

Hermenéutica y relativismo. Consideraciones en torno al enfoque conceptualista

Hermeneutics and relativism. Considerations around the conceptualist approach

ANDRÉS IGNACIO BELLIDO ARIAS¹, AYLÉN SÁNCHEZ²

¹Universidad del CEMA, Argentina.

andresbellidoarias@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8589-9363>

²CONICET/UNS/Universidad del CEMA, Argentina

ayelen.zanches@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7739-4074>

Recibido: 22/11/2022. Aceptado: 30/12/2022.

Cómo citar: Bellido Arias, Andrés Ignacio y Sánchez, Ayelén (2022). “Hermenéutica y relativismo. Consideraciones en torno al enfoque conceptualista”, *TRIM*, 22-23: 5-27.

Este artículo está sujeto a una [licencia “Creative Commons Reconocimiento-No Comercial” \(CC-BY-NC\)](#).

DOI: <https://doi.org/10.24197/trim.22-23.2022.5-27>

Resumen: En tanto criaturas racionales y discursivas, nuestra experiencia es resultado no de la mera percepción, sino de una construcción que orienta y limita, mediante procesos deliberados o no, tanto nuestras acciones como nuestras creencias y convicciones. Frente a estas consideraciones, podemos plantearnos algunas preguntas filosóficas de la máxima relevancia: ¿cómo se encuentra articulada esta comprensión constitutiva de lo humano? ¿Se trata de un proceso necesariamente conceptual? ¿O existe una modalidad de relación con la realidad previa al plano de los conceptos? ¿Somos capaces de realizar acciones irreflexivas en las que no se ponga en juego nuestra racionalidad? Tales interrogantes atraviesan un intenso debate filosófico que se extiende hasta el presente, iniciado por los filósofos Hubert Dreyfus y John McDowell. En el presente trabajo, nuestro interés será analizar y describir las posiciones centrales mantenidas por ambos autores con tres objetivos fundamentales. Por un lado, especificar el desacuerdo teórico entre ambas posturas, comprendiendo los diferentes compromisos teóricos que suponen. Por otro lado, sostener que el argumento anti-intelectualista de Dreyfus se encuentra refido con una serie de fenómenos familiares, indicando un conjunto de consideraciones por las que McDowell defiende una mejor posición. Por último, señalar las dificultades propias de la interpretación que Dreyfus realiza de la fenomenología heideggeriana, para proponer una alternativa hermenéutica que encuentre al filósofo alemán en un espacio mucho más cercano a la concepción conceptualista de McDowell. Nuestra hipótesis general será que la propuesta de Dreyfus según la cual nuestro modo primario de relación con el mundo es previo al plano conceptual es inviable por los supuestos individualistas sobre los cuales descansa. En esta dirección, defenderemos la idea de que un enfoque conceptualista le hace justicia a la idea de que actuar y conocer solo es

posible en una comunidad de agentes racionales, no siendo la acción ni el conocimiento humano posibles más allá de los límites de la relación con otros seres discursivos y racionales.

Palabras clave: Debate Dreyfus-McDowell; experiencia conceptual; Martin Heidegger; fenomenología; relativismo.

Abstract: As rational and discursive creatures, our experience is not the result of mere perception, but of a construction that guides and limits, through deliberate processes or not, both our actions and our beliefs and convictions. Faced with these considerations, we can ask ourselves some highly relevant philosophical questions: how is this constitutive understanding of what is human articulated? Is it a necessarily conceptual process? Or is there a mode of relationship with reality prior to the plane of concepts? Are we capable of carrying out thoughtless actions in which our rationality is not at stake? Such questions cross an intense philosophical debate that extends to the present, initiated by the philosophers Hubert Dreyfus and John McDowell. In the present work, our interest will be to analyze and describe the central positions maintained by both authors with three fundamental objectives. On the one hand, to specify the theoretical disagreement between both positions, understanding the different theoretical commitments that they entail. On the other hand, to maintain that Dreyfus's anti-intellectualist argument is at odds with a series of familiar phenomena, indicating a set of considerations for which McDowell defends a better position. Finally, to point out the difficulties inherent in the interpretation that Dreyfus makes of Heidegger's phenomenology, in order to propose a hermeneutical alternative that finds the German philosopher in a space much closer to McDowell's conceptualist conception. Our general hypothesis will be that Dreyfus' proposal according to which our primary way of relating to the world is prior to the conceptual plane is unfeasible due to the individualistic assumptions on which it rests. In this direction, we will defend the idea that a conceptualist approach does justice to the idea that acting and knowing is only possible in a community of rational agents, neither human action nor knowledge being possible beyond the limits of the relationship with other discursive and rational beings.

Keywords: Dreyfus-McDowell debate; conceptual experience; Martin Heidegger; phenomenology; relativism.

INTRODUCCIÓN

Una tesis extendida tanto dentro de la filosofía formal como de la opinión pública señala que la hermenéutica, más allá de sus méritos y sus desventajas, conduce indefectiblemente a la adopción de una postura relativista, con las subsiguientes consecuencias teóricas y prácticas que pueden argumentarse. El espíritu general de la presente investigación recoge esta vinculación entre hermenéutica y relativismo y se interesa por desarticularla. En esta dirección, el trabajo se propone aportar el análisis de dos teorías hermenéuticas provenientes de tradiciones filosóficas claramente divergentes, cuyas diferencias han sido excesivamente destacadas haciendo caso omiso a sus similitudes. Por un lado, observaremos la hermenéutica propia de la filosofía de Robert Brandom,

cuya producción se enmarca en la corriente de filosofía analítica de la segunda mitad del siglo XX. Por otro lado, analizaremos los desarrollos de la primera etapa de producción de Martin Heidegger, inscriptos en la hermenéutica fenomenológica de la tradición continental precedida por autores como Edmund Husserl y Franz Brentano. Nuestro interés se centrará en defender que en ninguno de estos desarrollos hermenéuticos deben señalarse consecuencias relativistas de manera necesaria.

El rasgo común que encontramos en las teorías hermenéuticas que analizaremos es que ambas se articulan a partir de un enfoque conceptualista. Por supuesto, en el ámbito filosófico no encontramos un acuerdo unánime acerca de la naturaleza de los conceptos, y existen una variedad de propuestas al respecto (por ejemplo, los conceptos como entidades mentales, como entidades abstractas, como disposiciones a la acción, como reglas, entre otras). Sin embargo, tomaremos aquí una noción mínima que establece que aplicar un concepto es tomar algo-como-algo, (tomar esto que se presenta frente a mí como un perro, y por lo tanto como un animal, como un ser vivo, etc.). La idea general del conceptualismo que abordaremos aquí sostiene que cualquier interpretación de un fenómeno supone, necesariamente, la mediación de conceptos. Retomando la definición mínima que ofrecimos, esto significa que cualquier experiencia que hagamos del mundo la haremos bajo algún aspecto, significándola *en-tanto que algo* determinado. De este modo, el conceptualismo se opone a la tesis empirista de que la experiencia que hacemos del mundo es el mero resultado de ser influenciados causalmente por el contacto de los objetos con nuestros sentidos. Desde la concepción conceptualista de la experiencia, los hombres, en tanto criaturas racionales y discursivas, mantenemos una relación con el mundo que se encuentra necesariamente articulada por medio de una cierta comprensión tanto de nosotros mismos como de aquello que nos rodea. Esto implica, en otras palabras, que nuestra experiencia no es resultado de la mera percepción, sino de una construcción que orienta y limita, mediante procesos deliberados o no, tanto nuestras acciones como nuestras creencias y convicciones. Tal como iremos mostrando en el desarrollo del presente trabajo, tanto en el enfoque de Heidegger como en el de Brandom, la intervención de conceptos aparece como una condición necesaria para que la experiencia del mundo, por más simple que sea, se presente como un fenómeno efectivamente inteligible.

Habiendo ganado una serie de nociones estructurales relativas a la tesis conceptualista, nos interesaremos luego por describir la presencia y

el funcionamiento de dicha posición dentro de la filosofía hermenéutica. Como sabemos, precisar los elementos centrales de la hermenéutica filosófica no resulta una tarea sencilla. Esta dificultad se fundamenta, en buena medida, en la variedad de “hermenéuticas” que pueden distinguirse. Por este motivo, antes que como una tradición, resulta conveniente considerar a la hermenéutica como una gran corriente de pensamiento en la que diferentes autores han abordado una serie de preocupaciones generales desde perspectivas diversas y en muchos casos contradictorias entre sí. Para mencionar solo algunos de estos pensadores, cabe señalar tanto a Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur, como también a Wittgenstein, Sellars, McDowell y Brandom. Con el propósito de atenuar esta complejidad inherente al problema abordado por nuestra investigación, nos hemos propuesto analizar el modo en el que opera el conceptualismo en los mencionados desarrollos hermenéuticos de Heidegger y Brandom, por resultar relativamente independientes entre sí.

Luego de considerar en detalle las bases de cada uno de estos enfoques hermenéuticos, abordaremos el interés programático central que motiva el presente trabajo, a saber, el riesgo del relativismo. Dicho riesgo se explica a partir de que, en primer lugar, nuestra comprensión de la realidad está mediada por conceptos, y, en segundo lugar, los sistemas conceptuales varían según el contexto, lo que habilitaría visiones culturales diferentes pero igualmente legítimas. Esto representa no sólo un peligro en el plano moral, sino que pone en cuestión la posibilidad misma de la labor científica y de la construcción de un conocimiento válido más allá de diferencias históricas y sociales. En este sentido, y como consecuencia de estas valoraciones, una de las ideas centrales que defenderemos señala la incompatibilidad esencial entre desarrollos teóricos relativistas y toda pretensión científica, filosófica y de progreso en el conocimiento humano. Reducir la verdad a lo que pueda ser cierto “según cada perspectiva”, no solo es la marca de los tiempos de pos-verdad en los que nos toca vivir, sino una clausura estructural a toda posibilidad de diálogo. En este marco, y por tratarse de una investigación en sus primeras etapas, las consideraciones finales de la exposición recogerán lo elaborado hasta este punto para presentar una serie de argumentos a favor de una interpretación no-relativista de la hermenéutica filosófica.

1. APUNTES PARA UNA CONSIDERACIÓN CONCEPTUALISTA DE LA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA

Comprender adecuadamente el proyecto hermenéutico heideggeriano no implica tan solo realizar una correcta interpretación de sus textos, sino también, de forma inevitable, atravesar críticamente las diferentes recepciones que su obra tuvo a lo largo del siglo XX: lecturas existencialistas, idealistas, psicoanalíticas, pragmatistas, fenomenológicas, etc. Estas perspectivas no han sugerido simples matices dentro de lo que podríamos considerar un cuerpo común de problemáticas, sino que, por el contrario, han definido diferentes *Heideggers*, cada uno de ellos con programas y preocupaciones filosóficas diversas y, en no pocas oportunidades, incompatibles entre sí.

En este sentido, en el presente apartado nos proponemos analizar la propuesta hermenéutica heideggeriana¹ con el propósito de señalar algunos elementos que permiten considerarla como una forma del conceptualismo. Para esto, en primer lugar, realizaremos una descripción general de la naturaleza significativa de la vivencia primaria, con el objetivo de ganar un marco comprensivo global de dicho programa filosófico. En segundo lugar, presentaremos de manera sintética la estructura hermenéutica básica con la que el autor justifica dicha significación. Por último, ya dentro de las consideraciones finales del presente trabajo, propondremos algunas consideraciones que nos permiten valorar al conceptualismo heideggeriano como no-relativista.

1. 1. Lo primario no son las cosas, sino nuestra experiencia de ellas

Si bien, como sabemos, la cuestión fundamental de *Ser y tiempo* es la pregunta por el sentido del ser, considerar esta formulación nuevamente y con detenimiento no resulta una cuestión ociosa. La tesis fundamental que determina todo el análisis heideggeriano es, desde sus orígenes, fenomenológica, y sólo desde ella se busca avanzar sobre la problemática ontológica. Es por esto que, ante las preguntas ontológicas tradicionales

¹ La obra de Martin Heidegger se cita a partir de la edición de las obras completas en idioma alemán, la *Gesamtausgabe*, indicando “GA”, el volumen y la página. Por ejemplo: “GA9: 307”. La única excepción corresponde al trabajo *Ser y Tiempo*, que, como es frecuente, se cita con las siglas “SZ” en referencia a la edición alemana de Niemeyer. La información correspondiente se encuentra indicada en el apartado bibliográfico.

(¿qué es el ser?, ¿qué es lo que existe?, ¿por qué es lo que es?, ¿por qué el ente y no más bien la nada?, etc.), Heidegger presenta un ángulo de interrogación diferente, un ángulo *fenomenológico*; y es justamente por este motivo que su ontología es fundamental: no debido a que conquiste un conocimiento que otros no han podido alcanzar, sino porque modifica radicalmente la aproximación metodológica empleada en el análisis. Su proyecto se articula, por lo tanto, no desde una preocupación por *el ser*, sino por *el sentido* del ser, es decir, por la descripción de la inmediata articulación significativa como estadio previo a toda ontología regional futura, es decir, a toda física, química, o economía, entre otras.

La perspectiva de Heidegger consiste en considerar que lo que guía nuestro contacto con el mundo es justamente la significatividad. La comprensión espontánea y primaria de aquello que se presenta no es, de manera primaria, el resultado de un proceso teórico deliberado, sino que se muestra inmediatamente en el modo del *en-tanto-que* (*Als*) determinada significación, es decir, como sentidos pre-temáticos que han sido ya previamente articulados en una determinada interpretación. Nuestro contacto con las cosas del mundo las encuentra, en todos los casos, como “ya interpretadas” (*Ausgelegtheit*). “La maravilla de las maravillas es que el ente *sea*” (*dass Seindes ist*, GA9: 307), lo que en esta hermenéutica supone dos afirmaciones complementarias, una temática y otra metodológica. Por un lado, señala que lo absolutamente central resulta del hecho fenomenológicamente indubitable de que los entes se nos muestran inmediatamente como significativos, es decir, *inscriptos siempre en un determinado contexto ya abierto que los modula*. Por el otro, implica que la comprensión de término medio en la que nos encontramos siempre espontáneamente inscriptos puede ser desarrollada para alcanzar la explicitación de sus disposiciones básicas, analizando hasta qué punto las estructuras del hombre (ocultas pero operantes y accesibles) se dedican a *corresponder interpretativamente un contexto que no les pertenece totalmente*.

Por este motivo, la apuesta central de la hermenéutica heideggeriana será analizar la instancia de constitución de la significatividad a través de los elementos y procesos que permiten el surgimiento y la estabilización de sentidos, lo que supone un movimiento radical que, aun dentro el espíritu general de la propuesta de Husserl, se extiende mucho más allá de los límites que éste le había impuesto. Lo “maravilloso” de que el ente sea no apunta al hecho (como Heidegger aclara incansablemente a lo largo de su obra) de que el ente *exista*

pudiendo *no existir*. La "maravilla" y, con esto, la devoción del pensamiento heideggeriano, es que el ente *exista*, entendiendo esta existencia de modo fenomenológicamente reducido, es decir, como el ingreso inmediato e inevitable en el campo abierto de la comprensibilidad humana. Lo maravilloso está en este particular *sea*, que presenta a la cosa del mundo siempre mediante de un concepto concreto y estable: siendo *como* silla, siendo *como* mesa, siendo *como* algo que no sé para qué sirve, etc.

Para que mi contacto inmediato con el ente sea siempre el contacto inmediato con un sentido es necesaria una dimensión estructural que opere con anterioridad a cualquier experiencia y a cualquier tratamiento expreso. El sentido está posibilitado por el hecho de que existe un plano ontológico inexplicito en el que se ejecuta la articulación. Habiendo ya comentado de manera esquemática la relevancia del sentido en la hermenéutica heideggeriana, a continuación, haremos una breve reconstrucción del modo en el que se analiza esto en *Ser y tiempo* para señalar el desarrollo de su carácter conceptual.

1. 2. La estructura de la inmediata significatividad de la vivencia

Como afirma Rodríguez (2015: 45), si consideramos la vivencia en un estricto sentido fenomenológico, es decir, tal y como se presenta inmediatamente a nuestra vivencia (y por fuera de nuestros prejuicios metodológicos y disciplinares), encontramos dos elementos que aparecen "de modo codonado". Por un lado, tenemos aquello que hace frente compareciendo y que se busca comprender: digamos, *la cosa*². Por el otro, disponemos del campo previo de relaciones en el que se presenta dicha cosa que comparece y gracias al que logra interpretarse de esta o aquella manera y no de otra. El comprender, en tanto "comportamiento concreto", "se ajusta no solo a lo que percibe, sino al campo atemático de referencias a partir del cual aparece lo percibido" (Rodríguez 2015: 45). En otras palabras, no tenemos nunca, en tanto vivencia primaria, la experiencia de una mera jarra de agua, sino, por el contrario, de una jarra concreta que

² A los fines de una presentación global de la propuesta heideggeriana, preferimos este término a pesar de ser propio de un registro informal. A diferencia de "objeto", generalmente comprendido en el marco de una relación gnoseológica sujeto-objeto, "cosa" es una expresión lo suficientemente general para expresar el momento previo a toda configuración de una significación particular.

comparece como la jarra para saciar la sed en el desierto, o la jarra para acompañar el almuerzo con mi familia, o la jarra para regar las plantas del jardín, etc.

A partir de esto, el desafío que asume el proyecto hermenéutico heideggeriano es, en última instancia, el de realizar una sistematización de las estructuras y procesos que posibilitan que mi comercio inmediato con el mundo se presente de esta manera, es decir, de modo “ya-interpretado” (*Ausglegtheit*) como un concepto atemático y pre proposicional. A los fines de este trabajo, y con el objetivo de realizar una descripción global de esta hermenéutica que nos permita valorarla como conceptualista, limitaremos nuestra descripción a dos cuestiones centrales: 1) las estructuras que hacen posible la presencia de dichos elementos primarios de la vivencia (la cosa y el contexto en el que aparece la cosa); 2) las estructuras que vinculan ambas instancias. Dentro de la conformación primaria de la significación, la primera está constituida por lo que Heidegger denomina la "proyección arrojada" (*geworfene Entwurf*), y se articula en torno a las nociones de proyección (*Entwurf*) y “estado de arrojado” (*Geworfenheit*). El segundo está compuesto por la interpretación (*Auslegung*), y se corresponde con lo que ya en 1925 denominara como el “retorno” (*zurückkommen*) de la comprensión.

Una descripción mínima de la proyección arrojada no puede dejar de señalar tres puntos centrales. En primer lugar, tenemos el carácter proyectivo en sentido estricto entendido como el proyectar de un “para-qué” aún no realizado hacia un campo “por-fuera-de-sí” y de retener, a su vez, este elemento en el presente como un futuro posible. La proyección (*Entwurf*) es la estructura que establece y mantiene posibilidades aún no actualizadas: calentamos agua para verterla sobre el té, con el propósito de prepararnos una infusión; para despabilarnos un poco y poder terminar el trabajo que nos queda pendiente. En este caso, *despabilarnos un poco* y *terminar el trabajo pendiente* son dos modos del “para-qué” en los que me encuentro *por sobre* aquello que me hace frente (aquí, la taza o el té) y que articulan ese sentido concreto, estableciendo el marco en el que lo inmediato puede ser *comprendido*. En el “para-qué” de *recrearnos mientras esperamos* en la cafetería, el diario aparece inmediatamente significando un medio informativo, o una distracción agradable. Ahora bien, cuando la tormenta nos encuentra de camino a casa, ese mismo diario comparece, también inmediatamente, como algo “en tanto para” (*Als*) cubrirnos de la lluvia. Por esto, la estructura primaria del *Dasein* es, de alguna manera, *virtual*, dado que los sentidos efectivos actuales dependen

constantemente de una determinada proyección futura y no-realizada. *Dasein* significa ser siempre, primero, posibilidad, *virtualidad* de sentido (Bertorello, 2008), lo que invierte la preferencia de la tradición filosófica en la que lo actual primaba necesariamente sobre lo posible: *contra* Kant, de alguna manera, la prioridad recae aquí en los cien táleros posibles.

En segundo lugar, la proyección arrojada del *Dasein* no solo nos remite *por delante* del *Dasein* hacia una dimensión futura, sino que remite también al propio espacio desde el que surge este movimiento: la proyección establece *un arco* entre el espacio del que surge y el campo posible de sentidos que señala. Por lo que la esencia de la proyección es dual, dado que implica un movimiento constante en ambos sentidos: desde el *Dasein* hasta el sentido-futuro; y desde el sentido-futuro hasta el *Dasein*. Si la noción con la que Heidegger expresa el propósito exterior de la proyección, como exterioridad, es la del “para-qué”, en el caso del movimiento de repliegue, la noción central es la de “por-mor-del-Dasein” y expresa el carácter recursivo que en última instancia se encuentra articulado en todo “para-qué”. ¿O acaso son posibles los propósitos del *Dasein*, tal y cómo se presentan en la vivencia, por fuera de la referencia a su propia estructura? Volviendo a los ejemplos que dimos, esto frente a nosotros (la taza) es para hacernos una infusión, para despabilarnos, para terminar el trabajo pendiente y, luego de una serie de elementos proyectivos, “por-mor-del-Dasein”. Con esto, cada vivencia de sentido depende no solo del movimiento centrífugo que la extiende hacia un sentido aún no actualizado, sino también de un movimiento centrípeto que recorre al mismo tiempo el camino hacia la propia estructura *de origen*: la proyección arrojada es una cuerda que se tensa por dos lados.

En tercer lugar, la proyección arrojada debe observar que toda proyección de sentidos potenciales se ejecuta siempre en un marco contextual: por ejemplo, la piedra se presenta como significativa en tanto objeto que puedo lanzar, *en el apremio por defenderme de algo amenazante*. El proceso mediante el cual la piedra comparece bajo la significación de *algo para lanzar* no puede explicarse tan solo mediante la estructura aperiente de la proyección, sino que es necesario complementar esta descripción con una justificación que fundamente la sensibilidad de la apertura a una determinada situación. La significación de la cosa no acontece en un espacio neutral emplazado *frente al mundo*, sino que emerge como resultado de un estar concernido e implicado en él, inevitablemente, en una determinada situación. La noción (el “existencial”) que fundamenta este vínculo con el contexto situacional es

el “estado de arrojado” (*Geworfenheit*) y constituye una estructura *a priori* que fundamenta, junto a la proyección, el modo “ya interpretado” en el que se presentan los elementos del mundo a la experiencia inmediata.

Ahora bien, hasta aquí hemos observado el modo en el que la hermenéutica fenomenológica de Heidegger fundamenta la presencia de los dos elementos primarios de toda comprensión del mundo: la cosa y el contexto en el que se presenta. Resta ahora comentar brevemente el modo en el que se justifica el vínculo entre ambos. Como sabemos, en nuestra experiencia primaria, el objeto no se presenta jamás como una mera jarra, sino, por ejemplo, como esta jarra puntual con la bebo junto a mi familia o con la que riego las plantas del balcón, entre muchas otras posibilidades. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿cómo se fundamenta la selección de uno de estos conceptos? ¿Qué justifica la inmediata adopción de una de estas significaciones y no de otra?

En el argumento de *Ser y tiempo*, así como en la mayoría de los cursos de la etapa de Marburgo, esta tarea es ejecutada por el existenciario de la interpretación (*Auslegung*), que describe el proceso de estabilización, selección y cristalización de uno de los sentidos potenciales abiertos. Si al comienzo de este apartado hemos definido a la orientación central de la hermenéutica heideggeriana como una preocupación por la inmediata significatividad de la vivencia, ahora podemos avanzar un paso más y describirla como la preocupación por la significatividad *explícita* y conceptual de dicha vivencia.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta explicitación? Explicitación (*ausdrücklich*) describe el modo en el que el ente intramundano ingresa en la comprensión del *Dasein* (SZ: 148) en tanto concepto a-temático, es decir, significando *algo-como-algo*. Este martillo que encontramos, por poner un ejemplo, en la caja de herramientas, no presenta su significatividad de manera difusa sino de un modo conceptual que resulta claro y diferenciado, por ejemplo, en tanto el martillo *para clavar los clavos necesarios para colocar el estante del garaje*. Este concepto, claramente delimitable y accesible, al tiempo que pragmático y pre-teórico, es lo que Heidegger denomina una significación explícita, y es una característica absolutamente central de su concepción de la vivencia inmediata del *Dasein* en el trato cotidiano. Sea mediante el sentido que sea, el ente siempre se presenta al modo de un concepto a-temático, es decir, de un “cómo-algo” determinado: la vivencia encuentra, digamos, una piedra *o* como piedra-para-martillar, *o* como piedra-para-lanzar, *o* como piedra-para-construir, para-decorar, para-sostener-algo, etc; nunca

una piedra como *una mera posibilidad abierta de sentido*. Esta unidad y esta visibilidad significativa propia del concepto es la que debe justificar el proceso de explicitación. Es precisamente la interpretación (*Auslegung*) la que recorre este camino entre la disponibilidad de un sentido posible hasta la conformación definitiva del concepto concreto.

Para comprender dicho proceso resulta necesario introducir la noción de estructura previa (*Vor-Struktur*), que nosotros proponemos como la sistematización formal de la conceptualización de la interpretación, siendo cada una de sus instancias, el paso desde la potencialidad hacia un mayor grado de actualidad. Estos momentos son tres: el tener-previo (*Vorhabe*), el ver-previo (*Vorsicht*) y el concebir-previo (*Vorgriff*). El tener-previo es el momento que se corresponde con el sentido potencial que hemos desarrollado hasta aquí. Es el resultado de la proyección arrojada de la estructura del *Dasein*, estableciendo con esto el punto de partida del proceso.

El paso del tener-previo al ver-previo es lo que caracterizamos como el momento de selección del concepto a-temático. Allí, los sentidos abiertos se ajustan en relación a la situación concreta en la que se encuentra la proyección del *Dasein*. Si en toda vivencia se presentan dos elementos, aquello que hace frente y un contexto de referencias determinado, el ver-previo expresa el modo en el que la hermenéutica heideggeriana justifica el vínculo entre ambas, dado que la significatividad pre-teórica del ente es siempre el resultado de la articulación entre ambas.

Pero el proceso de explicitación no termina con la selección de un sentido adecuado de entre los sentidos potenciales, y esto se debe a una consideración importante dentro de la fenomenología hermenéutica: estos sentidos no se presentan de cualquier modo a la experiencia, sino como conceptos. Como elementos significativos *explícitos y estables* que pueden ser efectivamente comprendidos en tanto unidades relativamente independientes y delimitables entre sí. Es aquí donde encontramos el momento final de la estructura previa de la interpretación, que Heidegger denomina concebir-previo (*Vorgriff*). El paso de la selección de la visión-previa hacia el concebir-previo nosotros lo denominamos como el proceso de cristalización del sentido como unidad significativa. Es aquí donde el sentido alcanza su estructura *propia conceptual*: adopta de manera estable la forma significativa que le fue asignada mediante el proceso de explicitación. Tal y como se presenta en la experiencia, la significación de una cosa cualquier no solo es inmediata y coherente con la proyección, sino que es una, estable y comprensible en tanto tal, y ocupa un lugar

perfectamente delimitado dentro de un campo significativo. Esta piedra como *algo-para-lanzar*, no solo tiene un sentido inmediato y coherente con mi situación de apremio y mi búsqueda de defensa, sino que aparece en la comprensión del *Dasein* como una unidad determinada que ha alcanzado una estabilidad superior y constituye *un elemento* significativo existencial de mayor autonomía: un concepto.

2. CONSIDERACIONES SOBRE LA HERMENÉUTICA Y EL CONCEPTUALISMO EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: EL CASO DE LA ESCUELA DE PITTSBURGH

La propuesta hermenéutica de la escuela de Pittsburgh debe ser entendida en el marco de un debate sobre la unidad metodológica de la historia y de las ciencias sociales en general que tuvo su auge a mediados del siglo XX (D'Amico, 2011). En este terreno, hasta los comienzos de los años cincuenta, en la filosofía de la ciencia había predominado una postura de corte empirista, cuyo máximo exponente era Carl Hempel (1942), quien inspirado en la filosofía de John Stuart Mill (1843), proclamaba que las explicaciones de las ciencias humanas poseían una estructura lógica similar a la de las ciencias naturales. Desde la corriente empirista, las acciones humanas eran consideradas una subclase de eventos que demandaban el mismo tipo de explicación que cualquier otro evento natural, a saber, una explicación causal bajo el esquema del método hipotético deductivo. En oposición a la concepción de Hempel surgen los primeros desarrollos de una nueva rama de la filosofía: la filosofía de la acción.

En sus comienzos, la filosofía de la acción fue predominantemente normativista, marco rícteo en donde se inscribe la hermenéutica desarrollada por la escuela de Pittsburgh. El núcleo de este enfoque puede ser resumido de la siguiente manera: las acciones humanas no son meros eventos naturales con causas físicas, sino que son expresión de un pensamiento. Uno de los precursores de esta tesis fue Collingwood (1946) quien, influenciado por Hegel, sostenía que las ciencias humanas buscan comprender los actos de los hombres como expresión del pensamiento, [UM01] [CM2] mientras que las naturales solo se limitan a estudiar el comportamiento observable como evento natural (Collingwood, 1946, pp. 213-214). Dilthey (1961), retomando las ideas de Collingwood, fue un acérrimo defensor de la autonomía metodológica de las ciencias humanas. Uno de los pilares de su teoría era una distinción radical que había tomado de Droysen (1858), a saber, la que se da entre explicar (*erklären*) y

comprender (*verstehen*). Así, para Dilthey, las ciencias humanas se diferenciaban metodológica y epistémicamente de las naturales por su objetivo de comprender racionalmente su objeto a través de la racionalización, la cual difería en su estructura lógica de la explicación causal.

El año 1957 fue clave para la consolidación de la postura normativista y anticausalista en la filosofía de la acción, gracias a dos publicaciones de gran influencia que se realizaron durante aquel año. Dray publicó “*Laws and Explanations in History*” (1957) en respuesta a la propuesta de Hempel. La enorme contribución de Dray consistió en reelaborar las ideas de Collingwood y Dilthey, pero desplazando el foco de las consideraciones epistemológicas sobre la historia a la concepción y explicación de las acciones humanas en general. Anscombe, por su parte, en su publicación “*Intentions*” (1957) también defendió un enfoque normativista con respecto a la explicación de la acción. A diferencia de Dray, sus influencias provenían principalmente de su maestro Wittgenstein y de los desarrollos de Ryle.

2. 1. La escuela de Pittsburgh y su concepción del hombre como criatura lingüística, racional y discursiva

Este breve recorrido histórico nos permite comprender las bases sobre las cuales se desarrollará la hermenéutica de la escuela de Pittsburgh, que integra los desarrollos filosóficos de Wilfrid Sellars (1912-1989), Robert Brandom (1950 -) y John McDowell (1942-). El pensamiento de los mencionados autores se sitúa en continuidad con la tradición analítica con la pretensión de darle un giro superador al positivismo lógico, reelaborando nociones fundamentales del pensamiento de Kant, Hegel y Wittgenstein. Pese a sus diferencias, Sellars, Brandom y McDowell coinciden en entender la filosofía como un ejercicio de auto-explicación racional. Esto implica, a grandes rasgos, entender la empresa filosófica como una reflexión acerca de los criterios de demarcación que separan al hombre de las demás criaturas y artefactos. Estos autores coinciden en identificar a los agentes humanos como criaturas lingüísticas, discursivas y racionales.

Los humanos somos agentes racionales en el sentido en que somos aquellas criaturas para las cuales las razones son vinculantes. En esta dirección, es central el concepto sellariano de espacio lógico de las razones

(Sellars, 1956). El espacio lógico de las razones alude a aquella dimensión en la cual cuentan las relaciones de justificación. Situar algo en este espacio implica introducirlo como un elemento del juego de dar y pedir razones. Tanto las creencias como las acciones pertenecen a este espacio, ya que, en palabras de Brandom: “(...) to treat a performance as an action is to treat it as something for which it is in principle appropriate to demand a reason” (1994, p. 32).

Pero los seres humanos no somos simplemente criaturas racionales, sino que nuestra racionalidad se articula en conceptos. En ese sentido somos seres discursivos. En esta dirección, ser una criatura discursiva implica no sólo ser capaz de comprender y utilizar conceptos, sino también ser capaz de estar en estados con contenido conceptual como son las creencias y las intenciones. Según la perspectiva de la escuela de Pittsburgh, las creencias e intenciones no se reducen a estados psicológicos de la persona, sino que son entendidas en términos deónticos: como compromisos racionales. Así, una creencia es un compromiso a tomar un determinado contenido como verdadero, (y a tomar por verdadero todo lo que de ellas se sigue), y una intención es un compromiso a hacer verdad un determinado contenido conceptual. Nuestras creencias y nuestras intenciones siempre involucran conceptos: siempre nuestra relación con el mundo está mediada por un modo de ver las cosas, por el énfasis puesto en algunos aspectos y no en otros. En este sentido, las propuestas de la escuela de Pittsburgh responden a una concepción conceptualista. A continuación, intentaremos clarificar la forma en la que la hermenéutica y el conceptualismo se articulan, concentrándonos especialmente en la teoría de Brandom y sus antecedentes en la propuesta de Sellars.

3. 2. Las intenciones como compromisos racionales y las acciones como respuesta

En el marco de la hermenéutica desarrollada en el seno de la escuela de Pittsburgh, las acciones, las creencias, los discursos humanos, así como las prácticas sociales y sus instituciones deben ser comprendidas como perteneciendo a un doble ámbito: el mundo natural y el espacio de las razones. Estos dos dominios de la realidad son interpretados por Sellars, y luego por sus continuadores, en términos normativos. En efecto, el espacio lógico de las razones y el ámbito de la naturaleza son órdenes que responden a distintos tipos de normas, que son irreductibles entre sí. Así, cuando se trata de entender el comportamiento del hombre o de una

comunidad, lo que buscamos dilucidar es sus razones, por qué hacen lo que hacen, cuáles son sus motivaciones e intenciones, y cuáles las normas vigentes, implícitas y explícitas, que están siguiendo. La tarea de la hermenéutica es, entonces, dar cuenta de esta dimensión normativa, que corre en paralelo a las leyes naturales, y permite comprender el significado de las acciones, los discursos y las prácticas humanas en general (Sellars, 1963). En esta dirección, se encuentra la definición de acción de Brandom cómo aquel comportamiento por el cual es legítimo dar y pedir razones. Concebir un determinado evento como una acción de un sujeto, (y no como mero acontecimiento físico e involuntario), es ubicarlo en este espacio lógico de las razones para determinar su significado y no sus meras causas eficientes.

Como mencionamos anteriormente, una de las tesis principales que recoge la hermenéutica de la escuela de Pittsburgh es la que sostiene que la acción es una expresión de un pensamiento. Ahora veremos cómo esta idea es específicamente elaborada en el marco de la propuesta de Brandom. El abordaje de este autor se va a desarrollar en términos pragmáticos. Esto quiere decir que la pregunta central de su análisis va a ser la de qué significa, en la práctica, tratar un comportamiento como una acción intencional. En otras palabras, ¿qué estamos haciendo cuando tomamos un movimiento corporal de un individuo como una acción? Lo primero que Brandom va a decir al respecto es que tomamos ese movimiento corporal como respuesta a una intención. Tratar algo como una acción es, entonces, tratar algo como una conducta que responde a una intención.

¿Qué es una intención en el marco de la propuesta de Brandom? Las intenciones no se reducen a ser estados psicológicos o mentales, sino que son estados normativos del individuo. Esta concepción normativista es, a su vez, elaborada en términos deónticos, lo cual nos conduce a una primera definición de intención como compromiso racional hacia la realización de determinada acción. Las intenciones, como ya señalamos anteriormente, tienen siempre un contenido conceptual, por eso Brandom las define como compromisos prácticos a hacer verdad (*making-true*) un determinado contenido conceptual. Las intenciones, entendidas como compromisos, se pueden tanto reconocer, asumiéndolas para con uno mismo, como atribuir a otros, para hacer inteligible su acción y predecir su comportamiento. En este punto un ejemplo cotidiano ayudará a iluminar estas consideraciones teóricas que, tomadas en abstracto, pueden parecer bastante oscuras.

Imaginemos que un individuo, Pedro, forma la intención de regalarle a Julia un antiguo libro que él tiene en su biblioteca y sabe que a ella le gusta mucho. Entonces, decide darle ese presente en calidad de regalo de cumpleaños. Una vez que Pedro forma esta intención, se encuentra comprometido a realizar una serie de acciones. Por ejemplo, entregarle el libro a Julia el día de su cumpleaños, (y no cualquier otro día), a conservar el libro hasta esa fecha, (y no venderlo o regalarlo a otra persona), a averiguar la fecha de cumpleaños de Julia, (en caso de que la desconozca), entre otras. Pero a los fines de esclarecer los principios hermenéuticos que están a la base de este enfoque, es interesante analizar qué ocurre con las intenciones y las acciones propias observadas por terceros.

Las intenciones, como ya dijimos, tienen un determinado contenido conceptual. En el caso del ejemplo anterior, la intención de Pedro contiene necesariamente el concepto de regalo y el concepto de cumpleaños. Si Pedro no viviese en una cultura en la que se celebran las fechas de los nacimientos de las personas o en la que no se otorgan objetos como modo de celebración, no podría formar la intención de darle su libro a Julia como regalo de cumpleaños. El contenido conceptual de la intención tiene un rol muy importante: determina las condiciones de éxito de una acción. En otras palabras, es gracias a que comprendemos el concepto que implica una determinada intención que podemos saber qué cuenta como cumplir con ese compromiso específico a actuar (Brandom, 1994, p. 243). Lo interesante aquí es que los conceptos son compartidos colectivamente y no pertenecen al ámbito psicológico privado del individuo. En este caso, Julia domina el concepto de cumpleaños y de regalo, por eso entenderá la acción de Juan cuando éste le entregue su libro envuelto en la fecha en la que se conmemora su nacimiento. Nosotros también dominamos ese concepto, por eso se nos presenta como inteligible la acción de Juan: entenderemos que ese acto de entregarle el libro a Julia tiene el significado de cumplir con la intención de hacerle un regalo.

Antes de culminar esta sección, restan algunas consideraciones relevantes al modo en que se articula esta propuesta hermenéutica con el conceptualismo. En primer lugar, quisiéramos destacar una vez más su aspecto pragmático. En la perspectiva de la escuela de Pittsburgh, comprender un concepto no implica, necesariamente, captar una definición explícita, sino que es un tipo de saber práctico. Dice Brandom al respecto:

Grasping the concept that is applied in such a making explicit is mastering its inferential use: knowing (in the practical sense of being able to

distinguish, a kind of knowing how) what else one would be committing oneself to by applying the concept, what would entitle one to do so, and what would preclude such entitlement (2000, p. 11).

Si aplicamos esta consideración al ejemplo anterior, debemos señalar que, puesto que Pedro domina en la práctica el concepto de regalo, sabe, por ejemplo, que no debe reclamar a Julia la devolución del libro después de un tiempo. Julia conoce, por su parte, lo que implica recibir un presente: sabe que no debe pagarle a Pedro por el libro y que no está obligada a devolverlo. Toda esta situación la podemos interpretar en tanto que todos compartimos una misma práctica social y dominamos, de hecho, una serie de conceptos relacionados con ella. Una segunda observación que debe ser hecha es que, desde esta perspectiva, tener una intención deja de ser un evento meramente privado de la mente individual de cada sujeto. El contenido conceptual de una intención es el que determina sus condiciones de satisfacción y provee los criterios para evaluar la acción en términos de corrección, pertinencia y relevancia. Es decir, cuando Pedro forma una intención, hay una serie de acciones a las que queda racionalmente comprometido, y no cualquier cosa que haga cuenta cómo responder a ese compromiso.

Para finalizar, queremos destacar que esta propuesta hermenéutica también encierra una concepción de lo que significa ser un agente racional humano. De hecho, la posibilidad de interpretar un comportamiento como una acción intencional con un determinado sentido y significado supone reconocer al que la realiza como un individuo racional como nosotros, como “un par” en sentido amplio. Por esta razón, ser un agente racional no es un estado natural, sino que es un estado normativo que alcanzamos gracias al mutuo reconocimiento en nuestras relaciones con los otros. Brandom retoma la idea hegeliana de “reconocimiento” (*recognition*) para desarrollar su tesis de que ser un agente racional es ser un individuo capaz de participar en la práctica social de dar y pedir razones, de sus acciones y de sus creencias. En otras palabras, se trata de ser concebido como un sujeto racionalmente responsable. Los agentes racionales, entonces, son aquellos individuos para los cuales el reconocimiento o atribución de una intención genera compromisos que son vinculantes, a los cuales es legítimo demandarle razones que justifiquen su conducta y quienes tienen la capacidad de demandárselas a terceros. Así, ser un agente racional es adquirir un estatus normativo y no solo tener la capacidad de realizar movimientos corporales en función de deseos y metas. Dado que un individuo es reconocido como agente, y a su vez puede asumir esa actitud

de un modo recíproco para con sus pares, entonces debe atenerse a las obligaciones racionales que le generan los conceptos compartidos. Eso significa aquí: debe cumplir con los compromisos discursivos prácticos que le significan sus intenciones, puesto que es un agente racional responsable de sus acciones para sí mismo y ante terceros. Sobre esta actitud compartida y recíproca de reconocimiento racional mínimo, se sostiene el proyecto hermenéutico de buscar comprender el significado de nuestras acciones y las ajenas, de nuestros discursos, prácticas e instituciones y también la de otras culturas.

CONSIDERACIONES FINALES: HERMENÉUTICA, CONCEPTUALISMO Y RELATIVISMO

La descripción general que presentamos de las propuestas hermenéuticas de Heidegger y de Brandom estuvo orientada a mostrar cómo cada una de ellas se articula con un enfoque de tipo conceptualista. Básicamente, en ambos casos se dejó en evidencia que la comprensión del mundo, de los demás y de nosotros mismos supone siempre la mediación de estructuras conceptuales. En esta última sección, y a modo de consideraciones finales, nos proponemos reflexionar sobre las consecuencias que podría tener la adopción de una perspectiva conceptualista en lo que respecta al relativismo. En especial, la pregunta que nos ocupa es la siguiente: ¿adoptar un enfoque hermenéutico conceptualista nos compromete, necesariamente, con una tesis relativista?

Para abordar este interrogante, es necesario hacer algunas precisiones conceptuales. El relativismo puede entenderse, en términos generales, como una negación de la objetividad. Sin embargo, el término “objetivo” tiene muchas acepciones posibles, de las cuales, siguiendo a Kalpokas (2009) vamos a destacar las dos más importantes: su sentido ontológico y su sentido epistémico. En sentido ontológico, llamamos “objetivo” a aquello que existe independientemente de nosotros. En cambio, en un sentido epistémico, solemos considerar objetivo a todo conocimiento que se construye en ausencia de toda perspectiva. El pensamiento posmoderno ha tendido a confundir ambos sentidos, cayendo en afirmaciones tales como que la realidad depende del modo en que la conocemos, o que no existen los hechos sino múltiples interpretaciones igualmente válidas. Sin embargo, un breve análisis revela enseguida la incoherencia de la posición relativista en sentido ontológico. Si esta posición fuese coherente, deberíamos aceptar que el planeta tierra es tanto

esférico como plano, según lo conceptualice un terraplanista o un hombre de ciencia.

El rechazo al relativismo ontológico puede verse claramente en las dos teorías hermenéuticas expuestas. En el caso de Brandom, encontramos muchas nociones clave que nos indican que el autor está pensando en la existencia de un mundo objetivo en el que se desarrollan nuestras distintas prácticas sociales con sus respectivos sistemas conceptuales. El autor explota la idea de Sellars de que el juego de dar y pedir razones, cuenta con entradas (*inputs*) que son las percepciones y con salidas (*outputs*) que son las acciones. Una acción es así un movimiento dentro de este juego que consiste en llevar a cabo un estado de cosas en respuesta a un compromiso conceptual práctico y formar una creencia con determinado contenido conceptual es un modo de responder al estímulo que nos da la experiencia, por medio de la cual entramos en contacto con el mundo que nos rodea (Brandom, 1994, p. 235).

En el caso de Heidegger, tampoco encontramos un compromiso con un relativismo ontológico. Si bien la hermenéutica de tipo fenomenológico, no sin motivos atendibles, ha sido las más de las veces comprendida, tanto por seguidores como detractores, como una perspectiva tendiente al relativismo, creemos encontrar en la propuesta heideggeriana una serie de elementos que habilitan una perspectiva divergente a este respecto. En primer lugar, no parece encontrarse en los trabajos relativos a Ser y tiempo evidencia textual que nos permita afirmar que su propuesta hermenéutica defiende un relativismo ontológico. Las cosas del mundo son efectivamente independientes de nosotros y nuestra comprensión. Como recordaremos, toda vivencia del mundo, definida como el “punto cero” de nuestra experiencia humana, supone en todos los casos la elaboración de dos elementos exteriores e independientes: la cosa y su contexto de aparición. Si bien el resultado final de una determinada comprensión será un concepto específico y sensible al contexto, tanto éste como la cosa son comprendidos de modo independiente y autónomo respecto del Dasein. En las primeras recepciones de la obra del pensador alemán encontramos cierto nivel de confusión a este respecto, vinculada con una valoración pre-fenomenológica de su programa filosófico. Si Heidegger insiste, en ambos momentos de su producción, en que el “ser del ente” depende, en cierta medida, de una serie de estructuras a priori, esto debe comprenderse como el ser “fenomenológicamente reducido”, es decir, en relación con el modo primario de darse de las cosas en la experiencia humana: en la vivencia inmediata de las cosas como “siendo

una piedra para lanzar” o “siendo una piedra para decorar”. En todos los casos, la existencia independiente de aquello que hace frente para ser comprendido (aquí la piedra) no se encuentra comprometida.

En definitiva, lo que nos interesa es mostrar que el relativismo ontológico no está asociado a ninguno de los planteos hermenéuticos analizados en este trabajo. Esto debe ser destacado ya que la posibilidad de construir conocimiento de manera colectiva, de entrar en diálogo con perspectivas diferentes y de progresar en nuestras prácticas tanto cotidianas como científicas y filosóficas, se basa en el hecho de que las cosas en el mundo son de una determinada manera, independientemente de cómo nos aproximemos a ellas para conocerlas. Incluso los desacuerdos no serían desacuerdos, si no partiéramos del supuesto de que estamos refiriéndonos a un mismo fenómeno desde diversas perspectivas. Ahora bien, afirmar que los fenómenos del mundo tienen una existencia objetiva es muy diferente a afirmar que podemos acceder a ellos desde una visión completamente objetiva, es decir, sin adoptar ninguna perspectiva particular. Esa no es la tesis con la cual se compromete el conceptualismo. De hecho, afirma todo lo contrario: sostener que toda experiencia del mundo está conceptualmente mediada, es afirmar que nuestro acceso a la realidad está siempre articulado con un sistema particular de conceptos, heredado a través de la lengua y la cultura a la que pertenecemos. Así, nuestra interpretación del mundo, de nosotros y de los otros supone siempre una perspectiva. Esta aclaración, sin embargo, podría dar lugar a una segunda crítica. Podría objetarse que si bien el conceptualismo queda a salvo de un relativismo ontológico, tiene necesariamente consecuencias relativistas en sentido epistémico.

Para responder a esta última preocupación, necesitamos recurrir a una nueva precisión conceptual. Aquí proponemos distinguir entre lo que podríamos llamar un relativismo epistémico fuerte y uno débil. En su versión fuerte, el relativismo epistémico incluye la tesis de la inconmensurabilidad de los sistemas conceptuales entre sí. Esto implica que no hay posibilidad de diálogo e intercambio entre perspectivas distintas del mundo y que todas serían igualmente válidas. Nuestra postura es que el conceptualismo no implica necesariamente la tesis de la inconmensurabilidad. Básicamente, porque desde que rechazamos el relativismo ontológico, podemos partir de la base de que el mundo, en lo que respecta a su existencia, es el mismo para todos. Justamente es ese mundo al que se refieren nuestros conceptos, tomando una u otra perspectiva sobre él, enfatizando algunos de sus aspectos y dejando de lado

otros. Por supuesto que no es posible adoptar un punto de vista neutral que no implique un compromiso con ningún sistema conceptual desde el cual podamos juzgar las distintas visiones de la realidad. Pero en tanto que nuestros conceptos se refieren a fenómenos cuya existencia es independiente de nosotros, podemos comparar nuestros sistemas conceptuales e incluso modificar los de la propia cultura a través del tiempo.

A partir de las consideraciones hechas hasta el momento, las cuales no tienen pretensiones de exhaustividad, podríamos señalar que, toda propuesta hermenéutica que se presente como viable, no debe clausurar la posibilidad de un intercambio genuino entre distintas interpretaciones del mundo. En definitiva, el riesgo no se esconde en las diferencias entre las perspectivas, sino en postular su inconmensurabilidad. Cómo es posible el cambio conceptual y la comparación entre los distintos sistemas conceptuales son cuestiones que requieren un extenso tratamiento. Nos limitaremos aquí a señalar que tanto el éxito en la predicción, como el poder explicativo de los distintos sistemas cumplen un rol central. Asimismo, la semejanza entre las prácticas sociales se presenta también como un factor que favorece la comparación entre perspectivas del mundo. En todo caso, lo que aquí nos interesa indicar es que una explicación que busque dar cuenta de cómo pueden compararse distintos sistemas conceptuales resulta, en principio, perfectamente compatible con las propuestas hermenéuticas normativistas abordadas. Finalmente, en términos ahora programáticos, queremos señalar que esta última es justamente la cuestión central que deberá ser indagada si lo que buscamos es defender la necesidad de un enfoque de tipo hermenéutico evitando, a su vez, la caída en un relativismo fuerte.

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, Gertrude (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell.

Bertorello, Adrián (2008), *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos.

Brandom, Robert (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge MA, Harvard University Press.

- Brandom, Robert (2000), *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Collingwood, Robin (1946), *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press.
- Dilthey, Wilhelm (1961), *Patterns and Meaning in History: Thoughts on History and Society*, London, Harper Row.
- Dray, William (1957), *Laws and Explanation in History*, Greenwood Press, Oxford.
- Droysen, Johann (1893), “Outline of the principles of history”, en Andrews, E. B., Krüger, H., & Buckle, H. T. (eds.), *Grundriss der Historik*, Boston, Ginn.
- Engel, Pascal (2002), “Intentionality, Normativity and Community”, *Facta Philosophica*, 4, pp. 25-49.
- Heidegger, Martin (1986), *Sein und Zeit (SZ)*, Tübingen, Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1976), *Wegmarken (GA 9, 1919–1961)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann (traducción especial de Leyte y Cortés, Madrid, Alianza, 2007).
- Heidegger, Martin (1995), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (GA 63)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann (traducción especial Aspiunza, J. (2000), *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza).
- Hempel, Carl (1942), “The Function of General Laws in History”, *Journal of Philosophy*, 39(2), pp. 35–48.
- Kalpokas, Daniel (2009), “Objetividad como ausencia de toda perspectiva”, *Revista de filosofía*, 34, pp. 1-19.
- Mill, Stuart (1843), “A System of Logic”, en Robson, J. (ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, (1974), VIII, London, Routledge and Kegan Paul.

Rodríguez, Ramón (2015), *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos.

Sellars, Wilfrid (1953), “Inference and Meaning”, *Mind*, 62, pp. 313-38.

Sellars, Wilfrid (1963a), “Some Reflections on Language Games”, en *Science, Perception and Reality*, Atascadero, Ridgeview Publishing Co., pp. 321–58.