ilustrada de Heidegger.

Pero la ambivalencia de esa apelación a Hegel salta también a la vista en cuanto nos preguntamos dónde queda en *Verdad y método* ese Heidegger que hemos empezado poniendo en el centro. No hace falta retirar nada de lo dicho al hablar de Heidegger como primer gran referente de *Verdad y método*. El Heidegger de *Ser y tiempo* y de “El origen de la obra de arte” están en el centro de *Verdad y método*, pero despojados –decíamos– de toda estridencia, casi despojados también de todo sentido trágico, pese a las múltiples referencias de Gadamer a la tragedia. Y eso sucede de la siguiente forma. La apelación a *Ser y tiempo* de Heidegger es la que permite obviar ese punto final que en el concepto de saber de Hegel es el saber absoluto. Es decir, la apelación a *Ser y tiempo* es la que da forma finita a ese Hegel cuya dialéctica se deja entender desde el diálogo socrático y éste a su vez desde Humboldt. Es ese Hegel finito el que en *Verdad y método* convierte a Heidegger de *Ser y tiempo* en una razón ilustrada vuelta a su vez contra el orgullo de la razón ilustrada. Es precisamente en la idea de *saber absoluto* de Hegel donde ese orgullo se manifiesta más desmesurado

(en Gadamer, pues, Hegel piensa radicalmente contra el “positivismo”, contra Hegel y también contra el Heidegger contra-ilustrado, casi igual que en Adorno). Es decir, esa apelación a *Ser y tiempo* convierte a esa razón en una razón que no puede darse alcance por entero a sí misma; la convierte, por tanto, en una razón compatible con la rehabilitación del prejuicio, pero con tal de que ese prejuicio (esa fuente de autoridad) sea Hegel interpretado en sentido finito, entendido desde la Grecia de Sócrates y Platón; y este Sócrates y Platón entendidos desde Humboldt; y Heidegger entendido no desde sí mismo sino desde ese resultado; es decir: con tal de que todos estos referentes autoritativos se entiendan desde el gesto, desde el saber estar, desde el sentido del gusto y desde la medida de la tradición humanista. Es decir desde una llamada humanista a la sensatez que Gadamer hace a una cultura cuya insensatez ha tenido también algo que ver con su *Gründlichkeit* (profundidad). Diríase que Gadamer es un humanista, muy bien formado, por tanto, en la filosofía griega, en las tradiciones latinas, y también en la filosofía del idealismo alemán y sus consecuencias hasta el siglo XX, y en las tradiciones alemanas de filosofía del lenguaje, que se niega a pensar nada hasta el final, que siente horror a ello, pero que se hace concepto de su propio estilo a través de ellos, o que busca auxilio en ellos para hacerse concepto de su propio estilo. Pero con tal de que el concepto no devore el estilo. Tal posición es atractiva, y explica en buena parte el éxito de *Verdad y método*, pero creo que no es sostenible a la larga. Yo en todo caso voy a entrar en la cuestión de la consistencia del libro examinando la forma de su apelación a Hegel. Pues cabe preguntarse si la empresa de *Verdad y método* tiene sentido sostenible.

1.4. Contradictorias apelaciones a Hegel en relación con la finitud

Hablando de la obra de arte dice Gadamer que, en la forma que Hegel tiene de considerar el arte, la religión y la filosofía, “radica un permanente momento de verdad de la filosofía de Hegel. Sin embargo, en cuanto en ese tratamiento la verdad del concepto se convierte en todopoderosa y suprime y supera en sí toda verdad, la filosofía de Hegel se desdice a la vez de la vía de verdad que ella misma había reconocido en la experiencia del arte [...]. Todo encuentro con el lenguaje del arte es un encuentro con un *acontecer* inconcluso y que es él mismo parte de este acontecer [...].

Cuando el idealismo especulativo buscaba superar el subjetivismo y el agnosticismo estético, basado en Kant, elevándose al punto de vista del saber infinito, resulta que esa auto-redención gnóstica de la finitud incluía la superación del arte en la filosofía. *Tenemos que retener el punto de vista de la finitud*. Me parece que lo productivo de la crítica de Heidegger al subjetivismo de la edad moderna es que su interpretación temporal del ser ha abierto nuevos caminos para ello...”²⁰

Y de forma consecuente con esto, en la siguiente sección de la primera parte de *Verdad y método*, en contra del subjetivismo estético basado en Kant, Gadamer pasa a explicar ese *acontecer* en el sentido de *Ser y tiempo* y en el sentido de “El origen de la obra de arte”. Aunque esos dos textos de Heidegger no hablan sin más de lo mismo, lo que se dice en el segundo sobre la experiencia estética vale siempre a Gadamer para introducir la remática del primero, y en particular la cuestión de la especificidad de la experiencia histórica y la experiencia hermenéutica en general. Según Heidegger, “lo que en la obra está en obra es la apertura del ente en su ser, lo que en la obra está en obra es el estar sucediendo la verdad”²¹, es decir, lo que en la obra sucede es el quedar abierta la apertura como tal, y esto, “la obra, pertenece en cuanto obra únicamente al ámbito que queda abierto por ella misma”²². Y así, por ejemplo, la obra de arte literaria es un poner en obra la relación del lenguaje con el mundo lingüísticamente abierto. La obra como *acontecer* de la apertura como tal pertenece, por tanto, al *acontecer* que la existencia es. Y por eso, en lo que respecta a nuestra relación con una obra de arte literaria del pasado, “lo primero es el quedar afectados por la voz de la tradición, de modo que la comprensión de ella implica ya la auto-mediación histórica de la actualidad con la tradición”, se trata de un entender que es un entendernos, de un entender que es hacernos una entendiente entrega de lo recibido, un irnos a buscar en lo entendido como posibilidad de lo entendido, de nuestro ser-sido²³. Pues “toda comprensión de la tradición puede entenderse a sí misma como una posibilidad histórica de lo entendido. *Radica en la finitud histórica de nuestra existencia* el ser conscientes de que después de nosotros los

²⁰ *Wahrheit und Methode*, 104 s.

²¹ Heidegger: *Holzwege*, 23.

²² *Ibid.*, 26.

²³ *Wahrheit und Methode*, 379.

otros entenderán siempre de otra manera. Y, sin embargo, es igual de indudable para nuestra *experiencia* hermenéutica que se trata de una misma obra, cuya plenitud de sentido se acredita precisamente en tal cambio del entender... La reducción hermenéutica a la opinión del autor es tan inadecuada como, en los acontecimientos históricos, la reducción a la intención del agente”²⁴.

Pero sorprendentemente, cuando en la primera parte del libro Gadamer introduce estas ideas, volviéndolas contra la concepción subjetivista de la hermenéutica de Schleiermacher, que entiende el texto, la obra de arte, el acontecimiento histórico como algo que estuviese ahí delante (*Vorhandenes*) y que entiende la comprensión de él como una especie de repristinación o restitución, es decir, como una adecuada representación que un sujeto se hace de lo que está o estuvo ahí, Gadamer prescinde casi por completo de estas consideraciones y de consideraciones de este tipo sobre la finitud de nuestra existencia histórica y apela a la idea de saber absoluto de Hegel. Incluso resulta chocante ver la diferencia que se da entre la apelación a Hegel, que hemos citado más arriba, con la que se introduce y la apelación a Hegel con la que se cierra la segunda sección de la primera parte de *Verdad y método*, que lleva por título “La ontología de la obra de arte y su significación hermenéutica”²⁵. Dice al final de esa sección: “Aquí Hegel apunta más allá de toda la dimensión en la que se planteaba para Schleiermacher el problema de la comprensión. Hegel lo convierte en la base sobre la que él funda la filosofía como figura suprema del espíritu absoluto. En el saber absoluto de la filosofía se consume aquella autoconciencia del espíritu que, como dice el texto, comprende en sí “de una manera superior” también la verdad del arte. Y así, para Hegel es la filosofía, la auto-penetración histórica del espíritu, la que cumple y domina la tarea hermenéutica. La filosofía representa la suprema contraposición respecto al auto-olvido de la conciencia histórica. A la filosofía el comportamiento histórico de la representación se le transforma en un comportamiento pensante en lo que respecta al pasado. Hegel expresa con ello una decisiva verdad en cuanto la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado sino en su mediación pensante con la vida presente. Hegel tiene toda la razón

²⁴ Ibid., 379.

²⁵ *Wahrheit und Methode*, 107 ss.

cuando no piensa esa mediación pensante como algo externo y añadido sino que la coloca al mismo nivel que la verdad misma del arte. Con ello Hegel queda muy por encima de la idea que Schleiermacher se hace de la hermenéutica²⁶.

1.5. La noción de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica

Cuando uno trata de averiguar cuál es la razón de que en *Verdad y método* se produzca este ir y venir (no sé si intencionado, creo que no, pero en todo caso sí consciente y asumido), quizá haya que buscarlo en lo que Gadamer está entendiendo por experiencia en expresiones tales como “experiencia del arte”, “experiencia histórica”, “experiencia hermenéutica”, y otras expresiones de este tipo, que aparecen una y otra vez en el texto. Gadamer asumiría a todo Hegel, si Heidegger no hubiera dado en el centro de un concepto que es central en Hegel, pero que Hegel en definitiva yerra, a saber: que experiencia significa experiencia de la finitud.

Creo que entonces el centro mismo del libro de Gadamer lo constituye una consideración como la que sigue, que encontramos al final de la parte segunda bajo el epígrafe de “El concepto de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica”. Comentando la idea de Esquilo de “aprender sufriendo” (*pathei-mathos*) dice: “Lo que el hombre ha de aprender por vía de sufrimiento no es esto o aquello, sino que ha de aprender a hacerse cargo de los límites de lo humano, a hacerse cargo de los insuperables límites que lo separan de lo divino. Se trata en definitiva de un conocimiento religioso, de aquel conocimiento que dio lugar al nacimiento de la tragedia griega. Experiencia es, por tanto, experiencia de la finitud humana. Experimentado en sentido genuino es aquel que es sabedor de que no es dueño del tiempo ni del futuro. Pues el experimentado sabe de los límites de todo prever y de la inseguridad de todos los planes. En él se consume el valor de verdad de la experiencia. Si ya en cada fase del proceso de experiencia era característico que el experimentado quedase abierto a varias ulteriores experiencias, esto vale sobre todo para la idea de una experiencia completa (*vollendet*). En ella ni ha finalizado la experiencia

²⁶ Ibid., 174.

ni se ha alcanzado una nueva figura del saber (Hegel), sino que en ella es donde tenemos ahí propia y absolutamente experiencia...”²⁷

Ésta (en dos o tres variantes) es la única crítica de fondo que se hace en *Verdad y método* de la figura del “saber absoluto” de Hegel, crítica que, junto con la apelación a Hegel, precisamente el Hegel del “saber absoluto”, pero obviado y casi contradictoriamente reducido a finitud en términos de *Ser y tiempo* de Heidegger, sostiene toda la estructura de *Verdad y método*.

Hegel ignora el carácter abierto de la experiencia y, por tanto, el carácter abierto del preguntar y el carácter abierto del suceder encontrarnos con lo que nos cuestiona, con el sucedernos quedar cuestionados. Y por eso la obra de Hegel pueda interpretarse también como retorno (desde la crítica a la idea moderna de método) a una absolutizada idea moderna de método, que, aunque se ve que en el fondo no es sino diálogo (pregunta y respuesta, afirmación y réplica quizá imprevisible), consiste, sin embargo, en un diálogo absolutamente suprimido: “La originalidad del diálogo como relación entre pregunta y respuesta se muestra incluso en un caso tan extremo como el que representa la dialéctica de Hegel como método filosófico. El desarrollar la totalidad de las determinaciones del pensamiento que era lo que Hegel pretendía en su lógica es, por así decir, el intento de abrazar en el gran monólogo del método moderno el continuo de sentido, cuya realización particular viene proporcionada por el diálogo de los hablantes. Cuando Hegel se plantea la tarea de fluidificar y sublimar las determinaciones abstractas del pensamiento, esto significa refundir la lógica en la forma de realización del lenguaje, refundir el concepto en la fuerza de sentido que tiene la palabra que pregunta y responde. Lo cual no es sino una magnífica memoria (incluso en medio del fracaso) de lo que la dialéctica propiamente era y es. La dialéctica de Hegel es el monólogo del pensamiento que quiere dar de antemano aquello que no madura sino poco a poco en cada auténtico diálogo”²⁸. Y para Gadamer “en la primacía que la pregunta tiene para la esencia del saber es donde se muestra de la forma más original aquel límite de la idea de método para el saber, límite que es de donde hemos partido. No hay un método para aprender a preguntar, para aprender a ver aquello por lo que nos vemos cuestionados: más bien nos enseña el ejemplo de Sócrates que de lo que

²⁷ Ibid., 363.

²⁸ Ibid., 375.

se trata en ello es del saber del no saber... Todo preguntar y querer saber presupone un saber del no saber, y ello de forma que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta”²⁹.

Tanto el hacernos cargo de la relación de Gadamer con Hegel, como la respuesta que haya de darse a la cuestión de cómo la inconsistencia en esa relación afecta a la estructura de *Verdad y método* quizá dependan de que logremos aclararnos sobre esa idea de Gadamer, que en principio parece enigmática, de que “en la idea de una experiencia completa (*vollendet*), no ha finalizado la experiencia y se ha alcanzado una nueva figura del saber (Hegel), sino que en ella es donde tenemos ahí propia y absolutamente experiencia”. Sobre ello volveré después.

SEGUNDA PARTE: HERMENÉUTICA Y CRÍTICA IDEOLÓGICA

2.1. Teoría Crítica y Hermenéutica

Jürgen Habermas, un compañero a la vez que “discípulo” de Gadamer en Heidelberg, provenía del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Habermas quería seguir ateniéndose al programa de Teoría Crítica que M. Horkheimer había enunciado a principio de los años 30. Pero estaba convencido de que era necesaria una entera reconstrucción de sus bases, pues las bases iniciales habían quedado por completo resquebrajadas con *Dialéctica de la Ilustración*. Quizá barruntó esas nuevas bases en lo que Gadamer había obtenido de Hegel, Heidegger y Humboldt, pero a condición de no convertir “la estructura de prejuicio de la comprensión” en una rehabilitación del prejuicio como tal, es decir, en un ataque al pensamiento Ilustrado y a Kant, sino a condición de poner en el centro de esa estructura de prejuicio el pensamiento ilustrado, el pensamiento de Kant, bastante maltratado en *Verdad y método*.

Al igual que buena parte de los representantes de la izquierda hegeliana, Habermas comparte con ellos y comparte con Gadamer las reticencias

²⁹ Ibid., 371.

contra el sistema de Hegel en general y contra la idea de método de Hegel en la que, como venía haciendo Th. W. Adorno, también puede verse la misma idea moderna de método llevada al delirio. Era la aporética de la filosofía del sujeto en general y del Absoluto-sujeto de Hegel en particular la que para Habermas había tenido por consecuencia que quedase interrumpido con *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno el proyecto que Habermas trata de reanudar, sobre otras bases. También Gadamer abandonaba la filosofía del sujeto siguiendo a Heidegger, y llevaba en definitiva a Hegel fuera de Hegel, fuera del Absoluto-sujeto de Hegel, reduciendo a la vez a Heidegger a ilustración socrática. A este Gadamer mira Habermas, con tal, como digo, de reintroducir en él la ilustración radicalizada y el Kant radicalizado que quisieron ser el joven Hegel y el Hegel interpretado desde la izquierda hegeliana.

2.2. La metodologización de *Verdad y método*

Por centrar las cosas en dos importantes temas de Gadamer, digamos que Habermas estaba muy interesado, primero, en aclarar una distinción por la que Gadamer pasa demasiado rápidamente en *Verdad y método*, estaba muy interesado en saber si podemos hacernos con algún criterio para decidir qué prejuicios representan una autoridad que supone para nosotros un conocimiento que no podríamos adquirir por ninguna otra vía, y qué prejuicios tienen que ver con la obediencia ciega, la obcecación, la sinrazón y el sucumbir a la apariencia. Ello suponía que Habermas no tenía más remedio que empezar preguntando por su verdad a las autoridades que, en definitiva, tal como quedan planteadas las cosas en *Verdad y método*, no formaban sino una asamblea que no tenía la apariencia de ser consistente del todo. Y ¿no suscita ya esa fundada sospecha de inconsistencia una seria duda acerca de la pretensión de esas autoridades de estarnos suministrando conocimientos?

En segundo lugar, Habermas tenía también muy presente que la idea de aplicación (*Anwendung*) mediante la que Gadamer pone en el centro de *Verdad y método* el concepto aristotélico de prudencia (*phronesis*), haciéndolo valer expresamente contra Kant, pasa por alto los grandes vuelcos y rupturas en la tradición, que habían sido el tema del pensamiento de Hegel, al que Gadamer se adscribe, pero diluyéndolo un tanto en una elegante idealización de la Grecia socrática y en conservadurismo de Humboldt.

En suma Habermas tenía que desarrollar una teoría, pero quería a la vez mantenerse fiel a casi todas las ideas de *Verdad y método*, que consideraba básicas. Para ello, contra la idea positivista de ciencia (que en definitiva es a lo que Gadamer en *Verdad y método* está llamando método), Habermas necesitaba ampliar metódicamente la idea moderna de método. Eso fue lo que, según el propio Gadamer, había hecho Hegel, aunque reduciendo en definitiva el diálogo a monólogo, es decir, recayendo otra vez en la idea de método, esto, convirtiendo el diálogo en método, pretendiendo imposiblemente adelantarse a aquello por lo que podemos vernos cuestionados. Y a ese Hegel amonestado por Gadamer se quiere atener también Habermas, sacando de él el Kant radicalizado que Hegel quiso ser. Pero lo que Gadamer entiende que contra la idea moderna de método es una ampliación del ámbito de la validez que nos viene dada en diálogo con la gran tradición filosófica, Habermas lo quiere obtener en la discusión metateórica, en la discusión metodológica y en el contexto de las teorías desarrolladas por las ciencias que no pueden sacudirse la cuestión de la comprensión y la interpretación y la cuestión de la racionalización social. Habermas no sólo rechaza la idea de ciencia de Hegel, sino incluso el estatuto que Kant concede a sus “Críticas”.

Donde Habermas promete por primera vez su *Teoría de la acción comunicativa* es en *La lógica de las ciencias sociales*³⁰. Como Habermas ha señalado muchas veces, ese escrito suyo, es la recensión que Gadamer le pidió que hiciera de *Verdad y método*. Sólo que a Habermas esa recensión le creció desmesuradamente, e incluso se continuó en el capítulo primero de *Teoría de la acción comunicativa*, titulado “Accesos a la problemática de la racionalidad”. Al final de ese capítulo, Habermas cuenta cómo, entre las varias fuentes de su noción de acción comunicativa, no aceptadas, ciertamente, como autoridad que abren conocimiento, sino metódicamente examinadas, estuvieron siempre G. H. Mead, el segundo Wittgenstein, y Gadamer. Para Habermas esas autoridades, en lo que respecta a la razón que les asiste, quedan sometidas a examen en el contexto de la discusión contemporánea acerca de la teoría sociológica de la acción y acerca de la metodología de las ciencias sociales. Para Habermas una teoría de las sociedades modernas que, como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel o la “Filosofía del Derecho” de Hegel o la obra de Max

³⁰ Habermas (1988a), 79 ss.

Weber o la obra de Durkheim, quiera ser una teoría de las sociedades modernas con capacidad de hacer un diagnóstico de ellas, no puede eludir la problemática de la racionalidad al menos en tres niveles. No puede eludirla ni en el nivel metateórico que representan los conceptos de acción que utiliza, y es principalmente por este lado por el que Habermas lleva a cabo la ampliación por Gadamer de la idea metódica moderna. Ni puede eludirla en el nivel metodológico, es decir, en el nivel de cómo acceder en términos de comprensión a su ámbito de conocimiento; y es por este lado por el que Habermas, sobre el trasfondo de aquella ampliación, hace suya casi la entera temática de Gadamer. Ni tampoco puede eludirla en el nivel estrictamente teórico de en qué sentido la modernización de la sociedad puede entenderse como proceso de racionalización; y es principalmente por este lado, aunque sobre el trasfondo de los otros dos, por el que Habermas, frente a lo que entiende que es la rehabilitación por parte de Gadamer del prejuicio como tal, lleva a cabo una reivindicación de la ilustración pero ilustrando a ésta acerca del prejuicio ilustrado de la ausencia de prejuicios.

2.3. La situación de habla y el mundo de la vida como trasfondo

Habermas desarrolla la teoría de la acción, de la comprensión y de la racionalidad, que necesita para todo ello, poniendo en el centro, igual que Gadamer, la idea de diálogo que Gadamer toma de Humboldt. “Para Humboldt el lenguaje es el todo formado por las reglas gramaticales y el habla. Siendo él mismo exento de sujeto, el lenguaje posibilita aquella práctica entre los sujetos que pertenecen a una comunidad de lenguaje, a través de la cual el sistema de lenguaje se renueva a la vez que se conserva. El interés de Humboldt se centra sobre todo en un fenómeno, a saber: que en el proceso de comunicación lingüística opera una fuerza sintética que pone unidad en la pluralidad de modo distinto que por vía de subsunción de lo diverso bajo una regla general. Kant se había servido de la construcción de una serie numérica como modelo del establecimiento de unidad. Humboldt sustituye el concepto constructivista de síntesis por la idea de acuerdo sin coerciones en el diálogo. En lugar de la perspectiva fundadora de unidad que el sujeto productor, con sus formas de intuición y categorías, aporta primero al material de las sensaciones, y después con el yo-pienso de la apercepción trascendental a la corriente de la propias vivencias, tenemos la mantenida diferencia de las perspectivas desde las

que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre la misma cosa. Estas perspectivas de hablantes y oyentes no confluyen ya hacia el centro de una subjetividad centrada en sí misma; sino que se entrecruzan en el centro del lenguaje y Humboldt entiende que tal centro del lenguaje es “el diálogo mutuo que intercambia verdaderamente ideas y modos de sentir”. En éste se actualiza de nuevo cada vez el “inoslayable dualismo” de apelación y contestación, de pregunta y respuesta, de manifestación y réplica. La unidad analítica más pequeña es, por tanto, la relación entre el acto de habla y la toma de postura por parte de alter. Humboldt pone gran interés en el análisis de los pronombres personales, pues sospecha que en la relación yo-tú y en la relación tú-yo, diferenciada de la relación yo-él y yo-ello radican las condiciones específicas para aquella síntesis no coercitiva del entendimiento lingüístico que socializa a la vez que individúa a los participantes³¹.

Y basándose en el tipo de consideraciones que introduce J. L. Austin sobre las acciones de habla o actos de habla³², Habermas desarrolla su propia teoría de la estructura de esa unidad analítica más pequeña³³. Cuando hacemos una emisión no tenemos más remedio que pretender verdad para los estados de cosas que afirmamos o suponemos, no tenemos más remedio que pretender corrección normativa para nuestra acción de habla en relación con el contexto normativo en que se inserta o para ese contexto normativo mismo, no tenemos más remedio que pretender veracidad en relación con lo que decimos en cuanto genuina expresión de nuestros propios pensamiento, e inteligibilidad en relación con los medios de expresión que utilizamos. Al empleo del lenguaje en el que el hablante se compromete sin reservas con estas cuatro pretensiones de validez susceptibles de crítica, es decir, respecto a las que el interlocutor no tiene más remedio que posicionarse, Habermas lo llama empleo del lenguaje orientado a entenderse. Éste sería el modo primario de empleo del lenguaje, por lo menos en el sentido de que las demás formas de empleo sólo podemos entenderlas a partir de él. Y al tipo de acción coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse es a lo que Habermas llama acción comunicativa. Frente a otros tipos de acción en los que

³¹ Habermas (1988b), 201 s.

³² V. Austin: *How to do Things with Words*.

³³ Habermas (1987), tomo I, 351 ss.

tiende a prevalecer una sola de las referencias de la “acción de habla” a dimensiones de validez, sea la dimensión cognitivo-instrumental, la dimensión normativa, o la dimensión expresiva (Habermas analiza en este sentido la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramaturgica), también la acción comunicativa sería la forma primaria de acción, por lo menos en el sentido de que es a partir de ella como (por vía de reducción) podemos entender todas las demás.

Al final del capítulo tercero de *Teoría de la acción comunicativa* Habermas introduce, a partir de Wittgenstein, Husserl y también de Heidegger, el concepto de mundo de la vida como trasfondo de la acción comunicativa, como trasfondo sobre el que y a partir del que los agentes se entienden y actúan, y que a su vez, en sus tres componentes que son la cultura, la sociedad y la personalidad, sólo se reproduce a través de la acción comunicativa, a la vez que ésta tiene en él los recursos de los que se nutre. Es mediante esta estructura conceptual como Habermas recoge y hace suyos lo que son los principales temas de la parte segunda de *Verdad y método* de Gadamer, el de tradición, el de “estructura de prejuicio” del entender, y el de “historia efectiva”.

Al hablar de mundo de la vida en su aspecto de totalidad y de la acción comunicativa como el medio en el que, y a través del que, el mundo de la vida se reproduce, Habermas suele tener siempre también como referente la idea de “totalidad ética” del joven Hegel, aparte de los préstamos que toma sobre todo del Wittgenstein de *Sobre la certeza* y de Husserl. Ahora bien, los elementos de la cultura, es decir, las “esferas culturales de valor”, en el sentido de Max Weber, esto es, la ciencia y la técnica, la moral y el derecho, el arte, la crítica de arte y el papel social del arte en general, son a su vez interpretados por Habermas en la perspectiva de las tres “Críticas” de Kant. Y a la vez, en esa interpretación, Kant queda “rebajado” en el sentido de que los teoremas de Kant quedan puestos a la altura del tipo de investigación que representan las reconstrucciones de competencias universales de la especie, es decir, del tipo de investigación que representan los trabajos de N. Chomsky o de J. Piaget o L. Kohlberg. O también: Kant queda “destrascendentalizado” en términos de la filosofía del lenguaje de Humboldt y de las “tradiciones de Humboldt” en general. A juicio de Habermas, Kant asigna en definitiva a la filosofía como administradora de la ultimidad del “yo pienso”, los papeles de “guardián de la racionalidad” y de encargada de señalar a cada forma de saber el sitio que racionalmente puede pretender. Habermas la quiere

en funciones más modestas, en la de colaboradora con las ciencias en una teoría de la racionalidad y en la de intérprete entre las esferas del saber y las totalidades en que consisten los mundos de la vida en cuanto trasfondo de la acción comunicativa. Y desde este Kant inserto en una teoría del mundo social y también del mundo cultural determinado por las estructuras que Kant describe, pero en una teoría que no trata de superar a Kant por arriba, sino que por el contrario trata de reducir las cuestiones de validez de Kant a lado interno de la facticidad de las estructuras simbólicas, es desde ahí, digo, desde donde Habermas apela a Hegel, se hace eco de Hegel, y traduce metódicamente los temas de Hegel a los que siempre apeló el hegelianismo de izquierdas.

2.4. Razón comunicativa: acción comunicativa y discurso

Y sobre la base de esta referencia a Kant (en la que la filosofía de Kant queda rebajada en lo que se refiere a las pretensiones teóricas del propio Kant), una base que casi está por completo ausente de las referencias positivas de *Verdad y método*, es sobre la que se construye el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas, como racionalidad inherente al diálogo entendido éste como medio de coordinación de la acción. La teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas termina su *teoría de la acción comunicativa*. Y si el concepto de acción comunicativa está en definitiva tomado de Humboldt y de Gadamer, el concepto de razón comunicativa, en cambio, sin abandonar la base que para él representa el concepto de acción comunicativa, pone a Habermas bastante lejos de Humboldt y de Gadamer, sobre todo de éste último, en lo que se refiere a posicionamiento frente a Ilustración y a Kant.

Razón, razón comunicativa es para Habermas la promesa de razón que la coordinación de la acción mediante un empleo del lenguaje orientado a entenderse pone ya siempre a la vista. Y es esa promesa que la comunicación lingüística necesariamente entraña, la que sirve tanto de medida del grado de obtención de la razón que buscamos, es decir, la que sirve de medida del cumplimiento de esa promesa, como también la que sirve de reverso sobre el que quedan a la vista nuestros fracasos en la obtención de la razón buscada o sobre el que se vuelve patente el triunfo de la sinrazón.

Pero mediante el concepto de racionalidad comunicativa, Habermas desarrolla la idea de Humboldt y Gadamer de diálogo, de modo que, por así decir, esa idea de diálogo socrático se kantianiza, es decir, sin que quede abandonada la idea de “estructura de prejuicio del entender”, esa idea queda sucesivamente puesta del lado de la Ilustración.

Cuando la interacción discurre sin perturbaciones se da por supuesto que las cuatro pretensiones de validez susceptibles de crítica (verdad, corrección normativa, veracidad, inteligibilidad) que el agente no puede menos de entablar con cada acción de habla, están resueltas o, llegado el caso, podrían seguramente resolverse. O también podemos decir: si pretendiendo, es decir, si entablando pretensiones de validez, el hablante se empeña, el que la acción discurra sin perturbaciones implica que los agentes dan más o menos por supuesto que el hablante ya se ha desempeñado, o sin duda podría desempeñarse si hubiera necesidad de ello. Pero puede ocurrir que eso no sea así, y, al pretender validez para lo que dice, alguna de sus pretensiones se vea rechazada. Puede quedar cuestionada su pretensión de verdad para lo que dice o para lo que se supone en lo que dice (“Lo que dices no es así”; o: “¿Cómo me dices que cierre la puerta, si la puerta está cerrada?”). O puede ponerse en cuestión su pretensión de corrección normativa (“Usted no es quién para decirme a mí eso”). O puede ponerse en cuestión la pretensión de veracidad (“Eso no es verdad, usted está mintiendo”). O puede ponerse en cuestión la pretensión de inteligibilidad (“Por favor, explícate, no entiendo lo que dices”; o también: “Sorry, I don’t speak spanish”).

En lo que se refiere al cuestionamiento de las pretensiones de verdad y de corrección normativa, ante una perturbación de esta especie caben cuatro posibilidades. O bien se procede a una reparación sobre la marcha. O bien los agentes pasan a adoptar una “actitud estratégica”; es decir, ni dan por resueltas ni suponen quizá resolubles la pretensiones de validez que han quedado cuestionadas; pero se espera a ver; este esperar a ver puede prolongarse durante muy largos tramos de la interacción; pero no puede ser perpetuo. O bien “descargándose de las presiones de la acción” y “adoptando una actitud hipotética”, se pasa a examinar cooperativamente las razones que asisten o no asisten a la pretensión de validez problematizada, tratando así de recomponer racionalmente el consenso; es lo que Habermas llama pasar al discurso. O bien podría ser también que, cuando se trata de cuestionamientos del propio orden de convivencia, el resultado fuera simplemente la ruptura de la comunicación,

es decir, la discordia y la violencia, pues no está escrito en las estrellas que la especie humana no pueda acabar fracasando y hundándose en la sinrazón y la violencia. Pues en lo que se refiere a las relaciones entre razón e historia, en la historia —piensa Habermas— no se ha tratado tanto de una realización de la razón, como de un intentar (muchas veces in extremis) evitar la sinrazón cuando se estaba al borde de hundirse en ella, o de salir del agujero de la sinrazón en la que se había caído. Es precisamente esa necesidad, es el vernos muchas veces al borde o bien de perdernos en la sinrazón, o bien de tener que intentar salir de ella, lo que nos lleva al discurso.

Y Habermas distingue cuatro tipos de discursos. El primero es el discurso teórico. Éste, cuando a la humanidad ilustrada se le hunden los consensos adscritos, no puede menos de pasar a regirse por la idea de Ch. S. Peirce³⁴ de que “verdadera es la teoría que está llamada a que en ella se pongan de acuerdo todos los que investigan”, entendiéndose por “todos los que investigan” “una comunidad indefinida de comunicación”, es decir, verdadera sería la teoría que ya no necesitase ninguna corrección más, no pudiendo entenderse, pues, por “realidad”, sino el correlato de esa teoría, el cual, al igual que la verdad misma, no es sino asimismo una idea, un límite ideal que nunca se tiene, pero que implica el distinguir entre las razones que asisten a lo que hoy admitimos, pero que puede ser falso, y la verdad. Es decir, en lo que se refiere al conocimiento, la humanidad ilustrada tiene que desgranar las ideas de verdad y de realidad en términos de las implicaciones y del resultado-límite ideal de un “discurso universal” considerado sin fin. Si queremos acercarnos a Nietzsche, podemos decir que la verdad no significa entonces sino una forma de ficción que seres hablantes como somos nosotros necesitamos para vivir, ficción que se nos impone con necesidad trascendental como hablantes.

La segunda forma de discurso es el discurso práctico. Éste, cuando a la humanidad ilustrada se le hunden los consensos adscritos, y el consenso pasa a depender casi por completo de las aportaciones interpretativas de los agentes, no puede menos de regirse por un principio, el principio de discurso, que Habermas entiende que es una reformulación del imperativo categórico de Kant. Para esta reformulación, Habermas se inspira en G. H. Mead y en la idea de diálogo socrático que Gadamer enfatiza, a la

³⁴ Peirce (1878), 133.

vez que, sin negar la estructura de prejuicio que también en el terreno de la ética y la moral tiene la comprensión, logra quitar su centralidad a la apelación de Gadamer a la noción de prudencia (*phronesis*) de Aristóteles. El principio de discurso reza así: “Una norma de acción sólo es legítima, si a ella hubieran podido prestar su asentimiento todos los posibles afectados por ella, como participantes en discursos racionales, entendiéndose por discurso racional el discurso organizado en términos tales, que sus resultados puedan tener a su favor la presunción de contar con los mejores argumentos.”

Las pretensiones de veracidad e inteligibilidad no son “discursivamente resolubles” en el sentido en que los son las pretensiones de validez teórica y práctica. Su forma de reflexión son el discurso psicoanalítico o la crítica ideológica, por un lado, y el discurso hermenéutico, por otro. En lo que se refiere a los dos primeros, se trata en ellos de quebrar reflexivamente distorsiones sistemáticas de la comunicación, es decir, se trata de alcanzar la normalidad comunicativa o la posibilidad misma de un diálogo racional, y, en cuanto enderezados a alcanzar la normalidad comunicativa o a posibilitar la discusión racional, no serían inteligibles sino sometidos al tajante principio de que “en esos procesos de ilustración sólo puede haber en definitiva participantes”. En lo que respecta al discurso hermenéutico, el limitado papel que Habermas le atribuye, a saber, el de restablecer la inteligibilidad perturbada de los medios mismos de comunicación, no debería llevarnos a una disputa de términos. Cuando Habermas le concede sólo este limitado papel, está hablando de las condiciones mínimas del entenderse. Pero si ese entenderse lo referimos a todo el campo de lo veritativo, lo normativo y lo expresivo, entonces los planteamientos de Gadamer y de Habermas coinciden sin más, en la extensión que dan a la dimensión hermenéutica, si bien supone a ésta otra estructura en lo que respecta a validez, como estamos viendo.

La estructura de prejuicios del entender cobra entonces, con base en Kant, Peirce y Mead, este ilustrado aspecto que Habermas hace valer incluso contra la subrepticia dependencia de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* de la idea de un saber que pudiese darse alcance por entero a sí mismo, presente en toda la tradición ontológica, que la conciencia cartesiana hereda de esa tradición y que Hegel convierte en la figura del saber absoluto: “De hecho la crítica ideológica prosiguió también en un aspecto la ilustración adialéctica que el pensamiento ontológico representa. Permaneció prisionera de la idea purista de que en las relaciones internas

entre génesis y validez se oculta un demonio que hay que exorcizar para que la teoría, purificada de toda adherencia empírica, pueda moverse en el terreno que le es propio. De esta herencia no logró desembarazarse la crítica, ni siquiera cuando se hizo total. Pues es precisamente entonces cuando, en esa intención de un «último desenmascaramiento» que rompa de un golpe el velo que encubre la confusión entre razón y poder, queda patente un designio purista, similar al designio de la ontología de separar categorialmente y, por así decirlo, de un golpe, Ser y apariencia. Pero al igual que en la comunidad de comunicación de los investigadores sucede con el *context of discovery* y el *context of justification*, esas dos esferas están tan entretrejidas y mezcladas entre sí, que hay que separarlas procedimentalmente, por medio de un pensamiento mediado, lo que quiere decir: siempre de nuevo. En la argumentación se entrelazan siempre crítica y teoría, ilustración y fundamentación, aun cuando los participantes en el discurso tengan que suponer que bajo los ineludibles presupuestos comunicativos del habla argumentativa sólo puede regir la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Pero saben, o pueden saberlo, que la razón de que nos sea necesario hacer tal idealización es que las convicciones se forman y acreditan en un medio que no es «puro», que no está por encima del mundo de los fenómenos a la manera de ideas platónicas. Sólo un habla que sea capaz de confesarse esto a sí misma, será capaz aún de romper el hechizo del pensamiento mítico sin verse privada de la luz de los potenciales semánticos que el mito también conserva”³⁵.

2.5. Sobre la destructividad del diálogo. Acuerdo y riña

Otro aspecto igual de importante de la teoría de la racionalidad de Habermas es el énfasis que Habermas pone en dos puntos. El primer punto se refiere a la tensión entre la estructura de prejuicio del entender y la estructura de validez del diálogo por la que el prejuicio, es decir, las suposiciones en las que el entender se basa, cuando más cerca quedan de la tematización, más al borde quedan también de su posible cuestionamiento. Cuestionamientos a veces mínimos, pero que introducen un cambio de forma en la manera de ver las cosas, generan a su vez, no ya sólo cuestionamientos en cascadas, sino incluso la súbita

³⁵ Habermas (1985b), 186 s.

devaluación de reservas enteras de razones o argumentos, a los que de ahora en adelante no es posible ya recurrir.

El otro punto se refiere al doble rostro del diálogo. Este doble rostro se ve muy bien desde la consideración sociológica, a la que Gadamer casi es por completo ajeno. El diálogo es el principal mecanismo de coordinación de la acción. Ahora bien, el diálogo sucede en la forma de que el hablante se entiende con su proponente por la vía de entablar pretensiones de validez susceptibles de crítica ante las que el oponente tiene que posicionarse o habrá de posicionarse, es decir, que se aceptan, que se suponen resueltas o que han de suponerse resolubles y que, por tanto, si ello no es así, quedan o pueden quedar puestas en cuestión. Por tanto, el imprescindible diálogo, el imprescindible mecanismo del entendimiento, con la misma originalidad que es fuente de coordinación y de orden, es fuente casi segura de des-coordinación, desorden, discordia y violencia. Con el diálogo sucede, pues, que ni con él ni sin él tienen remedio los males de esta especie en que consistimos, que desde la misma expulsión del paraíso de la animalidad, a causa de su propia competencia lingüística, resulta así estar gravemente enferma de achaque de sí misma, de achaque de su propia lingüisticidad.

Por tanto, si desde la altura de esta comprensión no ya sólo del diálogo en que consistimos, sino también del imposible diálogo en que consistimos, echamos una mirada hacia atrás, nos encontramos con que la especie en su historia se las ha arreglado para introducir mecanismos que, manteniendo en pie las funciones del entendimiento, redujesen drásticamente las posibilidades de disenso. Estos mecanismos tuvieron que estar siempre integrados por alguna amalgama o alguna composición de "facticidad y validez"³⁶. Podemos interpretar el tabú en las sociedades arcaicas como una forma de reducir la posibilidad de conflicto en lo que se refiere a los elementos configuradores más básicos del orden social, por la vía de impedir aproximarse siquiera a su cuestionamiento sin quedar aplastados por la reacción empírica que se desencadena desde eso intangible, cuando ha sido vulnerado. En las sociedades de las grandes culturas, organizadas ya políticamente, podemos entender el peso fáctico que cobran las instituciones sacras, que éstas deben precisamente al prestigio que les da la incuestionabilidad de las representaciones en que

³⁶ Cfr. Habermas (1992), 37 ss.

se basan, como otro mecanismo que impide que los cuestionamientos puedan siquiera alcanzar a las bases del orden. Pero a la existencia moderna se le hunden esas dos clases de mecanismos. En sustitución de ellos la existencia moderna se busca otro. Se trata del derecho positivo moderno, que es, cada vez en mayor medida, el imprescindible elemento estructurador y creador de orden en las sociedades modernas y contemporáneas. Hay ámbitos que vienen exclusivamente estructurados en forma de derecho positivo. Hay ámbitos que por su propio sentido se articulan normativamente de otra manera que mediante derecho positivo, es decir, que no vienen directamente constituidos por él. Pero aún en el caso de ámbitos que primariamente vienen constituidos no jurídicamente sino “éticamente” (como puede ser, p. e., la familia) quedan envueltos por una regulación de derecho positivo que cumple la función de normación sustitutoria para el caso en que falle la regulación ética (es la función que cumple, por ejemplo, el derecho de familia). Pues bien, por el lado del destinatario del derecho positivo, éste elimina durante larguísimo tramos la posibilidad de cuestionamiento, sometiendo al agente a una regulación que, en caso necesario, se hace valer coercitivamente, y sometiendo a estricta regulación jurídica la posibilidad de cuestionar y los modos de resolución judicial o administrativa del cuestionamiento. Y sin embargo, por el lado de la creación del derecho, el derecho positivo moderno deja abierta toda posibilidad de cuestionamiento, examen y validación; y lo que hace es a su vez encauzarla jurídicamente, desde la ordenación jurídica de los espacios públicos en general hasta la articulación jurídica de lo concerniente a la representación política y a la estructura de las instancias en las que se generan las normas de derecho positivo.

En las sociedades altamente racionalizadas, en las sociedades modernas y contemporáneas, que es donde el derecho positivo convierte en viable el mecanismo del entendimiento sin desactivarlo, precisamente a través del mecanismo del derecho se diferencian del mundo de la vida esferas de socialidad “exentas ellas mismas de contenido normativo”, constituidas en términos de derecho positivo y reguladas a través de los medios de regulación sistémica que son el dinero y el poder político-administrativo. Un mundo de la vida altamente racionalizado y cada vez más dependiente en su reproducción de las propias operaciones interpretativas de los agentes, más allá de consensos adscritos, por un lado, y los subsistemas economía y administración pública, en keynesiana relación funcional, por otro, son los protagonistas de la gran teoría de las sociedades europeas

de posguerra que Habermas desarrolla en discusión con la “Filosofía del derecho” de Hegel y la tradición hegeliano-marxista en general, aparte de con los clásicos de la teoría sociológica y con las principales corrientes de teoría sociológica y de sociología contemporánea.

Pero es precisamente en este contexto donde se produce el retorno de la “parte proscrita” de Hegel, del Hegel que tanto Gadamer, como Habermas siguiendo a Gadamer, terminantemente excluyen. Ese retorno se produce en un asunto muy básico que afecta a las bases mismas del concepto de razón comunicativa que Habermas toma de Gadamer y a las tesis centrales de Gadamer sobre el lenguaje. Es lo que voy a explicar en los dos apartados siguientes.

TERCERA PARTE: RETORNO DE HEGEL. LA LIBERTAD ABSOLUTA Y EL ABSOLUTO

3.0. Libertad absoluta

Libertad absoluta es para Hegel la libertad moderna, es decir, libertad absoluta es aquella libertad de Roma que al principio del libro primero de las Instituciones de Justiniano se define como “*la facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid aut vi aut iure prohibetur*” (la facultad de hacer lo que a uno le plazca hacer, si no se lo prohíbe la fuerza o el derecho)³⁷, pero de modo que, modernamente, esa libertad no admite en el derecho otro límite que la igual libertad de todos y tampoco admite como legítima otra violencia que la ejercida para hacer valer esa igual libertad. Esa libertad se ha convertido en principio, en base, no tiene otro límite que ella misma, es absoluta.

Pues bien, para Hegel, en el concepto de la existencia moderna caracterizada por esa forma de libertad, concepto que precisamente a esa misma existencia se le impone, interviene directamente la noción de Absoluto, es imposible obtenerlo sin esa noción. Es la experiencia del

³⁷ *Institutiones*, liber I, titulus III, 1.

carácter de Absoluto de la libertad moderna. Por tanto, un pensamiento como el de Habermas, que quisiese dar alcance a esa experiencia prescindiendo de esa noción, no sólo tendría que acabar haciendo agua, y haciéndonos volver a Hegel, sino que ignora también casi todo acerca de sí mismo al entenderse como pensamiento posmetafísico en el sentido en el que más arriba hemos visto a Habermas “rebajar” las pretensiones de la filosofía de Kant. Voy a justificar esta afirmación en cuatro pasos.

3.1. La mayor medida posible de iguales libertades básicas

El primer paso tiene que ver directamente con Habermas. En su “Filosofía del derecho” de La metafísica de las costumbres, Kant introduce dos polos de legitimidad del derecho. El primero es el principio general del derecho que dice que es de derecho toda acción mía conforme a cuya máxima mi arbitrio sea compatible con el de cualquier otro conforme a una ley general, de modo que si alguien me estorba una acción o estado mío que pudiera ser compatible con la libertad de cualquier otro conforme a una ley general, me está haciendo injusticia³⁸. Esta exigencia que, en otras palabras, en palabras de J. Rawls³⁹, no es sino la exigencia de la mayor medida posible de iguales libertades básicas, es para Kant un imperativo de la razón no susceptible de ulterior fundamentación. Ese imperativo de la razón forma parte del “encontrarse” mismo del hombre moderno, forma parte de la “condición humana moderna”. La conciencia moderna hace experiencia de ello. Para la existencia moderna la *libertas*, la facultad de hacer lo que a mí me plazca hacer, deja de ser una *institutio* más al lado de la *servitus* y se convierte en principio del derecho, se ha convertido en absoluta en el sentido dicho. El hombre moderno da precisamente consigo reclamando reponerse como era en el origen, “*iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur*” (pues por derecho natural todos los hombres nacían libres desde el principio)

Pero ese derecho de libertad exige concreción, y a eso viene el segundo polo de legitimidad jurídica que Kant introduce. Se trata del principio del derecho público. Si conforme al principio general del derecho, en el derecho se trata de libertad bajo leyes generales, el principio del derecho

³⁸ Kant, *Werkausgabe* VIII, 337 s.

³⁹ Rawls (1971), 60.

público dice de dónde han de proceder esas leyes generales: “El poder legislativo sólo puede ser competencia de la voluntad unida del pueblo. Pues como de ese poder proviene todo derecho, mediante su ley ha de poder no hacer injusticia absolutamente a nadie. Ahora bien, cuando alguien toma alguna disposición acerca de otro, siempre es posible que con ella pueda hacerle injusticia, pero no con lo que alguien dispone sobre sí mismo (pues *volenti non fit iniuria*, a quien consiente algo no se le está haciendo con ello injusticia). Por tanto, sólo la voluntad concordante y unida de todos en cuanto todos sobre cada uno y cada uno sobre todos disponen exactamente lo mismo, es decir, sólo la voluntad unida con tal carácter general puede ser legisladora”⁴⁰.

Ni que decir tiene que, en *Facticidad y validez*, Habermas interpreta este concepto de autolegislación en términos de razón comunicativa. Y a partir del concepto de razón comunicativa y teniendo en cuenta la condición humana moderna de “desencadenamiento de las libertades subjetivas”, entendido ese desencadenamiento como un *factum*, como un hecho que funcionalmente no puede regularse sino mediante normas de derecho positivo (es decir, partiendo de la razón comunicativa y de la inevitable forma jurídica de las normas o sistema de normas funcionalmente posibles), Habermas –a quien le gustaría hacer suya la fórmula misma de Rawls– querría deducir del concepto mismo de razón comunicativa ese derecho kantiano a la mayor medida posible de iguales libertades básicas. Pero Habermas, a lo largo del tercer capítulo de *Facticidad y validez*, choca con una dificultad muy básica que es la siguiente. Conforme al “principio de discurso” que he introducido más arriba, es legítima una norma o un sistema de normas al que todos los afectados hubieran podido prestar su asentimiento como participantes en deliberaciones racionales. Y deliberación racional es aquella organizada en términos tales que sus resultados tengan a favor la presunción de contar con los mejores argumentos (y ello en el contexto de una existencia moderna a la que se le han venido abajo los “consensos adscritos” más sustantivos y casi todo depende de las propias operaciones interpretativas de los agentes). Pues bien, cabe pensar en una norma o en un sistema de normas integralmente legítimo en este sentido, pero que no se haya propuesto hacer valer el principio de la mayor medida posible de iguales libertades básicas, sino

⁴⁰ Kant, *Werkausgabe* VIII, 432.

una medida menor o mucho menor que la mayor posible, a no ser que la mayor medida posible de iguales libertades básicas haya de ser una razón definitiva en el proceso de deliberación. Pero el problema con que se topa Habermas es que esta definitiva razón, que él también querría admitir, no deriva del concepto de razón comunicativa, Habermas no logra deducirla de él. ¿Qué hay de esa libertad subjetiva que en la existencia moderna se vuelve absoluta, según Kant, y que así hace vacilar el concepto de razón comunicativa de Habermas cuando ese concepto busca dar alcance al desencadenamiento de la libertad subjetiva que Habermas convierte en un *factum*? ¿No será al revés, es decir, no será que la razón subjetiva se convierte en radicalmente comunicativa cuando tiene que administrarse a sí misma como razón absoluta? Esta es la idea de Hegel en la última sección del cap. VI de la *Fenomenología del Espíritu*. Y si Hegel estuviera en lo cierto resultaría que Habermas (también Gadamer, pero aquí me voy a limitar a Habermas) estaría errando la propia situación hermenéutica de partida (*Vorhabe*). Es decir, ignora casi por completo la experiencia que se encierra en su propia situación hermenéutica de partida. Los tres pasos siguientes van a consistir en ver cómo entiende Hegel esa relación entre libertad absoluta y razón comunicativa, que Habermas yerra, pese a buscarla insistentemente.

3.2. La libertad en Hegel y en Heidegger

Mi segundo paso va a consistir en resumir unas consideraciones que en un artículo de 1802 “Sobre las formas de tratar el derecho natural”⁴¹ hace Hegel sobre la acción libre. Hegel parte de la idea muy elemental de que de alguien podemos decir que ha actuado libremente cuando ha actuado de modo que también podría no haber actuado. Pero entonces ser libre es un haberse acerca del No de la posibilidad elegida. Uno eligió esa posibilidad, pero podría también no haberla elegido. Ha actuado libremente, su acto le es imputable. Y así uno puede alegrarse de haberla elegido cuando estuvo a punto de no elegirla, o arrepentirse por haber elegido lo que no debió elegir, etc.

Pero si ser libre es actuar de forma que uno podría también no haber actuado, resulta que ser libre es también haberse acerca del No de la

⁴¹ Hegel, *Werke* 2, 476 ss.

posibilidad no elegida. Pues a lo largo de la serie de elecciones libres, uno ha ido dejando tras de sí muchas cosas por las que pudo optar y no optó. En nuestra vida somos también (a veces por fortuna, a veces por desgracia) el No de todo aquello que, pudiendo haberlo elegido, finalmente decidimos no elegirlo. Ese No a veces nos alivia, y a veces nos abruma como una pesada carga: nuestra vida se convierte e incluso se reduce a una obsesión por el No de todo lo que dejamos escapar, o nuestra vida es quizá la bendición de haber elegido casi siempre lo que estuvo muy bien elegir, incluso cuando estuvimos a punto de no elegirlo.

Pero la conclusión de Hegel es la siguiente: si el ser libre tiene que ver tanto con un haberse acerca del No de la posibilidad elegida, como un haberse acerca del No de la posibilidad no elegida, resulta que en definitiva actuar libremente tiene que ver con un haberse acerca del No de toda posibilidad. Pero el No de toda posibilidad es la muerte, es el no-ser. Por tanto, libre sólo puede serlo esa clase de seres que somos nosotros, que consistimos también en estar reflexivamente referidos a nuestra propia finitud, a nuestro posible no-ser como posibilidad última nuestra. De este No absoluto, de este también-poder-no-ser absoluto, dependen los Noes relativos que la libertad implica.

En su conferencia de 1929 “¿Qué es metafísica?”, después de resolver como pudo la cuestión de las dificultades lógicas que ya tiene de por sí el preguntarse qué pasa con la nada, Heidegger llegaba a una conclusión muy similar a la de Hegel, si se tiene en cuenta que el sí-mismo y el haberse acerca de uno mismo dependen del ser-libre o son el mismo ser-libre: “Existir (*existir*) significa estar sosteniéndose dentro de la nada. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia. Si la existencia no fuese en la última raíz de su esencia un trascender, es decir, si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni tampoco consigo misma. Sin la originaria patencia de la nada ni hay *self* ni hay libertad”⁴². La base de lo que Heidegger está enunciando aquí: nada es sin ser lo otro de sí mismo (o incluso nada es sin ser lo absolutamente otro de sí mismo, o yo no soy sin ser el absoluto poder-no-ser de mí mismo, o sin incluir también el no-ser, la nada de mí mismo de la que dimana la posibilidad de cada No que caracteriza al ser libre) pertenece a la doctrina del ser de *El Sofista*

⁴² Heidegger (1929), 96 ss.

de Platón. Y es bien sabido que *Ser y tiempo* de Heidegger empieza con unos puntos suspensivos a los que sigue una cita de *El Sofista* de Platón, que nosotros hoy podemos interpretar como una alusión al curso de Heidegger sobre *El Sofista*, y termina (§§ 82 y 83) con una discusión acerca de la relación entre tiempo y concepto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

3.3. El abismo de la libertad absoluta

El tercer paso que voy a dar, es en dirección hacia lo para Hegel es quizá la experiencia central de la conciencia moderna, la de que “Dios ha muerto”, y nos va a llevar a un paraje que en apariencia es completamente distinto a todo aquello de lo que he hablado hasta ahora.

Las teorías holistas del significado dentro de las teorías del lenguaje de la segunda mitad del siglo XX son en buena parte, lo sepan o no, repetición de Kant. Sólo que, por poner un ejemplo, Quine, en “Dos dogmas del empirismo”, habla del “todo del conocimiento” en que se articula nuestra experiencia del mundo, y considera ese todo una noción no problemática⁴³. Y Kant la considera problemática en tres aspectos: (1) en el aspecto de todo lo que puede alcanzar de sí el sujeto para el que estaría dado ese todo de la experiencia, que se articula en el conocimiento; es la problemática del alma; (2) en el aspecto de la totalidad de lo objetivo, de la que el sujeto puede hacer experiencia; es la problemática del mundo; y (3) finalmente en un tercer aspecto: en el de esa doble omnitud de realidad considerada in individuo, es decir, considerada como un ente, Dios, que sería fuente de ella. La idea de Kant en la “dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* es que la razón humana se ve envuelta en paralogismos y antinomias al querer entender las dos primeras proyecciones de totalidad como si fuesen objetos y que también fracasa al tratar de probar la existencia de esa doble omnitud de realidad considerada en su fuente, entendida ésta como un individuo.

Kant considera tres clases de pruebas de la existencia objetiva del ideal trascendental, de la omnitud de realidad in individuo, de la fuente de toda realidad subjetiva y objetiva, de la existencia de Dios. La primera de ellas (aunque Kant la considera en último lugar) es la prueba de la existencia de

⁴³ Quine (1953), 20 ss.

Dios que él llama físico-teológica. Esta prueba toma por punto de partida la experiencia determinada de la disposición de las cosas del mundo, de su estructura y orden e infiere la existencia de una inteligencia creadora y ordenadora, de un ser supremo inteligente, entendido como omnitud de realidad y fuente de la realidad.

La prueba del orden del mundo está recurriendo tácitamente a un segundo tipo de prueba, a la prueba cosmológica, al argumento de la contingencia-necesidad, que dice así: "Si algo existe, tiene también que existir un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo por lo menos yo mismo. Por tanto existe un ser absolutamente necesario"⁴⁴. Pero la idea de Kant es que esta prueba de la contingencia-necesidad sobre la que se sostenía la prueba del orden, tampoco se sostiene sola. Pues cuando en ella se habla de ente absolutamente necesario, en realidad se está suponiendo que hay un ente que por su propio concepto cumple esa condición de absoluta necesidad e impide un regreso al infinito. Y es eso lo que busca proporcionar otro tipo de prueba, el argumento ontológico, que es el que por tanto está a la base de los otros dos. El argumento ontológico, tal como se expone en el *Proslogion* de San Anselmo de Cantorbery procede más o menos así: cuando digo "omnitud de realidad", es decir, aquello, más grande que lo cual, nada puede ya concebirse, ¿entiendes lo que digo? La respuesta quizá tenga que ser que sí, que entiendo lo que dices, pues lo que dices viene a ser el concepto matemático de máximo aplicado a lo real como tal. Pero el argumento sigue entonces: bien, si has entendido lo que digo al decir el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, has entendido también que ese ente necesariamente existe. Y si uno pregunta por qué, la respuesta es que si el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse no existe, entonces el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse no es (contra lo supuesto) el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, pues cabe concebir otro mayor, el que exista. Y si uno replica que, bien, se trata de existencia pensada pero no real, entonces estamos en el mismo sitio, porque si resulta que el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, sólo tiene existencia pensada, entonces ese ente no es el más grande, pues cabe pensar en otro más grande, a saber: el que además de existencia pensada tenga existencia real. Por tanto, el argumento no para hasta que hemos confesado que

⁴⁴ Kant, *KrV*, B 632.

si entendemos la noción de un ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, hemos entendido que ese ente existe necesariamente et in intellectu et in re, en nuestro concepto y en la realidad, con existencia pensada y con existencia real. En su ultimidad, el pensamiento y el ser son lo mismo.

Contra este argumento, Kant anticipa lo que es una idea de Frege, que en *La filosofía del atomismo lógico* (1918) Russell expone con todo rigor analítico⁴⁵. El argumento ontológico descansa en una falsa suposición, la de que la existencia es un predicado que añade algo más (una perfección más) al concepto de un objeto. Cuando digo que los unicornios existen, no estoy diciendo que esos animales, aparte de sus otras características, tengan además la característica de existir. Lo que estoy diciendo cuando digo que los unicornios existen es que en el mundo existe al menos un x tal que ese x es un unicornio, es decir, que existe al menos un ente que tiene las características de lo que llamamos un unicornio. La existencia no es un predicado, sino lo que en lógica se llama un cuantor, que nunca está en el lugar del predicado o del concepto. Por tanto, que en el mundo haya entes que cumplan esa descripción o ese concepto no añade absolutamente nada a ese concepto, en contra de lo que en el argumento ontológico se supone. Para Kant el argumento ontológico se viene, pues abajo y con él clave de la metafísica tradicional que es la teología racional se viene, pues, también abajo.

Y en un párrafo que creo que es el punto más alto de toda esta argumentación, Kant concluye lo siguiente: toda la tarea del ideal trascendental, de la omnitud de realidad *in individuo*, consistía o bien en encontrar a la necesidad absoluta un concepto (y en esto consistía el argumento del orden apoyándose en el cosmológico), o bien en encontrar para el concepto de una determinada cosa la absoluta necesidad de esa cosa (y eso es lo que hace el argumento ontológico con el concepto de aquello más grande que lo cual nada puede ya concebirse). Si se puede lo uno se puede también lo otro, pues como absolutamente necesario la razón no puede reconocer sino aquello que es necesario por su propio concepto. “Pero ambas cosas superan por completo todos los esfuerzos que hagamos, por grandes que sean para satisfacer a nuestra razón en este punto, pero también todos los intentos de consolarla a causa de esa

⁴⁵ V. Russell, “The Philosophy of Logical Atomism” (1918), lecciones V y VI.

impotencia. La incondicionada necesidad que necesitamos como portador o sostén último de todas las cosas es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por escalofrío que produzca la sublimidad con que el poeta Haller la describe, no produce una impresión tan de vértigo en el ánimo; pues sólo mide la duración de las cosas, pero no las sostiene. No podemos evitar la idea, pero tampoco podemos soportarla, de que un ser, más grande que el cual no pudiéramos ya concebir ninguno, se dijese a sí mismo: vengo de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada sino lo creado por mi voluntad, pero ¿de dónde vengo yo? Aquí se hunde todo bajo nuestros pies, y tanto aquello más grande que lo cual nada puede ya concebirse como aquello más pequeño que lo cual nada puede ya concebirse flotan sin sostén ante la razón especulativa, a la no le cuesta lo más mínimo hacer desaparecer tanto lo uno como lo otro”, y por supuesto también a ella misma.

3.4. La existencia moderna como no-ser del Absoluto, que es el Absoluto. La sabia e insospechada autoridad de Platón

Y con esto voy a dar mi cuarto y último paso. Si pensamos bien qué estamos diciendo aquí, resulta que esa razón que incluso borra a todo absoluto objetivo e incluso se borra a sí misma, cobra una ultimidad tras la que ya no hay nada más, ya no hay ninguna condición más, es un absoluto, es la razón que se pre-supone en el acto mismo de borrarse, como ve Fichte al principio de su “Doctrina de la ciencia” de 1794⁴⁶. Pero es un absoluto que no puede ser absoluto alguno, puesto que consiste en la negación, en poner el no-ser del Absoluto. Ésta es una proposición o enunciado filosófico y el caso más puro de proposición especulativa conforme a las explicaciones que del enunciado especulativo da Hegel en el Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Al decir “La razón especulativa es el no-ser del Absoluto”, en el tránsito del sujeto al predicado experimentamos un doble obstáculo (*Hemmung*) que nos devuelve doblemente al sujeto, a saber: el obstáculo de que el sujeto se pone como el Absoluto que él niega, y el obstáculo de que entonces ese predicado no es algo que convenga al sujeto como un accidente sino que es la esencia del sujeto mismo; es la radicalización (*Erinnerung*), es el recordarse más radicalmente la esencia

⁴⁶ Fichte (1794), 11 s.

del sujeto mismo, que da así consigo como el Absoluto que no es, es decir, que es el no-ser de lo Absoluto, en que consiste lo absoluto. Podemos decir entonces que la conciencia moderna, tal como aquí hace experiencia de sí misma, es el no-ser del Absoluto en que, sin embargo, el único punto de referencia absoluto y, por tanto, el Absoluto consiste (y al revertir ese predicado sobre el sujeto, ya no hay más predicado esencial que hacer; la enunciación se nos viene abajo en lo que respecta a todo qué ulterior). Esto es lo más radical de la experiencia ilustrada, pero expresada en conceptos de *El sofista* de Platón. Y también podemos decir: esa experiencia ilustrada no es sino la representación de la *kenosis* del Absoluto, del vaciamiento del absoluto, de la conversión del absoluto en autoconciencia, del hacerse Dios hombre, es decir, no es sino esa representación cristiana, pero pensada hasta el final con conceptos griegos. La crítica ilustrada de la religión y de la metafísica consiste en pensar hasta el final con los conceptos más enigmáticos de la metafísica griega, los de *El sofista* de Platón, lo que esa la religión contenía en representaciones. Y asimismo podemos decir: la pieza fundamental de la metafísica griega que es *El sofista* de Platón tenía que resultar enigmática, tenía que quedar incomprendida incluso por Aristóteles, hasta que la razón ilustrada (al acabar con el Absoluto, al traer el absoluto a su no-ser, y convertirse en lo absoluto) vio que esa pieza no era sino el concepto de la religión cristiana, del vaciamiento del absoluto, concepto en que esa razón ilustrada consistía. La ilustración, tal como se consuma en Kant, es el concepto griego de la religión cristiana. O la religión cristiana pensada hasta el final con conceptos griegos y superándose así a sí misma, he aquí la Ilustración, tal como se expresa consumada en Kant. O que el Absoluto no puede consistir sino en el absoluto no-ser de si mismo, este concepto griego tenía que permanecer oscuro hasta que la Ilustración, consumándose a sí misma, redujo a no-ser al Absoluto de la religión cristiana. Todo lo cual es también un buen ejemplo de cómo nuestra situación hermenéutica nos permite entender un texto absolutamente de otra manera que como pudo ser entendido antes, y ello como posibilidad misma de lo entendido.

3.5. Libertad absoluta y razón comunicativa

Pero hemos dicho más arriba que el estar referida la existencia a su no-ser constituye la raíz de la libertad. Ahora bien, para la existencia moderna ese no-ser al que la existencia está referida es nada menos que

el no-ser del absoluto en el que éste consiste. La libertad, y por cierto, la libertad absoluta, queda en el centro de la existencia, es el Absoluto existiendo, la libertad es el Absoluto del que como libres somos accidentes. El desencadenamiento de la libertad subjetiva no es un factum sino el elemento normativo básico e incondicional de nuestra propia condición humana moderna, que vemos que lleva además de la mano el venírse nos abajo todo consenso adscrito en lo teórico y en lo práctico. El irrumpir la conciencia de la libertad, la experiencia de ello, es el verse llevada la existencia a un irrenunciable (por incondicionado) nivel de racionalidad. La razón comunicativa no da con la libertad subjetiva como con un factum, sino que precisamente la libertad subjetiva (la *libertas* de Roma en lo práctico y en lo jurídico), al descubrirse como absoluta, da existencia a su propia incondicionalidad en forma de razón comunicativa; es decir, es ella la que tiene que procurarse soberanamente desde sí misma la universalidad que su incondicionalidad exige, pero en un medio en el que ella se enfrente a sí como siendo incluso lo radicalmente otro de ella misma, en el medio de la comunicación, y nada hay más otro de ella que ella misma. Ella es lo absolutamente otro de sí, y sin ese Absoluto no hay reconocimiento incondicional del otro ni de la libertad del otro como incondicional.

Por tanto, lo que Habermas da por excluido de Hegel es la condición de posibilidad de lo que Habermas dice. Es lo que a mi juicio queda patente en la imposibilidad con la que Habermas choca, a saber: con la imposibilidad de deducir el concepto de libertad absoluta del concepto de razón comunicativa, teniendo, sin embargo, muy claro que es el desencadenamiento de la libertad subjetiva (o, en definitiva, la libertad absoluta) lo que pone en marcha la razón comunicativa moderna, es decir, lo que hace que todo pase a depender (allende todo consenso adscrito) de las operaciones interpretativas de los agentes. Pero en Gadamer sucede algo complementario y más central, como voy a explicar a continuación. Sucede que la tesis misma con que termina *Verdad y método*, que, naturalmente, tiene por centro la naturaleza del diálogo, no puede entenderse sin suponer la noción de libertad absoluta de Hegel. Y ello afecta de lleno al sentido de la tesis más básica de Gadamer, a saber: que la experiencia humana en general y la experiencia hermenéutica en particular es una experiencia de la finitud.

CUARTA PARTE: LA HERMENÉUTICA DE HEGEL

4.1. El ser que puede ser entendido es lenguaje

Una idea fundamental del *Verdad y método* es que, precisamente a través de Hegel pero contra Hegel, salta a la vista “cómo frente a la mediación dialéctica del concepto, el centro especulativo que es el lenguaje se presenta como un acontecer finito. En todos los casos que hemos analizado, la estructura especulativa del lenguaje se mostraba no como copia de algo fijamente dado, sino como un venir-a-lenguaje el sentido, venir-a-lenguaje en que se insinúa o se anuncia un todo de sentido. De ese modo habíamos venido a parar en las proximidades de la dialéctica antigua, porque tampoco en ella teníamos una actividad metódica del sujeto sino un hacer de la cosa misma, que el sujeto sufre. Este hacer de la cosa misma es el movimiento propiamente especulativo que se apodera del hablante. Hemos buscado su reflejo subjetivo en el hablar y ahora nos damos cuentas de que este giro desde el hacer de la cosa misma hasta la conversión del sentido en lenguaje remiten a una estructura universal ontológica, a saber: a la constitución básica de todo aquello a lo que puede dirigirse el entender: el ser que puede ser entendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico retro-proyecta aquí, por así decir, su propia universalidad sobre la estructura de ser de lo entendido”⁴⁷.

A la finitud de nuestra experiencia histórica se debe que el movimiento de la cosa misma tenga su reflejo en el hablar y se debe también que este giro desde el hacer de la cosa misma hasta la conversión del sentido en lenguaje remita a que “el ser que puede ser entendido es lenguaje”: “Pues nuestra guía ha sido el fenómeno hermenéutico. Y la base de él, que todo lo determina, ha sido la finitud de nuestra experiencia histórica. Para hacer justicia a esa experiencia hemos tomado la huella del lenguaje, en el que no simplemente se refleja la trama del ser sino que, por sus vías, de forma siempre cambiante, es donde empieza formándose la trama misma de nuestra experiencia. El lenguaje no es el rastro de nuestra finitud porque haya diversidad en la estructura de las lenguas humanas y cada lengua esté

⁴⁷ *Wahrheit und Methode*, 478.

en constante formación y se esté desarrollando constantemente cuanto más trae a lenguaje su experiencia del mundo. El lenguaje es finito, no porque no sea a la vez todas las demás lenguas, sino porque es lenguaje. Hemos examinado puntos de inflexión significativos en el pensamiento occidental del lenguaje [lenguaje y *logos*, lenguaje y *verbum*, lenguaje y formación de conceptos, y finalmente el motivo de Humboldt de lenguaje y experiencia del mundo] y ese examen nos ha enseñado que de forma aún más radical de lo que lo subrayó el pensamiento cristiano acerca de la palabra, el acontecer del lenguaje corresponde a la finitud del hombre. Es el centro del lenguaje (*Mitte der Sprache*), es el centro que es el lenguaje, aquello a partir de lo cual se desenvuelve toda nuestra experiencia del mundo y en especial la experiencia hermenéutica⁴⁸.

Ahora bien, la afirmación de que “el ser de lo que puede ser entendido es lenguaje” es una afirmación que o bien es una trivialidad si identificamos lenguaje con entender y la afirmación no quiere ir más allá de Kant, o bien es algo que no se sostiene, más aún, que no tiene sentido ninguno, si, como es el caso de Gadamer, se quiere ir más allá de Kant de la mano de Hegel, pero en definitiva también sin Hegel. Pues Gadamer quiere pensar la co-pertenencia de lenguaje y ser en el sentido de la tradición ontológica (ya que, de otro modo, nos quedaríamos en un subjetivismo epistémico, enteramente equivalente a lo que Gadamer ha criticado como subjetivismo estético de Kant, totalmente solidario por lo demás con la idea moderna de método): “En la metafísica, co-pertenencia significa la relación trascendental entre ser y verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo y no primariamente como un comportamiento del sujeto”⁴⁹.

Gadamer subraya una vez más la diferencia de su posición respecto de la de Hegel: “Hegel considera necesario que el camino de la experiencia conduzca a un saber que ya no tenga fuera de sí a ningún otro, a nada extraño. Para él la consumación de la experiencia es la ciencia. El criterio bajo el que Hegel piensa la experiencia es el saberse. Por eso la dialéctica de la experiencia tiene que acabar con la superación de toda experiencia, que se consigue en el saber absoluto, es decir en la completa identidad de conciencia y objeto... El saber de la experiencia es entendido aquí de

⁴⁸ Ibid., 461.

⁴⁹ Ibid., 462.

antemano como aquello en que la experiencia se trasciende. Ahora bien, la experiencia misma nunca puede ser ciencia... La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias"⁵⁰. Parece que la objeción de Gadamer a la idea de saber absoluto implica que esa noción supone que un sujeto ha dado hasta tal punto alcance al objeto, que ya queda concluida la experiencia de él. Tendríamos así la idea moderna de método elevada a delirio, pues la experiencia, ciertamente, se trasciende, pero sólo en el modo de quedar referida a ulteriores experiencias. A mí me parece que, muy por el contrario, la noción hegeliana de saber absoluto tiene que ver con el comportamiento del objeto, con un hacer de la cosa misma del que el sujeto se ve convertido en momento. No es que el sujeto dé hasta tal punto alcance al objeto que ya no tenga que hacer más experiencias con él, sino que da consigo como momento de un objeto que ya siempre ha tenido que darse alcance a sí mismo. Lo cual representa para el sujeto un nuevo nivel de saber y un nuevo campo de experiencia.

4.2. "Un signo somos, sin interpretación"

Hay un pasaje en *Verdad y método*⁵¹ en el que Gadamer apela a la idea de lenguaje que expone Hegel en la *Filosofía Real de Jena*, conforme a la que el lenguaje es aquel tipo de signo al que no le adviene su significado de signo porque un sujeto lo tome por signo, sino que es "aquel tipo de signo que tiene en sí su significación absoluta y en el que por tanto el sujeto queda suprimido y superado." La referencia a Hegel es aquí brevísima y Gadamer no vuelve sobre ella. Y sin embargo, es fundamental, pues recoge muy bien la idea de Gadamer de que el sujeto es sólo momento en el acontecer del desenvolvimiento de la cosa misma, desenvolvimiento que sucede en forma de un venir-a-lenguaje el sentido, de un venir-a-lenguaje en el que se insinúa o se anuncia un todo de sentido, no siendo, por tanto, el lenguaje nada que quepa entender como una copia de algo fijo. Así pues, de nuevo es Hegel quien proporciona aquí a Gadamer el concepto que busca. Y por cierto, al sugerir como interpretación de este texto de Hegel la consideración del sujeto como momento de un acontecer anónimo, se diría que, en ese pasaje que tan bien refleja su propio pensamiento, Gadamer toma de Hegel un concepto que se presta

⁵⁰ Ibid., 361.

⁵¹ Ibid., 417.

más que ningún otro a ser vuelto heideggerianamente no sólo en contra de Hegel, sino en contra de Kant y de toda metódica ilustración. Se diría que con esa cita Gadamer se muestra en toda su ambivalencia. Pues bien, Hegel entiende ese concepto de forma que, fundando la tesis de Gadamer sobre el lenguaje, no consiente otra interpretación que la ilustrada. Y a la inversa, sin esa autocomprensión ilustrada del propio Hegel, no es ya sólo que el texto se vuelva ambiguo, sino que tampoco es posible la tesis final que Gadamer quiere establecer en *Verdad y método* acerca de lenguaje (esa tesis se quedaría en un Kant reducido a subjetivismo).

Voy a desarrollar brevemente esa referencia remitiéndome a la *Filosofía Real de Jena*, y fijándome en la gradación que Hegel establece entre intuición, imagen, signo y lenguaje y viendo cómo entiende Hegel esa superación del sujeto en aquel que no es para el sujeto un instrumento sino que tiene en sí su significación absoluta.

La imagen, dice Hegel, es la intuición en la que estoy, pero en cuanto volviéndose “la mía”, es decir, en cuanto volviéndose para el espíritu “la suya”; es una reflexión de la intuición sobre sí, es el volverse la intuición otra de sí misma. Y Hegel comenta: “Esta imagen pertenece al espíritu, a su igualdad consigo, a su simple *self*”; pero esta igualdad no tiene ninguna diferencia, y, por tanto, tampoco aquí: las imágenes le pertenecen como algo no distinto. Está en posesión de ello, es señor de ello. Ello se conserva en su tesoro, en su noche. El hombre es esta noche, esta vacía nada, que contiene todo en su simplicidad. Y (las imágenes) no son conscientes, es decir, no son puestas otra vez como objeto ante la representación. El hombre es esta noche, esta vacía nada que en su simplicidad lo contiene todo, una riqueza de infinitas representaciones, sin estar pensado en ninguna ni tenerlas presentes (o como presentes). Ésta es la noche, el interior de la naturaleza que aquí se hace existente (que aquí cobra existencia), es el puro *self*. En las representaciones fantasmagóricas, lo que hay en torno a ellas es noche; aquí se dispara una figura sangrienta y allá súbitamente una forma blanca, y desaparecen de forma igualmente súbita. Y esta noche es lo que se ve cuando se mira a un hombre a los ojos, cuando se mira dentro de esa noche que resulta terrible; lo que vemos entonces colgar ante nosotros es la noche del mundo”⁵².

⁵² Hegel (1931), 180.

Así pues, el tener yo algo ahí delante (intuición) en cuanto soy yo quien lo tengo, en cuanto ese tener yo ahí delante lo que fuere es mi tenerlo, es el mío y ello en el terreno de la existencia, es lo que Hegel llama *Bild*, imagen, en cuanto contradistinta de aquello que la imagen refleja (lo intuído), y esa imagen pertenece al espíritu. Tenemos entonces “existencia, tenemos objeto [la imagen], que ha cobrado la determinación de ser mío y cuyo ser, cuando nos queda a su vez ahí delante otra vez, ya no tiene el puro significado de ser, sino que tiene el significado del mío, o de lo mío... Este ser-para-mí del objeto, esa vacua forma, es aquella noche, aquel self en el que yo lo sumí, que ahora me sale a mí siéndome objeto, y lo que está delante de mí es la síntesis de ambos, contenido y yo. Pero precisamente por ello, también ese nuevo objeto ha quedado también suprimido y superado en cuanto externo, se ha convertido en otro de lo que es. El objeto ha quedado bajo mi dominio; ha perdido el significado de ser inmediato. No ha tenido lugar sólo una síntesis, sino que el ser del objeto ha quedado suprimido y superado. Y precisamente eso, a saber: el que el objeto no es, es lo que el objeto es. El contenido no está libre de su ser; pero ese ser es *self*; su contenido... es otro que su ser; en conjunto, él es otro de sí, tiene la esencia en otro sitio, es *self*; está refiriéndose a algo distinto: está haciendo de signo. En el signo, el ser-para-sí como esencia del objeto es a la vez objeto, y es objeto como suprimido y superado en su totalidad, en su contenido”⁵³.

Pero en un llamativo giro, Hegel añade que para obtener el lenguaje hay que dar un paso reflexivo más, ya que lo obtenido hasta aquí no es, por supuesto, el lenguaje, sino sólo el *signo*. El lenguaje es algo más, es el ser *signitivo* de las cosas, es el no ser las cosas sino *self*; pero convertido ello a su vez en objeto, en objeto que, por tanto, es público, en objeto en el que, por tanto, donde cualquier *self* da consigo como *self*. Es, por tanto, aquello en lo que el sujeto que emplea el signo queda suprimido y superado, y que ha de mostrársenos, por tanto, teniendo en sí su significación absoluta. El lenguaje es ante todo intersubjetividad y mundo abierto, ambas cosas a la vez. Si espíritu significa: en el ser-otro no ser sino sí mismo, entendido ello en el nivel de la existencia consciente, entonces es en el lenguaje donde tenemos un ser-otro que es conforme con ese sí-mismo, que es conforme con el concepto de espíritu. El lenguaje es, pues, la existencia del espíritu

⁵³ Ibid., 181.

como espíritu, el mundo que el espíritu se abre, o el espíritu en cuanto este consiste en quedarle abierto mundo. Dice Hegel: "Esto, el que el yo mire la cosa sólo como un signo, y como no siendo ella en su esencia sino yo, es decir, como significado, como reflexión en sí, esto, digo, es a su vez ello mismo objeto, interioridad que ahí está ella misma como existente. Y sólo así es interioridad inmediata; tiene, pues, que entrar también en la existencia, convertirse en objeto, es decir: que en un movimiento inverso, esta interioridad tiene que hacerse externa; retorno al ser. Y esto es el lenguaje como capacidad de poner nombres [entendiendo el nombre en el sentido de llamar a la cosa lo que ésta es].... El lenguaje es la fuerza que pone lo interior como ente, como siendo. Y esto es entonces el verdadero ser del espíritu como espíritu. Pues entonces el espíritu está ahí, es decir, existe, como unidad de dos selves libres [es decir, soy yo y cualquier otro, pues en el lenguaje soy cualquier otro distinto de mí ahí, existiendo me oigo yo y se me oye] y es una existencia que es conforme con su concepto [pues en lo existente no se tiene sino a sí misma, y por cierto adecuadamente]. Pero se suprime y supera igualmente de forma inmediata, pues se extingue, pero es oído"⁵⁴.

Una cosa es la apertura lingüística de mundo y otra es el mundo, el cual está ahí con independencia de que quede lingüísticamente abierto o no; las cosas están ahí con independencia de que sean nombradas, de que esté dicho lo que las cosas son. Así es; pero esto que acabo de decir, donde está dicho es en el lenguaje. Es pues en el lenguaje donde se contraponen el en-sí y el para-sí como momentos de un mismo acontecer que abarca a ambos. Y así dice Hegel:" Primero, el lenguaje habla sólo con este *self*, con el significado de la cosa, le da un nombre y expresa ese nombre como ser del objeto. A la pregunta: ¿qué es esto?, respondemos: es un lobo, un asno etc., es decir, no es un color amarillo, patas, etc., no es nada que tenga él de por sí algo, no es nada que sea de por sí autónomo, sino que es un nombre, un acto de mi voz, algo completamente distinto que lo que es en la intuición, y esto es su verdadero ser. Pero se podría replicar: ¿eso es sólo su nombre!, la cosa misma es algo completamente distinto. Pero al hablar así, no hacemos otra cosa que recaer en la representación sensible. Pues lo que quiero decir es que sólo es un nombre, pero en un sentido superior. Pues sólo de entrada, sólo a primera vista, es el nombre ese ser

⁵⁴ Ibid., 183.

espiritual tan superficial [que esa réplica está presuponiendo]. Pues es a través del nombre como el objeto es dado a luz como siendo a partir del yo. Y esto es la primera fuerza creadora que el espíritu ejerce. Adán dio a todas las cosas un nombre. Esto es el derecho de majestad y la toma de posesión sobre toda la naturaleza, y es la creación de la naturaleza a partir del espíritu. Logos es razón, esto es, logos es la esencia de la cosa y el hablar y dar razón de ella, la cosa y el decirla, la categoría. El hombre habla a las cosas como suyas y vive en su naturaleza espiritual, en su mundo [en la naturaleza del hombre y el mundo del hombre], y este es el ser del objeto. El espíritu versa sobre sí mismo. Dice al asno: tu eres un interior y ese interior soy yo, y tu ser es un sonido que yo he querido inventar. Asno es un sonido que es algo totalmente distinto que el ser sensible mismo... el mundo ya no es un reino de imágenes, internamente suprimidas y superadas, que no tienen ningún ser, sino que es el mundo es un reino de nombres [esto es, del decir lo que las cosas son, lo cual sólo tiene existencia, y por cierto bien fugaz, en el medio de la voz, o en el medio del hablarse uno a sí mismo o en el medio borrable de la escritura]. Aquel reino de imágenes es el espíritu soñando que tiene que ver con un contenido que no es ninguna realidad, ninguna existencia. Su despertar es a la vez la separación; y es entonces cuando sus imágenes cobran verdad. El que sueña no puede distinguirse del despierto, pero el que está despierto se distingue del que sueña en que lo que es para-él es además verdad. Lo que tiene delante ya no es meramente su ser-para-sí, el objeto en imagen, sino que ese cerrado ser-para-sí tiene a la vez la forma de ser"⁵⁵.

Pero eso quiere decir que, entonces “es el yo quien, él solo, es el portador, el espacio y la sustancia de esos nombres...”⁵⁶ Esto se diría que es Kant, pero un Kant radicalizado, sin cosa en sí. Lo que queda, si acaso, como materia subyacente, es lo intuitivo y lo sensible, pero suprimido y superado, lo mismo que lo que queda en “Dos dogmas del empirismo” de Quine no es sino las excitaciones de nuestras terminaciones nerviosas, es decir, materia que no es sino lo otro de sí en lo que el yo consiste, pues “lo intuitivo”, “lo sensible”, las “excitaciones de nuestras terminaciones nerviosas” no son sino “nombres”.

⁵⁵ Ibid., 183 s.

⁵⁶ Ibid., 185.

Pero no debemos dejarnos desorientar por esa inmediata referencia kantiana. Pues lo acabamos de decir, a saber: que “es el yo el que, él solo, es el portador, es el espacio y es la sustancia de esos nombres” no es para Hegel sino un signo. Y, por tanto, el “yo” no es en definitiva sino sólo un signo, o mejor, el ser-signitivo de éste como estando a su vez ahí, como consistiendo la cosa en su nombre que dice el qué de ella. El yo, como se subraya en la *Fenomenología del Espíritu*⁵⁷, sólo lo hay diciéndolo o diciéndomelo, no lo hay sino en ese decirlo.

Y hemos visto que este yo moderno ha hecho la experiencia de tener que interpretarse como el no-ser del Absoluto, que, sin embargo, es el Absoluto. Ese revertir el predicado (el no-ser del Absoluto) sobre el sujeto que ya se había puesto como absoluto, representa un nivel de saber que no deja fuera de sí nada que le resulte extraño, sino que lo mete dentro como su propia infinita extrañeza. Es la idea de Hegel de saber absoluto. Pero es el objeto sobre el que el enunciado especulativo versa, es decir, es la cosa misma la que en su movimiento se convierte en sujeto. Es el Absoluto el que se ha vuelto sustancia negada; es el Absoluto el que se ha vuelto sujeto, el que se ha vuelto autoconciencia. La propia finitud del sujeto se convierte en momento y accidente de su propio carácter infinito, en un momento del movimiento de la cosa misma, en un momento de su propia libertad absoluta, esto es, de su encontrarse como siendo el no-ser del Absoluto en que consiste el Absoluto. Esto no cierra el campo de experiencia, sino que precisamente abre (en sentido teórico, en sentido práctico y en sentido estético) el campo de la experiencia de la libertad absoluta moderna y contemporánea. Y, finalmente, en la reversión del predicado sobre el sujeto, la enunciación se viene abajo: ya no es posible ninguna ulterior determinación de ese sujeto en el sentido de poder nombrar su qué. Somos entonces, por decirlo con Hölderlin, un signo ya sin interpretación⁵⁸. Somos entonces, absolutamente, aquel tipo de signo al que no le adviene su significado de signo porque un sujeto lo tome por signo, sino que es “aquel tipo de signo que tiene en sí su significación absoluta y en el que, por tanto, el sujeto queda suprimido y superado” en el sentido de haberse convertido en momento de su propia significación absoluta, del signo que es el portador, el espacio y la sustancia de todo

⁵⁷ Hegel (2006), 610.

⁵⁸ Hölderlin (1998), 436.

signo. A mí me ha llamado siempre la atención que Gadamer, que tan bien conocía *El sofista* de Platón, no utilizara a fondo la autoridad de ese Platón como elemento de mediación entre su apelación a Heidegger y su apelación a Hegel. Creo que pensó que le bastaba recurrir a la idea de diálogo socrático, de razón comunicativa.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. : “Die Idee der Naturgeschichte” (1932), en: *Gesammelte Schriften*, Band 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- Austin, J. L.: *How to do Things with Words* (1955), Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), hrgs. von W. G. Jacobs. Hamburg: Meiner, 1979.
- Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Bd. I, Hermeneutik I, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986.
- Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1985a.
- Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985b.
- Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, versión española de M. Jiménez Redondo, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.
- Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988a.
- Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988b.
- Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- Hegel, G. W. F.: *Jenaer Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister (1931). Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- Hegel, G. W. F.: “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts” (1802), en *Werke* 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica?* (1929), versión de X. Zubiri. Santiago de Chile/ Madrid: Cruz del Sur, 1963.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.