



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Pragmatismo y Hermenéutica: aproximaciones posibles

Carrera Aizpitarte, Luciana (IdIHCS, FaHCE, UNLP-Conicet)
Sánchez García, Victoria Paz (IdIHCS, FaHCE, UNLP-Conicet)

Introducción

Si bien en grandes campos de la escena filosófica actual se da por sentada la superación de las aspiraciones del programa fundacionalista del conocimiento en tanto se reconoce la imposibilidad de alcanzar un saber absolutamente fundado, uniforme y ahistórico, creemos importante repensar de qué manera hoy nos sentimos despegados de dicha tradición. Y como pensar los fundamentos que guían las investigaciones actuales en torno a cuestiones políticas, éticas, epistemológicas, etc., supone un diagnóstico que nos excede por su complejidad y que resulta imposible de plasmar en el marco del presente trabajo, proponemos repensar la crítica a la modernidad a partir de dos líneas de pensamiento aparentemente alejadas y dispares pero que, no obstante, convergen en varios puntos y desarrollan propuestas que guardan una asombrosa afinidad. Hablamos del pragmatismo clásico americano y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger.

Para esto, desarrollaremos, en primer lugar, qué se entiende por *filosofía tradicional* como núcleo problemático al que ambas corrientes de pensamiento se enfrentan. Partiremos de la crítica heideggeriana a las bases metafísicas de la filosofía moderna, crítica en la que, en principio, quedaría incluido el pragmatismo, asociado a una metafísica de corte reduccionista. En este punto, mostraremos en qué medida esta interpretación es problemática dado que el pragmatismo resulta crítico de las posiciones puestas en cuestión por Heidegger, alejándose de manera muy similar de los postulados metafísicos y epistemológicos propios de la modernidad. Desde esta perspectiva, exploraremos lo que consideramos puntos de contacto entre ambas líneas de pensamiento, focalizándonos particularmente en el concepto de *experiencia* pragmatista y en la noción heideggeriana de *estar-en-el-mundo*. A modo de conclusión, intentaremos mostrar cómo la propuesta de ambas corrientes conduce a un replanteo de los espacios de decisión y a una reconsideración del diálogo como formador de criterios en un universo que ha abandonado la verdad como ideal regulador, a partir del reconocimiento de la contingencia de todo producto humano.

La crítica a la modernidad

En la introducción a *Ser y Tiempo* (1927), la obra que condensa la primera fase del pensamiento maduro de Heidegger, el autor sostiene que para volver a plantear la olvidada pregunta por el ser “será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *destrucción*” (Heidegger, 1997: 46/22).¹

Ahora bien, ¿por qué llevar a cabo esta destrucción? Según Heidegger, la metafísica en Occidente se ha consolidado en la era moderna a partir de una serie de interpretaciones básicas acerca del ente y la verdad. Éstas determinan una tradición con patrones de pensamiento implícitos que dominan tanto el curso y el carácter de las investigaciones como la definición del conocimiento, la verdad, el objeto y, en general, todo lo que puede reconocerse como problema y aceptarse como solución. Sin embargo, este es el modo en que procede toda tradición, ¿por qué, entonces, deconstruir ésta en particular? Porque, para Heidegger, las aporías en las que se ven atascadas las corrientes filosóficas de su época -como lo ilustra la reiterada búsqueda husserliana de una fundamentación última del conocimiento- provienen de su inscripción en la tradición moderna y, por lo tanto, de la adopción de sus postulados pero también de sus matices, limitaciones y olvidos.

¿Qué es lo que diferencia a Heidegger entonces? Según Palmer (1988: 125), su formación en teología y la influencia de los trabajos de Dilthey acerca de la historia fueron un factor determinante. Este marco le permitió ver en la facticidad, la historicidad y la temporalidad, un punto de partida anterior y olvidado frente a la autocerteza de la conciencia, e indagar en la conformación histórica de los conceptos metafísicos para mostrar su contingencia.

En su conferencia de 1938, *La época de la imagen del mundo*, Heidegger lleva a cabo esta indagación a partir de la comparación de los supuestos ontológicos de la era moderna con los de la Antigüedad griega y la época medieval. En este sentido, la novedad de la modernidad consiste en la articulación de tres postulados básicos: la concepción del ente como objeto de la representación, la concepción del hombre como sujeto, y la interpretación de la verdad como certeza de la representación. Éstos, a su vez, determinan un cuarto: la concepción del mundo como imagen.

En efecto, uno de los fenómenos que marcó el pasaje del espíritu medieval al espíritu moderno fue el progresivo reemplazo de la garantía divina de la verdad por el poder único de la razón humana. Este pasaje determinó, según Heidegger, el hecho de que por primera vez el hombre se pusiera en el lugar del fundamento, es decir, del *subjectum* que reúne sobre sí todo lo que es, constituyéndose en “centro de referencia de lo ente como tal” (Heidegger, 1996: 87). En sus palabras:

¹En el caso de *Ser y Tiempo* citamos en primer lugar el número de página correspondiente a la traducción castellana de Rivera (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997) seguido del número correspondiente a la paginación en la edición alemana de Max Niemeyer de 1967.

“La liberación que *se libera de* la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación *en favor de* una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber. Esto sólo era posible a condición de que el hombre que se liberaba se hiciera garante de la certeza de aquello que podía ser sabido” (1996: 104).

Pero este giro.hacia la subjetividad sólo tuvo lugar a partir de la concepción del ente como objeto, es decir, como aquello que está frente a un sujeto para su contemplación. Sólo un ente así despojado de su singularidad y acontecer puede ser manipulado, calculado y anticipado científicamente. Estas dos modificaciones, la del ser humano y las cosas como sujeto y objetos respectivamente, da paso por primera vez a la concepción de la verdad como certeza y a una relación del hombre respecto de su entorno signada por la posibilidad de dominación. Ahora bien, según Richard Rorty, Heidegger ve consumada esta caracterización en la propuesta pragmatista, entendida como una filosofía que hace hincapié en el carácter utilitario de la naturaleza (Rorty, 1993: 52).

En efecto, históricamente, el pragmatismo ha sido asociado al tipo de interpretación reduccionista de la naturaleza que propone una explicación empírica, natural o causal de la cognición basada en los resultados de la ciencia y que reduce lo humano a niveles más bajos de existencia. Sin embargo, ¿es posible esta asociación?

Intentaremos mostrar que la corriente pragmatista también rechaza enfáticamente tanto las metafísicas reduccionistas como el modelo dualista cartesiano. Que si bien se inscribe en el naturalismo en la medida en que entiende que el ser humano está inmerso en la naturaleza, esta naturaleza no es el universo mecanicista de la concepción newtoniana del mundo que explica el comportamiento del hombre reduciéndolo a un mero fenómeno material y mecánico o suponiendo una realidad externa que afecta causalmente a una sustancia pensante. Por otra parte, Heidegger parece desconocer que la crítica del pragmatismo, al menos en el caso de John Dewey , también se construye sobre una indagación en la historia (Dewey, 1920), además de estar implícita en el punto de partida de sus desarrollos filosóficos. En efecto, la clave del distanciamiento crítico del pragmatismo respecto de la tradición, se pone de manifiesto cuando atendemos a la resignificación que dicha corriente opera en torno al concepto de *experiencia*.

Algunas aproximaciones posibles

En el marco del pensamiento pragmatista, la noción de experiencia debe entenderse como el *proceso dinámico y continuo* en que el ser humano y la naturaleza interaccionan; como el método o el modo en que el individuo se adueña significativamente de la naturaleza, transformándola y reconstruyéndola activamente, y la naturaleza -así descubierta- enriquece y dirige los diferentes hábitos de acción que desarrolla el sujeto, exigiendo siempre un ajuste. Así entendida, constituye una unidad dialéctica indisoluble entre el sujeto y su entorno natural y social, un proceso

cualitativo complejo que involucra distintas modalidades de acción y distintos niveles de reflexión.

En contraste con el empirismo y el racionalismo clásicos, para la tradición pragmatista la experiencia no se reduce meramente a aquello que es dado a los sentidos ni remite a un sujeto más o menos autónomo que es su portador y beneficiario. No se trata de una realidad fija, estructurada, estática y susceptible de ser reflejada por un espectador atento, sino más bien de un universo en constante cambio, signado por la temporalidad y la continuidad, en el que el individuo está inmerso como un elemento más, solo aislable y discernible mediante un análisis reflexivo del pensamiento. La experiencia alude, entonces, a esta relación de inmanencia entre el ser humano y el medio, pero comprendida como un *proceso transactivo* y no sólo como el *resultado* de dicha interacción. Desde esta perspectiva, deja de ser una noción que incumbe solamente a la teoría del conocimiento para abrirse a consideraciones más amplias que contemplan las distintas formas en que el individuo se relaciona con el mundo, ya sean éstas estéticas, prácticas, cognitivas, volitivas, etc. El ser humano es primariamente un ser que actúa, que padece y disfruta, y es en este contexto original y pre-reflexivo que debemos situar los procesos cognitivos más complejos para comprenderlos cabalmente.

En este sentido, el pragmatismo advierte acerca del desvío de la reflexión y la especulación respecto de la experiencia más original y primitiva que le da sentido y razón de ser, y denuncia como una falacia la tendencia a considerar ciertos resultados de la ciencia o de la filosofía como constituyentes de una realidad última y más auténtica. Así, en *Experiencia y Naturaleza* (1948), John Dewey menciona tres grandes razones que explican el extravío de las filosofías tradicionales:

“Las tres consisten, respectivamente, en separar por completo el sujeto y el objeto (*aquello* de que se tiene experiencia y *cómo* se tiene ésta); en exagerar la importancia de los rasgos de los objetos conocidos a expensas de las cualidades de los objetos del goce y el pesar, de la amistad y la asociación humana, del arte y la industria; y en aislar en forma exclusiva los resultados de varios tipos de simplificación selectiva que se practican para lograr diversos propósitos inconfesados”. (Dewey 1948: 32)

Los resultados de la investigación científica y filosófica constituyen productos reflexivos de segundo orden que deben ser siempre remitidos a, y situados dentro de, la experiencia primaria de la que brotaron. Esto supone reconocer la selección significativa que subyace a todo acto de interpretación, declarando cómo y por qué tiene lugar un determinado recorte y no otro. Porque el problema no es que exista una preferencia por determinados objetos o rasgos de la naturaleza en el curso de una investigación; lo que constituye un error y una falacia es ocultar los criterios selectivos y reificar los resultados de cierta indagación en términos absolutos, asignándoles una jerarquía ontológica ilegítima. De este modo, reconocer el perspectivismo que caracteriza a toda visión del mundo permite dar cuenta de las necesidades y problemas que dan sentido a la reflexión, del recorte significativo que ella opera, del método que utiliza y de los valores e intereses que la guían, promoviendo así

desarrollos científicos y filosóficos más responsables y menos arbitrarios, abiertos a la comprensión y al diálogo crítico.

Este mismo reconocimiento del carácter derivado de la construcción científica de la realidad aparece en la hermenéutica heideggeriana de la facticidad, en la descripción de la cotidianidad del *Dasein*, constituido esencialmente por el hecho de *estar ya siempre en el mundo*. Este dato es el punto de partida de un análisis en el que el mero “sujeto”, desprovisto de mundo e historia, aparece como una abstracción.

El estar-en-el-mundo, para Heidegger, expresa la radical situacionalidad propia del ser humano, el hecho de que el hombre se encuentra arrojado en un ámbito que articula inmediatamente a partir de la urgencia de tener que asegurar su existencia. Este mundo, que constituye el Ahí de la existencia, es un ámbito atravesado por las corrientes cambiantes de la historia, la construcción colectiva del sentido y la articulación significativa a partir del lenguaje. El encuentro con él no se produce desde una mirada contemplativa sino que ya siempre ha empezado, en tanto que el individuo siempre ha estado ahí afuera. En este sentido es que el autor habla de un “estar arrojado”, más que de un encontrarse o relacionarse con el mundo. A su vez, el carácter de arrojado que cobra la existencia humana determina los caminos por los que se desarrolla la estancia en el mundo. Si bien Heidegger no desconoce la importancia del sistema cognitivo, sostiene que en primer lugar el mundo se hace patente a partir de tres factores primarios: los estados de ánimo, que determinan una cierta dirección en la relación con el mundo, la comprensión, en la que el hombre se inserta como miembro de una comunidad histórica y que articula pre-reflexivamente la apertura afectiva, y el lenguaje, entendido como la estructuración originaria con que el individuo comprende su entorno.

Sin embargo, este punto de partida, que intenta mostrar la construcción primaria de la “realidad” a partir de la necesidad cotidiana de la supervivencia, ha sido frecuentemente pasado por alto, al orientar el análisis exclusivamente hacia el problema del conocimiento, siguiendo los dictados de un ideal de certeza que nunca podría ser satisfecho en esos términos en el ámbito creativo y cambiante de la cotidianidad. Esta orientación ha determinado, además, el hecho de que se piense al hombre y al mundo como entidades separadas cuyo encuentro es un misterio que la filosofía debe resolver. Por el contrario, el punto de partida que adoptan estas dos corrientes libera a la filosofía de una tarea que ya no respondía a las necesidades de su época, devolviéndola al ámbito histórico, contingente y falible de lo humano, y habilitándola para reflexiones más fructíferas en torno a la nueva realidad socio-política del siglo XX, escenario en el que ya no caben dudas de que, como afirma Heidegger: “La pregunta si hay siquiera un mundo y si acaso su ser pueda demostrarse, es, en cuanto pregunta que plantea el *Dasein* como estar-en-el-mundo – ¿y quién otro podría plantearla?– una pregunta sin sentido” (1997: 224/202).

Conclusiones

Una vez disueltos los dualismos clásicos y sus demandas correspondentistas, y encarnado al individuo en el corazón de la experiencia con el mundo, las alternativas de realismo o idealismo, empirismo o racionalismo, fundacionalismo o antifundacionalismo parecen no tener razón de ser. El esfuerzo de la corriente pragmatista y del pensamiento heideggeriano por situarnos en el contexto de la experiencia con el mundo es, para críticos como Rorty o Rosenthal el punto de contacto más saliente de ambas corrientes. Sus resultados conducen a reconocer el carácter perspectivista, histórico y contingente de toda reflexión científica y filosófica. Si bien esto supone la apertura de puntos de vista plurales que nos alejan de cualquier absolutismo, el espacio abierto por el reconocimiento de la contingencia y falibilidad del universo humano y la pérdida de criterios últimos, exige reflexionar sobre los ámbitos y las prácticas de formación de marcos socialmente vinculantes y sobre la racionalidad de nuestras decisiones y los fines y valores que la determinan, evitando caer en los extremos del relativismo y el dogmatismo.

En este sentido, los aportes del pragmatismo y de la filosofía heideggeriana son, como afirma Rorty, “más terapéuticos que constructivos, más edificantes que sistemáticos, orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar más que a presentarle un nuevo programa filosófico” (Rorty, 2009: 5-6). Consideramos que esta suerte de *filosofía de la filosofía* propone una nueva actitud crítica que exige volver constantemente la mirada al presente y nos desafía a actualizar una y otra vez nuestra tarea filosófica.

Bibliografía

DEWEY, J. (1920), *Reconstruction in Philosophy*, Henry Holt and Co., New York.

----- (1948), *La experiencia y la naturaleza*, Fondo de cultura económica, México D.F.

HEIDEGGER M. (1996), *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, pp. 78-109.

----- (1997), *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

PALMER, RICHARD E. (1988), *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press.

RORTY, R. (1993), *Heidegger, contingencia y pragmatismo*, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, pp. 49-77.

----- (2009), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press.

ROSENTHAL, S. (1988), *Scientific Method and the Return to Foundations: Pragmatism and Heidegger*, The Journal of Speculative Philosophy, Vol. II, N° 3.

----- (1990), *Pragmatism, Heidegger, and the Context of Naturalism*, The Journal of Speculative philosophy, vol. IV, N° 1.