

Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica.

Karczmarczyk, Pedro.

Cita:

Karczmarczyk, Pedro (2010). *Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica*. *Discusiones filosóficas*, 11 (I-16), 99-147.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/145>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptOd/Axz>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LAS CONDICIONES Y LA NATURALEZA DEL DISCURSO CRÍTICO: EL DEBATE ENTRE HERMENÉUTICA Y TEORÍA CRÍTICA

*THE CONDITIONS AND NATURE OF CRITICAL DISCOURSE; THE DEBATE BETWEEN
HERMENEUTICS AND CRITICAL THEORY*

PEDRO D. KARCZMARCZYK
UNLP-IdIHCS-CONICET, Argentina. peterkado@yahoo.com

RECIBIDO EL 26 DE FEBRERO DE 2010 Y APROBADO EL 31 DE MARZO DE 2010

RESUMEN ABSTRACT

El trabajo analiza el problema del alcance, la posibilidad y la legitimación del discurso crítico. Por discurso crítico entendemos aquel en el que un individuo o un grupo minoritario levantan pretensiones de validez que contradicen lo que mayoritariamente es considerado correcto. Este asunto recibe una atención focal en el debate entre Habermas y Gadamer. El problema aparece allí vinculado a su estatuto paradójico. Se cuestiona si las condiciones de la elucidación del sentido propias de la hermenéutica no estrechan el margen de la posibilidad del discurso crítico hasta tornarlo imposible. La hermenéutica cuestiona si los alcances del discurso crítico propugnado por la teoría crítica no efectúan un salto más allá de las condiciones que hacen posible cualquier discurso. Nuestro análisis de la disputa nos condujo a reconocer un presupuesto común, ligado al rol semejante que ambas perspectivas otorgan a la noción de reconocimiento implícito –aunque entendido de manera materialmente muy diferente– en la constitución del dominio de lo simbólico. Aprovecharemos la inscripción del pensamiento de Wittgenstein en el debate, para hacer una evaluación crítica de la disputa a través del examen de esta presuposición.

This paper analyses the question concerning the scope, possibility and legitimation of critical discourse. For this we understand the kind of discourse in which a single individual or a minority group sustain claims against what is considered correct by a majority. We concentrate in a controversy where this problem receives a focal attention: the debate between Habermas and Gadamer. The problem with critical discourse there is its apparent paradoxical status. On the one side, it is questioned whether the conditions of meaning elucidated by hermeneutics does not make critical discourse impossible. Hermeneutics replies asking whether the scope of critical discourse critical theory is committed to is not beyond the condition of any possible discourse. Our analysis of the dispute elucidates a common assumption to both perspectives: the similar role both attribute to implicit recognition (although understood in a very different material way) in the constitution of the symbolic domain. We take profit of the inscription of Wittgenstein in the debate in order to asses critically the controversy through the analysis of this assumption.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

comprensión, Gadamer, Habermas, reconocimiento implícito, Wittgenstein

understanding, Gadamer, Habermas, implicit recognition, Wittgenstein

En el presente trabajo intentaremos analizar algunos aspectos cruciales del problema del alcance, la posibilidad y la legitimación de la crítica o, mejor sería decir, del discurso crítico. Por discurso crítico entendemos aquel en el que un individuo o un grupo minoritario levantan pretensiones de validez que contradicen lo que mayoritariamente es considerado correcto.

En nuestro estudio concentraremos nuestro análisis de este asunto en una importante controversia del pensamiento contemporáneo en la que este asunto recibe una atención focal, el debate entre Habermas y Gadamer. En concreto, la cuestión del discurso crítico aparece en esta controversia vinculada a su estatuto paradójico. Se cuestiona de un lado si las condiciones de la elucidación del sentido de los discurso propia de la hermenéutica no estrecha el margen de la posibilidad del discurso crítico hasta tornarlo imposible, por una parte. Y desde la hermenéutica se cuestiona si los alcances del discurso crítico propugnado por la teoría crítica no efectúan un salto, a fin de cuentas, más allá de las condiciones que hacen posible cualquier discurso.

Luego de evaluar la disputa, aprovecharemos la inscripción del pensamiento de Wittgenstein en el debate para hacer, sobre el final, una evaluación crítica de la disputa y sugerir algunas nuevas orientaciones abiertas por el pensamiento del vienés.

EL PROBLEMA DE LA CRÍTICA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Más allá de estas precisiones sobre nuestro objeto de análisis, es importante realizar algunas observaciones que permitan percibir que se trata de un problema recurrente en el pensamiento contemporáneo.

Las ciencias sociales, sea cual sea su auto-comprensión –dialéctica, positivista, historicista, hermenéutica, etc.– son, en virtud de su objeto de estudio –que incluye especialmente a las creencias generalmente aceptadas– candidatos potenciales muy fértiles para la producción de discursos críticos en el sentido mencionado. Y en su condición de discursos críticos de carácter teórico, se han visto forzadas a legitimar de algún modo su pretensión de estar en lo correcto en contra de la opinión mayoritaria.

Un ejemplo saliente de esta dificultad es la crítica de la tradición llevada adelante por la ilustración, que culmina con el historicismo. En efecto, la pretendida emancipación completa o definitiva de la determinación de la tradición a través del conocimiento histórico acaba desembocando en un relativismo histórico que socava sus propias pretensiones de validez¹. O bien, para citar el ejemplo de una de las fuentes de discursos críticos más importantes, la del marxismo, la noción de ideología tiende a deconstruirse a sí misma. La caracterización de la ideología como una forma de pensamiento mistificadora socialmente inclinada a favor de los intereses de una clase social, se compromete con la tesis más general de la determinación social de todo pensamiento, por lo cual se encuentra en el aprieto de justificar la posición privilegiada desde la cual se ejerce la crítica².

En sus diferentes versiones, las ciencias sociales se han enfrentado al dilema que presenta la legitimación de un discurso que revela de modo general la contingencia en los asuntos humanos: hacerse cargo de su propia contingencia –la sociología es un hecho sociológico, el estudio de la historia un hecho histórico, la antropología, etc. –. Una de las formas más interesantes que ha tomado esta empresa en el pensamiento moderno es el intento de hallar lo universal en lo particular. La idea hegeliana de “la historia que tiende a comprenderse a sí misma”, esto es, la idea de una perspectiva historicista que llega a trascender históricamente su historicidad, ha provisto la matriz desde la cual la auto-comprensión de muchos grandes científicos sociales ha intentado su legitimación³. Incluso, de acuerdo a Michel Foucault, la alusión a la historia es contingente ya que el rasgo esencial del discurso de las ciencias del hombre es operar una “analítica de la finitud”, operación

¹ Véase BARTH, Hans Hans. Verdad e ideología. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. Especialmente Cap. VI.

² Puesto que el estudio del desenvolvimiento histórico de las discusiones en torno a la noción de ideología ha alcanzado cierta claridad, puede ser importante mencionar que las mismas se organizan en torno a la siguiente pregunta: ¿no mentaron implícitamente una perspectiva no afectada por intereses sociales desde la que es accesible una visión adecuada –verdadera– de la sociedad? Así parecieron entenderlo al menos quienes trabajaron con dicha noción, ya que las diferentes concepciones parecen responder implícitamente a este problema: posiciones abiertamente relativistas e historicistas (Gramsci) lo que supone a una respuesta negativa a la misma; posiciones hegelianas, la comprensión de la historia muestra que el proletariado, resultado del proceso histórico, provee la perspectiva universal (Lukács) y posiciones científicas a tono con las concepciones del siglo XIX. Este nudo problemático es el desentrañado por Barth en la obra ya citada, para un desarrollo histórico más amplio. Véase EAGLETON, Terry. Ideología. Una introducción. Barcelona: Paidós, 1997. Sobre este punto es muy útil el apartado sobre ideología de WILLIAMS, Raymond. Marxismo y literatura. Barcelona: Península, 1989.

³ Cfr. BAUMAN, Zigmunt. La hermenéutica y las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001. Explica como Marx, Weber, Manheim pretendieron legitimar su perspectiva de este modo.

constitutiva de “el hombre” como su objeto de estudio, por la cual en el registro de la contingencia de este objeto en sus variadas formas se encontraría siempre la manera de trascenderla⁴.

La confianza en la posibilidad de su justificación en el hallazgo de un rasgo particular que fuera a la vez universal, permitió al pensamiento sociológico llevar adelante confiadamente variadas reducciones de lo valioso –verdadero, correcto, bello, etc.– a lo valorado –considerado verdadero, correcto, bello, etc.– con importantes consecuencias en la realidad⁵. Sin embargo, lo cierto es que cuando reducciones de este tipo encuentran su traducción filosófica⁶, y son sacadas del marco de los relatos y argumentos que los científicos sociales utilizan para legitimarlas, la dificultad que señalamos sale pronto a la luz y la discusión se focaliza sobre el problema de la normatividad, de la posibilidad de que un individuo pueda estar en lo correcto cuando no goza del consenso de otros miembros del grupo.

Dos ejemplos, tomados de áreas filosóficas distantes entre sí, son ilustrativos de este punto. El filósofo del arte Dickie presentó una teoría que propone una definición en términos institucionales; es arte cualquier cosa que cumpla la condición de *ser creído, considerado, etc.*, como arte. Arthur Danto, a quien muchos vieron como el padre de la teoría institucional del arte por su artículo *El mundo del arte* (1963), reaccionó al verse reflejado en el espejo de su discípulo, proponiendo una

⁴ Cfr. FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 1989. Cap. IX “El hombre y sus dobles”, § 3 La analítica de la finitud.

⁵ La expresión “confiadamente” no da a entender que el trabajo sociológico no estuviera signado por disputas metodológicas que tocaran justamente este aspecto –ya los historiadores alemanes Ranke y Droysen habían criticado este aspecto del pensamiento de Hegel–, sino más bien el aspecto subjetivo por el cual tal relato era abrazado con convicción. Podemos encontrar movimientos reduccionistas como los mencionados en el pensamiento de Durkheim (verdadero), en el de Weber (legítimo), en la sociología del arte de Levin Schücking (valioso), y en la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu (apropiado, con clase, etc.), entre otros.

⁶ Ha habido importantes traducciones filosóficas del problema en tiempos recientes. La teoría de los hechos institucionales de John Searle (1997), es una de las que se compromete con una tesis de una naturaleza semejante. La aceptación colectiva de una regla constitutiva, como por ejemplo que trozos de papel cuentan como dinero en determinada contexto, hace que esos trozos de papel *sean* dinero en ese contexto. No he tenido oportunidad de seguir de cerca la discusión de la propuesta searlina, pero me parece altamente sugerente que sus últimos escritos se hayan volcado a la filosofía política. Por otra parte, la corriente de lectura de la filosofía del último Wittgenstein que se ha dado en llamar *community view* es vinculada con la convicción de que lo que a todos nosotros nos parece correcto *es* correcto. Tal caracterización aparece explícitamente en FOGELIN, Robert. Wittgenstein. London: Routledge, 1994, quien no la suscribe y en BLOOR, D. Wittgenstein Rules and Institutions. London: Routledge, 1997.

teoría *ontológica* del arte⁷, que se valida, se nos dice, porque sale airoso donde la teoría institucional fracasa. Danto diagnostica dos aspectos deficitarios en la teoría de Dickie: 1) excluye la posibilidad de que haya “descubrimientos” en arte, es decir, la posibilidad de que algo *sea* arte antes de que sea creído como tal; 2) excluye la posibilidad de que algo sea *creído erróneamente* como arte, esto es considerado mayoritariamente arte sin serlo⁸.

Por otra parte, en otro ámbito, el de la semántica filosófica, la discusión ha girado últimamente en torno del problema de la objetividad del significado. Una explicación adecuada de la objetividad del significado supone hacer lugar a dos posibilidades: (i) la de estar en lo correcto en contra de la opinión mayoritaria, y (ii) la de otorgar sentido al predicado ‘estar equivocado’ cuando es aplicado a una comunidad⁹. Cualquier posición que no pueda dar cuenta de estos dos requisitos contaría como una posición reduccionista de lo normativo a lo no normativo, reducción implicada, típicamente, en las posiciones que reducen ‘correcto’ a lo que es ‘considerado correcto’. Puesto que la coincidencia entre las posiciones adoptadas por Danto y por los defensores de la objetividad semántica es exacta, las dificultades que deben afrontar son también semejantes: caminar el sendero de la objetividad independiente del consenso sin caer en un platonismo que rechazan.

Como vemos, el problema aparece por doquier en el pensamiento contemporáneo. Nos gustaría por ello avanzar ahora un diagnóstico de esta dificultad que nos ayudará luego a elaborar las conclusiones de nuestro trabajo. La ubicuidad del problema del discurso crítico surge porque las muy diferentes posiciones que encontramos del pensamiento contemporáneo se constituyeron a través del enfrentamiento con un adversario común: la filosofía centrada en el sujeto que se deriva del *cogito* cartesiano. Ahora bien, las diferentes maniobras de despegue y separación en relación a la problemática cartesiana realizan una

⁷ Tal teoría, consiste en definir al arte a partir de dos rasgos supuestamente independientes de la consideración colectiva: la intención significativa con la que es producido, por un lado, y la específica manera de significar, la imbricación del contenido, o como Danto la denomina, la “encarnación del contenido”.

⁸ Véase un análisis de esta problemática en KARCZMARCZYK, Pedro. La teoría del arte de Arthur Danto: ontología e institución. *En*: Revista latinoamericana de filosofía, 2004. vol. XXX, no. 2, p. 385-403.

⁹ Ver LANCE, Mark Norris y O’LEARY HAWTHORNE, John. *The Grammar of Meaning. Normativity and Semantic Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, quienes abrevan en la posición de Robert Brandom, el autor que ha planteado con mayor insistencia el problema de la objetividad de las reglas semánticas.

operación que coloca como elemento originario algo que en la misma era del orden del mundo, y por lo tanto, contingente y problemático: el acuerdo, la intersubjetividad, la comunidad, la dimensión social en resumidas cuentas.

Por originario queremos decir que en la posiciones que se distancian de la posición tradicional a través de la destrucción de la esfera de la subjetividad como punto de partida del filosofar, recuperan la esfera del sentido del discurso a través de un eje que remite al acuerdo y a lo social, que por tanto no poseen el carácter de nociones derivadas, sino de nociones básicas, fundamentales. Ahora bien, este movimiento da lugar a una buena cantidad de tensiones ligadas a la manera en la que reingresan en el nuevo escenario las exigencias del significado, tradicionalmente concebidas como fundadas *a priori* y por tanto dotadas de validez incondicional. En las nuevas posiciones hay una cuando menos aparente fusión entre lo constituyente y lo constituido. La aparente introducción de las condiciones trascendentales en el mundo¹⁰, ha sido una fuente recurrente de tensiones entre las cuales la reflexión sobre el alcance la posibilidad y la legitimación de la crítica han tenido el papel sintomático de constituirse como un caso testigo de la viabilidad de las nuevas propuestas. Rüdiger Bubner expresa bien esta tensión:

La reflexión del sujeto crítico, quien cree reservado para sí mismo, en el modo de un llamado, una vida verdaderamente libre y el futuro histórico, conserva su derecho frente a cualquier circunstancia. Marx, que había reconocido que esta superioridad era la de los hermanos Bauer, hablaba por consiguiente con ironía de la “sagrada familia” Bubner¹¹.

Como vemos, se trata de un “efecto boomerang”, por el cual el crítico, acostumbrado a descubrir la paja en el ojo ajeno, se vuelve incapaz de descubrir en el propio una paja cuya consistencia parece radicar precisamente en esta misma incapacidad. La posición incondicional desde la que el crítico dirige su mirada a la sociedad se revela, justamente, como una posición construida socialmente, condicionada, inaccesible al propio crítico. Pero esta inaccesibilidad parece ser parte de la consistencia de la posición crítica, una condición positiva de la

¹⁰ Cfr. STROUD, Barry. Transcendental Arguments. *En*: The Journal of Philosophy, 1968. vol. LXV, no. 9, p. 241-256. Véase una discusión de los problemas que genera el estatus cuasi trascendental en la reflexión de Habermas en McCARTHY, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos, 1995. p. 136 y ss.

¹¹ BUBNER, Rüdiger. Was ist kritische Theorie?. *En*: AA. VV. Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt: s.n., 1971. p. 179.

misma, para que creyéndose incondicionada “conservar su derecho frente a cualquier circunstancia”.

Se comprende entonces que el estatuto del discurso crítico, la posición de la crítica, se constituya como caso testigo de la problemática de recambio del cartesianismo. En efecto, la diferencia o disenso inherente a toda crítica alude, por contraste o por ausencia, a la dimensión de lo social y del acuerdo. No se trata sólo de que el disenso o el acuerdo señalan y hacen visible muchas veces el consentimiento rutinario sobre el que se asientan nuestras prácticas. Se trata más bien de que la crítica, que como vemos en el fragmento citado afirma su derecho frente a cualquier circunstancia, al presentarse como disenso o contraste frente a lo dado, parece ocupar una posición semejante a la que definía a la de la filosofía del sujeto: la de una certeza incommovible, incondicionada a tal punto que no trastabillaría siquiera si el mundo desapareciese.

Se trata de clarificar cómo se inserta la posición crítica, de disenso, en el marco de recambio que se construyó justamente señalando lo que no deja ver la posibilidad de disenso radical que la filosofía del sujeto encontraba en sus certezas incommovibles. Cuando examinamos la posición del disenso o la crítica desde el nuevo marco, se hace visible el acuerdo presupuesto por la misma, en la medida en que de él dependen, en última instancia, los términos en los que la misma se formula¹².

Parecería entonces que la posibilidad de ver la paja en el ojo ajeno que representa la crítica tiene como condición de posibilidad desconocerla en el propio. En resumidas cuentas, la cuestión de la crítica es un tema ubicuo en la filosofía contemporánea porque en la misma se plantea la manera en la que los diferentes esquemas de reemplazo de la filosofía del sujeto, que efectuaron la crítica a la misma por su imposibilidad de dar cuenta de la dimensión del significado, deben ahora rendir cuentas y mostrar cómo ellas mismas elucidan aspectos importantes de esta dimensión, como la normatividad, que se manifiestan agudamente en el problema del discurso crítico. La concepción tradicional con su posición de certeza que afirma su derecho crítico frente a toda circunstancia era también una manera –equivocada– de dar cuenta de estos aspectos de la dimensión del significado, pero una vez que la crítica se ejerce reflexivamente y descubre la paja en el ojo propio, se hace más y más complicado entender cómo es posible dar cuenta de estos aspectos y hacer lugar a la crítica y el disenso.

¹² Por ejemplo Wittgenstein sostiene que la duda remite a la certeza, que sólo tiene sentido en un juego de lenguaje (WITTGENSTEIN, Ludwig. Sobre la certeza. Traducido por Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 1991. §24, §56, §114 y §115).

EL ESTATUTO DE LA CRÍTICA EN UN DEBATE CONTEMPORÁNEO: EL DEBATE ENTRE HABERMAS Y GADAMER

El debate entre Habermas y Gadamer es un buen ejemplo de esta clase de dificultades. Se trata de un debate ocurrido a fines de los años '60s, en el que Habermas logró poner en contacto efectivo a las dos tradiciones mayores del pensamiento alemán del siglo XX: la tradición fenomenológico-hermenéutica y la tradición marxista de la escuela de Frankfurt. En línea con la estrategia de presentación de la filosofía contemporánea por la que hemos optado, intentaremos de poner de relieve cuáles son los presupuestos compartidos por ambas posiciones, para lo cual nos referiremos a cierta lógica de construcción de las mismas que está modelada por la confrontación que mantuvieron con adversarios a primera vista disímiles –el historicismo y el empirismo lógico–, pero sin embargo semejantes en un punto crucial.

La disputa tuvo como punto destacado el problema de la posibilidad, el alcance y la fundamentación de la crítica en las ciencias sociales, en la cual las posiciones de la hermenéutica gadameriana y de la teoría crítica colisionan, ya que la primera concibe a la racionalidad como inherentemente enraizada en la historia, mientras que la segunda entiende que al concebirla de tal manera se cercena su potencialidad crítica, por lo cual la concibe como un conjunto de pretensiones universales, trascendentes a la situación histórica. Con todo, más allá de este disenso fundamental, hay una importante cantidad de puntos compartidos por las tesis hermenéuticas y las de la teoría crítica, los que remiten, en particular, a la manera en que conciben la relación entre el sujeto y el objeto, la relación entre teoría y experiencia, la relación de la teoría con la historia, puntos que confluyen todos en la clásica cuestión de la relación entre teoría y práctica. Intentaremos destacar el cuestionamiento de la escisión entre racionalidad y valoración presente en ambas posiciones, lo que las lleva a pretender que sus desarrollos sientan las bases para una concepción ampliada de la racionalidad, capaz de integrar ambos aspectos.

El desarrollo de la teoría crítica acusa recibo de la herencia del pensamiento hegeliano, en particular al recuperar la noción de totalidad, lo que le permite confrontar críticamente con las variantes del pensamiento positivista que dominaron la escena del pensamiento epistemológico en la primera mitad del siglo XX. En efecto, a fines

del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la influencia del pensamiento positivista era tan arrolladora que su efecto se dejaba sentir incluso en el interior del pensamiento marxista, como lo dejan en claro las tesis economicistas y deterministas de la II Internacional Socialista. Toda una generación de marxistas de comienzos del siglo XX encontró en la noción de totalidad un recurso que ponía de relieve el punto oscuro del pensamiento positivista, al hacer manifiesta una dimensión de la realidad que no podía incluirse en los esquemas del objetivismo científicista: la subjetividad¹³. Subjetividad que es la clave del accionar de la revuelta insurgente que, como la Revolución Rusa de 1917 deja en claro, se escapa del alcance de las “leyes de la historia”; subjetividad que se manifiesta también de una manera muy distinta, pero igualmente crucial, a la luz de la experiencia política del siglo XX. En efecto, si se piensa que la ideología es deformación y enmascaramiento, se debe poder entender por qué años y años de denuncia y una conciencia meridianamente clara de los determinantes de los factores opresivos de las sociedades contemporáneas no disolvieron la “falsa conciencia”, haciendo que los trabajadores y los oprimidos se vuelquen masivamente al marxismo y a formas emancipatorias de la política, siendo que incluso llegaron a apoyar procesos como el fascismo. Indudablemente, a la luz de la experiencia histórica y política, llegó a ser claro que se debía comprender mejor cómo se constituyen las formas de la subjetividad¹⁴.

¹³ La noción de totalidad, incluso en su seminal presentación en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel confrontaba con el presupuesto de la filosofía crítica acerca de la necesidad de comenzar a filosofar con un examen del alcance de la capacidad de conocer, es decir, el presupuesto de toda filosofía conformada como epistemología, implica poner de manifiesto el punto ciego de una noción objetivista de la realidad: la subjetividad. Punto ciego decimos, puesto que dicha concepción no puede evitar envolver a la subjetividad en un halo de irrealidad. Esta posición, al suponer una diferencia entre *nosotros* y el *objeto*, sostiene Hegel, conduce a un absurdo, “presupone que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*”, ya que el conocimiento tendría que ser fuera de lo real (lo absoluto) y ser sin embargo algo real. El rechazo de esta posición lleva a Hegel a concluir que el conocimiento no es posible en el marco del dualismo kantiano sino sólo dentro de un cuadro monista de la realidad (totalidad), que incluya la distinción entre sujeto y objeto como “momentos” de su manifestación. Véase KARCZMARCZYK, Pedro. El problema del límite según Hegel. *En*: Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira, Junho de 2007. vol. 4, no. 06 [en línea]: www.hegelbrasil.org/rev06.htm [citado 20 Marzo de 2010].

¹⁴ Los teóricos de la primera escuela de Francfort, si bien Marx ya había rechazado la *idea de hombre* como si se tratara de una esencia universal, creyeron encontrar en el psicoanálisis un instrumento más refinado para comprender la constitución de la subjetividad humana. La preocupación por la constitución de la subjetividad es compartida por otros importantes teóricos del “marxismo occidental” como Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Más allá del marxismo, en el cuestionamiento foucaultiano de la noción marxista de ideología hay una crítica implícita al desconocimiento de los mecanismos de subjetivación implicados en nociones como las de “falsa conciencia”. Ver MURILLO, Susana. El discurso de Foucault. Buenos Aires: Ediciones del CBC, 1997. p. 48-58.

La filosofía hermenéutica, por su parte, hunde sus raíces en el planteamiento alemán concerniente al problema de las ciencias humanas, históricas o del espíritu. En este planteo encontramos una tendencia paradójica, puesto que en el mismo subsisten dos tendencias que acabarán mostrándose irreconciliables. La orientación a la que aludimos es la tendencia a la afirmación de la peculiaridad de estas disciplinas, frente a la pretensión del positivismo a presentar a las ciencias naturales como el ideal de toda forma de conocimiento. Esta tendencia se nutre de la reacción romántica, a través de la noción de “expresión”, con lo cual enfatiza de diversas maneras los aspectos subjetivos de la realidad histórica, y reacciona contra el atomismo y el nominalismo propio de las ciencias naturales y contra la mecanización de la vida social y la consecuente ruptura de los modos tradicionales del lazo social, manejando un conjunto de nociones de carácter orgánico entre las que desempeña un papel central la noción de “vida”.

Ahora bien, lo que la filosofía hermenéutica va a encontrar paradójico en este legado es la tendencia a pensar la particularidad de las disciplinas ligadas a las humanidades en términos metodológicos. Gadamer ha puesto de manifiesto, en el caso de Dilthey, la confusión categorial bajo la que se mueve su filosofía, al intentar encontrar en la “conciencia histórica”, donde Gadamer descubre un último resabio de cartesianismo en la filosofía diltheyana, la búsqueda de una certeza epistemológica que pudiera subsanar la *incertidumbre vital* acarreada por la ruina de la confianza en las tradiciones¹⁵. Al constituirse por medio de una reflexión inmanente sobre las dificultades de las ciencias humanas entrampadas en un planteamiento epistemológico, la hermenéutica filosófica va a encontrar los motivos para operar su “giro ontológico”, con el que va desarrollar también una crítica de una concepción peculiar de la subjetividad¹⁶. Desde el planteamiento epistemológico, la posición de sujeto es correlativa a la posición de objetividad, que es única, y por tanto las subjetividades diversas, históricas, aparecen como un obstáculo. Veremos que el desarrollo de la posición hermenéutica va a invertir la ecuación. Ya no se tratará de considerar a las subjetividades, a la finitud histórica con su variedad, como un obstáculo, sino como

¹⁵ Cfr. GADAMER, Hans-George. O problema da consciência histórica. Traducido por Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. Cap. 2.

¹⁶ Con su replanteo ontológico, la hermenéutica va a rechazar la concepción de la subjetividad propia del planteo epistemológico, esto es, la subjetividad concebida como residuo u obstáculo en el marco de un proyecto de conocimiento objetivo, lo que compromete a dicho planteo con el ideal de una completa eliminación de la subjetividad, o bien, lo que es lo mismo, el ascenso a una subjetividad no particular, sino universal, no histórica, sino epistémica.

una genuina condición de posibilidad de conocimiento histórico. Este movimiento encuentra las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico en las “subjetividades” múltiples y parciales, en la comprensión mediada históricamente, en lo que Heidegger llamaría arrojamiento de la existencia y que Gadamer llamará, polémicamente, “prejuicios”. Claro que en este nuevo marco “subjetividad”, “conocimiento” y “realidad”, ya no son lo que eran.

En síntesis, tanto la teoría crítica como la hermenéutica filosófica mantienen un debate con el planteamiento epistemológico que encuentran ejemplificado en el positivismo y en el objetivismo de la “conciencia histórica” que contribuye a delinear sus perfiles propios.

LA NOCIÓN DE RACIONALIDAD EN LA TEORÍA CRÍTICA Y EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En esta sección intentaremos poner de manifiesto ciertas presuposiciones comunes entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica. Nos valdremos para ello del texto de Habermas, *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, con el que este autor intervino en la célebre disputa acerca del positivismo en la sociología alemana¹⁷.

Este texto resulta útil para este propósito, particularmente porque allí Habermas escoge cinco ejes para la confrontación entre lo que él denomina, siguiendo a Weber, “teorías analíticas” y las “teorías dialécticas” en el campo de las ciencias sociales. Las primeras se distinguen por estar comprometidas con un modelo de cientificidad que, por una parte se preocupa principalmente del conocimiento y dominio de regularidades, expresadas en enunciados nomológicos, y por la otra confía en que estas regularidades pueden ser comprobadas o contrastadas a través de una base de observación que la investigación epistemológica inspirada en lo que el positivismo lógico ha denominado “observación controlada”¹⁸. Esta base observacional consiste en una experiencia que,

¹⁷ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Nachtrag zu einer Kontroverse (1963): Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. En: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985. Traducción castellana: Apéndice a una controversia (1963): Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En: La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, 1997.

¹⁸ Habermas describe así a la base de observación presupuesta por las teorías analíticas: “Únicamente la observación controlada de comportamientos físicos, que pueda ser organizada a voluntad en un campo aislado bajo circunstancias reconocibles, parece permitir juicios de percepción intersubjetivamente válidos. Estos representan la base de experiencia sobre la que deben descansar las teorías (...)”, *Ibid.*, p. 19.

a través del control de algunas variables, se encuentra en condiciones de ser repetida a voluntad. La posibilidad de reproducir el fenómeno que se desea observar, al garantizar la observación intersubjetiva del mismo, es entendida como el fundamento de la aceptación objetiva o racional de un enunciado.

En este texto, Habermas va a desarrollar una serie de impugnaciones a lo que podríamos denominar las consecuencias distorsivas o ideológicas que acarrea el modelo epistemológico reseñado al ser aplicado en las ciencias sociales. Para este propósito, Habermas va a confrontar las “teorías analíticas” de la sociedad con las “teorías dialécticas”. La madre de todos los contrastes entre ambas posturas la encuentra Habermas, siguiendo a Adorno, en la noción dialéctica de totalidad, para la cual las teorías analíticas de la sociedad no pueden ofrecer un sucedáneo en términos de sistema –concebido como una trama de variables de comportamiento social con vínculos de interdependencia entre sí.

Para establecer este punto, Habermas va a presentar los contrastes entre ambas posiciones en términos de cuatro aspectos que le permitan desarrollar una crítica fundamental en relación con la auto-comprensión analítica de las ciencias. Habermas va a desarrollar su crítica en términos de objeciones acerca de la relación de la teoría con el objeto, de la teoría y la experiencia, de la teoría con la historia, y de la relación entre la teoría y la práctica. Todos estos aspectos llevan conjuntamente a un quinto cuestionamiento referido a la pretensión de neutralidad valorativa, es decir, establecen una conclusión en contra de la comprensión teórica o especulativa de la teoría analítica de la ciencia, tanto en el caso particular de la teoría analítica de la sociedad como en general, para pasar a entenderlas como una especialización de nuestro interés específico por dominar nuestro entorno vital.

Para la comprensión general de las tesis que Habermas avanza en su intervención en la “disputa de la sociología alemana” es importante destacar el carácter filosófico de esta crítica. En efecto, en la misma podemos reconocer, formulada en el marco del lenguaje frankfurtiano, la problemática heideggeriana del replanteo de la pregunta por el ser. Lo que cuestiona la crítica frankfurtiana a la pretensión de neutralidad valorativa de las teorías analíticas de la ciencia es su concepción subyacente de lo que es real y su alcance en la determinación de lo que es objetivo y racional. La crítica habermasiana va a mostrar cómo la práctica científica se ha convertido en un elemento central de una

definición de lo real –por extensión de lo racional y objetivo– que ha dominado a la cultura occidental desde los inicios de la modernidad. En efecto, el sentido de lo real ha quedado ligado a una operación, el registro perceptivo, operación que la reflexión sobre la práctica científica ha estilizado en los términos de lo que denominamos más arriba “experiencia controlada”. Ligado a esta noción de lo real, encontramos también una definición de lo racional, en la que primordialmente se reconoce como racional aquello que sea susceptible de ser decidido a través de la operación de la observación controlada¹⁹.

Puesto que una definición de lo real es siempre, tácitamente, una definición de lo irreal, y una definición de lo racional, de lo irracional, resulta comprensible el efecto de asfixia que esta manera de comprender lo real y lo racional ejerce sobre otras prácticas y modalidades. Ocurre entonces que una vez que esta definición ha sido aceptada, otras prácticas pueden ser relegadas debido a que su objeto es imputado como irreal y sus cuestiones como irracionales. Justamente, la crítica de Habermas va a mostrar los límites de esta concepción, límites que remiten al momento filosófico de la concepción heredada, al momento en que esta concepción se reclama como universalmente vinculante. La crítica establece entonces que dicha concepción es una entre otras, que carece pues de validez universal irrestricta. En su lugar la crítica le otorga validez condicional, supeditada a determinados ámbitos y propósitos o intereses.

Desde este punto de vista amplio puede apreciarse la comunidad de impulso entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica. En efecto, en la declaración de propósitos de *Verdad y método* que Gadamer realiza en el “Prólogo” de esta obra, se insiste en la necesidad de desarrollar un concepto de verdad y de experiencia que haga justicia al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica²⁰.

¹⁹ Este presupuesto de la concepción va a ser puesto en cuestión en los debates acerca de la inconmensurabilidad en la teoría de la ciencia. Véase una visión panorámica en BERNSTEIN, R. *Beyond. Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

²⁰ Ver GADAMER, Hans-George. *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. p. 3. Traducción castellana: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1995. p. 25, de aquí en más WuM y VyM.

La estrategia de Gadamer, según lo veremos, tiene puntos de contacto con la de Habermas, ya que la misma también supone un replanteo de la pregunta por el sentido de la realidad que implica cuestionar los vínculos que, desde la concepción dominante heredada de la modernidad, parecen vínculos insustituibles entre lo real y lo que puede experimentarse sometido al control voluntario. Así, Gadamer se propone, en la primera parte de *Verdad y método*, replantear la pregunta por la verdad en el arte, como un prolegómeno para la extensión de la cuestión de la verdad, desligada ahora del marco que en la concepción heredada la ponía en relación con la posibilidad de reconocimiento intersubjetivo obligatorio a través de la observación controlada, a las ciencias del espíritu. El intento gadameriano de clarificar la comprensión de lo que está en juego en las ciencias humanas necesita denunciar la colisión entre la comprensión explícita u “ontológica” de carácter objetivista, que se expresa, por ejemplo, en las diptutas del método de las ciencias del espíritu acaecidas en el mundo cultural alemán en el siglo XIX, con, para decirlo en términos de Heidegger, nuestra comprensión “preontológica” de lo que está en juego en las mismas²¹.

De manera que, el replanteo de la cuestión de la verdad en el arte es una estación intermedia. Y ello probablemente por dos razones. En primer lugar, porque la propia experiencia del arte rehúsa a describirse a sí misma como ilusoria o irreal, según le convendría desde la concepción heredada. Por el contrario, la experiencia del arte posee la pretensión de experimentar algo cierto. En segundo lugar, porque al analizar los conceptos centrales con los que Kant sancionó filosóficamente la concepción heredada, al presentar simultáneamente un concepto nominalista de la realidad y una concepción subjetivizada de la estética –donde gusto, sentido común y juicio pierden el asiento comunitario que poseían en el marco de la tradición humanista–, Gadamer tiene la oportunidad de poner de relieve un dominio de experiencia, que remite ineludiblemente a la pertenencia e inscripción comunitaria de los individuos. A través de esta pertenencia comunitaria, Gadamer construye su noción central de la participación en una tradición, como

²¹ Remito para esta interpretación a observaciones de Gadamer como: “la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo” (WuM, p. 3; VyM, p. 25); “De hecho, como vemos, las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la idea humanista de formación, aunque no lo reconozcan” (WuM, p. 24; VyM, p. 48). Véase KARCZMARCZYK, Pedro. Gadamer: aplicación y comprensión. La Plata: Edulp, 2007. Cap. 2.

algo que es previo y fundante de la posibilidad de un control voluntario de la experiencia²².

De esta manera, la crítica filosófica a la concepción heredada, el replanteo de la pregunta por el sentido del ser que ella implica, se ve cumplida al trazar un cuadro en el que la operación de experiencia controlada voluntariamente aparece como una isla en un océano de experiencia que necesariamente carece de este rasgo de dominio voluntario²³. Al aparecer como parcial, resulta evidente que la definición de lo real surgida en esta "isla", y el cuadro de exclusiones que la misma acarrea, deberían restringirse al ámbito de las actividades que se realizan "en la isla", es decir, a las actividades cuyo propósito se orienta a la reproducción de fenómenos, sin perder de vista que este tipo de actividades ni agota ni define por sí solo el ámbito de las experiencias humanas de lo real y de la verdad.

Desde ambas perspectivas se concluye en un intento de arribar a una concepción de la racionalidad ampliada, en la que ya no se juzga como racional únicamente a las cuestiones susceptibles de ser decididas a través de la observación controlada, diversificada por ello en diferentes regiones con sus modos propios de legitimidad. Por otra parte, ambas posiciones suponen un rechazo del ideal positivista de la neutralidad valorativa que dictamina que el interés práctico debe ser considerado como un obstáculo. En su lugar, tanto la hermenéutica gadameriana como la teoría habermasiana, que desemboca en su postulación de los intereses cognoscitivos, reconocen en nuestro inevitable involucramiento práctico una condición positiva de conocimiento.

²² Gadamer, siguiendo en esto a Aristóteles, insiste en el carácter de condición de posibilidad que la socialización tiene para la pertenencia y la participación en una comunidad. Ahora bien, las disposiciones en las que esta socialización se sedimenta no son susceptibles de un una representación completa o de dominio voluntario. Las reflexiones de Aristóteles sobre la unidad de la virtud, según la cual poseer una virtud particular requiere de la posesión de todas las otras, ya que poseer una virtud es tener una sensibilidad a lo que la situación requiere en determinado respecto, pero también la capacidad de experimentar las excepciones relevantes a la misma. Poseer la virtud de la amabilidad no es equivalente registrarse por el principio de actuar amablemente en cada situación, puesto que hay situaciones en las que se impone un requisito de justicia en las que la amabilidad debe quedar de lado. Véase una reflexión que pone en contacto esta problemática de la filosofía aristotélica con las reflexiones de Wittgenstein sobre seguir una regla en McDOWELL, John. *Virtue and Reason*. En: *Mind, Value and Reality*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 1998.

²³ Véanse los párrafos iniciales de GADAMER, Hans Georg (1966). *La universalidad del problema hermenéutico*. En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Los puntos comunes que hemos señalado no implican un acuerdo sustantivo, sino apenas un marco compartido dentro del cual discurren fuertes disensos. Pasemos a considerar algunas de las líneas centrales de la tensión entre hermenéutica y teoría crítica, para retomar luego algunas de las consideraciones que hemos realizado inicialmente.

LA ILUSTRACIÓN Y LA NATURALEZA VIOLENTA DE LOS PREJUICIOS

Para poder apreciar mejor algunos aspectos de la discusión entre Habermas y Gadamer precisamos retroceder un poco en el tiempo hasta la filosofía de la Ilustración francesa, donde encontramos una de las formulaciones más influyentes del problema de la relación entre reconocimiento racional y fuerza, pensándolos bajo la oposición entre prejuicio y razón. Retraduciendo en el plano social la crítica baconiana de los ídolos que afectan a la facultad de conocimiento, los filósofos ilustrados realizaron una crítica de los prejuicios que obstaculizaban tanto el conocimiento como la realización de un orden social racional.

Una *science des idées* de inspiración lockeana les pareció proporcionar, al mismo tiempo, un estudio de la génesis de las ideas que, en la medida en que el estudio de las mismas adquiría carácter casi trascendental, al revelar una naturaleza humana racional, posibilitaba ensayar una distinción entre ideas genuinas e ideas ilegítimas –de acuerdo a su génesis– al mismo tiempo que sentaba las bases para el ensayo de una ortopedia radical del pensamiento y la sociedad. El estudio de la génesis del pensamiento permitiría a un tiempo garantizar el entendimiento entre los hombres y fundamentar racionalmente la exigencia de establecer un orden social acorde a la razón, identificando los obstáculos que se oponían a ello.

Nos interesa rescatar, en el contexto de este trabajo, la propuesta de Helvétius, en particular por el modo en que establece los vínculos entre las nociones de poder, prejuicios y verdad. Helvétius encontraba en el egoísmo la fuerza anímica fundamental. El egoísmo impulsa al hombre a buscar su felicidad –la satisfacción de sus deseos individuales– y de esta manera, a querer los medios que mejor conduzcan a la misma. Es decir, quien se propone un fin ha de querer necesariamente los medios para lograr aquello que se propone. El egoísmo conduce así inevitablemente al *amour de la puissance* o *amour du pouvoir*, ya que disponer de la voluntad

de otros es el recurso insuperable para garantizar la propia felicidad. Helvétius sostiene así que *“l’amour de pouvoir, fondé sur celui de bonheur est donc l’object commun de tous nous désirs”*²⁴.

Esta teoría, que acaba reduciendo la sociología del poder a una psicología del poder, encuentra que el afán de poder no se presenta con el rostro descubierto sino enmascarado de mil formas. En consecuencia, la filosofía ilustrada se piensa a sí misma como el instrumento capaz de mostrar la realidad y la verdad, desenmascarando las voluntades de poder particulares. Esta filosofía reclamará, en algunos casos, el abandono liso y llano de las máscaras bajo las que se oculta la voluntad de poder, por ello se declarará radicalmente atea, y en otros casos, como el de la voluntad particular de poder que se enmascara debajo de las ideas de justicia y virtud, encontrará en las mismas los elementos para poner al descubierto el orden racional de la vida social, acorde a la ley natural de la razón.

Como hemos indicado, esta filosofía contiene una teoría de la génesis de los prejuicios, los que se derivarían de la propia voluntad de poder:

El hombre sólo se cree verdaderamente amo de aquellos a los que esclaviza espiritualmente. Para ello se emplea la fuerza: ella somete a la larga a la razón. Los hombres acaban por creer las opiniones que se les fuerza a manifestar públicamente (*publier*). Lo que no puede el razonamiento, lo hace la violencia²⁵.

Helvétius creía que un orden despótico sólo podía reproducirse a través de la difusión de prejuicios entre quienes se sometían al mismo. Por ello, la lucha por la libertad en el orden social es vista como la condición para desenmascarar los prejuicios, es decir, para el advenimiento de la verdad, y como el elemento en el que coinciden el interés común de un pueblo con la virtud, posibilitando la realización de un orden social racional.

²⁴ De *L’Homme* citado por BARTH, Hans Hans. Verdad e ideología. Op. cit., p. 55.

²⁵ *Ibíd.*, p. 57. De manera análoga, Pascal sostenía “Es la fuerza quien hace la opinión”.

EL PREJUCIO CONTRA LOS PREJUCIOS SEGÚN GADAMER

Contra este trasfondo histórico se erige la posición de Gadamer. En *Verdad y método* Gadamer desarrolla un cuestionamiento y replanteo de la problemática de los prejuicios que hemos heredado de la Ilustración. La dificultad con la perspectiva ilustrada, según Gadamer, es que concluye en una oposición absoluta, y por ello abstracta, entre prejuicios y razón, entre tradición y razón. Como lo hemos indicado al comienzo, Gadamer desea plantear su discusión en una dimensión que él mismo denomina “filosófica”, o si se quiere, trascendental, ya que va hacia las condiciones de posibilidad de nuestra comprensión del mundo en general. Por ello Gadamer se encarga de señalar que su posición no es una toma de partido respecto a la posición ilustrada. Ello supondría, a juicio de nuestro autor, un terreno común y la aceptación de los presupuestos con los que *les philosophes* de la Ilustración articulan su posición. Una toma de partido de esta clase la encontramos ejemplificada en la inversión, realizada por el romanticismo, de la valoración ilustrada de la relación entre tradición y razón. Romanticismo e Ilustración se encuentran, en última instancia, en la misma esfera de presuposiciones, por ello el uno es la inversión exacta del otro.

La posición de Gadamer, en cambio, busca dirigirse a la esfera de presuposiciones sobre la que se erige la oposición entre prejuicios y razón. En otras palabras, Gadamer apunta con sus reflexiones sobre la problemática del prejuicio a la dimensión que en su opinión justifica la pretensión de universalidad de la hermenéutica²⁶. Gadamer encara esta tarea como un ejercicio crítico. De lo que se trata no es tanto de hacer una teoría positiva, sino de mostrar cómo en las diversas formas dominantes de conceptualizar la experiencia en nuestra cultura, en dominios tan diferentes como el arte, la historia y el lenguaje –la experiencia estética, la comprensión histórica o lingüística–, puede señalarse una dimensión previa, no reconocida desde la conceptualización dominante. Se podría hablar entonces del proyecto gadameriano como de la búsqueda de “una experiencia (hermenéutica) antes de la experiencia (científica)”.

²⁶ Esto es, Gadamer apunta es al desvelamiento y la descripción de una esfera de nuestra experiencia cuyo reconocimiento está en general obturado por las diferentes formas de “distanciación alienante” que recubren a la conceptualización de la experiencia en la cultura occidental. Por ejemplo la forma de la “experiencia controlada” propia del positivismo como una de las instancias definitorias de lo real y lo verdadero en nuestra cultura. En este sentido, podría hablarse del proyecto gadameriano en términos de la recuperación de la experiencia que está *antes* de la experiencia (de lo que usualmente llamamos experiencia).

Ahora bien, esta experiencia que “está antes” juega un importante papel en la crítica de Gadamer a la Ilustración. En efecto, los rasgos centrales de esta experiencia van a jugar un papel central en este movimiento del filósofo alemán. Con todo, para poder apreciar la operación de Gadamer, tenemos que observar primero de qué manera este autor caracteriza a la posición de la Ilustración.

La Ilustración reconoció dos clases de prejuicios: los prejuicios por precipitación y los prejuicios por respeto humano. Como lo indica Gadamer, esta división remite a las personas que concitan los prejuicios: “[I]o que nos induce a error es bien el respecto a otros, su autoridad, o bien la precipitación sita en uno mismo”²⁷. Se trata entonces de que “[I] a precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón. La autoridad, en cambio, es culpable de que no se llegue a emplear siquiera la propia razón”²⁸. Esto remite, en última instancia, a una oposición excluyente de autoridad y razón, en la que Gadamer va a encontrar el prejuicio no examinado sobre el que se apoya la oposición.

Gadamer va a intentar hacernos ver en esta oposición como un prejuicio, uno ilegítimo, “obstaculizante”, es decir, necesitado de remoción si es que vamos a mejorar nuestra comprensión de este asunto. Según Gadamer, la idea de la oposición entre prejuicios que se deben a la sujeción, por un lado, y la razón, por otro lado, concebida como una oposición exhaustiva –de manera que las cosas caerían siempre de un lado o del otro–, está formulada desde la convicción ilustrada de la posibilidad de la disolución de todo prejuicio. Por tanto, ¿cómo pudo ser posible que la Ilustración pensara a este proceso de disolución de los prejuicios como un proceso sin resto, esto es, que los prejuicios ilegítimos –obstaculizantes– agotaban exhaustivamente el conjunto de los prejuicios?

Gadamer reconstruye la perplejidad que en su opinión debería generarnos este estado de cosas remitiéndonos a la neutralidad del término que nos es dada en la etimología. Desde este punto de vista, “prejuicio” no es más que lo que es literalmente, un juicio previo a la ocurrencia de la cosa, una anticipación. Pero, en última instancia, para Gadamer la razón de la perplejidad con la que nos encontramos debe buscarse en el concepto de autoridad con el que se manejó la Ilustración.

²⁷ WuM, p. 276; VyM, p. 338.

²⁸ WuM, p. 282; VyM, p. 345.

Gadamer sostiene que, a la luz de las concepciones ilustradas de la razón y la libertad, la autoridad se convirtió en lo contrario de estas nociones. El concepto ilustrado de autoridad está, de acuerdo al hermeneuta, sometido a una torsión. A través de esta torsión la ilustración nos entrega el concepto de autoridad como el correlato de una obediencia ciega²⁹. Ya hemos visto, en el caso de Helvétius, cómo se construye el prejuicio: como un tránsito de la obediencia forzada a la obediencia habitual, ciega, movimiento operado por una violencia que, en el curso de este tránsito, deja de ser percibida.

En este punto, la crítica de Gadamer se basa, como lo observa Ricoeur, en un análisis fenomenológico, o bien, para decirlo en un modo afín a la filosofía analítica, en un análisis conceptual. Con su análisis fenomenológico, Gadamer intenta mostrar que hay una confusión en la comprensión de los vínculos de las nociones de dominación, autoridad y violencia³⁰. Veamos con un poco de detalle este movimiento:

(...) la esencia de la autoridad no es esto [obediencia ciega] (...) la autoridad de las personas no tiene su fundamento en un acto de sumisión (*Akte der Unterwerfung*) (...) sino en un acto de reconocimiento (*Akt der Anerkennung*) y de conocimiento. Se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía frente al propio.³¹

Muy lejos del fenómeno de la obediencia ciega, para el hermeneuta el fenómeno de la autoridad

(...) reposa sobre el reconocimiento (*Anerkennung*) y en consecuencia sobre una acción de la razón misma (*einer Handlung der Vernunft*) que haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega del comando.³²

²⁹ Desde la perspectiva de la Ilustración: “el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de obediencia ciega” (WuM, p. 284; VyM, p. 347).

³⁰ Ver RICOEUR, Paul. *Herméneutique et critique des idéologies. En : Du Texte à l’action. Essais de Herméneutique*. Paris: Seuil, 1986. p. 342.

³¹ WuM, p. 284; VyM, p. 347.

³² WuM, *Ibidem*; VyM, *Ibidem*.

La autoridad no procede entonces de las órdenes y la obediencia sino que remite a algo previo que hace posibles órdenes y obediencia. Gadamer podrá sostener así, de acuerdo a su análisis de la esencia de la autoridad, que si se debe apelar a la fuerza para hacer cumplir una orden es porque se ha perdido la autoridad.

Vemos así que la crítica de Gadamer a las categorías centrales de la Ilustración consiste en un rechazo del marco dentro del cual esta perspectiva piensa y no en una toma de posición en el contexto de la cuadrícula impuesta por esta perspectiva. El cuestionamiento se completa con la demostración de un vínculo conceptual entre la noción de autoridad y la de tradición.

Poco antes, Gadamer había señalado, a propósito de la idea de una razón absoluta que subyace en los planteos de la Ilustración: "(...) la idea de una razón absoluta no es una posibilidad humana histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce"³³. Un poco después clarifica esta idea: "Nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo de lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento"³⁴.

Intentemos ahora precisar, a través de un recuento, los contornos de las perspectivas ilustrada y hermenéutica. El hecho apuntado en el último párrafo, en tanto que hecho, es reconocido también por la perspectiva de la Ilustración: ¿dónde radica entonces el rasgo diferencial de la perspectiva de Gadamer? Evidentemente en que la fuerza (*Gewalt*) de la tradición sobre nuestro comportamiento no puede, para él, pensarse como una mera sujeción. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque desaparece la posibilidad de un más allá de la sujeción de la tradición –no es posible una "crítica exhaustiva de los prejuicios". En segundo lugar, porque el vínculo entre autoridad y reconocimiento es trasladado a la tradición, en tanto que autoridad: "la tradición es esencialmente conservación y como tal no deja nunca de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón (*eine Tat der Vernunft*), aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí"³⁵.

³³ WuM, p. 280; VyM, p. 343.

³⁴ WuM, p. 285; VyM, p. 348.

³⁵ WuM, p. 286; VyM, p. 349.

LA SUPERACIÓN DE LOS PREJUICIOS EN LA TEORÍA CRÍTICA DE HABERMAS

Veamos ahora en detalle la réplica que la posición de Gadamer encontró en el denso texto de Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*³⁶. Este trabajo, como otros textos de los años sesenta de este autor, supone un distanciamiento de la perspectiva fuertemente escéptica, y finalmente alejada de la práctica política en la que desembocaron Horkheimer y Adorno para plantear, en el interior del campo entonces singularmente expansivo de las ciencias sociales, una disputa por el espíritu crítico de la ciencia. Esto suponía, por un lado, la apropiación del impulso antimetafísico y la orientación empírica presente en la reflexión anglosajona de la ciencia y, por el otro, una lucha por perfeccionar la tradición alemana de la crítica, aproximándola al espíritu científico³⁷.

Habermas desarrolla en esta obra una completa revisión de la reflexión metodológica acerca de las ciencias sociales, centrada en el problema de los roles que cabe otorgarle a la explicación y a la comprensión en la metodología de estas ciencias, es decir, acerca de la necesidad y el alcance de los procedimientos vinculados con la captación del sentido en las ciencias sociales. La posición de Habermas no es un rechazo completo de la hermenéutica, sino una aceptación parcial. Para decirlo con McCarthy, Habermas se mueve desde un rechazo al monismo metodológico, esto es, desde una crítica de la restricción positivista de la comprensión, hasta una crítica de la pretensión de universalidad de la hermenéutica³⁸.

Este texto, además de la acreditada virtud de este pensador para poner en contacto tradiciones y para percibir analogías entre diferentes corrientes de pensamiento, que sin su intervención parecerían inconmensurables, tiene la virtud de colocar a algunos importantes pensadores filosóficos, como Gadamer y Wittgenstein, en el centro mismo de las discusiones metodológicas del siglo XX acerca de la naturaleza de las ciencias sociales. Atenderemos especialmente al uso que Habermas hace del pensamiento de Wittgenstein para intentar, en la conclusión de este trabajo, obtener una nueva mirada sobre los problemas que abordamos.

³⁶ HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1997. Nos referiremos a esta obra como LSW, para la edición alemana y como LSC, para la traducción castellana.

³⁷ Cfr. WELLMER, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona: Ariel, 1979. Capítulo I.

³⁸ MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1995. p. 167 y ss.

El uso que Habermas hace de Wittgenstein tiene para nosotros básicamente dos puntos de interés. Por una parte, Habermas encuentra en los planteos de la sociología que se inspiran en Wittgenstein la solución a un problema clásico de la filosofía de las ciencias sociales: la tensión entre análisis empírico y análisis trascendental. En efecto, si bien el problema tiene raíces históricas más lejanas, éste es el problema recalcitrante de las sociologías de inspiración fenomenológica, como la de A. Schutz, que intentan dar cuenta de la constitución del mundo de la vida a través de un análisis inmanente de la conciencia. Sus resultados, interesantes en muchos aspectos, quedan sin embargo, debido a la universalidad que corresponde al análisis inmanente de la conciencia, a una distancia insalvable del objeto de estudio del sociólogo o el antropólogo: las sociedades particulares con sus peculiares mundos de la vida históricos. En cambio, el análisis sociolingüístico es a un tiempo empírico y trascendental: la *investigación empírica* de cuáles son los criterios de *X* en una sociedad determinada es al mismo tiempo una *investigación acerca de las condiciones de posibilidad* de los *X* en ese contexto social³⁹.

Este planteo se conecta con la discusión previa, en la medida en que sugiere que este enfoque hace de las entidades sociales “entidades reconocidas”, entonces del reconocimiento la sustancia última de la sociedad –de ahí la frecuente acusación de “idealismo lingüístico” que ha caído sobre la perspectiva wittgensteiniana– motivando la pregunta por las bases del cambio social.

Habermas hace además una interesante lectura de la relación entre el Wittgenstein del *Tractatus* y el de las *Investigaciones* en términos de una “filosofía trascendental no afirmativa”, lo que nos permitirá ingresar de lleno en lo que este autor entiende por “dimensión hermenéutica” y los límites que encuentra en la misma. El *Tractatus* nos enfrentaba con un análisis reductivo paradójico, en el que el propio trabajo analítico mostraba que el metalenguaje en el que se realiza el análisis carece de sentido. La tesis diagnóstica de las *Investigaciones filosóficas*, según la cual los problemas filosóficos surgen por una incompreensión de la lógica (gramática) de nuestro lenguaje, también parece desembocar en una paradoja. El metalenguaje de la comprensión reflexiva de las

³⁹ Wittgenstein sostuvo en *Investigaciones filosóficas* (Traducido por Ulises Moulines y Alfonso García. Barcelona: Altaya, 1999. Ed. bilingüe, de aquí en más IF): “La esencia se expresa en la gramática” (§371) por lo tanto, el estudio empírico de las reglas gramaticales en uso en una sociedad es al mismo tiempo el estudio de la esencia de esos fenómenos.

reglas gramaticales, en el que se vehiculiza la terapia filosófica, supone justamente aquello que el diagnóstico –al achacar los problemas filosóficos a una incomprensión de la lógica del lenguaje– parece negar: una comprensión del contexto en el que esas reglas operan –de la lógica del lenguaje. Dicho de otra manera, la comprensión reflexiva (ontológica) de las reglas del lenguaje, de la gramática, supone la comprensión práctica (preontológica) de las mismas. En la terapéutica gramatical, como en el círculo hermenéutico, se trata de hacer comprensible aquello que ya se ha comprendido pero que, sin embargo, en algún sentido no se entiende⁴⁰. Sin embargo hay una salida de este círculo en el hecho de que las reglas de uso son a un mismo tiempo reglas pedagógicas o didácticas. Es decir, las reglas que fijan las conexiones válidas entre signos fijan también las interacciones a través de las cuales esas conexiones pueden ser dominadas.

Lo que esta lectura de Wittgenstein implica es que el resultado de la comprensión reflexiva o gramatical no sería primordialmente un enunciado de reglas, puesto que uno de los efectos más potentes de la terapia wittgensteiniana está en reconocer en la práctica el *locus* de la comprensión, y en hacer ver el carácter problemático de la enunciación de reglas –debido a su oscilación entre lo descriptivo y lo normativo por ejemplo–. Por el contrario, la “filosofía trascendental no afirmativa” culmina en el silencio. Así, a pesar de las observaciones de Wittgenstein acerca de que la filosofía es descripción, hay que concluir que esta descripción tiene un estatus especial. Que la filosofía no es un juego de lenguaje propio significa que la filosofía no es teoría y que los enunciados que se realizan en el marco del “juego de lenguaje terapéutico” no tienen genuino valor descriptivo. Es su efecto, el silencio, lo que habla de su adecuación.

Sin embargo, Habermas encuentra una serie de problemas en esta perspectiva que se van a hacer patentes con la conversión de la misma en una “filosofía trascendental afirmativa”, a través de la identificación de ciencia social y filosofía –entre análisis empírico y trascendental– por obra de Peter Winch. En efecto, el análisis de Winch, al asumir explícitamente un objetivo epistemológico, no puede eludir que en su marco se plantee la cuestión del estatuto del metalenguaje en el que se realiza el análisis gramatical. Winch sigue a Wittgenstein en que las regularidades sociales que definen la peculiaridad de la ciencia

⁴⁰ Véase IF, § 128 “Queremos entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es esto lo que, en algún sentido, parecemos no entender.”

social son aquellas que suponen la perspectiva de los actores. De este modo, la pregunta “¿Qué cuenta como la ocurrencia de lo mismo?” es una pregunta que no puede responderse apelando únicamente a los criterios de que dispone el investigador social. Se debe tener presente la perspectiva de los participantes en una práctica. Pero, de este modo, su análisis no puede eludir el problema de la relación entre los enunciados en el lenguaje objeto y el metalenguaje: el problema de la traducción.

Habermas ve dos alternativas a esta salida. Por un lado una “salida teórica” que en algún sentido realiza la apuesta por la identificación empírico trascendental a un nivel más alto, tal es la salida teórica que apela a un metalenguaje universal desde el cual sería posible *deducir* las reglas gramaticales empíricas (Chomsky, Fodor, Katz). Por el otro, la salida hermenéutica.

Volviendo a la lectura de Wittgenstein, hay que señalar una característica peculiar importante. De acuerdo a la misma, la perspectiva wittgensteiniana está dominada por el “paradigma del *entrenamiento* o la *socialización* en un lenguaje primario”. Así, el paradigma del entrenamiento o resocialización sería también el enfoque básico con el que esta filosofía se dirige a la comprensión de otras culturas.

Según Habermas, tanto la filosofía trascendental no afirmativa wittgensteiniana, como la filosofía trascendental afirmativa wincheana, eluden el planteo del problema de la traducción. Ya hemos indicado cómo ocurre esto en la terapéutica wittgensteiniana. Pero la observación vale, en opinión de Habermas, también para la propuesta de Winch. En efecto, el compromiso relativista de Peter Winch, para quien una afirmación sólo tendría sentido en el marco del juego de lenguaje en el que surge, definido por las reglas del mismo. Ello lo lleva a pensar a la tarea del antropólogo como una reeducación, efectiva o virtual, en una forma de vida extraña, pone de manifiesto su compromiso con el entrenamiento como paradigma de la comprensión. Peter Winch estaría, en consecuencia, reescribiendo en clave lingüística las tesis del historicismo de Dilthey.

En contraste, Habermas cree que en la reflexión hermenéutica tiene su centro en aquello que la reflexión wittgensteiniana no podía pensar con claridad. Así, para la hermenéutica de Gadamer la traducción opera como un paradigma de la comprensión. El ejemplo del antropólogo de IF §206 exhibiría la represión de la dimensión hermenéutica propia de

la filosofía wittgensteiniana, limitándose a destacar en el aprendizaje de una forma de vida extraña el carácter de repetición virtual y *a posteriori* de la socialización.

La hermenéutica, en cambio, encuentra en la traducción un modelo tanto para la interpretación científica como para la comunicación ordinaria. El concepto hermenéutico de traducción, un concepto “dialéctico”, exhibe los rasgos centrales de la “experiencia hermenéutica”. Se trataría en la misma de reconocer que la gramática del lenguaje ordinario contiene la posibilidad de trascender los límites que fijan sus propias reglas. La comprensión hermenéutica de las reglas gramaticales enfatiza el hecho de que la comprensión de las mismas implica no sólo su dominio práctico, como adecuadamente enfatizó Wittgenstein, sino también la capacidad de interpretar estas reglas. Si en la concepción wittgensteiniana los juegos de lenguaje se cierran monadológicamente, según Habermas, en la comprensión hermenéutica los juegos de lenguaje son porosos –de ahí la metáfora de los horizontes móviles y de la fusión de estos horizontes– y están abiertos dialógicamente. La elección de la traducción como paradigma “suministra el modelo para la interpretación científica, pone de manifiesto una forma de reflexión que tácitamente co-ejecutamos en toda comunicación lingüística”⁴¹, permitiendo por ello el reconocimiento pleno de la dimensión histórica del lenguaje. La concepción hermenéutica enfatiza además la dimensión práctica de la comprensión, no sólo en el sentido cuasi conductista de que procesos internos requieren de criterios externos, sino en el sentido de hacer del posicionamiento práctico, interesado, una condición de la comprensión.

Resumiendo, la concepción hermenéutica de la comprensión refleja los rasgos principales del saber práctico aristotélico: es un saber reflexivo, acerca de uno mismo; es un saber internalizado, las reglas forman parte de la estructura de la personalidad; y es un saber global, en el sentido de que no se define en relación a fines particulares establecidos de antemano, sino que ha de ponerse a prueba con cada fin particular.

Detengámonos por un momento en la idea de una reflexión hermenéutica implícita en toda comprensión, con el propósito de examinarla con mayor detalle y así tener una mejor comprensión de la posición del propio Habermas. El paradigma hermenéutico de la traducción destaca

⁴¹ LSW, p. 275; LSC, p. 231. Habermas también sostiene: “La traducción es sólo la variante extrema de un caso en que ha de basarse todo diálogo normal” (LSW, *Ibidem*; LSC, *Ibidem*).

el momento de reflexión –“reflexión interpretativa o hermenéutica”– que ocurre *siempre* cuando comprendemos. Si observamos esta reflexión hermenéutica en detalle, vemos que consiste en una estructura de tres momentos:

- (i) anticipación,
- (ii) frustración de algunas expectativas,
- (iii) reproyección (momento reflexivo: frustración + formación de nuevas anticipaciones).

Ahora bien, de acuerdo a Habermas, aceptar la pretensión de universalidad de la hermenéutica implicaría que no se puede ir más allá de la estructura de anticipación del lenguaje ordinario. Esto, a juicio del frankfurtiano, implica trazar un límite artificial para la reflexión realizando una indebida legitimación de la tradición.

La apuesta de Habermas va a ser entonces señalar los factores que pueden afectar al lenguaje en su totalidad –el trabajo y el poder– circunstancia que, cuando ocurre, da lugar a lo que este autor denomina “comunicación sistemáticamente distorsionada” o ideología. Lo esencial de los factores capaces de distorsionar la comunicación radica en ser tales que no se pueden registrar desde el interior del lenguaje.

El estudio de la ideología, de las *distorsiones del propio lenguaje como un todo* –en contraste con los *malentendidos internos al lenguaje*, el objeto propio de la hermenéutica– requiere de perspectivas que combinen procedimientos empírico analíticos –causales, explicativos– y hermenéuticos. Habermas elabora este punto a través de una analogía con el psicoanálisis, encontrando que él mismo ofrece una perspectiva de interpretación *meta-hermenéutica*, con base teórica independiente del lenguaje ordinario: el sentido de los síntomas se aprehende cuando se puede explicar casualmente la fijación en una etapa evolutiva arcaica, que provoca la consecuente sustracción del síntoma a las reglas comunicativas públicas.

El punto crucial que nos introduce en las perspectivas metahermenéuticas consiste en la posibilidad de diferenciar, en el seno del lenguaje, entre aquellos acuerdos que son el fruto de reconocimiento de aquellos que son producto de la fuerza. Es conveniente citar aquí extensamente el siguiente fragmento:

Gadamer tiene a la vista el proceso de formación por el que la tradición se transforma en procesos de aprendizaje individuales y es apropiado como tradición. La persona del educador legitima aquí prejuicios que se inculcan al discípulo por vía de autoridad, lo cual, por más vueltas que le demos, quiere decir: bajo la amenaza potencial de sanciones y bajo la perspectiva de gratificaciones. La identificación con un modelo crea la autoridad bajo la que resulta posible la interiorización de normas, es decir, la sedimentación de prejuicios. Los prejuicios son por su parte condiciones de posibilidad del conocimiento. Y ese conocimiento se eleva a reflexión cuando hace transparente el marco normativo en que se mueve. De este modo, la hermenéutica pone ante la conciencia lo que en los actos de *Verstehen* viene ya siempre históricamente preestructurado por las tradiciones inculcadas. Gadamer caracteriza en una ocasión la tarea de la hermenéutica en los siguientes términos: tiene que recorrer hacia atrás el camino de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, de suerte que en toda subjetividad se torne patente la sustancialidad que la determina. Sin embargo, la sustancia de lo histórico no puede quedar intacta una vez que es afrontado por la reflexión. La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer⁴².

El propio Habermas se explaya sobre las razones por las que Gadamer quedaría atado a esta conclusión:

El que la autoridad converja con el conocimiento significaría que la tradición que actúa a espaldas del educador legitima los prejuicios inculcados a los discípulos. Estos prejuicios no podrían después sino acreditarse y quedar corroborados en la reflexión del discípulo. Éste, al hacerse adulto e intentar asegurarse de la estructura de prejuicios, no haría más que transferir, ahora de forma reflexiva, el reconocimiento antaño obligado a la autoridad de su tutor a la autoridad objetiva de un plexo de tradición. Pero esta autoridad seguiría siendo autoridad, pues la reflexión sólo habría podido moverse dentro de la facticidad de lo recibido. El acto de reconocimiento (*Der Akt der Anerkennung*),

⁴² LSW, p. 303-304; LCS, p. 254-255, traducción modificada.

mediado ahora por la reflexión, nada habría cambiado en el hecho de que la tradición como tal sigue siendo el único fundamento de autoridad de los prejuicios⁴³.

El problema con el que nos topamos es, en otros términos, el carácter de medio universal del lenguaje o la tradición, en virtud de la cual la hermenéutica levanta sus pretensiones de universalidad. Al preguntarnos si existen los unicornios, podemos consultar un libro para decidir esta cuestión, pero no podríamos siquiera formular la pregunta si dudáramos acerca de la existencia de los libros. La duda, la reflexión, existe sobre un fondo de certeza, diría Wittgenstein.

Habermas, que reconoce claramente estas implicaciones, apuesta en esta obra por una *trascendencia metodológica* del marco de referencia de la tradición: “El derecho de la reflexión exige la autorrestricción del enfoque hermenéutico, ese derecho requiere de un sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de la tradición”⁴⁴.

Ocasionalmente hay que mencionar los fallos en la analogía entre teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis. En efecto, como la confrontación con Gadamer dejó en claro, no hay un análogo entre el crítico de la ideología o el crítico social iluminado por una teoría social crítica y el terapeuta concebida en estos términos⁴⁵. Si bien la posición del terapeuta es externa en relación al individuo analizado, es sin embargo una posición social definida. La posición del terapeuta se sostiene entonces, insiste Gadamer, en una matriz de autoridad, basada en el reconocimiento. En cambio el crítico de la ideología levanta pretensiones cuya justificación requerirían que fuera externo a la sociedad-lenguaje *como un todo*.

Por otra parte, una teoría de la distorsión sistemática del lenguaje-comunicación, no puede eludir la implicación de pretender poseer una teoría de la comprensión correcta. Dicho de otra manera: dilucidar los aspectos que distorsionan la comunicación implica dilucidar las condiciones de la comunicación genuina. De ahí la pretensión de que la reflexión histórica posibilite cortar la inmersión del intérprete en la historicidad. Ahora bien, la teoría crítica concebida bajo esta matriz estaría identificando la dimensión empírica, que describe las

⁴³ LSW, p. 304; LSC, p. 255, traducción modificada.

⁴⁴ LSW, p. 305; LSC, p. 256.

⁴⁵ Cfr. GADAMER, H. G. Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I. En: Verdad y método II. Op. cit.

condiciones bajo las cuales ocurre una comprensión adecuada, con las condiciones trascendentales de la objetividad. Reaparece así el fantasma del naturalismo y del relativismo⁴⁶.

Habermas habría de abandonar poco a poco la idea de una *fundamentación metodológica* de la teoría crítica. Al respecto con la ocasión de reeditar el texto de *La lógica de las ciencias sociales*, en el "Prefacio a la nueva edición" escrito en 1982, Habermas sostiene:

(...) durante mucho tiempo estuve convencido de que la empresa de una teoría crítica de la sociedad tendría ante todo que poder dar razón de sí misma por vía metodológica y de teoría del conocimiento. La "fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría del lenguaje", que en un momento puse en perspectiva en *La lógica de las ciencias sociales*, refleja todavía esa convicción⁴⁷.

Habermas da cuenta así del giro que va desde (a) los presupuestos de la comprensión correcta –ruptura con la tradición, liberación de los prejuicios a través de la reflexión garantizada metodológicamente, que la teoría crítica encuentra representada en su reconstrucción del psicoanálisis– es decir, la reflexión como condición de posibilidad y garantía de la *comprensión objetiva* a (b) la elucidación de los presupuestos que operan, de las reglas que gobiernan, la comprensión de una afirmación con pretensiones de verdad –corrección normativa, etc.– a las *condiciones de posibilidad de la comprensión*.

Una aguda percepción de este problema llevó a Habermas a distinguir crecientemente en su trabajo posterior los *aspectos constitutivos* –como los intereses que dominaron la primera etapa de su producción– de las *cuestiones de validez*⁴⁸. La introducción de la pareja de categorías "acción" y "discurso" se justifica explícitamente en el intento de conceptualizar más claramente esta diferencia. Ambas nociones dan cuenta de modos diversos de la constatación, que Habermas remite a Wittgenstein, acerca de que "el concepto de acuerdo reside en el concepto de lenguaje"⁴⁹. En la

⁴⁶ Cfr. HABERMAS, Jürgen. (1971) Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis. En: Teoría y praxis. Barcelona: Altaya, 1998. p. 25.

⁴⁷ LSW, p. 10; LSC, p. 15. Véase también el "Prefacio" (1981) a la *Teoría de la acción comunicativa* (HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1999).

⁴⁸ Véase HABERMAS. Op. cit., p. 28-35 y McCARTHY. La teoría crítica de Jürgen Habermas Op. cit., p. 340.

⁴⁹ HABERMAS. *Ibíd.*, p. 28.

acción el acuerdo aparece como algo dado, presupuesto: “En las acciones, las pretensiones de validez fácticamente elevadas y que configuran el consenso sustentador son aceptadas ingenuamente”⁵⁰. En las acciones nos movemos entonces en un universo de pretensiones normativas que damos por buenas sin mayor examen. En esta medida, la dimensión de la acción desempeña un rol constitutivo de un ámbito de objetos al que dota de unidad y constancia suficientes. Pero sin embargo, si esta constancia y uniformidad en las expectativas basada en invariantes antropológicos profundos –“intereses cognoscitivos”– fundamenta la unidad de un ámbito objetual, la unidad de una dimensión de nuestra experiencia, la misma no basta para fundar la objetividad. Para ello Habermas introduce la noción de “discurso”. El discurso, sostiene Habermas “sirve para la fundamentación de las pretensiones problemáticas de validez de opiniones y normas”⁵¹. El discurso es un tipo de comunicación que opera una virtualización de las coerciones de la acción –entre ellas la necesidad de dar por sentado el acuerdo que define el marco en el que ocurre la acción. En el discurso entonces, se opera una virtualización de las pretensiones de validez eficaces en la esfera de la acción. Esta virtualización pretende abrir una esfera para el examen crítico del dogmatismo que podría pasar bajo la figura de la certeza con la que las pretensiones de validez se presentan en la esfera de la acción. Bajo este entramado conceptual Habermas pretende que lo que pueda ser aceptado, estar más allá de toda alternativa posible bajo las condiciones de comunicación del discurso, puede reclamar el estatuto de verdad:

Sólo la estructura de esta forma, particularmente irreal, de la comunicación, garantiza la posibilidad de un consenso que hay que alcanzar discursivamente, consenso que puede ser tenido como racional. Porque la verdad (en el sentido tradicional, ampliamente entendido de la racionalidad) se diferencia de la mera certeza en virtud de su pretensión de absolutez, por esto, el discurso es la condición de lo incondicionado⁵².

El paso que completa la argumentación habermasiana frente en relación a la relación entre reconocimiento y validez, en la que hemos encontrado el núcleo de su discusión con la hermenéutica, pasa por indicar que el reconocimiento discursivo de pretensiones de validez está siempre

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

presupuesto en el reconocimiento fáctico: “el reconocimiento fáctico se apoya, también en caso de error, sobre la posibilidad de saldar discursivamente la pretensión elevada”⁵³.

Correlativa a la distinción entre acción y discurso es la separación entre cuestiones trascendentales, que intentan dilucidar las condiciones de posibilidad, o identificar los factores constitutivos de cada ámbito objetual –la teoría de los intereses cognoscitivos– y las reconstrucciones racionales. Las reconstrucciones racionales se proponen como la reconfiguración explícita hipotética del saber implícito de los hablantes de un lenguaje –a través de un proceso de equilibrio reflexivo–:

Las reconstrucciones racionales (...) aprehenden sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidos por cualesquiera sujetos en tanto que estos últimos hayan adquirido la correspondiente competencia en el uso de reglas (...) una reconstrucción que tenga éxito lleva en cierto modo a conciencia un sistema de reglas que funciona “inconcientemente”; hace explícito el saber intuitivo que, en la forma de un *know-how*, está dado en la competencia en el uso de reglas, pero este saber teórico no tiene ninguna consecuencia práctica⁵⁴.

La reconstrucción racional de la competencia comunicativa tiene como resultado el sistema de reglas la definen y que constituye lo que Habermas denomina “pragmática universal”. Valga aquí una somera mínima referencia a la misma:

Podemos partir del hecho de que los juegos lingüísticos que funcionan –aquellos en los que se intercambian actos de habla– descansan sobre un trasfondo de consenso. Este trasfondo de consenso se transfigura en el reconocimiento recíproco de, por lo menos, cuatro pretensiones de validez que los hablantes notifican recíprocamente: se requiere la comprensibilidad de la exteriorización, la verdad de su parte constitutiva proposicional, la corrección o adecuación de su parte constitutiva performativa, y la veracidad del sujeto hablante⁵⁵.

Son las dos últimas en particular aquellas que según Habermas su

⁵³ *Ibíd.*, p. 28-29.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 33.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 28.

reconocimiento fáctico está tramado con la posibilidad de justificar discursivamente la pretensión levantada en los actos de habla particulares. De esta manera Habermas busca proporcionar a la teoría crítica un estándar evaluativo que eluda el solapamiento de las dimensiones empírica y trascendental deficientemente distinguidas en la perspectiva hermenéutica. Las medidas de validez así discernidas por la teoría crítica se despegan de sus condiciones de emergencia histórica a través de su despliegue en un horizonte infinito de comunicación, graficado con la idea de una comunidad de habla ideal. Este recurso a la pragmática universal busca que la teoría crítica opere de manera procedimental y no sustantiva.

Este sería entonces el giro propiamente lingüístico de la teoría crítica, a partir del que se pretende que los elementos distorsivos de la comunicación no requieran ser identificados por sí mismos, es decir desde afuera del lenguaje. Por el contrario se pretende que sean identificables *desde dentro* del lenguaje, bajo el supuesto de que éste contiene un núcleo universal –objeto del saber implícito de los hablantes. El paso fluido de un nivel a otro de discurso, o bien la obstrucción de dicho paso, va a ser entonces el índice de la ausencia o de la presencia de coacciones en la comunicación.

CONCLUSIONES

Debemos ahora orientar nuestra lectura de la discusión entre hermenéutica y teoría crítica hacia un balance. Para ello utilizaremos como eje las relaciones entre reconocimiento, validez y racionalidad.

En la hermenéutica filosófica hemos encontrado una postura que reacciona a la oposición absoluta entre prejuicio y racionalidad que encontramos en el pensamiento de la Ilustración y que se desdobra en una oposición entre acuerdo forzado (obediencia ciega) y acuerdo libre o racional (reconocimiento). En su lugar, la hermenéutica filosófica concibe las relaciones entre estos conceptos de manera tal que la oposición que daba vida al impulso crítico radical de la Ilustración no pueda siquiera formularse. La pieza clave en la perspectiva de la Ilustración es la noción de obediencia ciega, comprendida como un residuo de la conformación de los órdenes simbólicos a través de la violencia. En su lugar, la perspectiva hermenéutica pone de manifiesto la existencia de un momento reflexivo en la conformación de los órdenes simbólicos.

Este elemento recibe la denominación de “reconocimiento”, o más en general, de “experiencia hermenéutica”. En la medida en que este elemento es caracterizado como “un acto de la razón que no llama la atención sobre sí mismo”, la evidencia que tenemos del mismo es indirecta. En un plano general y sincrónico, una crisis social en la que la autoridad resulta severamente lesionada pone de manifiesto, en su ausencia, el reconocimiento que ordinariamente lo sostenía⁵⁶. En un plano más particularizado y diacrónico, encontramos en la traducción un tipo de reflexión tácita que estaría operando en cada comprensión particular y desde el que se tornaría comprensible el tipo de continuidad dinámica que caracteriza a la tradición, a los lenguajes y en general a los órdenes simbólicos.

En el caso de la teoría crítica habermasiana encontramos un intento de rehabilitar la distinción entre acuerdo fáctico y acuerdo racional, que deberían poder definirse uno con completa independencia del otro. Esto no prejuzga la cuestión empírica de que acuerdo fáctico y acuerdo racional puedan solaparse, pero nada puede adelantarse al respecto como una cuestión de principio. Se rehabilita en consecuencia la distinción entre obediencia forzada y obediencia racional. Pero el trazado de esta distinción va a realizarse a través de una noción de reconocimiento que, al igual que la hermenéutica, tiene la peculiaridad de ser un acto de la razón que no llama la atención sobre sí mismo. Así, en un primer momento veíamos que la teoría crítica aspiraba a concretarse como un desarrollo sistemático de las potencialidades reflexivas y críticas implícitas en toda comprensión y reconocimiento. Este desarrollo de la teoría crítica debía concluir por la vía metodológica en una distinción entre la reflexión hermenéutica ligada a la tradición y la reflexión total propia de la comprensión objetiva de una teoría crítica.

En un segundo momento, en cambio, la teoría crítica cambia su orientación, adoptando una perspectiva lingüística que tiene su eje en una conceptualización más compleja de este reconocimiento implícito. El mismo es duplicado de acuerdo a las orientaciones que proyectan las nociones de acción y discurso. De acuerdo a la dirección que imprime

⁵⁶ Gadamer alude al carácter sustancial del reconocimiento en la vida social al señalar que incluso en una situación de cambio radical: “cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez” (WuM, p. 286; VyM, p. 350). Un poco antes señalaba: “Lo que se transforma llama sobre sí la atención con mucha más eficacia que lo que queda como estaba” (WuM, p. 3; VyM, p. 25).

la primera, aparece la noción de un reconocimiento fáctico, un acuerdo residual presupuesto que garantiza la coherencia de los ámbitos objetuales. De acuerdo a la segunda, en cambio, el reconocimiento implícito contiene una referencia a la subordinación del acuerdo fáctico en relación a su justificación argumentativa⁵⁷. A partir de este segundo tipo de reconocimiento se proyecta la idea de un acuerdo racional que sería el resultado de una comunidad ideal de habla.

Ahora bien, reflexionemos sobre el significado de este cambio en la estrategia de la teoría crítica habermasiana. En la primera etapa se orientaba a una superación de la pretensión de universalidad de la hermenéutica a través de una comprensión gobernada por una estructura de anticipación independizada metodológicamente de la tradición –sus ejemplos serían el psicoanálisis y el materialismo histórico. Desembocaríamos así en el desarrollo de una crítica de la hermenéutica que se pone más allá de la misma a través de la metodología científica que extrema la reflexión, produciendo una diferencia cualitativa con la comprensión hermenéutica. En cambio, la segunda etapa presenta una estrategia que busca trascender la pretensión de universalidad de la hermenéutica de otra manera. Ya no se trata de cuestionar el alcance universal de la experiencia hermenéutica, precisando la naturaleza de un marco de anticipación independiente de la misma. Al contrario, se trata, aceptando de alguna manera el alcance universal de ese reconocimiento implícito, de cuestionar la completa dependencia contextual del mismo. Para ello se va a encontrar en el seno mismo del reconocimiento implícito un núcleo universal, que apunta por su propio impulso hacia la justificación incondicionada de las pretensiones de validez.

Podemos apreciar que más allá de las diversas formas que toma en una corriente y otra hay una dimensión del reconocimiento constitutivo de los órdenes simbólicos que es compartida por la perspectiva hermenéutica y la teoría crítica. Sobre este presupuesto compartido deseamos ahora realizar algunas consideraciones críticas. Jacques Bouveresse desarrolla una crítica a la hermenéutica que si nuestra lectura del debate es correcta alcanza forzosamente también a la teoría habermasiana. Bouveresse desarrolla este punto llamando la atención sobre el uso de Wittgenstein

⁵⁷ Habermas sostiene así en su *Teoría de la acción comunicativa*: “Ni desde el punto de vista metateórico ni desde el punto de vista metodológico cabría suponer objetividad alguna al conocimiento sociológico si los conceptos de acción comunicativa y de interpretación, conceptos que están relacionados el uno con el otro, sólo fueran expresión de una perspectiva de racionalidad ligada a una determinada tradición cultural”. Op. cit., p. 191.

en esta disputa:

La hermenéutica contemporánea (...) ha hecho suya resueltamente la noción wittgensteiniana de “juego de lenguaje” y ha destacado, más que ninguna otra teoría, el carácter esencialmente intersubjetivo y social de la significación y la dependencia necesaria de todo acto de comprensión individual en relación a una “comunidad de comprensión” real o ideal. Pero el presupuesto de una comunidad de esta clase implica precisamente que alguna cosa está siempre “comprendida” de una manera que no es ni puede ser el de la interpretación⁵⁸.

Bouveresse ve a la hermenéutica sometida a una paradoja, por la cual reconoce en un primer momento que el dominio de una lengua es una realización vital, y que por tanto no acarrea comprensión alguna⁵⁹ y luego al tomar como modelo la traducción, se vería llevada a pensar acerca del dominio de una lengua, o comprensión *pre-reflexiva* inmanente, de acuerdo al modelo de la traducción, es decir, como interpretación implícita. De acuerdo a Bouveresse se trata en este caso, “de la necesidad de generalizar sin restricciones a partir de un caso particular ejemplar, que da la impresión de revelar la esencia o la naturaleza profunda de un proceso”⁶⁰.

Las observaciones críticas de Bouveresse son interesantes porque revelan una inconsecuencia del pensamiento hermenéutico que habría sido acarreada a su vez por la teoría crítica, más allá de su voluntad de distanciamiento. Esto es, si bien en algunos pasajes parece que Gadamer se moviera con un impulso semejante al del Wittgenstein que sostenía que: “Queremos entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es esto lo que, en algún sentido, parecemos no entender”⁶¹ en el que se intenta que quien “está enfermo” de un problema filosófico pueda hacerse consciente de aquello que, en cierto sentido, ya conoce, pero que, sin embargo, cuando intenta llevar a la representación eso conocido, revela de alguna manera no comprender. Gadamer en efecto, bregaba al comienzo de *Verdad y método* por el reconocimiento de “otras formas de saber”, diferentes a las de las ciencias naturales. Sin embargo, al optar

⁵⁸ BOUVERESSE, J. Herméneutique et linguistique. En: Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage. Paris: Éditions de l'éclat, 1991. p. 40.

⁵⁹ Ver *Ibíd.*, p. 37 y WuM, p. 388; VyM, p. 463.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 36.

⁶¹ WITTGENSTEIN. IF, Op. cit., §89.

por el modelo de la traducción incurre en una inconsecuencia que afecta al núcleo central de su proyecto, que se expresa en tesis como “toda comprensión es interpretación”, tesis que no llega a percibir con claridad que “(...) el hecho de que toda comprensión contenga virtualmente una interpretación no significa que toda comprensión *es* una interpretación, al menos implícita”⁶².

La tesis gadameriana según la cual el problema hermenéutico no es el del dominio de una lengua⁶³ chocaría así con las consecuencias que se desprenden de la adopción del modelo de la traducción. Si llevamos esta tesis a su expresión más rigurosa, nos vemos llevados a reconocer dos niveles de lenguaje. Uno vinculado a la traducción interlingüística, y otro nivel, el de un metaforismo fundamental que estaría vinculado a la captación del sentido particular en cada caso singular del uso del lenguaje, en el cual lo comprendido antes se traduce a cada nuevo caso. Esto implica, como lo señala Bouveresse, que el pensamiento hermenéutico se queda más acá del giro propiamente lingüístico: “La ecuación en virtud de la cual toda comunicación verbal equivaldría a una traducción interlingüística no es en realidad nada diferente a una reintroducción del psicologismo bajo el disfraz transparente de una terminología pseudo lingüística”⁶⁴.

Tal vez podamos reforzar la fuerza de la objeción de Bouveresse remitiéndonos a algunos textos y planteos del llamado segundo Wittgenstein. La confrontación crítica que este filósofo lleva adelante a la semántica filosófica tradicional, en la que presenta su cuestionamiento de los modos en los que tradicionalmente la filosofía –incluyendo al Wittgenstein del *Tractatus*– se planteó la cuestión del significado. Desde la perspectiva que emerge de la obra de este filósofo podemos decir que tradicionalmente, la filosofía ha intentado encontrar tanto una ontología como una epistemología que haga justicia a algunas peculiaridades de nuestro comportamiento lingüístico. Hay un rasgo de nuestro comportamiento lingüístico que es especialmente relevante: usualmente *no se nos presentan dudas* acerca del sentido o el significado de las expresiones, por ejemplo, no tenemos dudas acerca de lo que significa la expresión “hay una montaña de oro en la costa uruguaya”, mientras que la verdad de este enunciado es una cuestión legítimamente dudosa. En términos más clásicos, se trata de la distinción entre el

⁶² BOUVERESSE. Op. cit., p. 35.

⁶³ Ver WuM, p. 388; VyM, p. 463.

⁶⁴ Op. cit., p. 43.

carácter *a priori* de las cuestiones semánticas y el carácter *a posteriori* de las cuestiones de hecho. Pues bien, ¿cómo se debe dar cuenta del carácter *a priori* de la comprensión, del “conocimiento del significado”? La vía más fatigada en términos filosóficos ha sido la de una *ontología justificatoria*. De acuerdo a la misma, habría un dominio, el del significado (ideas, conceptos, etc.) en relación al cual el sujeto poseería acceso privilegiado e inmediato, dotándolo de un conocimiento absolutamente seguro del que se desprenderían deductivamente los casos del significado en cuestión. La “concepción mentalista tradicional” del racionalismo cartesiano y del empirismo inglés es un ejemplo de esta estrategia.

En la presentación de su famosa crítica a las explicaciones o definiciones ostensivas Wittgenstein indica básicamente dos cosas. Por una parte, que: “cómo ‘interpreta’ (*auffasst*) él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada”⁶⁵. Por otra parte, que si seguimos sus consideraciones debemos concluir que “(...) la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de manera diferentes”⁶⁶. La salida de Wittgenstein a la dificultad de las explicaciones ostensivas consiste en señalar que las mismas definen un término para quien *ya conoce o tiene claro* el papel de la palabra definida en el lenguaje⁶⁷: alguien que sabe, por ejemplo, que la palabra definida es una palabra de color, pero desconoce a qué color específico hace referencia. Sólo que, una vez hecha esta salvedad, nos advierte Wittgenstein, surgen “todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro””⁶⁸. Lo que está en cuestión es el estatuto del conocimiento del significado –del conocimiento del uso del lenguaje, del conocimiento del papel de una palabra en el lenguaje–: “Tiene uno que saber (o poder) algo [conocer el papel de una palabra en un juego de lenguaje, según dijimos antes] para poder preguntar por la denominación ¿pero qué tiene uno que saber?”⁶⁹.

Aunque no podemos seguir en detalle la argumentación de Wittgenstein aquí, podemos mencionar que realiza un cuestionamiento radical de la tentación nuclear de los proyectos de una ontología justificatoria, que es derivar la aplicación de un candidato –estado mental, estado cerebral, hecho disposicional, etc.– identificado como la comprensión. La concepción mentalista propone a las ideas o actos mentales como

⁶⁵ WITTGENSTEIN. Op. cit., IF, §29.

⁶⁶ *Ibid.*, §28.

⁶⁷ *Cfr.* *Ibid.*, §30.

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

aquello de lo que se derivaría el uso o la aplicación. Wittgenstein va a mostrar que tales actos, lo que denominamos la “ontología subyacente a la comprensión”, *no son condiciones suficientes* de la misma. Es decir, los presuntos actos de comprensión (la ontología subyacente) puede estar presente y sin embargo no haber comprensión. Por otra parte, Wittgenstein muestra que los actos de comprensión –en el sentido de la ontología mental subyacente– *tampoco son condiciones necesarias*, esto es, que la ontología subyacente propuesta puede estar ausente y haber sin embargo comprensión⁷⁰.

La insistencia de Wittgenstein en que la aplicación es el criterio prioritario de la comprensión acarrea algo más, y es que atribuimos comprensión, es decir, comprensión correcta, a través de la concordancia en los juicios. En IF §29 indica indirectamente que la falta de concordancia en los juicios es un criterio para denegar comprensión: “[Que una explicación adicional] sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo”. En IF § 145 es más explícito aún: “Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él [el alumno] continúa la serie correctamente, es decir, *como lo hacemos nosotros*” (énfasis añadido).

La inscripción de lo social en la dimensión del significado que acabamos de comentar nos remite a un aspecto central del debate que examinamos. Como vimos, la ligazón conceptual de lenguaje y acuerdo aparecía, en la discusión entre hermenéutica y teoría crítica, sometida a una tensión. Desde la hermenéutica se entiende que esta ligazón forma parte de nuestra insuperable inmersión en tradiciones. Desde la teoría crítica, en cambio, se busca destilar a partir del acuerdo en el que estamos inmersos un elemento que permita discernir aquello que merezca llamarse “consenso racional”, un elemento que permita sustentar las demandas incondicionadas de la normatividad en virtud de la cual se ejerce la crítica. Como ya lo hemos mencionado, varios intérpretes han visto en la filosofía wittgensteiniana una especie de blindaje comunitario. Wittgenstein habría desarrollado un argumento contra el lenguaje privado y contra la idea de un hablante individual separado de una comunidad, mostrando que en ese nivel no puede distinguirse parecer correcto y ser correcto, al costo de asumir que, a nivel comunitario, lo que nos parece correcto a todos, es, por ese mismo hecho, correcto⁷¹.

⁷⁰ Ver WITTGENSTEIN. Op. cit., IF. §§33 y ss. §§139 y ss.

⁷¹ Ver FOGELIN, Robert. Wittgenstein. London: Routledge, 1994. p. 179 y ss.

Sin embargo creemos que se puede ensayar una lectura diferente de Wittgenstein, de mucha relevancia para las cuestiones tratadas. En efecto, si se hace del acuerdo comunitario un criterio de corrección, entonces son varias las consecuencias que se siguen del mismo. Una de ellas, es la aparente orientación relativista que se desprende del mismo. Otra consecuencia, íntimamente asociada parece ser, sin embargo, más gravosa. Se trata de que la dimensión del significado, al requerir de la mediación del acuerdo comunitario, parece volverse algo contingente. Wittgenstein es consciente de esta aparente consecuencia de su planteo, por ello en IF § 242 sostiene: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también –por extraño que esto pueda sonar– una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace”.

En el tratamiento wittgensteiniano de este problema encontramos la clave para dar una respuesta diferente tanto al problema de la fundamentación y el alcance de la crítica, como a la cuestión de las diferentes maneras de conceptualizar el reconocimiento que estuvieron en danza en la disputa. Para poder apreciar el tratamiento de este problema es importante reparar en una característica aparentemente paradójica de la exposición de Wittgenstein. Nos referimos a que estos argumentos chocan, una y otra vez, con la incredulidad *del propio Wittgenstein*, en cuanto este se dispone a hablar en primera persona. Esto hace que los mismos argumentos tengan que ser repetidos una y otra vez –a propósito de las definiciones ostensivas, a propósito de la comprensión de series matemáticas, acerca del lenguaje de las sensaciones, a propósito de la relación entre la voluntad y la acción, acerca de la visión de aspectos de una cosa, etc. Este rasgo del tratamiento terapéutico wittgensteiniano ha suscitado que la construcción argumentativa o retórica de las *Investigaciones filosóficas* fuera caracterizada por K. T. Fann como una “confesión”, en un sentido análogo a las *Confesiones* de Agustín, en la que predomina una dialéctica entre las ‘voces de la tentación’ y la ‘voz de la corrección’⁷². La voz de la tentación aparece característicamente en primera persona del singular, como en este caso:

¿Pero cómo puede ser esto? [que la comprensión requiera de la concordancia en los juicios] ¡Cuando yo digo que

⁷² Véase FANN, T. El concepto de filosofía en Wittgenstein. Traducido por Miguel Ángel Beltrán. Madrid: Tecnos, 1997. p. 127 y ss.; ver también CAVELL, Stanley. *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*. En: *Must We Mean What We Say*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 44-72.

entiendo la ley de una serie, seguro que no lo digo sobre la base de la experiencia de haber aplicado hasta ahora la fórmula algebraica de tal y cual manera! Seguro que *sé en todo caso por mí mismo* que signífico la serie de este y aquel modo; da igual *hasta dónde la haya desarrollado de hecho.*"
 -Quieres decir, pues: conoces la aplicación de la ley de la serie prescindiendo totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números. Y quizá digas: "¡Evidentemente! Puesto que la serie es en efecto infinito y el trozo de serie que yo pude desarrollar, finito"⁷³.

El intercambio entre las voces de la tentación y la de la corrección no conduce a una contradicción lisa y llana. Cuando "la voz de la tentación" reclama entender sin recurso al recuerdo de la aplicación concordante, e independientemente de cual haya sido *la aplicación que de hecho ha realizado* de la fórmula algebraica, "la voz de la corrección" no la contradice. No le dice, "pues te equivocas, el significado no es más que un constructo social, jamás sabrás cual es la respuesta correcta hasta ver el comportamiento de la comunidad en la que actúas" o cosa por el estilo. Hay una razón profunda para que las cosas sean de este modo en el intercambio: la voz de la tentación, más allá de su inadecuación como visión teórica, expresa uno de los requisitos constitutivos que hacen que alguien sea un ser hablante, uno de los requisitos sin los cuales eso que conocemos como lenguaje se vendría abajo. Dicho de otra manera, la dialéctica que estamos analizando debe mantenerse necesariamente en un delicado equilibrio: si la voz de la tentación fuera reemplazada por la voz de la corrección, el lenguaje se vendría abajo, ya que no se puede edificar un lenguaje sobre el conocimiento proposicional o teórico. La voz de la tentación, aunque equivocada desde el punto de vista teórico, ya que no hay una justificación teórica posible (en términos de condiciones necesarias y suficientes) acerca de cuál es el próximo caso de la regla, no está sin embargo errada desde el punto de vista semántico - "Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)"⁷⁴.

Lo que está en juego en estas observaciones es el método de la reconducción de las cuestiones filosóficas al uso cotidiano de las palabras involucradas en las mismas que Wittgenstein emplea por doquier. Cuando se trata de los problemas relacionados con el significado,

⁷³ WITTGENSTEIN. IF. Op. cit., §147.

⁷⁴ *Ibid.*, §289.

debemos atender a la manera en la que concretamente usamos la expresión 'significado', y otras afines como 'querer decir', 'seguir una regla', etc. Lo que se impone entonces es un estudio del juego de lenguaje, o si se quiere el "ritual" de las afirmaciones semánticas. Las oraciones claves en este juego son oraciones categóricas, como "Juan suma", "Yo sumo" y enunciados condicionales como por ejemplo: "Si Juan apprehendió la suma, recuerda sus intenciones y desea acordarse a ellas, entonces, si se le presenta un problema como '57 + 68' responderá 125".

El intérprete que en nuestra opinión mejor ha clarificado la lógica del ritual de las afirmaciones semánticas es Saul Kripke⁷⁵ (Kripke, 1982). De acuerdo a Kripke, la crítica de Wittgenstein al paradigma mentalista tradicional, y a otras propuestas de ontología subyacente afines al mismo, lleva a Wittgenstein a reemplazar la pregunta que dominaba este enfoque "¿Qué tiene que ocurrir para que las afirmaciones semánticas (como las citadas arriba) sean verdaderas?" por otras dos preguntas: "¿bajo qué circunstancias estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?"⁷⁶.

Un enunciado categórico se atribuye, por ejemplo en una relación pedagógica, sobre la base de la concordancia de las respuestas del alumno con las que el maestro está dispuesto a dar. La atribución de un enunciado semántico categórico tiene entonces la forma de un "rito de pasaje", a través del cual alguien recibe un estatus social. Ahora bien, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado "Juan suma" es la seguridad práctica de Juan al continuar la serie, es decir, la ausencia de dudas acerca de cómo continuar. Por su parte, una vez recibido el estatus de sumante o sumador, de poseedor del concepto, tal es el caso del maestro o del alumno Juan una vez que ha superado exitosamente las *pruebas* que se le proponen y a las que se somete, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que *se siente confiado* a dar, sin más justificación que esa, estando en esto sin embargo sujeto a la corrección por otros⁷⁷.

⁷⁵ Cfr. KRIPKE, Saul. Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002 (1º ed. 1982).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁷ El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: "Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar "azul" a este color -criterios de que esto sea para mí 'obvio'" (WITTGENSTEIN. IF, Op. cit., §238). Para quien comprende una regla las consecuencias se siguen naturalmente de la misma. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener el cuenta de si las consecuencia de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica al extraer las consecuencias de la regla, es decir, al realizar los juicios de los que decimos que son consecuencia de la regla, de manera que la ausencia de duda, la seguridad práctica, junto con el acierto en las respuestas constituyen los "criterios de que algo es obvio para alguien".

Veamos ahora cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Allí donde la concepción mentalista tradicional señala que “porque comprendemos el mismo concepto actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional –comprendemos–, la elucidación terapéutica desplaza los énfasis, señalando la primacía de la práctica, haciendo lugar a la prioridad de la aplicación sobre la que hemos estado insistiendo. Esta prioridad se expresa, en el análisis terapéutico, bajo la forma de un condicional contrapuesto, lo que en nuestro ejemplo sería: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.).

El ritual de los enunciados semánticos es entonces un ritual a través del cual otorgamos, conservamos y denegamos estatus sociales. El propósito de los mismos es clasificar a los individuos de acuerdo a las actividades que pueden o no realizar.

Resulta entonces que lo que caracterizamos como “la voz de la tentación” no es otra cosa que un rasgo necesario de nuestras prácticas lingüísticas: la seguridad práctica, la ausencia de dudas para hacer uso de una expresión simbólica, es un criterio del que nos valemos para hacer enunciados semánticos categóricos como: “Él suma” “Él sabe (no sabe) que es un indicador de caminos”⁷⁸, etc.

Esta seguridad práctica y capacidad de continuar, son aspectos centrales de la noción wittgensteiniana de “forma de vida” –que no es en modo alguno una noción que pueda agotarse biológicamente–, la que tiene un carácter dual, en la medida en que podemos afirmar tanto que la forma de vida tiene por resultado que las consecuencias de una regla sean para los sujetos obvias, como que a través de la seguridad práctica

⁷⁸ Al fin del celebrado parágrafo acerca del indicador de caminos, Wittgenstein indica: “Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica” (IF, Op. cit., §85). Que el indicador de caminos no deja ninguna duda abierta acerca de cómo debe ser seguido es una “proposición filosófica”, es decir, expresa un criterio para afirmar si alguien comprende o no qué es un indicador de caminos. En otros términos: si el poste si deja una duda abierta para alguien, entonces no es un indicador de caminos para esa persona. Naturalmente esto no afecta la cuestión empírica acerca de que habrá individuos que duden frente al indicador de caminos, es decir, que no comprendan su significado.

que los individuos manifiestan en sus reacciones son integrados en una forma de vida⁷⁹.

La elucidación terapéutica intenta entonces que podamos reconocer, separando lo que es dato de lo que es interpretación, la piedra sobre la que se levantan las concepciones filosóficas. La ausencia de duda en el manejo de las expresiones simbólicas es un rasgo constitutivo que hace de alguien un hablante, un rasgo necesario, pero no porque esté fundada en un dominio de acceso privilegiado del que habríamos de concluir que los hablantes necesariamente poseen, como si alguien dijera: “sin ese saber no se puede hablar”, sino porque constituye uno de los criterios con los que son seleccionados los hablantes, uno de los criterios que está integrado en los rituales a través de los que funciona la “categoría del significado”. El dominio de acceso privilegiado que sustentaría un conocimiento especial que se expresaría en la certeza en relación al significado, es una proyección del dato de la ausencia de duda que el ritual de la categoría de significado utiliza para seleccionar a los hablantes.

La elucidación gramatical que hemos realizado siguiendo a Wittgenstein basta para percatarnos de la diferencia de perspectiva que hay entre su aproximación terapéutica al lenguaje y la perspectiva compartida por hermenéutica y teoría crítica acerca de lo que va involucrado en la comprensión pre-reflexiva. Desde la perspectiva wittgensteiniana podemos ver que ambas posiciones, más allá de las valiosas sugerencias que las mismas contienen, acaban conceptualizando erróneamente la dimensión del saber pre-reflexivo. En la hermenéutica, bajo la forma de

⁷⁹ El vínculo entre la seguridad práctica como criterio de la atribución de comprensión y la noción de forma de vida se deja percibir en el comentario de la situación de aprendizaje que Wittgenstein hace en IF §143, en la que indica que ya desde los estadios iniciales hay una reacción normal y una anormal: “¿Cómo aprende a entender este sistema [la serie de los números naturales en el sistema decimal]? -En primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. (...) Y ya hay aquí una *reacción normal* y una *anormal* por parte del aprendiz-. Tal vez guiemos su mano primero al copiar la serie del 0 al 9; pero luego la *posibilidad de comprensión* dependerá de que continúe escribiendo independientemente” (énfasis añadido). Luego al retomar este ejemplo en el §185, Wittgenstein considera el caso de alguien que frente a la instrucción de continuar desarrollando la serie de la misma manera, luego de haber desarrollado la serie de los pares hasta 1000, continúa con 1004, 1008, 1012, etcétera. Al respecto sostiene: “Pudieramos decir quizá en tal caso: Esta persona entiende *por naturaleza* esa orden, con nuestras explicaciones, como nosotros entenderíamos la orden: «Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc.». Este caso sería semejante al de una persona que *por naturaleza reacciona* a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo” (énfasis añadido). Sin embargo, como los fragmentos analizados dejan en claro, tampoco la forma de vida cumple el rol de un fundamento, ya que la concordancia con nuestras reacciones es uno de los criterios a través de los cuales atribuimos, denegamos que alguien posee la misma forma de vida que nosotros.

una reflexión que cojejucamos en todo acto de comprensión. Frente a ello hay que observar que la gramática de ‘reconocimiento’ no es la de un acto sino, lo mismo que en el caso de comprensión, el dominio de una técnica que se acredita en una práctica a través de la concordancia en los juicios⁸⁰. En la teoría crítica, el saber pre-reflexivo es pensado bajo la forma de un conocimiento tácito de reglas. En ambos casos se acaba transformando el saber implicado en el conocimiento de lo que es seguir una regla, o lo que es lo mismo, el conocimiento del significado, en una forma de saber intelectual.

Ambas propuestas parecen haberse desorientado allí donde Wittgenstein dirigiera su advertencia al reconocer la necesidad de un saber previo para la comprensión de lo definido por una explicación ostensiva: hay que saber algo, señalaba el vienes, pero ¿qué hay que saber? Según hemos mostrado, este problema recibe un tratamiento adecuado cuando reemplazamos la pregunta, ¿qué es lo que debe saber quien posee el saber pre-reflexivo? por la pregunta ¿bajo qué circunstancias y con qué criterios atribuimos este saber previo? La ausencia de duda que funciona acá como un criterio –junto con la realización de juicios correctos– no remite a una profundidad que debería hacerse manifiesta, como parecen pensar tanto la hermenéutica como la teoría crítica, sino al lenguaje como una práctica que tiene en su superficie todo su grosor. Por ello Wittgenstein pudo insistir en que: “La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. –Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa”⁸¹.

Finalmente podemos pasar a considerar la cuestión del relativismo. ¿Es verdad que la perspectiva de Wittgenstein conduce a un monadologismo de los juegos del lenguaje? Es decir, ¿produce esta perspectiva una anulación de la crítica? Una respuesta parcial a este interrogante puede desplegarse a partir de la elucidación que realizamos de la posición del acuerdo. El acuerdo no es un intermediario, un patrón de corrección contra el que debiéramos medir la corrección del comportamiento de los otros miembros del juego de lenguaje. Si tal fuera el caso, se requeriría de un acto de reconocimiento de la concordancia entre el acto sometido a juicio y

⁸⁰ Sobre la gramática de “reconocer”, véase WITTGENSTEIN, Ludwig. Cuadernos azul y marrón. Traducido por Francisco García Guillén. Barcelona: Planeta-de Agostini, 1993. p. 119 y ss. esp. 123.

⁸¹ WITTGENSTEIN. IF. Op. cit., §126.

el modo de comportamiento comunitario⁸². Ello nos situaría en un terreno semejante al de un psicologismo disfrazado que hemos cuestionado en la hermenéutica junto con Bouveresse.

En cambio, pensar a la dialéctica de la tentación como algo inmanente a los juicios, lleva a concebirlos, no como el resultado de un proceso, el reconocimiento por ejemplo, sino como el elemento básico, que no está necesitado de una justificación ulterior, pero tampoco justificado, como un modo de actuar sin fundamentos, en suma, que sostiene el resto del edificio.

La crítica wittgensteiniana a la metafísica del significado se construyó a partir de el rechazo de la formulación del problema en los términos de la pregunta por el tipo de saber acerca del significado que podría legitimar la ausencia de dudas acerca de la aplicación, comprendida como evidencia racional. Se tramó entonces como una crítica de la concepción de lo que se supone que debería haber, puesto que hay esta evidencia⁸³. La reconstrucción implícita en la elucidación gramatical wittgensteiniana cuenta con el saldo esta falta de justificación para lo que se comprendía como evidencia y toma a la ausencia de dudas como un dato primordial, como un rasgo primario o primitivo. Este rasgo primitivo, cuando es ligado a su funcionamiento en primera persona (lo que hemos llamado la "voz de la tentación") y a su rol como criterio para la atribución en tercera persona, nos abre la comprensión de "lo que está a la vista".

En la medida en que el acuerdo no funciona como un intermediario, el espacio de la crítica no se ve asfixiado lógicamente, aunque la comunidad funcionará como un elemento de presión hacia el consenso más o menos fuerte, dentro de ciertos límites. La acusación de relativismo se sostiene en realidad en una manera de comprender la noción de juego de lenguaje como algo determinado por sus reglas. Las reglas de un juego de lenguaje determinarían qué es lo que puede y qué es lo que no puede procesarse en los mismos. Ya estamos en condiciones de advertir dónde radica la dificultad de esta concepción: en la noción de regla que presupone, la que hace juego con la noción de conocimiento implícito que hemos cuestionado.

⁸² Una lectura de Wittgenstein bajo este modelo la encontramos en los textos de MALCOLM, Normam. Norman. Wittgenstein's Philosophical Investigations. En: Knowledge and Certainty: Essays and Lectures. Englewood Cliffs, N.J., 1963; y Nothing is Hidden. Oxford: Blackwell., 1986. Las dificultades de la misma han sido señaladas por AYER, Alfred. ¿Puede haber un lenguaje privado? En: VILLANUEVA, Ernesto (Ed.). El argumento del lenguaje privado. México: UNAM, 1979. p. 83-97; y FOGELIN, Robert. Wittgenstein. London: Routledge, 1994 (1º ed. 1976).

⁸³ Cfr. WITTGENSTEIN. IF. Op. cit., §66.

En cambio, si pensamos a la noción de juego de lenguaje desde la perspectiva que elucidamos, vemos que no hay un principio de individuación estricto para los juegos de lenguaje⁸⁴. Esta falta de individuación se refleja en la práctica de la comprensión de otro juego de lenguaje. La comprensibilidad entre los juegos de lenguaje parece oscilar entre la universalidad que todo lo integra y la extrema rigidez que rechaza lo extraño. Esto quiere decir que si bien no hay una limitación de principio para los mismos, hay sin embargo una limitación de la comprensión dentro de nuestros juegos de lenguaje –tanto hacia afuera como hacia adentro– que es constitutiva de los mismos. La convencionalidad de las formas de vida con las que nos hemos topado es también una convencionalidad de la naturaleza humana. Nada garantiza pero tampoco limita, la universal comprensibilidad. Como lo ha señalado Cavell, este movimiento entre los extremos de la rigidez y la flexibilidad sin una delimitación clara quiere decir que en los juegos de lenguaje no hay ningún límite trazado, lo trazamos nosotros⁸⁵.

REFERENCIAS

- AYER, Alfred. (1979). ¿Puede haber un lenguaje privado?. En: VILLANUEVA, Ernesto (Ed.). El argumento del lenguaje privado. México: UNAM.
- BARTH, Hans Hans. (1951). Verdad e ideología. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zigmunt. (2001). La hermenéutica y las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BERNSTEIN, R. (1983). Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BLOOR, D. (1997). Wittgenstein Rules and Institutions. London: Routledge.
- BOUVERESSE, J. (1991). Herméneutique et linguistique. En: Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage. Paris: Éditions de l'éclat.
- BUBNER, Rüdiger. (1971). Was ist kritische Theorie? En: AA. VV. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt: s.n.

⁸⁴ *Cfr.* BOUVERESSE. Herméneutique et linguistique. Op. cit., p. 47.

⁸⁵ “¿Cuándo encuentro o decido que ha llegado el tiempo de permitirte separarte, dejar estar tu divergencia, declarar que la cuestión entre nosotros se ha terminado? La inquietud radica no sólo en que mi comprensión tenga sus límites, sino en que debo trazarlos, sobre una base que, en apariencia no es más que mía” (Cavell, Stanley. *The Claim of Reason* citado por Bouveresse. Op. cit., p. 48).

- CAVELL, Stanley. (2002). *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*. En: *Must We Mean What We Say*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EAGLETON, Terry. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- FANN, K. T. (1997). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Traducido por Miguel Ángel Beltrán. Madrid: Tecnos.
- FOGELIN, Robert. (1994). *Wittgenstein*. London: Routledge.
- FOUCAULT, Michel. (1989). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- GADAMER, Hans-Georg. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (WuM) (Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990 (Traducción al español: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1995).
- _____. (1966). *La universalidad del problema hermenéutico*. En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- _____. (1967). *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I*. En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994
- _____. (2003). *O problema da consciência histórica*. Traducido por Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- HABERMAS, Jürgen. (1963). *Nachtrag zu einer Kontroverisie: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. En: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1985. Traducción castellana: *Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*. En: *La lógica de las ciencias sociales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Tecnos, 1997.
- _____. (1967). *Ein Literaturbericht. Zur Logik der Sozialwissenschaften - LSW*. En: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Traducción castellana: *Un informe bibliográfico: La lógica de las ciencias sociales - LSC*. En: *La lógica de las ciencias sociales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Tecnos, 1997.
- _____. (1971). *Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis*. En: *Teoría y praxis*. Barcelona: Altaya, 1998.
- _____. (1987). *Dialéctica e Hermenêutica*. Traducido por Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1999). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- KARCZMARCZYK, Pedro. (2004). *La teoría del arte de Arthur Danto*:

- ontología e institución. En: Revista latinoamericana de filosofía. vol. XXX, no. 2, p. 385-403.
- _____. (2007a). Gadamer: aplicación y comprensión. La Plata: Edulp.
- _____. (2007b). El problema del límite según Hegel. En: Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira, Junho de 2007. vol. 4, no. 6 [en línea]: www.hegelbrasil.org/rev06.htm [acceso 20 de marzo de 2010]
- KRIPKE, Saul. (1982). Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge (Mass.): Harvard University Pres.
- KUSCH, Martin. (2002). Knowledge by Agreement. London: Routledge.
- LANCE, Mark Norris y O'LEARY-HAWTHORNE, John. (1997). The Grammar of Meaning. Normativity and Semantic Discourse. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALCOLM, Norman. (1963). Wittgenstein's Philosophical Investigations. En: Knowledge and Certainty: Essays and Lectures. Englewood Cliffs, N.J.: s.n.
- _____. (1986). Nothing is Hidden. Oxford: Blackwell.
- McCARTHY, Thomas. (1995). La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos.
- McDOWELL, John. (1998). Virtue and Reason. En: Mind, Value and Reality, Cambridge (Mass.) and London: Harvard Univ. Press.
- MURILLO, Susana. (1997). El discurso de Foucault. Buenos Aires: Ediciones del CBC.
- RIKOEUR, Paul. (1986). Herméneutique et critique des idéologies. En: Du Texte à l'action. Essais de Hermenétique. Paris: Seuil.
- SEARLE, John. (1997). La construcción de la realidad social. Barcelona: Paidós.
- STROUD, Barry. (1968). Transcendental Arguments. En: The Journal of Philosophy. vol. LXV, no. 9, p. 241-256.
- WELLMER, A. (1979). Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Barcelona: Ariel.
- WILLIAMS, Raymond. (1989). Marxismo y literatura. Barcelona: Península.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1991). Sobre la certeza. Traducido por Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1993). Cuadernos azul y marrón. Traducido por Francisco García Guillén. Barcelona: Planeta-de Agostini.
- _____. (1999). Investigaciones filosóficas. Traducido por Ulises Moulines y Alfonso García Suárez. Barcelona: Altaya.