

LA FILOSOFÍA, HOY (XXI)

Hermenéutica filosófica contemporánea

I. De la palabra y de lo que porta consigo

La hermenéutica es una vieja cuestión, no sólo en cuanto a la palabra, también por el asunto mentado en ella. Aquí, como casi por doquier, el pensamiento griego abre camino. "Hermeneia" viene a significar interpretación, también enunciado; el enunciado de un pensamiento o de un mensaje. Hermes era el enviado de los dioses, que trasmite a los hombres sus mensajes. También los poetas, al decir de Platón (*Ion*, 534 e) "son mensajeros de los dioses", que no suelen manifestarse con la claridad deseada. La labor del "hermeneuta" es justamente no sólo *traducir* esos mensajes, sino *interpretar* sus enunciados a fin de ofrecer una *comprensión* de ellos, de modo que no sólo se tomen inteligibles para quienes los reciben, sino que también así comprendidos ejerzan esa función normativa y de mandato que los mensajes transmitidos suelen tener en virtud de la autoridad de quien los emite. Esta función de transmisión, así como el carácter de mandato por ser real o divina su procedencia, son expresados en otros diálogos platónicos (*Epinomis*, 975 c y *Político*, 260 d, respectivamente).



Juan Manuel Navarro Cordón (Hinojosa del Duque, Córdoba, 1942) es catedrático de Metafísica y Director del departamento de Filosofía I de la Universidad Complutense de Madrid. Preside actualmente la Sociedad Española de Filosofía. Ha publicado trabajos especialmente sobre filosofía moderna y contemporánea (Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Ricœur, entre otros).

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia,



Pero “hermeneia” encierra también otro sentido, a saber, un significado cognitivo. El *Peri hermeneias* de Aristóteles analiza el *logos* o discurso que “al decir algo de algo” pone de manifiesto la realidad y ofrece una interpretación de lo que es.

La hermenéutica tiene que ver, pues, con la comprensión e interpretación, generalmente de textos. Como conjunto de reglas encaminadas a la interpretación de obras literarias, vino a convertirse en una técnica o arte (*techne hermeneutiké*). También ofrece la hermenéutica una comprensión e interpretación de la realidad.

El fenómeno de la comprensión, también por tanto de la hermenéutica, encuentra en el lenguaje el espacio en que es posible y habita: “todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica —señaló Schleiermacher— es únicamente lenguaje”. Comprensión e interpretación tienen lugar, además, en el seno de una determinada comunidad lingüística y cultural, y en el marco de un determinado horizonte histórico. Y es claro que no habría necesidad de interpretación, movida

→

Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

‘La filosofía, hoy’ es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid (febrero 1997); *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D. (marzo 1997); *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada (abril 1997); *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid (mayo 1997); *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid (junio-julio 1997); *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia (agosto-septiembre 1997); *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (octubre 1997); *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro Sánchez-Pescador, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid (noviembre 1997); *Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)*, por Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (diciembre 1997); *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (enero 1998); *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (febrero 1998); *La ética anglosajona*, por Victoria Camps, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona (marzo 1998); *Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX*, por Francisco Fernández Buey, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (abril 1998); *La fenomenología como estilo de pensamiento*, por Javier San Martín, catedrático de Filosofía en U.N.E.D. (mayo 1998); *El movimiento fenomenológico*, por Domingo Blanco, catedrático de instituto y profesor titular de Ética de la Universidad de Granada (junio-julio 1998); *La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento*, por Mariano Peñalver, catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz (agosto-septiembre 1998); *Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger*, por Ramón Rodríguez, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense (octubre 1998); *Movimientos de Desconstrucción, pensamientos de la Diferencia*, por Patricio Peñalver Gómez, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia (noviembre 1998); *Las Escuelas de Frankfurt o «Un mensaje en una botella»*, por Reyes Mate, profesor de Investigación y ex director del Instituto de Filosofía del CSIC (diciembre 1998); y *Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad*, por Elías Díaz, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid (enero 1999).

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

a su vez por la búsqueda de entendimiento, si a la comprensión no acompañase en toda relación lingüística, social, cultural y política un entendimiento deficiente, cuando no defectuoso o equivocado. No hay búsqueda de entendimiento, sino desde una comprensión deficiente o desde la necesidad de una mejor auto-comprensión.

Este fenómeno tan habitual del "mal-entendimiento" en la comunicación intersubjetiva se hace más grave en la comunicación que una determinada comunidad histórica tiene con otra del "pasado", a la que pretende comprender o desde la que busca comprenderse a sí misma, a través y por medio de los textos o monumentos que le han sido transmitidos y aquélla recibe. Comprensión o interpretación tiene lugar en el seno y en el encuentro entre tradiciones.

El malentendido en la comprensión obedece a factores fundamentales que entran en juego en toda comprensión, tales como la equivocidad del lenguaje o mejor su multisignificatividad, y en no menor medida su carácter alumbrador y productivo de sentido. A ello hay que unir la complejidad y ambigüedad de la realidad, la distancia (cultural e histórica) entre comunidades y tradiciones, la "intención", sabida expresamente o no, que promueve un discurso o un texto, así como el interés que guía a quien lo recibe o lee, por no hablar de los pre-juicios que orientan su acogida y recepción.

Todo esto es un indicio de la nuclearidad del lenguaje, y deja entrever lo complejo que es el fenómeno de la comprensión. La hermenéutica se hace cargo de este estado de cosas.

Hasta el siglo XIX la hermenéutica se entendió como una técnica o metodología de lectura e interpretación aplicada a determinados campos. El campo teológico integrado principalmente por los textos sagrados da lugar a la exégesis bíblica y a la formación de una hermenéutica teológica. El campo jurídico propicia una hermenéutica jurídica que se ocupa en la interpretación de textos legales y de la jurisprudencia. También en el Humanismo renacentista la comprensión e interpretación de la literatura clásica, griega y latina constituye una hermenéutica filológica.

Fue en el marco del Romanticismo y por obra de Schleiermacher (1768-1834) como se transforma en una Teoría General de la Interpretación. Aquí no interesa recordar sino lo siguiente. Define la hermenéutica como el arte de evitar el mal-entendido, mediante la repetición de la producción mental del autor, por medio de la "simpatía" entre él y el intérprete. En este sentido su hermenéutica tiene una clara dimensión "psicológica". El que, en palabras de Gadamer, sea la suya una hermenéutica de la "reconstrucción" significa que se trata de comprender a un autor y su obra mejor de lo que él mismo lo ha-

bría podido hacer. La razón de que el intérprete comprenda mejor radica en que sólo éste, y no el autor, puede comprender la obra singular del caso dentro de y desde una totalidad o un todo que ilumina así su sentido. Schleiermacher entendió este todo como una Comunidad ideal, y en relación al Infinito, y por tanto desde unos muy precisos supuestos metafísicos-teológicos. Lo relevante para nosotros es que en esa relación entre parte y todo (individuo e infinito) se expresa claramente el llamado "círculo hermenéutico". Dilthey lo vio así en Schleiermacher: "La totalidad de una obra tiene que ser comprendida partiendo de las palabras y de sus combinaciones y, sin embargo, la comprensión plena del detalle presupone ya la comprensión del conjunto" (*El mundo histórico*, F.C.E., México, 1944, p. 335). Círculo del comprender que sólo recibirá una pertinente intelección en su radicación ontológico-existencial llevada a cabo por Heidegger y Gadamer.

II. Nihilismo y fenomenología hermenéutica

La hermenéutica contemporánea tiene en Nietzsche y en Heidegger sus genuinos fundadores. Ellos han trazado además los caminos de su discurrir, y son de hecho el punto de referencia de las diferentes hermenéuticas, desde Gadamer (cuya filiación y procedencia heideggeriana es manifiesta) hasta Vattimo (para quien sólo remitiéndose a Nietzsche y a Heidegger la hermenéutica adquirirá el peso y la trascendencia filosóficos que le son propios), pasando por Ricœur (quien ve en la ontología hermenéutica nietzscheana el mejor adversario con quien su pensamiento tiene que medirse, y en Heidegger el lugar de paso ineludible). Con Nietzsche y Heidegger la hermenéutica adquiere un grado tal de radicalidad y generalidad, que se constituye, con todo rigor, en una filosofía, comportando desde tesis ontológicas y éticas, hasta estéticas y religiosas.

Schleiermacher y Dilthey llevaron a cabo la des-regionalización de la hermenéutica, hasta entonces acotada y aplicada a diversos campos (teológico, jurídico, filológico), y su conversión en hermenéutica general, como teoría y metodología de las ciencias del espíritu. Su radicalización ontológica fue tarea de mucho mayor calado. Nietzsche llevó a cabo una crítica de la cultura y del pensamiento occidental y su esencia platónica y cristiana, mostrando su carácter nihilista, es decir, que el presunto carácter fijo, eterno, inmutable e ideal de la verdadera realidad y de sus normas y valores morales es una fábula. Su comprensión del "ser" como devenir y su afirmación de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, de que no hay fenómenos morales,

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

sino interpretaciones morales de los fenómenos, indican claramente las vías por donde discurrirá la hermenéutica contemporánea. Y en cuanto a Heidegger, caracterizó su obra en marcha en *Ser y tiempo* como "fenomenología hermenéutica".

En este punto es necesario referirse a lo que vino a significar la fenomenología de Husserl para el despegue y desarrollo de la hermenéutica. Los términos "despegue" y "desarrollo" pretenden indicar respectivamente lo que la Hermenéutica hubo de abandonar de la fenomenología y lo que conservó de ella. Tres tesis fundamentales de la fenomenología husserliana van a ser criticadas por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, y a fin de cuentas por toda hermenéutica posterior. Las tres desarrollan el punto de partida cartesiano que abre el pensamiento moderno. En primer lugar, la idea de la filosofía como ciencia estricta, que busca y cree encontrar una fundamentación última del saber y del discurso. En segundo lugar, la consideración de la intuición como principio supremo, y con ello la inmediatez como modo del conocimiento y criterio de su validez. En fin, por último, la subjetividad como foco de constitución de sentido, una subjetividad, pues, trascendental, que encuentra en la inmanencia la certeza absoluta. Las tres tesis configuran en íntima unidad el idealismo fenomenológico que la obra de Husserl, al menos en cierto período decisivo de su pensamiento, ofreció.

La hermenéutica que Heidegger inicia va a oponer respectivamente las siguientes tesis. En primer lugar, la comprensión no es un modo o aspecto meramente gnoseológico, sino un constitutivo ontológico del ser del hombre (*Dasein*), que por su radical finitud torna imposible toda fundamentación última y toda pretensión de apodicticidad absoluta. Antes que necesidad alguna, el comprender (*Verstehen*) es posibilidad, un poder-ser como rasgo ontológico de un ser que es proyecto de ser. En segundo lugar, toda comprensión es mediata, es decir, se encuentra *ya* y en cada caso tiene lugar *ya* en medio de situaciones fácticas, conformaciones históricas y prejuicios, que acotan, a la par que orientan, la comprensión. El comprender tiene lugar *en* un estado de yecto o arrojado en medio de (frente a toda presunta inmediatez) una situación ya devenida y que antecede al "sujeto" del comprender. El comprender, como poder-ser en y desde una irrebasable facticidad, constituye una estructura previa (*Vor-Struktur*) que delinea de antemano (un *a priori* estructural y sin embargo histórico) toda interpretación: pues la interpretación en cada caso posible no es sino el despliegue del espacio abierto de antemano desde la estructura previa del comprender. Un aspecto no menos decisivo en la interpretación es el lenguaje que en cuanto "habla" (*Rede*) ofrece "la arti-

culación de la comprensibilidad". Como ya se apuntó, el lenguaje es el espacio de juego esencial para la hermenéutica.

Por último, el comprender no arraiga ni surge de subjetividad trascendental alguna, sino del constitutivo "ser-en-el-mundo" en que consiste el hombre (*Dasein*). "Ser-en-el-mundo" viene a significar en este respecto, el absoluto "afuera" o trascendencia en que acontece el ser del *Dasein* y el comprender. Y así como todo comprender es temporal e histórico, el mundo en que se está es en cada caso un determinado mundo histórico, una determinada conformación y configuración de mundo. Mundo efectuado y devenido en que habitamos, al que pertenecemos, del que vivimos como una herencia transmitida y desde el que proyectamos nuestro poder-ser. La "conciencia histórica" (llamémoslo así) no es un vago sentimiento romántico, o una dimensión que viene a completar la "conciencia científico-natural", sino antes bien la historicidad constituye el espacio y el horizonte de la interpretación.

Frente al abandono de las tres referidas tesis, otras tres ideas-guía de la fenomenología husserliana han iluminado el camino de la hermenéutica, si bien en el cauce de su previo y propio decurso. Nos referimos a la importancia concedida al problema del sentido y su constitución en un lazo estrecho con el lenguaje y su función reveladora de mundo. En segundo lugar, el concepto de horizonte como marco general en que a la par se muestra y constituye el sentido, y que abarca tanto el lado del sujeto como el del objeto. Cada horizonte es correlativo a un punto de vista, o, si se quiere, cada punto de vista se constituye y crece en un determinado horizonte. Horizonte que no es algo fijo y cerrado, sino móvil y diferente, como diferentes y cambiantes son los diversos mundos históricos. En tercer lugar, "el mundo de la vida". Tal expresión mienta ese nivel o lecho de mundo en que la vida discurre y que, previo a toda objetivación científica (pre-metódico), a toda reflexión filosófica (pre-reflexivo), cauce también de la vida histórica (proto-histórico), es el plexo al que remite todo sentido constituido y desde el que se reactiva y reforma toda ciencia y toda teoría. "El mundo de la vida" es el lecho moviente de toda comprensión.

Esta otra cara de la fenomenología husserliana promueve y vive en gran parte de la hermenéutica contemporánea, desde luego en Gadamer y Ricœur, ciertamente que transfigurada de modo diverso en cada caso, como sucede en toda apropiación que lleva a cabo todo lo realmente vivo y creativo. En este sentido ha señalado Ricœur que la fenomenología es "la irrebasable presuposición de la hermenéutica". Habla a este respecto de un "injerto" de la hermenéutica en la fenomenología, si bien con ello ésta es hondamente transformada y vivi-

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

ficada. Junto a la crítica nietzscheana de la cultura occidental y su desenmascaramiento como nihilismo, y a la heideggeriana radicación ontológica del comprender, en el desarrollo de la hermenéutica contemporánea está, y de un modo igualmente decisivo, el “giro lingüístico” llevado a cabo por la filosofía analítica. Especial relevancia ha tenido la teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, que a su vez no constituyen sino diferentes formas de vida.

Desde la centralidad de estos tres focos (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein), tan diversos y divergentes entre sí, las líneas de desarrollo, si no de fuga, de la hermenéutica contemporánea son muy diversas y de una singular complejidad, difícilmente reducibles a una, digamos, teoría o práctica hermenéutica. Más bien podría dar la impresión de no ser la hermenéutica contemporánea sino una atmósfera vaga y difusa que envuelve y tiñe con mayor o menor intensidad grandes ámbitos del pensamiento contemporáneo, si no todo él. Gadamer ha señalado que la hermenéutica “cubre muy diversos niveles de reflexión”; para Rorty, “hermenéutica” resulta ser un “término polémico dentro de la filosofía contemporánea”; Vattimo, a la luz de esta su “indefinición” y de la amplitud y heterogeneidad de los campos a que se aplica, ha llegado a considerar la hermenéutica como “la nueva *koiné*” de nuestro tiempo, esto es, una especie de lenguaje común no sólo de la filosofía, sino de la cultura. Lo que en otro tiempo pudo significar el marxismo o el estructuralismo como paradigmas o modas filosóficas, en las dos últimas décadas parece representarlo la hermenéutica.

Consideradas así las cosas, difícilmente puede negarse que filósofos como Michel Foucault y Derrida en Francia, Habermas y desde luego Apel en Alemania, o Rorty y Davidson en Estados Unidos, si no pueden ser adscritos con pleno derecho a la hermenéutica, sí que guardan con ella un cierto parentesco o aire de familia. Quizá los más allegados a ella, al menos formalmente, sean Apel y Rorty. El primero, con su idea de una “hermenéutica trascendental”, considera inseparables las cuestiones de las condiciones de posibilidad de la comprensión y las de su validez, con lo que le parece ineliminable la herencia crítica de la Ilustración y la exigencia de una instancia metódico-normativa que pueda instituir con respecto a la historicidad de la comprensión un criterio del posible progreso en la misma. Rorty, por su parte, opone hermenéutica a epistemología, que es en lo que ha venido a convertirse la filosofía. Reducida a epistemología o teoría del conocimiento, la filosofía se propone descubrir un armazón permanente del mundo, considera el conocimiento como una representación exacta de la realidad, estima que el fin del hombre, cuya esencia

es de vidrio, consiste en descubrir esencias, que son reflejadas en el lenguaje cual si fuese un espejo. Sólo así, en fin, es posible la “conmensurabilidad” de los discursos, y no otra cosa que este terreno común constituye la “racionalidad” moderna. Ahora bien, la hermenéutica viene a ser una lucha contra todas estas suposiciones, que Rorty, apuntando un poco a bulto, atribuye sin más a la metafísica. Pero no hay algo así como *la* verdad ni *un* lenguaje unificador. La hermenéutica es, por el contrario, un discurso sobre discursos todavía inconmensurables, que entiende el conocimiento como un modo de arreglárnoslas en medio del reconocimiento de la alteridad radical.

En la situación perentoria de tener que elegir qué filosofías deben considerarse como “más hermenéuticas”, siquiera sea en su procedencia nietzscheano-heideggeriana, además de representar ciertos modelos de hermenéutica, nos decidimos por atender, siquiera sea muy concisamente, las de Gadamer, Ricœur y Vattimo.

III. El carácter ontológico-universal de la hermenéutica: Gadamer

Ha sido Hans-Georg Gadamer quien en el camino abierto por Heidegger y desde un diálogo profundo y creativo con los Griegos ha fundado la hermenéutica contemporánea. Piensa, de un lado, la tarea de la hermenéutica en estrecha relación con nuestra época, marcada por la ciencia moderna como ciencia natural físico-matemática. Esta ciencia y su método se han convertido en la autoridad indiscutida que instituye qué es conocimiento y qué es verdad. Parece ser que no hay más mundo “verdadero” que el que dicta la ciencia. La cuestión básica de nuestro tiempo consiste para Gadamer en preguntarnos y pensar qué relación guarda nuestra experiencia vital del mundo con esa autoridad científica que parece ser la única en ofrecer la “correcta experiencia del mundo”. De otro lado, el problema de la comprensión no es sólo un problema específico de la ciencias del espíritu (Dilthey), sino que pertenece a la experiencia humana del mundo. Más que un método y, más originariamente, la hermenéutica designa sobre todo una capacidad natural del ser humano que lo define ontológicamente. En fin, para Gadamer la hermenéutica encierra una pretensión de verdad, no reducible a la de la ciencia ni verificable con los medios de la metodología científica.

Pues bien, la hermenéutica gadameriana pretende “sobrepasar” la *abstracción* que es la ciencia, así como la *reducción* de la comprensión hermenéutica a metodología de la ciencia del espíritu. Aspira a tematizar la experiencia originaria de la verdad, y abarca la totalidad

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

de la existencia humana en sus formas más diferentes. Fundamentadas sobre la lingüisticidad como modo de ser en el mundo, la comprensión y el acuerdo a que aspira son la forma efectiva de la realización de la vida social, cuya formalidad última es ser una comunidad de diálogo, de cuyo debate no está excluida ninguna experiencia del mundo. Por eso la hermenéutica es la matriz de toda forma de vida y de experiencia. Con resonancias de la "experiencia" hegeliana, si bien muy profundamente transformadas, habla Gadamer de *experiencia hermenéutica*.

Para comprender mejor el sentido y la estructura de ésta, Gadamer va a contraponerle lo que llama "distanciación alienante" (*Verfremdung*), esto es, aquella acción y actitud propia de la metodología de la investigación científica consistente en "poner a distancia" aquello que se pretende conocer. En la idea de que es una tal distanciación la que hace posible la verdadera comprensión, pues así se está libre de supuestos y de prejuicios, se libera también de la carga que es la tradición, y se alcanza un juicio desinteresado. Nada más alejado de la estructura de la *experiencia hermenéutica*. Veámoslo mínimamente.

En primer lugar, no hay comprensión que no esté de algún modo orientada por una comprensión previa, por una pre-comprensión. En una palabra, por unos determinados *pre-juicios*. Con una fórmula provocativa dice Gadamer que "no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser". Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni errores, antes al contrario "son anticipo de nuestra apertura al mundo" y constituyen "la orientación previa" de toda nuestra experiencia. Los prejuicios no lo son sólo de nuestra particular situación, sino también y sobre todo los de la *tradición* a la que históricamente pertenecemos. Lejos, pues, del establecimiento moderno de la subjetividad como principio determinante de conocimiento y de valoración, la hermenéutica nos muestra que la subjetividad no es más que una chispa en la corriente de la vida histórica, que pertenecemos a la historia y que es en el seno de una tradición como nos comprendemos.

En segundo lugar, la comprensión tiene una estructura circular. Con ello quiere decirse que la comprensión es la interrelación y la interpenetración entre la tradición y el intérprete. Es el llamado "círculo hermenéutico": sin una anticipación de sentido que la guíe no hay comprensión, anticipación que viene determinada desde la comunidad que nos une a la tradición; pero esa comunidad está a su vez sometida a un proceso de continua formación y transformación, que los intérpretes mismos van conformando. También aquí, en el círculo del comprender, se muestra la superación que la hermenéutica contem-

poránea hace de la escisión entre sujeto y objeto. La expresión “círculo hermenéutico” es otro nombre para la estructura de “ser-en-el-mundo”.

Que este mundo, en tercer lugar, es un mundo histórico, cambiante y “productivo” es lo que vienen a significar las expresiones *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) y *conciencia histórico-efectual* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), o en otra versión, *conciencia expuesta a los efectos de la historia*. Con estas expresiones Gadamer quiere significar “de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado..., y de otro lado que nos incumbe formar en nosotros una conciencia de esa efectualidad”. En su inserción en el acontecer histórico la conciencia recibe la acción que se ejerce sobre ella, ella misma es en cierto modo formada y conformada por esa efectuación de la historia, y asume y encarna su verdad. Es una conciencia que está ex-puesta a los efectos de la historia. Con plasticidad dice Gadamer que tal conciencia “tiene más de ser que de conciencia”. Un paso de rosca más, nos parece, en la “proletarización” de la en otra hora regia y arquimédica autoconciencia.

Con todo, en cuarto lugar, comprender, dijimos, es comprenderse. Ello significa que la comprensión tiene lugar en y desde *mi* situación y desde el *horizonte* que la define y delinea; y que es a *nuestra* situación a la que *aplicamos* lo transmitido en la “historia efectual”. Nos *apropiamos* lo transmitido en y como tradición, juntamente con el horizonte que le era propio. Por eso la comprensión viene a ser como una *fusión de horizontes*.

Todos los momentos de la comprensión y la misma experiencia hermenéutica suponen el lenguaje, “médium” y elemento universal del comprender. De un lado, la conciencia histórico-efectual se realiza en y como lenguaje, y la tradición en verdad no existe sino lingüísticamente. De otro lado, el lenguaje es la mediación primaria para acceder al mundo y la realidad. Cabría decir que el lenguaje constituye la verdadera dimensión de lo real, el lenguaje como espacio crítico y concreto del que son arrancados (“abstraídos”) tanto “la autoconciencia” como “los hechos” en su conceptualización positivista. El lenguaje es el lugar de cruce y encuentro entre los interlocutores y las cosas. Y en fin, como cabe apreciar ya, el lenguaje no es sin más una de las propiedades o notas con que está dotado el hombre, sino que en él se basa el que simplemente haya mundo y tengamos mundo.

Todos estos aspectos tan fundamentales pueden quedar recogidos en la expresión “el lenguaje como experiencia del mundo”. “Lenguaje y mundo”, en cuanto son la relación matricial y trascendental, cons-

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

tituyen para la hermenéutica ontológica de Gadamer el modo pertinente de entender la cuestión con que se abrió la filosofía: “pensar y ser”.

Justamente porque el lenguaje y la lingüisticidad constituyen el ser del hombre (de modo que no hay comprensión que no sea a fin de cuentas comprensión lingüística), y porque el lenguaje es revelador de mundo, Gadamer funda sobre la lingüisticidad el carácter ontológico y universal de la hermenéutica.

Pero no menos básica que la lingüisticidad del mundo es la *finitud* de la experiencia hermenéutica. Finitud que no se sigue sin más de la historicidad que nos constituye, sino del lenguaje. El lenguaje es “la huella de la finitud”, sin escapatoria alguna a ningún *logos* infinito, ya sea el de la ontoteología, ya sea el del saber absoluto hegeliano. Pero que el lenguaje sea finito no significa que se agote en la pura positividad de “lo dicho”; que el mundo esté constituido lingüísticamente no significa que el mundo (“el todo de cuanto es”) consista en ser lenguaje y se agote en su ser dicho. El que “lenguaje y mundo”, o “lenguaje y ser”, estén en una relación inseparable e irrebasable no significa su “igualdad”. Una de las tesis fundamentales de *Verdad y método* reza así: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. El propio Gadamer ha precisado años después lo que esta frase dejaba entender: “que lo que es, nunca se puede comprender del todo... porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa”. El asunto, y el matiz, pueden parecer menores, pero no lo son. Es preciso entender en su sentido justo el concepto de *lingüisticidad* (“la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo”). Obviamente la lingüisticidad fundamental no significa que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente, pues hay otros modos de habérselas con el mundo. Pero todos ellos para ser comprendidos reclaman ser dichos y la reflexión lingüística sobre su expresión.

La lingüisticidad mienta la virtualidad y productividad del lenguaje, la búsqueda del sentido más allá de “lo dicho”. En este respecto cabría decir que la hermenéutica vive en y desde “los límites del lenguaje”, a la par que de su potencia. En este contexto habla Gadamer de “la estructura especulativa del lenguaje”: “el que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser”. Pero, recordémoslo, “ser es lenguaje”, y el lenguaje es la huella de la finitud. Es, pues, aquélla una relación finita, y a la par justamente por ello siempre abierta, al menos mientras haya lenguaje, esto es, comunidades humanas.

IV. *Hermenéutica crítica: Ricœur*

De los filósofos “hermenéuticos” contemporáneos es Paul Ricœur el que más minuciosa y ampliamente ha elaborado su teoría hermenéutica en un diálogo no sólo con toda la gran tradición filosófica, sino especialmente con disciplinas más o menos “científicas” con las que el asunto de la Hermenéutica mantiene una muy estrecha relación: psicoanálisis, semántica, teoría de la acción, fenomenología de la religión, teoría política... En su amplia y compleja obra encontramos estudios sobre todos estos campos, y expresiones tales como “hermenéutica de los símbolos”, “hermenéutica del texto”, “hermenéutica de la acción”; o bien “hermenéutica del *je suis*”, “hermenéutica del sí mismo” o “hermenéutica de la conciencia histórica”. Por otra parte, con más propiedad que de ningún otro puede considerarse, con rigor, su hermenéutica como una “fenomenología hermenéutica”, índice inequívoco de su arraigo en una fenomenología profundamente transformada. Tal multiplicidad de rótulos, todos ellos precisos y relevantes, ¿pueden encerrar o exhibir acaso alguna unidad? El rótulo que encabeza estas líneas, “hermenéutica crítica”, y que, a pesar de ser utilizado muy rara vez, lo proponemos como título orientador, quiere dar a entender esa unidad que define, creemos, un rasgo muy característico de la hermenéutica ricœuriana.

Esta hermenéutica quiere ser *crítica* para, con carácter complementario y a la par con ello transformador, subvenir al menos a dos “deficiencias” del modo en que cumplió el giro ontológico por Heidegger, y del sentido de la tradición y del prejuicio en Gadamer. Esta última cuestión dio lugar a un debate principalmente entre Gadamer y Habermas a raíz de señalar éste el carácter *conservador* de la hermenéutica al establecer la tradición, la autoridad y el prejuicio como guía y horizonte de la comprensión, faltándole por ello, al decir de Habermas, la instancia crítica y reflexiva frente al carácter distorsionado e ideológico que suele acompañar a la comprensión. Sin poder dar una reseña mínima de tan ilustrativo (a la par que quizá lleno de malentendidos) debate entre Hermenéutica y crítica de las ideologías, nos limitamos a señalar que Ricœur comparte en cierto sentido la crítica habermasiana, planteándose como cuestión fundamental cómo puede haber una instancia crítica en la hermenéutica, sobrepasando la alternativa entre conciencia hermenéutica o conciencia crítica.

En cuanto a la heideggeriana fundamentación ontológica del comprender, y reconociéndole ser un paso necesario y decisivo, representa lo que Ricœur llama “la vía corta” en hermenéutica, esto es, instalarse de golpe en el carácter de ser del comprender y su originaria dimensión veritativa (verdad como apertura), sin hacer la “prueba” de

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

esos ontológicos y estructurales caracteres, *mediándolos* en y a través del conjunto de símbolos y expresiones culturales en las que el ser que consiste en comprender (*Dasein*, o existencia) llega a saber-se y comprender-se, interpretándose en esos sus símbolos, textos y acciones. Es decir, en el acontecer histórico y tempóreo en que discurre su existencia, y en las acciones y textos en que se narra y configura su mismidad, su sí mismo. Es esa mediación y flexión por sus múltiples expresiones lo que Ricœur llama "la vía larga", lo que puede ofrecer la instancia crítica y metódica que requiere la hermenéutica y la verdad. Esto es, propone que frente a la alternativa "método" o (más que y) "verdad", en que al parecer se ancló Gadamer, la hermenéutica muestre su verdad y el carácter ontológico del comprender mediante una instancia metódico-epistemológica en un diálogo crítico con aquellas disciplinas arriba mencionadas. En ello se mostrará la inseparabilidad y el mutuo requerimiento entre el momento ontológico y veritativo y el momento metódico y epistemológico.

El carácter *crítico* de la hermenéutica significa que no hay comprensión de sí (y todo comprender es comprenderse, todo interpretar es interpretarse) si no está mediatizada semánticamente. Una mediación por signos (en razón del carácter lingüístico de la experiencia humana), o más complejamente una mediación por símbolos, esto es, por expresiones de doble o múltiple significado. Pero el campo hermenéutico lo van a constituir propiamente los textos, o como gusta de decir Ricœur, "el mundo del texto": en el sentido de que en el texto se abre, propone y da a pensar otra configuración del mundo. Interpretar es así explicitar la clase de ser-en-el-mundo desplegado en el texto, y comprender es comprenderse ante el texto y el mundo en el propuesto.

Este plano semántico es inseparable del plano reflexivo y del existencial. Reflexión significa aquí el lazo entre interpretación de signos, símbolos y textos, y la comprensión de sí. La acción en que consiste, se expresa y realiza el ser existente que somos es una acción con sentido, legible (*sensée*), como si fuera un texto. El texto no es pues, algo cerrado en sí mismo, no es "escritura". Abre a la realidad, a un mundo en que podamos habitar. El texto prefigura la realidad, y a su través, en la experiencia humana del tiempo se conforma narrativamente nuestra identidad: identidad narrativa. Ella recoge y expresa plástica y rigurosamente uno de los caracteres fundamentales de la hermenéutica, a saber, la finitud de la existencia humana, en cuya estructura se encuentra un sentido ontológico y hermenéutico para una escatología y una esperanza abierta a lo sagrado. La interpretación de esta dimensión "religiosa" en los símbolos y de los textos es una de

las aportaciones importantes de Ricœur a la hermenéutica contemporánea.

V. *Hermenéutica nihilista: Vattimo*

Para el filósofo italiano Gianni Vattimo, si bien la hermenéutica contemporánea, y su núcleo, a saber, la ontología hermenéutica, tienen en *Verdad y método* de Gadamer su configuración más sólida, ya en cierto modo esta obra, pero sobre todo ulteriores desarrollos como los de Ricœur, Apel e incluso Rorty, han propiciado una deriva con respecto a lo que él llama la vocación nihilista de la hermenéutica. El caracterizarla como la "*koiné*" de nuestro tiempo quiere dar a entender justamente ese carácter blando, vaporoso, difuso en que ha venido a convertirse, si es que no a disolverse. Y ello porque, ya incluso en *Verdad y método*, se han eliminado todas las líneas de fuerza del nihilismo nietzscheano y heideggeriano, recayendo entonces de alguna manera en la metafísica, de cuya crítica surgió, como de una de sus fuentes, la hermenéutica contemporánea, a la par que se convierte en una fútil filosofía de la cultura que afirma machacona y aburridamente el relativismo cultural.

Restauración o reposición de la metafísica, bien sea en el modo más "duro" de pensar un fundamento crítico-normativo de la realidad, que aunque se lo interprete como estructura *a priori* y trascendental de la razón, en un cierto neokantismo, ahora transformado lingüísticamente, no por ello deja de tener ese carácter ontoteológico de la tradición metafísica (así lee Vattimo la hermenéutica trascendental de Apel). Bien sea en el modo de entender la hermenéutica como una teoría descriptiva de la estructura objetiva de la experiencia y de la constitución "hermenéuticas" de la condición humana: "la estructura dialógico-finita de *toda* experiencia humana" (así lee en cierto respecto a Gadamer).

Esta rémora "metafísica" está en estrecha dependencia de la ausencia en Gadamer de una afirmación plena y tajante de la radical e intrínseca historicidad de la hermenéutica, así como de un cierto "clasicismo" y "humanismo". Como humanista estima Vattimo la reivindicación gadameriana de la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza. Tal superioridad no sólo es índice de una deficiente valoración de lo que la Ciencia y la Técnica contemporáneas han significado para el despliegue de la hermenéutica, sino que admite como supuesto una cierta "autenticidad" de la existencia humana, "autenticidad" que el "clasicismo" vendría a representar y realizar. En este punto la hermenéutica gadameriana engarza, en su esencial dimensión ético-práctica, con la idea de una mora-

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

lidad entendida como realización plena de la autenticidad de la existencia en la armónica integración en una totalidad. La raigambre y más que resonancias hegelianas de este ideal clásico confirman a los ojos de Vattimo los límites de lo mejor de la hermenéutica actual. Hasta el punto de preguntarse: “¿estamos muy lejos de la perentoriedad del fundamento metafísico?”

De ahí que la tarea de Vattimo consista, en este punto, en radicalizar la hermenéutica retornando y prosiguiendo ciertos aspectos de Nietzsche y Heidegger, que cabría recoger bajo el término “nihilismo”. Nihilismo significa, dicho en dos palabras, la desvalorización de todos los valores (no hay ningún valor ni principio alguno absoluto y eterno), y la resolución y disolución del “ser” (entendido como algo siempre presente, vinculante y fundamento de normatividad tanto para el pensamiento como para la acción) en historia. El nietzscheano “Dios ha muerto” y la heideggeriana “historia del ser”, junto a la experiencia contemporánea de la Tecnología, constituyen el armazón de la hermenéutica en su más genuino sentido. De ahí “su vocación nihilista”.

La hermenéutica se configura como una nueva interpretación del ser (ontología hermenéutica): el “ser” no es estructura alguna de la realidad, sino acontecer, historia, transmisión de relatos e interpretaciones. A esta misma disolución está sometida la en otra hora presunta “naturaleza” o “esencia” del hombre, e incluso el llamado “orden de la naturaleza”, naturaleza que la ciencia y la técnica han mostrado como radicalmente modificable, transformable y reciclable de múltiples maneras. A esta disolución de la “objetividad” del orden natural, del sujeto humano, y, en fin, del ser mismo, llama Vattimo “nihilismo consumado”. No hay ser, sino eventos, “valores” de cambio, fabulaciones; no hay algo así como “lo propio” de cada realidad, tampoco, pues, “lo propio” de la existencia humana o de la humanidad. Se ha extinguido todo proyecto de “re-apropiación”.

A diferencia de otras “experiencias” de la hermenéutica, Vattimo valora en sumo grado las ciencias de la naturaleza y la Tecnología, en su capacidad transformadora de la realidad, a fin de testimoniar ese nihilismo consumado: “la ciencia moderna como el agente principal de una transformación nihilista del sentido del ser, es decir, como proposición positiva del mundo en que no hay hechos, sino interpretaciones”.

Semejante debilitamiento o aligeramiento de la realidad lo certifica la modernidad en cuanto proceso de secularización de la tradición cristiana: la encarnación de Dios como *kenosis*, como disminución y vaciamiento de lo divino en lo humano y en lo histórico. A esta se-

cularización religiosa hay que unir la secularización de la experiencia estética y el carácter plural de dicha experiencia.

Vattimo considera a la hermenéutica no sin más como filosofía de la modernidad, sino como *la* filosofía de la modernidad: es la filosofía que pertenece a esta época y a sus fenómenos decisivos. Esta "pertenencia" tiene un significado muy preciso. En la época del nihilismo consumado y del final de la metafísica, la verdad no se entiende ya como descripción correcta de un estado de cosas (verdad como adecuación), sino como abertura de una época y pertenencia a una tradición. La hermenéutica es *la* filosofía de la modernidad en el sentido de que *pertenece* y corresponde a (en el sentido también de que responde a) esta época de disolución del ser y de transformación tecnológica de la realidad.

Así pues, la hermenéutica no es una descripción de estructura alguna de lo real; ella misma es una interpretación, y su pretensión de validez no puede apelar a ningún presunto orden verdadero, sino a la narración de la modernidad y su historia. Y no es que sea entonces una teoría de la historicidad que descubre o describe su estructura. Antes bien, ella misma es una "verdad" radicalmente histórica: la correspondiente a esta época.

En esta su versión nihilista la hermenéutica se aligera y adelgaza tanto que no parece ofrecer el suficiente nervio y musculatura como para poder afrontar con fuerza, lo que no significa que sea con *hubris*, los requerimientos ontológicos, éticos y políticos que nuestro tiempo reclama del *logos*.

Bibliografía

- Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, I-II, Taurus, Madrid, 1985.
 Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990.
 Gadamer, G., *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977 (3 ed.).
 — *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992.
 — *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.
 Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
 Ricœur, P., *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, París, 1969.
 — *Du texte à l'action*, Ed. du Seuil, París, 1986.
 — *Temps et récit*, I, II, III, Ed. du Seuil, París, 1983, 1984, 1985.
 — *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
 Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1983.
 — *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
 Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y modernidad en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986.
 — *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
 — *Más allá de la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1995.