

DIMENSIONES DE LA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA

CARMEN REVILLA
Universitat de Barcelona

RESUMEN

El presente trabajo es una reflexión sobre las conexiones entre ontología y ética en el planteamiento hermenéutico. Parte de la hipótesis de que la relevancia de la orientación hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX no es casual: en la versión elaborada por Gadamer su protagonismo deriva de su capacidad de hacerse cargo de la experiencia del presente y de sus problemas; su aportación, sin embargo, deja planteadas algunas cuestiones que afectan especialmente a la dimensión ético-política de sus implicaciones y que están presentes en la discusión filosófica actual, cuestiones cuyo origen es importante determinar.

ABSTRACT

This study is a reflection on the connections between ontology and ethics in the hermeneutic approach. Its starting point is the hypothesis that the relevance of the hermeneutic orientation of the second half of the twentieth century is not a chance phenomenon: in Gadamer's version of it its protagonism derives from its ability to deal with the experience of the present and its problems; its contribution, however, leaves open many questions that affect above all the ethical and political dimension of its implications and are present in philosophical discussion today, questions whose origin it is important to determine.

“Las lecturas y la experiencia de la vida no son dos universos, sino uno. Toda experiencia de vida, para ser interpretada, reclama ciertas lecturas y se funde con ellas. Que los libros nazcan siempre de otros libros es una verdad sólo en aparente contradicción con otra: que los libros nacen de la vida práctica y de las relaciones entre los hombres”¹.

Italo Calvino

Las palabras del “Prefacio”, en 1964, de I. Calvino que aparece en la reedición de su primera novela, *Il sentiero dei nidi di ragno*, reflexionando sobre los “múltiples comienzos” de una obra, apuntan hacia un ámbito de problemas en torno al cual ha girado buena parte de la discusión filosófica del siglo XX y cuyo referente quizá más característico sea la hermenéutica en la versión que recibe de Gadamer: su obra se dirige a defender que aunque la experiencia de verdad que corresponde a la lectura, al arte, a la reconstrucción de un fenómeno histórico... no puede ser descrita sobre el modelo del descubrimiento de una verdad científica, hay en ella verdad porque “lo que hacemos nos modifica, cambia algo en nuestra relación con el mundo”, de modo que su hermenéutica se convierte así en una “filosofía del diálogo social” cuya relación con la interpretación de textos es “compleja y profunda”². Es justamente esta relación, problemática en su complejidad, el eje sobre el que gira el despliegue de su aportación en las múltiples lecturas a las que sigue dando lugar.

En 1984 Gadamer reconocía que “la popularidad que la hermenéutica ha conocido en estos últimos años no se explicaría si fuese sólo una teoría de la cultura humanística, de las llamadas *ciencias del espíritu*. El hecho –añadía– es que la hermenéutica es una teoría general de la interpretación, es decir, de la comprensión de los otros”³, la razón de cuya actualidad resulta clara cuando ha llegado a ser especialmente perceptible que nuestra existencia es esencialmente relación con los otros. La conexión entre ambos aspectos la encontraba a partir de su convencimiento de que “en la vida social nos entendemos con los otros sobre la base de un horizonte común que vive en la lengua que hablamos y en los *textos eminentes* que constituyen el patrimonio de esta lengua, es decir, en las obras a las que se aplica el trabajo hermenéutico”, de tal manera que “la hermenéutica no se dirige sólo a elaborar técnicas de comunicación eficaz,

1. I. Calvino, “Prefacio” (1964) a *Il sentiero dei nidi di ragno* (1947), Milán, Garzanti, 1989.

2. Gadamer, “Una lingua contro il fanatismo”, 27 de marzo de 1984, declaraciones recogidas en Vattimo, *Le mezze verità*, La Stampa, Terza pagina, Turín, 1988, p. 95.

3. Ibid.

sino, sobre todo, a reencontrar las bases comunes de una civilización humana".⁴

A pesar de las consideraciones que aparecen ya en la Introducción a *Verdad y método*, relativas a la incidencia práctica del olvido de esa "latencia de lo permanente" sobre la que podría asentarse el diálogo social, esquivando tanto el convencionalismo como el recurso legitimador a la "naturalidad"⁵, hay, sin duda, que atender a su propio testimonio, según el cual fue la discusión con Habermas, a partir de la publicación de *La lógica de las ciencias sociales*, el factor decisivo en la toma de conciencia del alcance práctico de sus investigaciones y en el desarrollo de esta perspectiva⁶. Sin embargo, aún reconociendo la relevancia de Habermas en la constitución de su pensamiento, propiamente dialógico en este sentido, ante sus objeciones respecto a la insuficiencia del alcance crítico de su propuesta siempre defenderá que es él "quien no es verdaderamente crítico. Juzga lo existente a la luz de un modelo ideal que, dogmáticamente, cree identificar en la estructura eterna de la razón. La hermenéutica es crítica de modo más radical: cada vez que nos abrimos a la comprensión del otro, nos ponemos en juego a nosotros mismos, nos criticamos. Este es el principio de una civilización libre de fanatismo y de violencia"⁷. De estas observaciones concluye Vattimo la radical re-definición de la razón que opera en el fondo del planteamiento gadameriano: el "conjunto de reglas que organizan nuestra experiencia están escritas en la lengua que hablamos, con las riquezas depositadas en ella por las obras de las generaciones pasadas", de modo que la tarea se cifra en descubrir bajo los estereotipos "el espesor de la lengua y sus múltiples dimensiones"; en ello consiste aprender a escuchar, sabiendo que "sólo aprendiendo a escuchar el pasado (sus múltiples voces) aprendemos también a escuchar a los que nos hablan hoy y a transformar, en diálogo con ellos, las estructuras de nuestro mundo"⁸. La variedad de formas

4. Ibid.

5. Vid. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 25-26.

6. "El interés crítico que Jürgen Habermas dedicó a mis trabajos en los años sesenta fue para mí un estímulo. Su crítica y mi respuesta me hicieron más consciente de la dimensión en que me había internado al traspasar el ámbito del texto y de la interpretación en dirección a la lingüisticidad de toda comprensión. Ello me permitió profundizar más y más en la parte que tiene la retórica en la historia de la hermenéutica, parte que se agranda mucho más para la forma de existencia de la sociedad", Gadamer, "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica" (1985) en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 28.

Sobre la relación entre ambos autores puede verse, por ejemplo, M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur y Habermas*, Méjico, UNAM, 1998.

7. "Una lingua contro il fanatismo", cit., p. 96.

8. Ibid.

en las que esta tarea se ha abordado y en las que se colabora a su prosecución invitan a reflexionar nuevamente sobre el carácter y los problemas que, como tal, entraña.

Con la expresión “racionalidad hermenéutica” se alude ambiguamente a la forma de racionalidad propuesta por una orientación teórica generalizada desde hace, aproximadamente, tres décadas, cuyos contornos se diluyen tal vez en exceso⁹. No obstante, es claro que se refiere a una de las dimensiones características de la actualidad y a uno de los elementos básicos que intervienen en el panorama filosófico contemporáneo, lo que, por sí sólo, esto es, por lo que su auge dice de nosotros y de nuestra situación en la historia del pensamiento, como en su momento subrayó Vattimo¹⁰, podría justificar el interés de atender a ello, intentando clarificar sus posibilidades y el sentido de esta presencia en nuestra contemporaneidad.

En principio, y de forma muy simplificada por su carácter general, cabe pensar que la llamada “filosofía hermenéutica” –la reflexión sobre la experiencia hermenéutica, esto es, sobre la comprensión– propone el desarrollo del uso hermenéutico de la razón, cuyo carácter es esencialmente “práctico”, en la medida, justamente, en que la hermenéutica es también “filosofía práctica”. Si bien quienes sustentan esta propuesta de racionalidad no puede decirse que tengan una concepción exclusivista de la razón ni de ninguno de sus usos, sí se considera esencial y, en las actuales circunstancias, prioritario el atender a este uso hermenéutico, básicamente por las implicaciones prácticas que encierra: el uso hermenéutico de la razón se diría, también en líneas generales, que se ejerce en la comprensión y presenta la forma del diálogo, juego de preguntas y respuestas que producen una configuración con sentido que, a su vez, constituye la estructura elemental del mundo humano.

El parentesco entre la reflexión sobre la comprensión, entendida como forma constitutiva del ser humano y de su mundo, y la filosofía práctica viene establecido, en primer lugar, por el hecho de que la praxis, que define nuestro comportamiento cotidiano, tiene propiamente la estructura de la comprensión, de tal manera que el saber que en éste ponemos en juego, la *phronesis*, un saber de aplicación de principios, derivados del *ethos*, al caso particular, implica también la pertenencia a un medio común, el mundo entendido como *Überlieferung*, así como la capacidad de experiencia (*Erfahrung*), de apertura a la interpelación de la alteridad, efectuada en un proceso que

9. Sobre este aspecto véase la Introducción de Ramón Rodríguez a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 9-32, y de Vattimo, en este volumen, “Reconstrucción de la racionalidad”, pp. 147-161.

10. Véase el conocido texto de Vattimo, G., “Hermenéutica: nueva *koiné*” en *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

corresponde al de la comprensión. Por otra parte, es sabido que este proceso de comprensión culmina en el momento de aplicación, en el que la experiencia, al ser incorporada, modifica a quien comprende, adquiriendo en este sentido también un alcance práctico, si bien a costa de convertir la experiencia, como se ha señalado y se recordará más adelante, en “un radical elemento de desfundamentación”¹¹.

Sin duda, el núcleo de esta orientación hermenéutica lo proporciona la centralidad que en ella ocupa la teoría de la comprensión, motivo, de hecho, por el que se acoge al calificativo de “hermenéutica”, aun a riesgo de ser objeto de interpretaciones desviadas en virtud de las connotaciones históricas del término y de la posibilidad de que no quede suficientemente acentuado el sentido ontológico de la comprensión que, en este planteamiento, se presupone. Ciertamente, en la filosofía hermenéutica de nuestro siglo, deudora en muchos aspectos de la hermenéutica tradicional y también de la hermenéutica filosófica anterior a la inflexión introducida por Nietzsche y Heidegger, la comprensión deja de ser entendida como un comportamiento subjetivo, de rango metodológico o epistemológico, para serlo como modo de ser que “forma parte del ser que se comprende”. La comprensión describe, en consecuencia y como se ha dicho, la forma en la que adquiere configuración el ser humano y su mundo y, puesto que se realiza a través del diálogo, implica la mediación universal del lenguaje.

Suponiendo que la acogida que este planteamiento ha recibido no sea sólo la consecuencia de una ambigüedad originaria propiciada por el carácter proteico de algunas de sus nociones básicas –cuyo uso responde a un deseo deliberado de fluidez, de no detener ni fijar el movimiento del pensar, renunciando igualmente a la construcción racional desde comienzos o fundamentos inequívocos–, fácilmente manejables en contextos muy diferenciados, podría pensarse que se debe al hecho de responder más adecuadamente a la experiencia del presente que se daría en muy distintos órdenes. Si es así, importaría intentar responder, al menos, algunas cuestiones: ¿por qué?, ¿en qué términos, o bajo qué formulación de las múltiples que ha recibido?, ¿qué aspectos habrían de ser subrayados y desarrollados?

La experiencia del presente

Aunque la hermenéutica ha sido caracterizada, precisamente, como “ontología del presente”¹², no se pretende ahora cuestionar el sentido y el

11. Vattimo, G., “Resultados de la hermenéutica” en *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 89.

12. Vid. la Introducción ya citada de Ramón Rodríguez a *Más allá de la interpretación*.

alcance de esta caracterización; menos aún es éste el momento de introducir una teoría sobre el presente, o sobre la temporalidad, capaz de dar razón de la experiencia en la que se apoya. En todo caso, y sin abandonar el terreno de la experiencia cotidiana, podríamos decir que al presente nos referimos con conciencia del rango problemático que le confieren algunos de sus rasgos más obvios: su carácter liminar, efímero y, en cierto modo, convencional.

En una primera aproximación el presente tiene, desde luego, carácter de límite entre lo que ya ha sido y lo que todavía no es, y se experimenta como tal; de aquí no sólo lo efímero de su consistencia, sino también el cambio de coordenadas que, imperceptiblemente en ocasiones, se opera al considerarlo como lugar de determinados acontecimientos: un lugar cuyo suelo -el peso de su realidad- lo proporcionaría el pasado y cuyo horizonte lo abre el pensamiento -siempre y cuando el pasado pase, esto es, no constituya un obstáculo insalvable a la proyección del futuro. De aquí también el convencionalismo con el que nos referimos a esta parcela de realidad, delimitada en función de criterios no siempre justificables.

El presente, como tal, no es, por tanto, objeto de experiencia, pero es el lugar de la experiencia, el medio en el que ésta se da. Y si recurrimos a una amplia consideración de este lugar atendiendo al comienzo de siglo al que asistimos, parece confirmarse que se ha experimentado progresivamente como lugar de transición.

Esta experiencia, que podría rastrearse en multitud de testimonios siguiendo la pista de cualquiera de los segmentos que se cruzan en el territorio de lo que llamamos cultura, desde luego no es ajena a la evolución producida desde finales del XIX hasta la actualidad, evolución que iría de la consolidación de la conciencia histórica a la de la conciencia hermenéutica, o lo que es lo mismo, de la atención a la historia como objeto, en primer lugar de experiencia, a la experiencia consciente de la historicidad constitutiva del mundo humano en todos sus aspectos, temporalidad esencial que hace del lugar de los seres humanos un espacio fronterizo.

Parece propio de nuestro presente el percibirse como lugar de paso, como frontera que limita pero abre el camino a territorios nuevos: ¿no sabemos que el futuro se asienta en la solidez del pasado en la medida en que éste transita?, ¿no tenemos indicios y pruebas de los problemas, exigencias y tareas que en este lugar se nos plantean: el respetuoso cuidado de su suelo, sin duda, pero también, el ensamblaje de lo que se nos ha dado y ha de ser comunicado y transmitido etc.? Los problemas de recuperación y mantenimiento del pasado, de integración y transmisión del saber, de comunicación y de identidad, también de traducción de contenidos y propuestas... a los que intenta hacer frente y responder la actualidad constituyen un testimonio apenas cuestionable.

Probablemente no sea del todo viable justificar que la hermenéutica, como cualquier otra posición teórica, esté en disposición de proporcionar respuestas a los diversos problemas, o más bien campos de problemas, que suscita la cultura actual en su desarrollo; atendiendo, sin embargo, exclusivamente a aquellos que derivan de la percepción del presente, es decir, de la más o menos difusa conciencia de la forma que adquiere en la actualidad nuestra relación con el mundo, parecen dibujarse constelaciones en las que, en efecto, la posición hermenéutica tiene una incidencia relevante y sus planteamientos un protagonismo indiscutible.

En este sentido, no sería excusable prescindir del testimonio de Gadamer cuando, con ocasión de los actos de celebración de su centenario en febrero de 2000, reiteraba en diversas entrevistas que la hermenéutica por él propuesta es “saber que el otro puede tener razón”; un saber, insistía, en el que está en juego la supervivencia de la cultura occidental y de la misma especie humana. Las preocupaciones que entonces, antes de los acontecimientos que han marcado el inicio de este siglo, centraban su atención giraban en torno a dos ámbitos fundamentales, sin duda implicados en su raíz y en sus consecuencias: por una parte, las rivalidades de carácter religioso y la amenaza del uso de la violencia a falta de condiciones de posibilidad de diálogo, por otra, el impacto del desarrollo de las nuevas técnicas de comunicación por lo que puede suponer de estrechamiento de la capacidad de conversación, de lectura e interpretación, así como de imposición de una “lengua franca” debilitada en sus capacidades, que no es la de la cultura, la lengua que posibilita la *Bildung*¹³.

Con toda probabilidad un motivo determinante de esta capacidad para pensar el presente por parte de la filosofía hermenéutica lo proporciona el hecho de que, en su formulación canónica, se encuentra no sólo el desarrollo interno de los problemas planteados en el seno de una tradición, sino también una explícita atención al presente que asume y trae a primer término la consideración de la historicidad y las consecuencias que implica, muy especialmente, como se ha señalado¹⁴, en el orden de la racionalidad práctica.

A título de ejemplo podrían recordarse las palabras de Gadamer, ya en 1957, como especialmente significativas de las preocupaciones que le ocupaban inmediatamente antes de la publicación de *Verdad y método* - obra que recoge la versión en la primera mitad del siglo XX de los problemas heredados del XIX y alrededor de cuya discusión se articulará buena parte del debate

13. En este sentido puede verse, por poner un ejemplo, el texto de Eusebio Val aparecido en *La Vanguardia*, el 11 de febrero de 2000, pp. 35-36.

14. Ya en la Introducción a *Verdad y método* el autor afirma que, entre otras cosas, intenta responder a los problemas que se derivan de la “constante sobreexcitación de nuestra conciencia histórica”, característica de la contemporaneidad.

filosófico de las últimas décadas: “La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna [...] La conciencia histórica que caracteriza al hombre contemporáneo es un privilegio, quizás incluso una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna otra de las generaciones.

La conciencia que tenemos actualmente de la historia es fundamentalmente diferente de la manera en que otras veces el pasado aparecía a un pueblo o a una época. Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. Está claro que esta toma de conciencia no permanece sin efecto sobre el actuar espiritual de nuestros contemporáneos, y basta para ello pensar en los inmensos cambios espirituales de nuestra época”¹⁵.

Como se sabe, a la investigación en la que aborda esta situación subyace, por una parte, un problema de legitimación del valor de verdad que corresponde a la experiencia de la historicidad, pero también, y quizá sobre todo, de la *Erfahrung* como intervención en un acontecimiento inconcluso y conformador de nosotros mismos y del mundo humano, y por otra, una preocupación no tan explícita inicialmente, pero igualmente implicada, por la dimensión práctica de esta forma de conocimiento, hasta el punto de acabar presentándola como respuesta a lo que diagnostica como “debilitamiento de la *phronesis*”¹⁶, un problema que caracteriza a nuestra sociedad y al que responde, desde diversos ángulos, un importante sector de la filosofía del siglo XX.

Esta doble perspectiva confluye en la propuesta de desarrollo de una racionalidad práctica, orientada a la toma de decisiones, que se sustentará en una “ontología del presente”, entendido como lugar de transición. Esta ontología, que le es indisoluble en la medida en que constituye la base de la racionalidad de la argumentación, presenta, tal vez entre otros, los siguientes elementos básicos:

a) La noción de “tiempo”, que deja de ser un “abismo” para constituirse en el suelo en el que el presente arraiga -lo que supone y funda una concep-

15. Gadamer, “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas” en *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

16. La expresión está tomada de Gadamer, “El hecho de la ciencia” en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, p. 97, aunque el problema al que alude constituye un tópico frecuentemente reiterado. En otra perspectiva puede verse la aportación de Habermas al enfoque de los problemas que derivan de la fragmentación del saber en “esferas de expertos” de difícil comunicación entre sí y con la praxis cotidiana, donde se delega en su autoridad la toma de decisiones; sobre el tema es especialmente significativo el texto de 1981 “La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, donde, además, discute la versión hermenéutica de Rorty.

ción de la realidad de carácter radicalmente procesual: “El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es, en consecuencia, algo que tenga que ser superado [...] Por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender”¹⁷.

b) La redefinición de la experiencia en términos de *Erfahrung*, forma de comportamiento antes que de conocimiento -claramente diferenciada de la percepción y la experimentación-, que es integración de lo que nos acontece, habitualmente con carácter de obstáculo, o al menos de imprevisto, dando lugar al proceso de formación, de *Bildung*, en el que se constituye el ser humano: “Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee. Desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto. Una misma cosa no puede volver a convertirse para uno en experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia. De este modo, la conciencia que experimenta se invierte: se vuelve sobre sí misma. El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte, dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia”¹⁸.

Este aspecto del planteamiento gadameriano, que remite a Hegel, hace de la experiencia “un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca” sobre cuyo alcance Vattimo ha llamado la atención, indicando, sin embargo, que “en la misma teoría de Gadamer no es fácil decir hasta qué punto juegan elementos que tienden, más que a reconocer, a exorcizar este movimiento (de desfundamentación)”, un problema, añade, “que no concierne sólo o principalmente a la interpretación de su teoría, sino al sentido total de la hermenéutica y de la filosofía que ella implica”¹⁹.

c) Así entendida, la experiencia es el modo específicamente humano de inserción en el proceso temporal de lo real: “En general, dice Gadamer, podemos hablar de experiencia de verdad allí donde hay verdadera experiencia, es decir, allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación [...] en el sentido de una transformación-integración de lo nuevo

17. *Verdad y método*, ed. cit., p. 367.

18. O.c., p. 429.

19. Vattimo, G., “Resultados de la hermenéutica” en *Más allá del sujeto*, ed. cit., pp. 89-90. Sobre la noción gadameriana de experiencia y el contexto de lectura de Vattimo puede verse A. de Simone, “Dialettica dell’*Erfahrung* e ermeneutica della coscienza storica. Letture italiane di Gadamer” en *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Urbino, QuattroVenti, 1995, pp. 253-292.

con todo lo viejo que la conciencia ya era. Experiencia de verdad es así experiencia verdadera” que “se sustrae, en efecto, a todo intento de encuadrarla en un proceso constructivo, acumulativo, identificador”²⁰; su valor de verdad supone el reconocimiento de una verdad originaria, respecto a la de rango epistemológico, como acontecimiento desvelador que, en términos heideggerianos, simultáneamente oculta: “No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento”²¹.

d) El núcleo de la aportación gadameriana a este tema se cifra en la defensa de la mediación lingüística o, lo que es lo mismo, de la estructura interpretativa de la experiencia de la verdad. Para él, ciertamente, su “tesis es que la última forma lógica de la motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta”²². De este modo, “no es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son *interpelación*. Este término no significa aquí simplemente que siempre se infiltra algo del entorno social en el contenido de nuestros enunciados. La observación es correcta, pero no se trata de eso, sino de que sólo hay verdad en el enunciado en la medida que éste es *interpelación*”²³, que corresponde a una situación dialógica en la que el enunciado “es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente”, puesto que “significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella”²⁴.

Para enunciar estas tesis, Gadamer ha atendido a la insuficiencia del planteamiento metodológico a la hora de dar razón de la experiencia de verdad que proporciona la *Erfahrung*, particularmente en el pensamiento moderno, sustentado en una gnoseología del sujeto y de sus contenidos de conciencia y orientado por el ideal de las ciencias: “La figura moderna de la ciencia establece una ruptura decisiva con las figuras del saber del occidente griego y cris-

20. Vattimo, G., “Resultados de la hermenéutica”, ed. cit., p. 89.

21. Gadamer, “¿Qué es la verdad?” (1957) en *Verdad y método II*, ed. cit., p. 53.

22. Gadamer, “¿Qué es la verdad?” (1957) en *Verdad y método II*, ed. cit., p. 58.

23. O.c., p. 59.

24. O.c., p. 60.

tiano. Lo que prevalece ahora es la idea del método. Pero éste en sentido moderno es un concepto unitario, pese a las modalidades que pueda tener en las diversas ciencias. El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla”²⁵. Frente a ello no propone, obviamente, una recuperación de la “sabiduría” tradicional, cuestionada ya por Husserl en su validez, sino la consideración de que “no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero”²⁶, por lo que todo enunciado queda incardinado en un proceso de interpelación siempre abierto, auténtico *topos* de la verdad, que, en la línea iniciada por Heidegger, “trasciende realmente el ámbito de la subjetividad”²⁷ para establecerse en un medio lingüístico: “El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad –apertura, desocultación de las cosas– posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual”²⁸.

Las largas citas reproducidas parecen especialmente reveladoras de lo que, para el autor, será la tarea de la hermenéutica: “elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros”²⁹. Una tarea que, de forma muy sintetizada, podría decirse que se apoya, en consecuencia, en tres puntos: 1) El lenguaje es el medio en el que se representa el mundo, del que constituye su horizonte, indefinidamente desplazable, pero no rebasable³⁰; 2) el mundo que, en este horizonte, se nos da para ser comprendido, en la medida

25. O.c., p. 54.

26. O.c., p. 58.

27. O.c., p. 60: “Sólo la pregunta de Heidegger por la esencia de la verdad trascendió realmente el ámbito de la subjetividad”.

28. O.c., p. 62.

29. Ibid.

30. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 539: “En el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es “absoluta”. Va más allá de toda relatividad del “poner” el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje*. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo”.

en que es lenguaje, no se comporta como un objeto, sino como sujeto de interpelación³¹; 3) el valor de verdad del contenido de sentido que se genera en esta suerte de conversación trasciende a los interlocutores, y va más allá de lo que podría entenderse como “consenso”: “Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían. De hecho, la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella [...] Lo que “saldrá” de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros [...] La conversación tiene su propio espíritu y el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, “desvela” y deja aparecer algo que desde ese momento es”³².

En realidad, es este último punto el que suele tomarse en consideración a la hora de aventurar una definición de la hermenéutica; es, pues, el aspecto que hace de este planteamiento un pensamiento del presente que, al convertirse en *koiné*, ha llegado a diluirse, suscitando la necesidad de delimitar su sentido y el de sus aportaciones concretas a fin de hacer frente al riesgo de dejarlo vacío de contenido e ineficaz, a pesar de su obvia adecuación al escenario de la actualidad.

Al destacar el carácter interpretativo de la experiencia de verdad, o en otras palabras, la estructura lingüística de toda forma de relación con el mundo, la hermenéutica recoge el que ha sido tema dominante en la filosofía del siglo XX y lo hace con una orientación de la reflexión que, con variantes y en ocasiones como referente polémico, ha llegado a convertirse en marco común de discusión. Es esta coincidencia con posiciones teóricas muy distanciadas, y con intereses teóricos también dispares, un elemento a debate decisivo: en él se juega no sólo la identidad de una línea concreta de pensamiento, sino algunas de las más significativas posibilidades de desarrollo de la reflexión filosófica hoy.

Sin entrar en el detalle de las diversas aportaciones a este debate, habría que centrar la atención en la existencia de dos cuestiones decisivas en este

31. Por eso, previamente el autor ha dicho: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú”, o.c., p. 434.

32. O.c., p. 461.

planteamiento y cuya relación sería, a mi juicio, lo que hace de él un pensamiento que corresponde a nuestro presente, que, porque asume su situación, puede responder a sus problemas y aportar no sólo un horizonte de discusión abierto, sino elementos concretos de enriquecimiento a lo que solemos llamar filosofía. Las dos cuestiones cuya relación importa destacar serían: la mediación lingüística de toda experiencia y la tematización de la racionalidad práctica, dos aspectos cuya problemática vinculación mantiene abierto un debate que la distinción entre una “hermenéutica no normativa, más ligada al intento de superación de la modernidad, y hermenéutica normativa, que intenta aprovechar el impulso crítico-ilustrado”³³ clarifica, pero no zanja; la cuestión sigue siendo qué tipo de racionalidad práctica permite el planteamiento que encuentra en la propuesta de Gadamer un punto de referencia básico³⁴.

El desarrollo de una posible ética se sustenta, como se ha indicado, en una ontología del presente que, sin embargo, la reducción de los hechos a interpretaciones tiende a dejar en suspenso, al menos en sus implicaciones normativas. En consecuencia, no es de extrañar que de la filosofía hermenéutica hayan surgido, indistintamente y en abierta polémica más de una vez, posiciones tan diversificadas como las que representa una ética de la comunicación, de la piedad, de la conversación y del acuerdo, etc., cuya consistencia teórica respecto al planteamiento de origen no siempre es clara.

Dimensiones de la racionalidad hermenéutica

Con independencia del modo en el que Gadamer explicita sus posiciones y del hecho de que pueda ser considerado como referencia inexcusable y fundamental, o hasta qué punto, ha de reconocerse que hay mucho de verdad en la observación, que recordábamos al inicio, en torno a que si la hermenéutica ha llegado a generalizarse en nuestra cultura es por lo que entraña de “filosofía del diálogo social”, subrayando la compleja y profunda relación que ésta mantiene con la interpretación de textos. El análisis de esta relación constituye uno de los más interesantes y conflictivos campos de reflexión y de debate, al que se acercan también significativos sectores de la filosofía actual. ¿A qué apunta Gadamer con esta observación?, ¿quiere decir que la base ontológica

33. Es ésta la clasificación que proponen J. A. Nicolás y M^a J. Frápolli en la presentación de la interesante edición antológica que recogen en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997.

34. Una interesante selección de posibles respuestas puede encontrarse en Vattimo, G., *Filosofía '91*, Roma, Laterza, 1992, traducido con el título *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1994 (con aportaciones de Givone, Berti, Ferraris, Apel, Gargani, Vattimo, Derrida, Vitiello, Eco, Moiso, Volpi y Lipps).

de esta filosofía del diálogo social debe incorporar la consideración del mundo como texto?, ¿o más bien que la tradición textual proporciona las condiciones de posibilidad de este diálogo?; en este segundo caso ¿por qué y cómo?, ¿cómo se delimita, se establece y transmite esta tradición?, ¿qué relación mantiene con la lengua que hablamos y, en consecuencia, con la forma de nuestra experiencia del mundo?

Los más recientes testimonios del autor confirmarían su interés permanente por estas cuestiones, indicando también la perspectiva desde la que las ha abordado. Así, con motivo de la celebración de su centenario, volvía a expresar su confianza en la fuerza “enigmática” de la filosofía ligada a la “humanidad” del ser humano; una fuerza que se manifiesta tanto en la capacidad permanente de hacer preguntas y dar respuesta -capacidad que observaba inalterable en los jóvenes y los niños-, como en la presencia real de los filósofos en la sociedad -presencia casi imperceptible en virtud no tanto del hecho de que la filosofía siempre haya tenido una “existencia marginal”, cuanto del debilitamiento de su fuerza por reducción, concretamente, a filosofía analítica (la “filosofía de los vencedores, que, ya se sabe, siempre tienen razón”). Como hace cuarenta años, frente a esta reducción reivindicaba una filosofía sustentada en “el reconocimiento de los límites de uno mismo y del propio saber”, en la “renuncia a tener la última palabra” y capaz, por ello, de adquirir una presencia en la sociedad como factor que define la cultura (matizando que el término cultura “indica la humildad de quien sabe agacharse a recoger, lo propio y lo ajeno. Europa siempre ha sabido hacerlo”) europea por su apertura a la alteridad (y “donde hay alteridad surge con urgencia la tarea de la hermenéutica”). La identidad y la fuerza de una Europa definida por la filosofía considera que radica en “respetar lo que, siendo común es otro”³⁵, algo cuya representación concreta la proporciona la pluralidad de lenguas, traducibles entre sí aunque nunca reducibles a una lengua común.

Que esta “filosofía del diálogo social”, que encuentra su raíz en tesis fundamentales del planteamiento heideggeriano -la teoría de la comprensión de *Ser y Tiempo* y el desarrollo ontológico elaborado en *El origen de la obra de arte*, por ejemplo- e incluso en su originaria orientación³⁶, y se establece a par-

35. Las palabras textuales del autor están tomadas de la entrevista concedida a D. Di Cesare para el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, publicada parcialmente en el *Corriere della Sera*, 7 de febrero de 2000.

36. En este sentido, Grondin indica que “hay muchos argumentos a favor de que la hermenéutica propiamente dicha de Heidegger se ha de buscar en las lecciones tempranas. Los importantes impulsos para el desarrollo de la hermenéutica posterior, especialmente la de Gadamer, procedían de estos cursos tempranos”, llamando la atención sobre la importancia de la publicación de estos cursos y de los manuscritos elaborados entonces. Vid. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 138-139.

tir de la reflexión en torno a la experiencia del arte, de la historia y, en general, de las “ciencias del espíritu”, encierra implicaciones relevantes para el ámbito de la antropología, de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía, de la teoría del conocimiento, de la estética, por no citar la teoría del texto, de la ciencia etc., es incuestionable y, hasta cierto punto, apenas plantea problemas, salvo los relativos y muy concretos referidos estrictamente al ámbito de discusión de estas disciplinas.

Sin embargo, cualquiera de estas aportaciones deviene enormemente discutible en su vinculación a un supuesto, en expresión de Vattimo, “discurso rigurosamente teórico en torno al modo de darse el ser en la experiencia”³⁷, es decir, en su conexión explícita a una ontología; y esto es particularmente claro en el caso de sus implicaciones prácticas, como quedaría de manifiesto por el hecho de la diversidad de posiciones ético-políticas que de este planteamiento se derivan. En otras palabras, el problema sería si hay una “ontología hermenéutica” y, en caso afirmativo, qué tipo de orientación ético-política permite.

De hecho, actualmente se denuncia sin ambages que la afirmación de que el modo de darse lo real sea la interpretación impide la elaboración de una ontología -y, en consecuencia, la fundamentación de una ética. Es ésta, por ejemplo, la posición de Ferraris: “Debemos ser conscientes de que no somos sin historia, de que cualquier juicio nuestro, por objetivo que aparentemente sea, está guiado por condicionamientos y por prejuicios de los que no podrá deshacerse nunca, puesto que proporcionan el ámbito de sentido del análisis [...] significa, pues, asumir por hipótesis que no puede haber un entendimiento objetivo, sino sólo una asintótica aproximación a la objetividad [...]”

He aquí un punto central, implícito, por otra parte, en la apelación de la hermenéutica del siglo XX al problema del ser, concebido como algo esencialmente distinto del ente (o sea, de lo que concretamente es), comprometido en una concepción de la filosofía como ética y, en particular, como responsabilidad respecto al ser (como es sabido, para Heidegger el hombre es “el pastor del ser”). Pero justamente éste es el problema: ¿se puede realmente pensar el ser sin el ente?, ¿de qué *cosa* se habla cuando uno se refiere a un tal ser? y, por tanto, ¿de qué rebaño es responsable el pastor ontológico?. El ser, de hecho (y

37. Así definía, en el Prefacio a *Más allá del sujeto*, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, la “ontología del declinar”: “Lo que entiendo por ontología del declinar no tiene nada que ver con una sensibilidad pesimista o decadente. Ni con ningún “ocaso de occidente” o cosas semejantes. Es un discurso, si se quiere, rigurosamente teórico, que concierne al modo de darse del ser en nuestra experiencia [...] La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia (...), sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, historia”, Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 21-22.

esto está claro en toda la tradición anterior a Heidegger), son ante todo las *cosas*, que son o no son; y difícilmente seres morales o responsables pueden prescindir de su referencia a ellas [...] La moralidad del moralista, del argumentador y del historiador se define en relación con un universo de hechos que no pueden simplemente disolverse en interpretaciones". A juicio de Ferraris, el problema del planteamiento hermenéutico, abierto, sin duda, a diferentes desarrollos desde su origen heideggeriano, se retrotrae al de la posibilidad de hablar de ontología en este contexto; su referente polémico, sin embargo, es básicamente Rorty, respecto a cuyo relativismo también Vattimo ha expresado sus distancias³⁸.

Para M. Ferraris, como dirá en conexión con lo anterior, "en este marco se dibujan los contornos de nuestro problema que -reducido a sus términos más extremos o elementales- consistiría en preguntarse si entre ontología y hermenéutica es realmente posible esa convergencia, e incluso identidad de fondo, que se postula por parte de la ontología hermenéutica. En una primera aproximación al menos, nada es menos cierto, entre los dos términos de la expresión no es difícil atisbar una antítesis, o al menos una alergia: tomado literalmente, el primado de la interpretación sobre los hechos comporta la destrucción de la ontología o la pérdida del mundo. Es sustancialmente (si se puede decir así) la propuesta de Rorty, para quien la hermenéutica sería una versión en este siglo del inmaterialismo de Berkeley. Si éste sostenía que las cosas no existen fuera de las mentes, en nuestro siglo se afirma la doctrina según la cual las cosas no existen fuera del lenguaje o, más exactamente (y aquí Rorty remite arbitrariamente a Derrida), fuera de los textos. En realidad, en vista de que resulta difícil sostener que no hay cosas, Rorty se limita a decir que no son demasiado importantes, que lo que cuenta es conversar, es decir, entenderse entre personas con la ayuda de poemas, novelas, films y, por tanto, de interpretaciones [...] Este, sin embargo, no es en absoluto el sentido de la tesis de Derrida (vid. *La diseminación*), para quien "nada existe fuera del texto" no significa que sólo existan los escritos (y no, por ejemplo, la carta, las neuronas, la tinta) sino que, para que algo sea percibido (revelándose como ser) es necesario que esté escrito en alguna parte [...]

En definitiva, el *sentido* del ser precede [...] al *concepto* del ser"³⁹.

¿Pueden estas observaciones dirigirse a Gadamer, cuya obra, *Verdad y método*, juzga de manera explícita que no necesariamente encierra una ontología? En realidad, si el modo de darse el ser es la interpretación, posible

38. Vid., por ejemplo, en *Dopo la cristianità*, Garzanti, 2002, pp. 20 ss. su opinión respecto a la posición de R. Rorty, para quien "lo esencial de la cultura humana es que las redescripciones se multipliquen indefinidamente, a fin de que la conversación continúe".

39. Maurizio Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma, 1998, pp. 27-31.

sobre el fondo de pertenencia a tradiciones textuales, la descripción de lo que “pasa con nosotros cuando comprendemos” es, de hecho, una interpretación cuyo carácter normativo es relativo a esas tradiciones y a nuestra vinculación con ellas. Sin embargo, también parece que la descripción de la comprensión pone de relieve que no hay interpretaciones neutrales o desinteresadas, así como el hecho de que este interés corresponde estrictamente al momento de incorporación a una *Überlieferung*, a un proceso de transmisión que requiere una intervención, a través de la cual el mundo adquiere sentido en cada presente.

A mi modo de ver, el problema, de inspiración propiamente “moderna”, que subyace a *Verdad y método* fue un problema de legitimación. Lo que se intentaba legitimar es, como se sabe, el valor de verdad de la comprensión, entendida, heideggerianamente, con alcance ontológico, como aquello que define nuestra relación con el mundo y “forma parte del ser que se comprende”, esto es, que describe el modo en el que se constituye el mundo humano; de este modo la “pregunta por el ser” queda sustituida por la pregunta por la estructura del mundo humano, dando lugar a una elaboración que, ajena a los “grandes relatos”, carece de rango fundamentador. El carácter desfundamentador de la comprensión así entendida queda plenamente confirmado en la descripción del proceso tendente a poner de relieve sus “condiciones de posibilidad”.

La comprensión, ciertamente, en la formulación que aparece en esta obra, se describe como proceso circular en el que, ante algo que ha de ser comprendido, proyectamos un sentido, en virtud de nuestros prejuicios, que quedan modificados en el proceso mismo de comprensión. Ésta no es nunca definitiva, pero hay comprensión siempre que se da este momento de “aplicación”. Su condición de posibilidad “suprema” es, por tanto, la “interpelación” -la condición de algo como objeto a comprender, que requiere ser comprendido-, pero es condición de posibilidad igualmente primaria la pertenencia a un medio común que, por nuestra inserción en él, nos proporciona los prejuicios que permiten la proyección de sentido. Ninguna de estas nociones tiene, pues, carácter psicológico, sino rigurosamente ontológico: el medio común es, ciertamente, la tradición, esto es, la *Überlieferung*, el mundo como proceso de transmisión desplegado en el tiempo y dotado de una estructura lingüística.

Aunque recientemente se ha insistido en el hecho de que el “núcleo de la hermenéutica”, identificado en la conciencia de la procedencia de nuestro pertenecer a la historia, “está muy lejos de haber mostrado hasta ahora toda su fecundidad y sus implicaciones para la filosofía tanto teórica como moral y para la misma concepción de la religión”⁴⁰, la reflexión sobre esta forma de

40. Vattimo, G., *Dopo la cristianità*, ed. cit., p.78.

pertenencia al “mundo”, en sentido hermenéutico, como condición de posibilidad de la comprensión, hace visibles “formas de solidaridad” latentes que importa hacer conscientes en orden a esa revitalización de la *phronesis* que Gadamer perseguía, al menos evitando comportamientos que manifiestan su debilitamiento, por ejemplo, el recurso exclusivo a formas de consenso o a una naturaleza sin mediar por el *logos*, fuente de decisiones y conductas que pueden derivar en la arbitrariedad o la arracionalidad, en la barbarie o en la renuncia a la toma de decisiones en primera persona.

En este sentido la filosofía hermenéutica sería básicamente una reflexión sobre la experiencia del mundo, o, lo que es lo mismo, una filosofía que se entiende como interpretación de nuestra más elemental relación con éste, y así sustenta una ética de la solidaridad que, a su vez, justifica, porque la implica, una confianza en la posibilidad de llevar a lenguaje, y a razón, esta relación en cualquiera de sus aspectos.

En el ámbito de la racionalidad práctica, territorio de “hechos inteligibles de la libertad, de cuya verdad se puede participar” en maneras diferentes a las que la ciencia propicia⁴¹, posiblemente el único principio se enuncie en los términos que Gadamer proponía: “Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”⁴², porque éste, que es esencialmente diálogo productor de sentido, constituye la estructura del mundo propiamente humano, una estructura cuya actualización en configuraciones objetivas remite al diálogo y al medio, de la palabra humana también, que ofrece sus condiciones de posibilidad.

41. Vid., por ejemplo, Gadamer, “Ciudadanos de dos mundos” (1985) en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, donde parte de que la “esencia de toda pasión teórica” es la “entrega al conocimiento puro” que responde a la “necesidad de saber”.

42. “El lenguaje es el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos”, dice inmediatamente antes, Gadamer, “Hombre y lenguaje” (1965) en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 52.