

# La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder

Notas sobre un «debate improbable»

Josef Simon

Posiblemente, la reciente actualidad de Nietzsche tiene que ver con el hecho de que no haya sido comprendido todavía. Esto suena paradójico. Pero, su filosofía, debido a su intempestividad, en tanto que no ha de ser comprendida en el sentido filosófico tradicional ni puesta en conceptos, quizá sea un síntoma del tiempo. Quizá documente una crisis de la comprensión. Estamos acostumbrados a comprender tanto, y dispuestos a ello, que nos parece francamente una tarea moral elaborar comprensivamente, por ejemplo, los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, con el fin de que «algo así» no se repita nunca. Presuponemos, con ello, que se trata aquí de algo comprensible, en el sentido de que se podría decir «qué» fue eso y que podría repetirse como «algo así». Uno intenta ponerse esta historia delante para obtener una teoría de ella y comprender así el destino. Nietzsche, en cambio, se llama a sí mismo «un destino». No cree poder o deber comprenderlo. Lo afirma y lo ama. «*Amor fati*» es su fórmula para «lo individual en el hombre», y dice que «hay algo agravante en ser comprendido»<sup>1</sup>. Comprensión es la traducción de lo extraño a lo propio. La comprensión se apropia. Un signo comprendido es transferido en su individualidad a un «significado universal».

## I

En un debate «improbable» con la «escena francesa», representada sobre todo por Derrida, Gadamer interviene como representante de la tradición<sup>2</sup>. La tradición quiere volver a encontrarse en la historia, se atiene a ella (*steht zu ihr*). Naturalmente, tampoco puede comprenderlo «todo»; no puede comprender, por ejemplo,

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, VIII 1 [182]. (KSA 12, 51.)

<sup>2</sup> P. Forger, *Text und Interpretation* (ver bibliografía al final del volumen).

lo terrible. Si lo comprendiera sin más, se haría algo común con ella. Se precisa de la distancia «hermenéutica» respecto a lo horrible, a fin de que esto último adquiera perfiles «universales» en los que hacerse teorizable. Según Gadamer, la filosofía y su historia quieren «exponer» lo «especulativo», pero Heidegger, por «haber visto el significado central de la finitud», habría enseñado que esto sólo puede ser un «esfuerzo» un «reto continuo» (27), por así decirlo, cosa de «buena voluntad».

También el «encuentro con la escena francesa» constituye un «auténtico reto» para Gadamer. Se expresa en la comprensión de Heidegger por parte de Derrida, según la cual, Heidegger «no habría roto efectivamente con el logocentrismo de la metafísica», por comprender, por así decirlo, el «sentido» como algo presente y a mano que puede ser encontrado. Tal como lo entiende Derrida, Nietzsche es aquí «más radical» que Heidegger.

Gadamer, sin embargo, echa en falta «en los seguidores franceses de Nietzsche que capten en su significado lo tentador del pensar nietzscheano». Sólo por eso pueden «opinar que la experiencia del ser, que Heidegger se esfuerza en poner al descubierto detrás de la metafísica, sea superada en radicalidad por el extremismo de Nietzsche». «En verdad», el ser, en Nietzsche, con el «valorar y transvalorar todos los valores», llega a convertirse él mismo «en un concepto axiológico al servicio de la voluntad de poder» (28). Para Heidegger sería «de un significado decisivo que el ser no se funda en el mostrarse, sino que, con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y se sustraiga también». Gadamer, es cierto, habría llamado «lenguaje» al «ser que puede ser comprendido». Pero en ello estaría implícito «que lo que es no puede ser comprendido nunca del todo» (28). El círculo hermenéutico como «circularidad que gira entre el que comprende y lo que comprende» sería universal. Podría decirse que tiene su lugar en la diferencia entre el ser y el ente, comprendido ya siempre como algo desde un comienzo de comprensión. Sin embargo, la comprensión, tal como la entiende Gadamer, va siempre contra esta diferencia y busca superarla: «Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien» (29). Pero esto significa «exponerse». «La mera presencia del otro con quien nos encontramos» ayudaría, «aun antes de que abra la boca, a descubrir y a abandonar la propia clausura.» Está ínsita aquí «una potencialidad de ser otro, por así decir, que se encuentra más allá de todo entendimiento en el ámbito de lo común» (30).

Sócrates, que, según Nietzsche, es el causante del pensar teórico que incluye todo en su consideración como aquello que puede resistir en una confrontación lógica, es, para Gadamer, por así decirlo, *el otro par excellence*, en tanto que «convence a los demás de que su saber es aparente, y puede incluso atraer al otro a su causa». Al hacer así, presupone que «el *lógos* es común a todos, y no es suyo». «La profundidad del principio dialógico», no obstante, sólo «alcanzó la conciencia filosófica en el ocaso de la metafísica, en la época del Romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista». Y aquí, Gadamer habría entroncado con la pregunta de «cómo se median recíprocamente la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera».

El problema está claro. Estriba en la cuestión de cómo se median mutuamente

la «comunidad del sentido» y la «impenetrabilidad de la alteridad del otro». Esta pregunta por el cómo *presupone que* se median, y por ende, también, que la alteridad sí puede *comprenderse*, de algún modo. El presupuesto universal e inquebrantado de la comprensibilidad culmina en el concepto gadameriano de «texto». Según él, el intérprete pregunta «qué pone propiamente ahí», y el texto sigue siendo «el firme punto de referencia frente a la cuestionabilidad, a la arbitrariedad o, al menos, frente a la pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él».

Lo que pone ahí no es algo lingüístico. «Lo que soporta el proceso de entendimiento», según Gadamer, es «precisamente, el olvido lingüístico que envuelve formalmente al habla o al texto. Sólo cuando ese olvido se ve perturbado, a saber, cuando no conseguimos alcanzar la comprensión, nos preguntamos por la letra del texto». El texto es lo que *ha de comprenderse* en el pasar del significante, aquello hacia lo que el que comprende *debe* sobrepasar su propio y estrecho horizonte; más aún, lo que en la «buena» voluntad de comprender, también *quiere* sobrepasar. El otro, que comprende el texto de otro modo, según esto, debe poder ayudar sólo por el hecho de comprender de otro modo. Su alteridad, en esta función, se convierte en *medio* de una comprensión, en última instancia imparcial, de lo que «propiamente pone ahí», igual que, en la confrontación directa de dos personas diferentes, «ambas» deben tener la «buena voluntad» de «comprenderse mutuamente» (38). En la conversación, a diferencia de la confrontación con el texto escrito, se conserva siempre la posibilidad, «debido al encuentro cara a cara, de ilustrar o defender lo que se mentaba». La «situación de entendimiento» individual no sería aquí, entonces, precisamente, un obstáculo para una comprensión universal e igual para todos, sino la oportunidad de corregir la propia comprensión por medio de aquello mismo que hay que comprender. El otro podrá decirme lo que mentaba, mientras que el texto, mudo, permanece expuesto al respectivo ser comprendido, mientras no encuentre un abogado en otro intérprete que lo interprete de otro modo, pero, precisamente, una vez más, desde sí.

Es claro que esta imagen de un comprender que se esfuerza «por buena voluntad» en alcanzar una comprensión adecuada, se encuentra con la crítica al entroncar con el Nietzsche de Derrida. El instrumento de esta crítica es el concepto nietzscheano de «voluntad de poder». Tal como lo entiende Heidegger, el pensar de Nietzsche todavía pertenece a la metafísica, porque busca comprender bajo este concepto todo lo que hay, y con ello, bajo esta comprensión, intenta subsumirlo en la presencia (*Anwesenheit*). Derrida, en cambio, interpreta de otro modo la «voluntad de poder», a saber, como concepto contrario frente al de un comprender adecuado y, en ello, verdadero. Si todo es voluntad de poder, entonces todo comprender es también voluntad de poder. Quiere darse validez a sí mismo en tanto que busca comprender. La supuesta «buena voluntad» de una comprensión adecuada no sería más que una ilusión y un engaño, posiblemente un autoengaño. Comprender sería imaginarse al otro dentro de la propia imagen del mundo, restablecimiento de la coherencia de esta imagen, desconcertada por el otro. El presupuesto de una comprensión común sería el medio para alcanzar el fin de imponer la comprensión propia; apoyándose en Nietzsche, quizá podría decirse mejor: imponer una comprensión propia que, posiblemente, sólo podría encontrarse en la confrontación con la comprensión divergente. La «buena voluntad» de comprender sería, por ello, en verdad, una «buena voluntad de poder».

Esto puede documentarse muy bien en Nietzsche. La respuesta de Gadamer es significativa. Habla del «esfuerzo» que hace por comprender lo que Derrida le objeta conectando con Nietzsche (59), incluida la duda de Derrida sobre la opinión de Gadamer de que en el «diálogo» llegue a tener lugar «una conformidad o un consentimiento que confirme el éxito» (58). Consecuente con su posición, Gadamer quisiera hacer el «esfuerzo» de comprender, «como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro», y «no puede ver, en modo alguno, que este denuedo tenga algo que ver con la época de la metafísica», o siquiera «con el concepto kantiano de buena voluntad». Gadamer entiende por «buena voluntad» lo que Platón llamaba *eumeneis élenchoi*. «Ello quiere decir lo siguiente: no se trata de tener razón a toda costa. [...] antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente.» Lo cual no tendría nada que ver con la ética, sino que sería «una pura constatación». No puede imaginarse que Derrida no esté de acuerdo con él «en esta constatación». Pues «el que abre la boca, quiere que le comprendan. En otro caso, no hablaría ni escribiría». Y, finalmente, él tendría para sí esta «evidencia superior»: Derrida le está dirigiendo preguntas y tiene que «estar presuponiendo, desde luego», que él, Gadamer, «está dispuesto a comprenderle» (59). Ambos, Derrida y Nietzsche, «tendrían sinrazón contra sí mismos». «Hablan y escriben para ser comprendidos» (61). Gadamer interpreta, entonces, a Derrida —pidiéndole irónicamente disculpas por intentar comprenderle— con el caso de la escritura, donde las cosas serían diferentes, y concede que, aquí, en cada lectura, se trata sólo de un «paso por un camino que no lleva nunca a ningún fin», y quien vaya por «este camino», sabe que «nunca habrá acabado con su texto» (61).

Gadamer está aquí representando la posición de Sócrates en la confrontación con Gorgias. Posición que consiste en contarse entre aquellos a quienes «les gusta ser refutados» cuando no tienen razón, y «que también les gusta refutar cuando alguien no tiene razón, pero que, con seguridad, no les gusta menos ser refutados que refutar ellos mismos» (*Gorgias*, 458a). De modo que el «debate improbable» ya ha tenido lugar una vez. Se trata, por un lado, de una verdad supraindividual, que los interlocutores se esfuerzan por alcanzar relegando su propia individualidad; por otro, cada uno intenta afirmarse frente al otro, intenta superar la alteridad del otro alegando que se trata de la verdad. En lo que sigue, llamaré «posición» a la primera posición, y «posición contraria» a la segunda. Y es cierto que la posición contraria, como la posición, dice que quiere comprender lo que tiene enfrente. Pero, en tanto que posición consistente, tiene su punto débil en que concede que esta voluntad es lo mismo que el intento de asumir (*aufheben*) al otro en su alteridad, dado que, precisamente, no puede comprenderle de otro modo que *desde sí*. El supuesto sumergirse en el otro (*sich einlassen*), por ejemplo, sumergirse en las «sutilezas» de su expresión, es para ella, como ya lo era según Nietzsche, sólo un método más sublime de ganar y ocupar, de tal modo que el otro acabe por darle su asentimiento.

Que siga habiendo ahí algo que no puede ser digerido, otorgándole de este modo una dimensión infinita al esfuerzo por comprender, por ejemplo, el texto, es, a ojos de la posición contraria, una interpretación metafísica del proceso de comprensión; así pues, ya una interpretación desde un punto de vista determinado. Que

esto no tenga nada que ver con la metafísica, sino que sea una «evidencia superior», constituye para la posición contraria una ingenuidad, pero una ingenuidad que quiere asegurarse de su superioridad no queriendo dejarse interpretar como metafísica. Insiste en ser una «pura constatación». Sin embargo, la posición contraria no toma de ella este positivismo. Comprende la posición de modo diferente a como ésta quiere ser comprendida. Pues quiere descubrirla como posición, posiblemente en contra de la comprensión que ella tiene de sí misma de no ser ninguna posición. La posición afirma una creciente «fusión» de los respectivos «horizontes» en el proceso de comprensión. Implica que comprender, en general, es un proceso lineal progresivo, que va penetrando en lo abierto, por así decirlo, y que no se trata de que las posiciones sucumban simplemente unas frente a otras, y que estemos siempre bajo de impresión de los que han superado a otros. La posición tendría propiamente que partir, entonces, de que las posiciones fuertes han sido también las verdaderas, porque la fuerza reside —claro que aún sin descubrir— en la verdad, o en el «esfuerzo» por alcanzarla.

Este presupuesto, sin embargo, es impugnado por la posición contraria, o si se quiere, es criticado como «metafísico», y por ende, como mera posicionalidad. La posición contraria no puede, entonces, querer impugnar la posición «por mor de la verdad». Antes de discutir lo que pueda significar para ella impugnar una posición de otro modo que por mor de la verdad, deben bosquejarse sus argumentos, para hacerla «tan fuerte como sea posible» (*vid. supra*). Su fuerza estriba en que destaca la individualidad en *todas* las posiciones. La individualidad es «ineffabile», es decir, no cabe determinarla discursivamente, sólo afirmarla. Sólo cabe insistir en ella frente a *todos* los intentos de querer hacerle «justicia». Tal justicia en la comprensión es considerada por la posición contraria como una imposibilidad. Cuando Nietzsche, por ejemplo, «enseña» que todo «es» voluntad de poder, y dice con ello algo *universal*, es, a sus propios ojos, una doctrina «exotérica», un giro hacia afuera *contra* las doctrinas metafísicas de tipo ontológico; es, entonces, polémica. Heidegger desconoce esto cuando entiende esta «doctrina» como la doctrina profesada por Nietzsche, la que él tiene por «verdadera», y le incluye, por tanto, dentro todavía de la metafísica. Se pasa con ello por alto cuán problemático es para Nietzsche el concepto de una «doctrina» que, *como tal*, enseñe algo universal. Y así, de acuerdo con su filosofía «esotérica», no hay «ninguna voluntad» (3), porque sólo «hay» lo individual, y *nada* universal. En el uso de conceptos universales se sigue siempre ya un esquema de comprensión, es decir, se asimila el otro *sí*; también, y especialmente a fondo, en la comprensión «más sutil».

Visto así, no es para nada una cuestión de voluntad, menos aún de «buena voluntad», si se comprende o se es comprendido. Heidegger y Gadamer siguen siendo —a los ojos de la posición contraria— demasiado platónicos como para seguir esto y querer poder comprenderlo. La metafísica, de acuerdo con Nietzsche, está en el lenguaje, y no sólo en lo que piense y se diga «en» el lenguaje. En esta medida, no cabe tampoco «superarla» (*überwinden*), como opina Heidegger —la tardía expresión heideggeriana de la torsión «*Verwindung*» denota una perplejidad— ni tampoco es posible pensar y decir en ella nada que, como hace valer Gadamer, tuviera que ver con la metafísica. Nietzsche habla de un esquema que nosotros, desde luego, nombramos como tal, pero que, por ello, no podemos «tirar por la

borda»<sup>3</sup>. La injusticia contra lo otro o los otros no estriba, según Nietzsche, en que no se los quiera comprender, sino en que se lo *tenga que* comprender sólo como uno pueda: se piensa sobre él en conceptos que se le ocurren a uno *mismo* y tal como se le pueden hacer claros a uno cuando se intenta hacerle justicia a él. Esto *no puede* ser de otro modo, y el propio Gadamer dice que no puede «imaginarse» que Derrida quiera estar diciendo lo que dice.

La «buena voluntad» de comprender al otro no sólo no ayuda; hablar de ella encubre, más bien, que ya en el uso del concepto de «voluntad» se las da uno de que hay algo que no «se da»: una voluntad como algo común, de modo que ya, sin interpretación *propia*, se sepa *qué* sea la voluntad.

La «escena francesa» se acerca a Nietzsche más que la posición, la cual, influenciada por la comprensión heideggeriana de Nietzsche, oye en el giro «voluntad de poder» algo metafísico en lo que no quisiera participar. Escucha en ello una afrenta a la «buena voluntad» de verdad. Esta oposición es extraña a Nietzsche. De acuerdo con él, no podemos querer la verdad porque, en la autocomprensión de *querer* «algo», ya nos estamos refiriendo a lo universal, tal como *nosotros* podemos pensarlo, por caso, al poner un fin, de lo cual decía Kant que es un pensar en el que el *concepto* previamente concebido es pensado como causa. Así, la «buena voluntad» de comprender sí tiene algo que ver con el concepto kantiano de la «buena voluntad»: no hay, para Kant, nada bueno, con la excepción de una «buena voluntad», y tal es, aquí, una voluntad que, en un estar de acuerdo interiormente consigo misma, se vincula al imperativo categórico «de la razón pura» para obrar según máximas tales que puedan ser pensadas, a la vez, como leyes universales, estando claro en el acuerdo interior *qué* es lo que cae bajo los *conceptos* de obrar aplicados en las máximas relativas al obrar. En la acción concreta misma, en tanto que *exteriorización* de la voluntad frente a los otros, este estar-de-acuerdo puede —tal como ya lo vieran Kant y Hegel— volverse inmediatamente cuestionable. El otro no tiene que pensar como yo cuando pienso en mis conceptos «especificantes», en los que algo se me hace «concebible» según géneros y especies. Puede decir que lo que no hago no *es* en absoluto «algo tal» de lo que se pensara, en «la razón pura», que es moralmente adecuado. Puede concederme mi «buena voluntad», pero, a la vez, pensar que no puedo hacer otra cosa que querer preservar mi identidad en el pensar, también en el encuentro con él. Sería él entonces justo para conmigo y mi «buena voluntad» de comprenderle, pero no se sentiría, sin embargo, comprendido. Tampoco lo exigiría más, entonces, pues, si lo hiciese, exigiría de mí la entrega de mi identidad, esto es, algo imposible. No lo exigiría ni siquiera en el caso de que a mí, en mi «buena voluntad», me pareciera posible *subsumir* la identidad individual en una comprensión mutua, «simétrica», *universal*. Sigue estando el lado de la carga, la incomodidad del otro, a la que uno intenta sustraerse, posiblemente en el modo de la comprensión y del meterse dentro de él, a fin de conservar la propia identidad.

Se trata, en este debate, de si, con toda la «buena voluntad», puede haber realmente una comprensión justa, y por lo tanto, se trata de una crítica de la «buena

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, KGW VIII 5 [22]. (KSA 12, 194.)

voluntad» desde el punto de vista del otro, que se siente malentendido en mi mejor voluntad. Se trata, por ende, del recelo filosófico frente a una filosofía construida sobre la «ontología moral» de la «buena voluntad». Para esta filosofía, la verdad sigue siendo lo que el comprender, bajo las *condiciones* de una comprensión posible que le son dadas, comprende desde sí, o podría comprender, siendo la «buena voluntad» de una comprensión adecuada ya ella misma un valor, cuando no, en definitiva, el único valor frente a una verdad que sigue siendo trascendental.

Claramente, es una cuestión de suprema relevancia filosófica si esto puede hacer «justicia» a las cuestiones de la época, o si no se tratará, frente al otro, de considerar cuestionable también la propia buena voluntad, sin por ello quitarle su valor condicionado, tanto más cuanto que ha de ser lo último y supremo en relación con el otro. Aunque cierto es, también, que el discurso teórico apenas puede ser el campo en el que se tratara de otra cosa que de comprender la buena voluntad. El problema es, justamente, la teorización universal de lo «*hétéron*» en el discurso, en el cual el criterio decisivo tiene que ser el entendimiento «intersubjetivo», esto es, el enjuiciamiento de lo individual bajo puntos de vista que, en condiciones finitas, sólo con restricciones pueden ser universales. Sólo pueden tener validez en el «interior» de una intersubjetividad atada a sí misma y que excluye esencialmente cualquier «tercero».

## II

Aunque Habermas se haya ocupado de la «escena francesa», es claro que no se ha llegado a captar este problema<sup>4</sup>, a pesar de la «buena voluntad» de comprender esta «escena», buena voluntad que en él existe, a pesar de todas las diferencias particulares para con la posición «hermenéutico-universal» de Gadamer. Habermas pretende contraponer a la filosofía tradicional de una razón fundada en el sujeto el «modelo» de un discurso racional. Habla de una «intersubjetividad lingüísticamente generada», en la cual el «ego» está en una «referencia» que le permite, «desde la perspectiva del '*alter*', referirse a sí mismo como participante de una interacción» (347). Se refiere, claramente, a que el «ego», frente a una intersubjetividad mutuamente compenetrada, y que por ello lo excluye, se experimenta a sí mismo como «edad», lo cual le «permite» organizar el discurso de tal manera que, en lugar de un excluyente atarse «intersubjetivamente», se hace posible aceptar al «*alter*» como tercero excluido.

Pero ya Wittgenstein se había dado cuenta de que «los hombres, para entenderse mutuamente», tienen que coincidir también en los «juicios», y no sólo «en los significados de las palabras»<sup>5</sup>. Ello significa que sólo existen perspectivas de englobar a un tercero, excluido en principio, de una comunidad de discurso existente, si se consigue encontrar fácticamente una coincidencia ya existente en «juicios», que en

<sup>4</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, 450 págs.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, ed. por G. E. M. Anscombe, Rush Rhees y G. H. von Wright, Frankfurt am Main, Werkausgabe, 1984, p. 343.

principio era inconsciente, con lo que el entendimiento no parecía posible. Se supone que el «psicoanálisis interpretado desde la teoría de la comunicación» mostrará esta dirección (Habermas, 350). Se trata, según Habermas, tan sólo de inquirir aquí «tan profundamente» que se dé con un fundamento común, tal que «permanezca intacto a una descomposición de la cultura burguesa» (156), o bien se trata, dado que encontrar semejante coincidencia «más profunda» en los juicios, en principio no vista, es una *quaestio facti*, de declarar enérgicamente la «buena voluntad» para estas inquisiciones, con el objeto de llegar a un entendimiento.

Tampoco la «escena francesa», como posición contraria, negará que ocurre algo así. En general, las comunidades de discurso «intersubjetivas» tienden a estar «abiertas» a acoger a otras personas. La pregunta es sólo quién determina la dirección de la apertura, «ego» o «alter», pudiendo «ego» ser la *comunidad* ya compenetrada, frente a la cual «alter» se ha experimentado a sí mismo *como* «alter» en un sentido que «ego» ha de reproducir. La tradición platónica hasta Gadamer habría rechazado esta pregunta por mal planteada; ni «ego» ni «alter» deben determinar la dirección, sino la *verdad* por la que se habrían de esforzar todas las partes de la «buena voluntad».

Pero el presupuesto es, aquí, que una verdad objetiva es desconocida, de tal manera que, justamente, lo único que une es la «buena voluntad». Ahora bien, comprendida como la voluntad de encontrarse con juicios comunes «subyacentes más profundamente» como presupuesto buscado, relativo *a priori*, por así decirlo, para la posibilidad del entendimiento. Al hacerlo así, se pasa por alto, sin embargo, que la condición de tal presupuesto consiste, justamente, en hacer coincidir juicios efectivamente, también como presupuesto para entenderse sobre la comunidad de los juicios. La frase citada de Wittgenstein quiere decir que en cuanto uno se sumerge (*einlässt*) en los usos lingüísticos de alguien le está concediendo ya, también, «algo» de su contenido. Pero precisamente porque, en ciertas circunstancias, es esto lo que uno *no quiere*, porque se lo tiene por no verdadero, no quiere uno tampoco, en ciertas circunstancias, participar en determinados discursos. No lo quiere ya desde las condiciones de posibilidad de *estos* discursos, y esto significa, también, que, *en tales condiciones*, uno no quiere ser comprendido. Igualmente, puede ocurrir que una «intersubjetividad» que se encuentra ya en el discurso, por mor de la existencia de las condiciones de su posibilidad, se cierre frente a lo que determinados terceros puedan tener por verdadero y posible. Y por mor de estas condiciones desarrolla, para decirlo con Lévinas, una «alergia» a la alteridad<sup>6</sup> (7).

También la tesis habermasiana de que los que emiten juicios, en cuanto «agentes comunicativos», «están sumergidos (*eingelassen*) en procesos universales» (241) no pasa de largo ante el hecho de que precisamente la *acción* sólo puede comprenderse como posible en la medida en que ella misma se comprende como «algo» que, según conceptos previamente dados de los tipos de acción, es *aislable* de un acontecer global. Tiene que entenderse como algo que tiene el poder, o bien, que puede aplicar la fuerza de poder iniciar y poner término a lo concebido en el concepto de

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München, 1983, p. 211.

un tipo de acción particular, tal como ella *misma* lo concibe, sin influencias extrañas perturbadoras «en lo esencial», y sin una comprensión diferente, de otro modo, que lleve al desconcierto. El concepto de «interacción», como el de «intersubjetividad», puede referirse *esencialmente* sólo a una acción conjunta *limitada*, que, en «lo esencial», ya está de acuerdo en fines visibles y una racionalidad correspondiente con ellos. Los juicios comunes «fundamentales», *en su afirmación frente a un posible juicio diferente*, tienen que preceder a la acción como el convencimiento según el cual esta acción se entiende como posible.

Nietzsche habla de que en la formación del juicio, sobre todo en el aspecto moral, lo importante es *aislar* la investigación de la historia previa de un hecho, de tal modo que el que juzga no se encuentre a sí mismo partícipe en ella<sup>7</sup>. A causa de la propia posibilidad de juzgar, es decir, también, a causa de la posibilidad de *enjuiciar* a otros cuyo juicio no se quiere *asumir* sin crítica, existe un interés de no inquirir con *arbitraria* profundidad en la posibilidad de la coincidencia con los otros en juicios, en tanto que posibilidad de una base común de entendimiento. La «escena francesa» reconoce esta realidad. Reconoce que ninguna individualidad puede aportar, al precio de la propia identidad, que constituye sin duda el fundamento finitamente condicionado de su racionalidad, la buena voluntad de ser «racional» y querer el discurso a cualquier precio, y por ende, también, al menos, a éste.

Ya en Kant, a la inversa, la «buena voluntad», en cuanto lo que debe ser juzgado como bueno por razón *pura* solamente, se enraizaba en la identidad del sujeto, a saber, en el examen de si su máxima de acción, tal como está formulada en el autoentendimiento «interior» de la subjetividad, puede ser pensada, a la vez, como ley universal. Para la lógica de esta fundamentación crítica de lo bueno es indiferente si es la subjetividad de un sujeto individual o la de una «intersubjetividad» acordada en sí. Se trata, únicamente, de que no quede aún por hacer un discurso sobre el uso de los conceptos que han entrado en las máximas y en los juicios en general, discurso en el que habría que negociar aún qué parte de las acciones concretas debe caer bajo los conceptos para tipos de acción usados en las máximas de acción. Según la crítica de la razón práctica *pura* de Kant, cuando resultan colisiones de interpretación, ningún discurso tiene que *decidir*, sino que, por motivos propios de la razón, sólo tiene que *decidir* el *derecho* como «autorización de obligar» (*Befugnis zu zwingen*), si es que hay que decidir porque el disenso se haya hecho insostenible. No hace falta, ni mucho menos, ser un enemigo de la democracia para comprender que este lugar del derecho tiene su sitio en la razón.

La continuación de esta posición crítica se encuentra antes en Nietzsche y en la «escena francesa» que en el modelo de pensamiento de una «intersubjetividad» que, por mor de una ampliación ilimitada, tendría que poner a disposición, sin condiciones, sus fundamentos. Que, para hacerlo, *deba* tener la «buena voluntad» significa desconocer la *lógica* de lo bueno bajo el aspecto crítico.

Bajo este aspecto habría que conceder, más bien, que unos discursos bajo condiciones finitas han de ser conducidos racionalmente hasta el final, también sólo

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II: De Wanderer und sein Schatten*, 28. (KSA 2, pp. 651 y ss.).

bajo condiciones de fines limitados con respecto a los cuales *ya existe* una coincidencia, de tal modo que tiene que parecer racional mantenerse a distancia de ellos si no se quiere tomar parte en esta coincidencia, igual que tiene que parecer irracional querer incluir sin condiciones a aquellos que no quieran esto. Así se sugiere críticamente que la «buena voluntad» es lo *mínimo* que se puede *pedir*. Pero esta aparente petición mínima afirma un fin común de todos *ya existente* (*vorhanden*) y que, por tanto, aún no se puede negociar, es decir, un bien supremo, a saber, el entendimiento universal como algo alcanzable bajo condiciones finitas, sin decir qué es aquello en lo que hay que comprenderse sin condiciones. Con ello, esta petición mínima oculta el que, por mor de la posibilidad pura de entendimiento, se *tiene que* aceptar una coincidencia en los juicios —y cuando se trata de entenderse sobre valoraciones, una coincidencia en los juicios de valor—, y que entonces ya sólo puede tratarse de la pregunta de *quién* tiene que ceder cuando empieza el disenso y *quién* tiene que determinar *hasta qué* profundidad hay que investigar para cumplir el presupuesto de una coincidencia existente en los juicios por la prueba de una coincidencia efectiva. Y ahora ya sólo de eso puede depender quién mantiene su posición inicial. No hay una tercera vía, por caso, como la vía que llevara a una coincidencia en los juicios *necesaria para todos* y, en este sentido, la más profunda. Pues si la investigación profunda a partir de un disenso inicial tiene que dar con el consenso, entonces una investigación aún más profunda puede dar con un nuevo disenso, a no ser que se creyera en un guía (*Führer*) que condujera hasta las verdades más «fundamentales» y «profundas», que supiera ante los otros en qué dirección hay que investigar para llegar hasta lo «profundo» y no sólo a una mayor «superficialidad» y «provincialidad»<sup>8</sup>. «Bajo» los presupuestos de una «cultura burguesa» podría uno acabar topándose con, por ejemplo, otros presupuestos igualmente cuestionables. Como mínimo, no tendría que darse necesariamente, en ningún sitio, un consenso que *tampoco sería ya exclusivo*, sobre *hasta qué* «profundidad» tendría que llegar la descomposición.

El concepto de «intersubjetividad» era extraño a la filosofía crítica. Sobre todo en su intención ética, es un concepto ideológico que sugiere ocultamente que se da por anticipada una dirección, en la cual habría que preguntar, por mor del consenso. Ya según Kant, el «concepto de un ser ético común» puede pensarse sólo de modo teocrático. El legislador tendría que ser «alguien distinto del pueblo»<sup>9</sup>. La metáfora de la profundidad no sugiere aquí otra cosa que ese dar por anticipada una dirección «racional» de la «buena» voluntad como ocultamiento de una «voluntad de poder». Oculta que es un asunto de la fuerza o de la virtud individual sustraerse, visto que falta un criterio de verdad objetiva, a la sugestión de semejante profundidad de la comunidad. La «provincialidad» de esta sugestión no es superada por la «buena voluntad», sino por el conocimiento de que ésta consiste precisamente en aceptar que esto es posible. Es superada por la «justicia» tolerante frente a *otra* voluntad de poder, con el conocimiento de que *cada* voluntad puede existir únicamente en su propio modo de figurarse su posibilidad, ya sea éste individual o «intersubjetivo»-

<sup>8</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 24.

<sup>9</sup> I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, AA VI, pp. 98 y ss.

provincial. No puede tratarse, por lo tanto, de darle la razón a la posición contraria como posición y comprenderla así también como una posición, sino únicamente de elevar a la conciencia lo que de inevitablemente metafísico-posicional hay en la *pretensión de comprender*, o bien, de deber comprender incondicionalmente o, cuando menos, de deber querer comprender.

### III

Sin embargo, la posición tiene razón en el presupuesto de que hay *que presuponer* algo común, *si es que* la comprensión debe ser pensada como posible. Hay que presuponer condiciones *a priori* de la comprensión; y cuando, con todas las dificultades de comprenderse en lo mismo, el discurso debe, cuando menos, ser mantenido en marcha, es de presuponer una creciente «buena voluntad» de comprender. De ello no se sigue, sin embargo, la segunda premisa necesaria para llegar a la conclusión de que la comprensión sea posible, a saber, que esta condición se cumpla. Sólo se seguiría si la conclusión estuviera ya demostrada sin ella. La posición tiene razón bajo el presupuesto de aquello a lo que se refiere la «buena voluntad». La posición contraria ve en ello el «logocentrismo» de la posición. La posición quiere lo que ella presupone como posible, y por ende, algo racional; pero con ello presupone, a la par, algo otro que se sustrae a la voluntad: una solidaridad ya existente en las condiciones de la comprensión. Y siempre se tiene que mostrar primero si tales condiciones están efectivamente dadas. Se tiene que mostrar si una voluntad universal de comprensión se acredita concretamente en el hecho de que la voluntad pueda coincidir en algo *determinado* con otros, o si lo excluye de su capacidad de comprensión porque «ni con la mejor voluntad» puede comprenderlo. En el fondo, la posición contraria remite a los límites de una voluntad finitamente condicionada, y con ello, a la alteridad de la voluntad entre unos y otros, también cuando se presupone a sí misma como «buena voluntad».

También la restricción de que no todo es, ciertamente, comprensible, pero que de lo que se trata es de comprender, al menos, «algo» de un asunto o de una persona, se expone a las objeciones de la posición contraria. En la demarcación de un límite entre lo comprensible y lo no comprensible de algo, vería ya la anticipación metafísica de la distinción entre lo «esencial» de algo y lo inesencial de ello, por medio de lo cual se destacaría, en general, *como* «algo» «en» lo que hubiera que comprender o no comprender «algo». Otra comprensión podría ver en ello, entonces, una apropiación, y visto desde ella, un «malentendido» (*Mißverständnis*). El contraargumento de la posición de que tales anticipaciones metafísicas son inevitables, pues sin la distinción previa entre lo esencial y lo inesencial de algo no habría nada, por no ser *algo*, que comprender, sería valorado por la posición contraria como una confirmación: en la comprensión como tal está ínsita la imposibilidad de poder comprender a lo otro sin anticipación, y ello quiere decir, a sus ojos, comprenderlo en general en su ser otro. Ahora bien, también la posición sabe de la necesidad del prejuicio. Pero lo entiende como prejuicio frente a *algo, según el cual* es comprendido como algo, y por ende, en lo que es «esencial», no sólo desde el punto de vista de la comprensión, sino *para ello*, porque de ese modo *se* destaca de lo otro como algo.

Si la posición contraria, entonces, dado que sólo quiere ser posición contraria, y no posición ella misma, si consiste, en el fondo, únicamente en que tiene por metafísica a la comprensión en su «buena voluntad», ello no puede significar que *deba* entenderse a sí misma como otra cosa diferente de metafísica y, por ello, comprenderse «mejor». La posición contraria no *puede* querer esto. Propiamente, sólo puede remitir a la antinomia que hay en toda «buena voluntad» de comprender, en paralelo con la prueba que hace Kant de las antinomias. Frente a lo otro, también la «buena voluntad», por muy pura que pueda ser ante sí misma, va a parar a la antinomia o a una voluntad individual, que, para los otros, es sólo otra más.

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*