

# El estado de la cuestión

## La hermenéutica

Mauricio Beuchot

### Resumen

Este artículo intenta presentar un panorama de la hermenéutica reciente, haciendo énfasis en Gadamer, Ricoeur y Vattimo. Se trata de hacer ver que la hermenéutica actual se ha debatido entre dos fuerzas que la tensionan: una hacia el univocismo y otra, que es la más fuerte en nuestro tiempo, hacia el equivocismo o relativismo. Por eso al final se propone una búsqueda de equilibrio.

### Abstract

This article intends to present an overview or survey of recent hermeneutics, emphasizing Gadamer, Ricoeur and Vattimo. The purpose is to show that hermeneutics is distended between two forces that stress it: one of them is univocism and the other, which is the main in our times, is equivocism or relativism. Because of that, a search of equilibrium is proposed.

### Introducción

Se ha dicho que la hermenéutica es la *episteme* o modo de conocer propio de la actualidad, la *koiné* o lenguaje común de la tardo-modernidad o posmodernidad. Es la disciplina de la interpretación de textos, los cuales pueden ser escritos, hablados, actuados e incluso de otras formas. La hermenéutica ha llegado a cobrar mucha importancia, por eso aquí intentaré describir el estado en que se encuentra. Lo haré siguiendo el hilo de sus principales cultivadores en la época actual: Gadamer, Ricoeur, Apel, Habermas, Rorty y Vattimo. Ciertamente la hermenéutica ha tenido más practicantes en la historia, y aun en un pasado no tan remoto, como Schleiermacher, Dilthey y Heidegger; pero aquéllos son los que nos tocan más recientemente como los avatares de la hermenéutica.<sup>1</sup> Ellos nos servirán de modelos o paradigmas del quehacer hermenéutico.

---

<sup>1</sup> Cf. M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 2002. Ver también M. BEUCHOT, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002.

Trataré de mostrar que la hermenéutica se ha ganado un lugar entre los instrumentos cognoscitivos, ya que se resiste a ser considerada como método –en el sentido fuerte que le daba el cientificismo positivista–, y sólo aspira a ser una *episteme* o forma de conocimiento. Pero ha probado ser aplicable a muchas de las ciencias, sobre todo ciencias humanas o sociales –además de que se ha querido ver la universalidad y omnipresencia de la hermenéutica en las ciencias, como hizo Gadamer–. Se ha hablado del “giro hermenéutico”; en todo caso, es un paradigma de mucha actualidad. A pesar de que tiene una larga historia, se ha impuesto recientemente con mucha fuerza; por eso examinaremos esta historia reciente, ya que, según acabo de decir, es esta última la que nos podrá presentar el estado de la cuestión y nos podrá poner en el camino de sus desarrollos futuros.

Por eso procuraré hacer ver, además, cómo la marcha de la hermenéutica reciente conduce a ver la necesidad de una hermenéutica analógica. Es decir, una que se coloque entre los dos extremos que se disputan la hermenéutica actual, a saber, el univocismo reduccionista de los cientificismos y el equivocismo irreductible de los relativismos.<sup>2</sup> Sobre todo por la captación de la tensión entre los extremos del objetivismo y el subjetivismo. Esto nos dará una idea del panorama de la hermenéutica en la actualidad.<sup>3</sup>

### *Hans-Georg Gadamer*

Dentro de la línea fenomenológica y hermenéutica de su maestro Heidegger, Gadamer asume la hermenéutica de la facticidad; pero, formado también en la tarea filológica, le da una orientación más humanista. Después de estudiar a Platón y de hacer ejercicios interpretativos sobre Hegel y la poesía, Gadamer trata de reconstruir su experiencia hermenéutica, y, a la edad de sesenta años, en 1960, publica *Verdad y método*.<sup>4</sup> Ésta ha sido su obra principal, y la mayor parte de sus otros escritos giran en torno a ella, aportando amplia-

---

<sup>2</sup> Cf. M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2004 (4a. ed.), donde se marca la historia de la hermenéutica como pidiendo este tipo de modelo interpretativo. Ver, además, M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM – Ítaca, 2004 (3a. ed.).

<sup>3</sup> Cf. M. MACEIRAS – J. TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Cincel, 1990, pp. 23 ss.; J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 137 ss.

<sup>4</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

ciones, esclarecimientos o profundizaciones. Por eso nos centraremos en ella. Como su nombre lo dice, está dedicada al método y su función de adquirir la verdad, que son los problemas principales de la hermenéutica en la actualidad. Lo del método se debe a que los científicismos (el positivismo y el neokantismo), que estaban en auge, privilegiaban el método de las ciencias formales y naturales, en detrimento de las ciencias humanas.<sup>5</sup>

Gadamer es el que plantea la hermenéutica como disciplina filosófica. Lo vemos en el subtítulo de su gran obra *Verdad y Método*, a saber: “Hacia una hermenéutica filosófica”. Entiende la interpretación, en seguimiento de su maestro Heidegger, como comprensión, pero, a diferencia de él, la ve como lingüística, es decir, se da en la lingüisticidad.<sup>6</sup>

La obra de Gadamer consta de tres partes: la primera, dedicada al esclarecimiento de la verdad a través de la experiencia del arte; la segunda, consagrada a la ampliación y transportación de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu, especialmente la historia; y la tercera, que aborda al lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.

La primera parte, que versa sobre la verdad según la experiencia estética, trata de salvar la verdad de las posturas epistemologicistas y metodologicistas, tanto del positivismo como del neokantismo, para salvar la ontología de tantas negaciones, para reivindicarla ahora mediante la estética, que parecería la más débil de las ramas de la filosofía. En su adoración del método, las filosofías de la ciencia al uso habían caído en el metodologicismo. Contra eso, Gadamer resalta la idea de Heidegger de que el conocimiento (o el comprender) es algo originario y constitutivo. En lugar de verlo desde la lógica o la metodología (que no es más que lógica aplicada), lo ve desde la ontología. Es un existenciario, algo ontológico en el hombre. Por eso, en lugar de aprender métodos, lo que debe hacer el hombre es formarse, adquirir esa excelencia que proviene de la construcción de la virtud en sí mismo. Ante la adoración objetivista del método, busca la formación de virtudes para el conocimiento, es decir, desde la subjetividad, pero alcanzando cierta objetividad. Para ello acude al humanismo, que enfatizaba la noción de formación, la cual se daba en el seno de un entorno común de opiniones, como el *sensus com-*

---

<sup>5</sup> J. GRONDIN, *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 46 ss.

<sup>6</sup> L. E. DE SANTIAGO GUERVÓS, “Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer”, en *La Ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 197-208.

*munis* de Vico,<sup>7</sup> relacionado con la discreción de Gracián (heredera de la prudencia grecolatina) y con la capacidad de juicio de gusto, según se da en la estética, como lo hizo ver Kant.

Pero, aunque no es objetivista, quiere superar el subjetivismo que Kant atribuye a la estética, precisamente basado en el juicio de gusto, el cual, a pesar de que alcanza universalidad, es subjetivo. La auténtica universalidad la daría el genio, como lo vemos en los clásicos, que perduran. Pero, como el genio es raro, se prefiere el concepto de formación, como el de Schiller.<sup>8</sup> De la estética, sobre todo romántica, se resalta el concepto de vivencia, pero se ve el peligro del subjetivismo otra vez. Una de las muestras de ello es la rehabilitación de la alegoría, que lleva a excesos subjetivistas.

Así pues, además de la noción de formación, Gadamer toma de los humanistas la noción de sentido común. Es el sentido de lo universal, de lo que puede aceptarse genéricamente. Se refiere a los lugares comunes de la retórica, aquellas cosas que pueden usarse al argumentar porque son aceptadas por todos. Y, así, no hace falta fundamentarlos. Es la lucha de Vico por defender la tópica retórica contra la crítica cartesiana. Es como el gusto estético, una capacidad de juzgar (y no sólo en estética, sino también en ética y en otras cosas). No puede enseñarse, pero puede formarse. Es como la sabiduría práctica de Aristóteles, concretamente la *frónesis*. Versa sobre lo particular y concreto, y no tiene método, pero se va formando en esa actividad. Y ayuda a trascender lo particular y a alcanzar lo universal.

Por eso se recupera la búsqueda de la verdad en el arte.<sup>9</sup> Gadamer vuelve los ojos al arte porque es lo que nos enseña a universalizar desde lo muy concreto, en cuanto enseña a conocer lo que perdura, lo esencial, a través de lo clásico. Eso hace que se encuentren aspectos cuestionables de la formación estética como el concepto de realidad artística. También se critica la abstracción de la conciencia estética, para lograr la universalidad, pero sin perder la concreción. Es un poco la idea de Hegel, del universal concreto, que es lo que, por lo demás, puede alcanzarse en la estética.

Aquí es donde se plantea el significado hermenéutico de la ontología de la obra de arte.<sup>10</sup> Para Gadamer, la obra de arte es una repre-

---

<sup>7</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 48-61.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 92 ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 121 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 143 ss. Cf. M. A. GONZÁLEZ-VALERIO, "consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer", en M. A. GONZÁLEZ-VALERIO – G. RIVARA KAMAJI – P. RIVERO WEBER (coords.), *Entre hermenéuticas*, México: UNAM, 2004, pp. 93-104.

sentación de la realidad que, al mismo tiempo, la transforma. Se convierte en su verdadero ser, ya que el ser anterior de lo representado era nada. Por eso la obra de arte es un buen acceso a la ontología, para recuperarla frente a su negación por los científicismos, a saber, desde algo que era visto como tan precario científica y metodológicamente como el arte y la estética. Capital para la ontología estética es la noción de juego. No se trata de estetizar la ontología, o de reducir la ontología a estética, sino de ontologizar la estética, esto es, hacer que la estética dé lugar a la ontología. Por eso aquí la noción de juego es seria y ontológica. Esto se ve en las conclusiones que de esto se sacan para la hermenéutica; así, resarcir la valencia óptica de la imagen, una iconicidad que se enfatiza; hacer ver que hay un fundamento ontológico para lo ocasional y lo decorativo; asimismo, el señalamiento de límites a la literatura; de allí resulta la importancia hermenéutica de dos actividades: la reconstrucción y la integración. En efecto, la reconstrucción recupera y conserva los textos y sus contenidos, y la integración nos permite meterlos en nuestras vidas.

En cuanto a la segunda parte, la tocante a la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu, aquí es donde entra claramente el problema de la hermenéutica en sí misma, o en cuanto tal, ya que es donde más se aplica, por ejemplo en la historia. Se toman los antecedentes de la hermenéutica en la Ilustración y el Romanticismo.<sup>11</sup> De ahí la figura de Schleiermacher, que fue quien trató de sistematizar la hermenéutica, incluso casi como ciencia.<sup>12</sup> Una hermenéutica universal, pero casi con un método científico. A eso opone Gadamer una renuncia al método y una adhesión a cosas como la formación, el sentido común y la *frónesis*.

Por lo que hace a la historia, Gadamer señala un doble exceso. Por un lado, la historiografía romántica, que incurre en un fuerte relativismo; y, por otro, la de positivistas como Ranke, con pretensiones de una historia completamente objetiva, hasta el nivel de la historia universal. Por eso trata de mediar, examinando la conexión que hace Droysen de la historiografía con la hermenéutica.<sup>13</sup>

Gadamer topa también con el historicismo de Dilthey.<sup>14</sup> Este au-

---

<sup>11</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 225 ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 237-252. Cf. M. AGUILAR RIVERO, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México: Fontamara, 1998, pp. 134-139.

<sup>13</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 253 ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 277 ss. Cf. L. E. DE SANTIAGO GUERVÓS, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga: Publicaciones Universitarias, 1987, pp. 122 ss.

tor distinguía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Las primeras explican y las segundas comprenden; eso hace que tengan un estatuto diferente. Pero Gadamer ve en esta contraposición restos de positivismo, o una concesión al cientificismo. Por eso lo que trata de hacer es limitar el historicismo de Dilthey, y la filosofía de la vida, que corre riesgo de subjetivismo, pero que puede superarlo y alcanzar objetividad.

Para esto se vale de la fenomenología, para superar el subjetivismo, y precisamente en la aplicación de ésta al mundo de la vida, por ejemplo en Husserl y en el conde de York.<sup>15</sup> Claro está que, así como la utilización de Dilthey era problemática, así también lo es la de Husserl; por eso Gadamer alude a la hermeneutización de la fenomenología realizada por su maestro Heidegger, en forma de fenomenología hermenéutica.

Por eso Gadamer emprende un análisis de la experiencia hermenéutica.<sup>16</sup> Será la mejor base para sacar una teoría de la hermenéutica misma. Algo que, a la luz de lo anterior, se ilumina, es el carácter histórico de la interpretación; y, así, surge la historicidad de la hermenéutica como principio interpretativo. La interpretación no sólo está situada en la historia, sino que está sujeta a ser superada históricamente; está llamada a quedar atrás, en el proceso histórico de la serie de las interpretaciones (p. ej. sobre un clásico, como Platón, cada interpretación va a ser superada por las que vengan en la historia), lo cual muestra la caducidad de nuestras interpretaciones.

Esto puede decirse de la manera siguiente: estamos en una tradición, interpretamos desde ella.<sup>17</sup> Hay toda una serie de pre-juicios, entendidos como pre-conocimientos (según lo desarrollado por Heidegger en su análisis del conocer), que nos vienen de nuestra tradición. Pues bien, esa presencia de los prejuicios puede llevar a un menosprecio como el que tuvo hacia ellos la Ilustración, pero se le puede oponer la conciencia de los románticos acerca de la inmersión en la tradición, y balancearla, para ver que no es algo peyorativo. Por el lenguaje, estamos en una tradición. Con ella dialogamos, con sus clásicos. Y nos da prejuicios, pre-conocimientos. Eso hace que en la interpretación haya una circularidad; por eso Gadamer avanza hacia el problema del círculo hermenéutico –señalado por Heidegger, y desde antes por otros–, según el cual hay una circulari-

---

<sup>15</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 315.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 331 ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 344 ss.

dad en el comprender; pues, si hay pre-juicios que nos vienen de nuestra tradición, eso puede determinar nuestra interpretación y viciarla. Interpretamos desde nuestra tradición, desde nuestros prejuicios, por lo que ya la interpretación está prejuiciada, es circular. Pero Gadamer, al igual que su maestro, dice que no se trata de un círculo vicioso, sino, por así decir, de un círculo “virtuoso”, en el sentido de que es una circularidad inevitable, pero, además, superable o, por lo menos, controlable, de modo que no vicie ni eche a perder la interpretación. Es nuestro horizonte, pero tenemos que ampliarlo, expandirlo. Eso nos permitirá entender a otros, lo cual es fusión de horizontes. Y, mientras más amplíemos nuestros horizontes, más capacidad tendremos de fusionarlos con los de otros, es decir, más capacidad de comprensión para con los demás, incluso los más alejados culturalmente.

La tradición y los prejuicios son, pues, inevitables. No podemos tener una posición neutra, sino ubicada. Pero eso no implica subjetivismo ni relativismo; hay manera de superar eso por las nociones de autoridad y de clásicos que se dan en toda tradición. Precisamente el clásico es el que trasciende su propia situación particular y logra la universalidad y la objetividad. Por un proceso distinto, a saber, la realización de lo universal en lo mismo particular o individual que hace.

En esta misma línea de la historia, se llega a dos problemas: el de la distancia en el tiempo, que dificulta la interpretación; y el de la historia efectual,<sup>18</sup> esto es, de los efectos concretos que producen las acciones en el devenir histórico, y que las más de las veces son impredecibles. Es decir, hay una historia efectual, que produce efectos; pero no podemos estar seguros de que un acontecimiento epocal vaya a producir tal o cual efecto importante. Y nuestra interpretación es perecedera, llamada a ser superada. (Más aún, tenemos que ayudar a que lo sea.)

Eso hace que se apunte al problema hermenéutico fundamental, que es el de la aplicación.<sup>19</sup> A pesar de la distancia en el tiempo, a pesar de los efectos aleatorios de la historia, hay que interpretar los textos buscando aplicarlos a nuestro tiempo y a nuestra situación concreta. Por esa necesidad de aplicación, toda interpretación es, en

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 370-377. Cf. A. DOMINGO MORATALLA, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, pp. 229 ss.

<sup>19</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 378 ss.

el fondo, auto-interpretación. Aquí resulta una gran importancia del saber de la aplicación de lo universal a lo particular, que es lo que se da en la *frónesis* aristotélica y, asimismo, en la filosofía aristotélica de la praxis o filosofía práctica, lo cual nos manifiesta la gran actualidad y vigencia de Aristóteles para la hermenéutica.<sup>20</sup> Con esto reivindica la filosofía práctica de Aristóteles, sobre todo la *frónesis*, que es un saber de lo concreto, movedizo, contingente y particular. En contra del subjetivismo idealista y en contra del objetivismo positivista, se plantea una cosa distinta: la *frónesis*. Ella nos da el modelo de la interpretación. Asimismo, algo semejante se da en la interpretación jurídica, que tiene que aplicar con equidad (*epiqueya*) la ley al caso, y eso es algo sumamente hermenéutico. Algo que ha visto, por ejemplo, Emilio Betti, con su hermenéutica general y, sobre todo, jurídica.

Se aborda, en seguida, el análisis de la conciencia de la historia efectual, para superar las dificultades anotadas que surgían de ese tipo de historia. Una de las cosas que Gadamer se esfuerza por hacer es señalar los límites de la filosofía de la reflexión.<sup>21</sup> Así se refiere a la filosofía racionalista y cientificista de cuño cartesiano, lo que Vico llamaba la crítica, contrapuesta a la tópica, que está más en la línea de la retórica. Es de alguna manera reivindicar el diálogo, pues la crítica y la reflexión son monológicas y, en cambio, la tópica dialéctica y la retórica es, aunque no siempre, dialógica.<sup>22</sup> Es el modelo de la dialéctica platónica, que procede por preguntas y respuestas, en la conversación. Aquí se da una dialéctica de aproximación y distanciamiento. Es el lenguaje el que nos hace tener textos. Y con el lenguaje tenemos conversación. Por ello la hermenéutica de Gadamer es dialógica, se asienta en el diálogo. Y eso, además, recupera la noción de experiencia, a través de la experiencia hermenéutica.

Sin ser historicista, Gadamer supedita, pues, el entender a la historicidad, a la historia. Más allá del texto, llama la atención hacia el contexto y la finalidad del texto mismo. Nuestro entender está situado históricamente. Esto es lo que trata en esta segunda parte de su obra, y que podríamos decir que es la principal. Estamos dentro de la historia, en una tradición, que nos dora con ciertos pre-juicios. Es un horizonte. Pero lejos de caer en el relativismo, esto significa para

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 383-396.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 415 ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 438 ss. Cf. M. BEUCHOT, "Hermenéutica y retórica en Hans Georg Gadamer", en *Semiosis*, 18 (1987), pp. 141-148.



Gadamer una llamada a la universalidad. Pues siempre tenemos que ampliar más y más nuestros horizontes, de modo que podamos comprender a otros. Hay que ampliar nuestros horizontes. Para que se dé esa fusión de horizontes que es el comprender. Asimismo, una idea muy importante de la hermenéutica de Gadamer es la de aplicación. No solamente comprendemos un texto en su contexto histórico, sino que lo aplicamos a nuestro contexto histórico, en el que es comprendido por nosotros. Nos lo aplicamos. Eso requiere conocernos. Por eso es una auto-interpretación. Al idealismo le opone la facticidad, *nuestra* facticidad.

La tercera parte de *Verdad y Método* versa sobre el lenguaje. El comprender tiene un carácter lingüístico.<sup>23</sup> La fusión de horizontes se hace mediante el lenguaje. Inclusive, el ser que se conoce se da en el lenguaje: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.<sup>24</sup> El ser habla un lenguaje, y debe ser oído para entenderlo. Esto no es relativismo, incluso puede decirse que Gadamer tiene cierta idea de la verdad como adecuación, porque admite cierta verificación para la interpretación. No vale cualquier cosa. Aunque se opone al objetivismo de las ciencias y la técnica, no se opone a la objetividad; postula cierto control.<sup>25</sup>

De esta manera, vemos que Gadamer universaliza la hermenéutica (cosa que atribuye a Nietzsche). De hecho, dice que Heidegger es un exponente paradigmático o ejemplar de la hermenéutica nietzscheana. De él la toma, aunque no (ni mucho menos) con la fuerza que aquél. Además, a pesar de que parece retomar la interpretación infinita nietzscheana, trata de reducirla, transformándola en una red de preguntas y respuestas. A diferencia de Heidegger, para quien la interpretación es ontológica, Gadamer la pone como lingüística o de-tipo-lenguaje. Y además es finita e incompleta, no agota el sentido de un texto. El basamento ontológico de la interpretación es, para Gadamer, y como lo dice la experiencia hermenéutica, la explicitación de la comprensión –según decía ya Heidegger–, una condición ontológica del hombre, un existenciario.

\*\*\*

Gadamer nos hace ver que la hermenéutica utiliza la *frónesis*; pues bien, ésta utiliza la analogía; de varias maneras principales.

---

<sup>23</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 461 ss.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 585. Cf. M. BEUCHOT, “La búsqueda de la ontología en Gadamer”, en *Intersticios* (UIC, México), 6/14-15 (2001), pp. 25-39.

Una de ellas es por la evitación que procura de los extremos, en este caso el univocismo de lo claro y distinto, que corresponde al objetivismo, el cual Gadamer se empeñó tanto en evitar, como también el equivocismo de lo irreductible e inconmensurable, que corresponde al relativismo. Para ello se necesita distinguir atinadamente los sentidos de un texto, con el fin de admitir interpretaciones diferentes, y, sobre todo, para encontrar las que resuelven o, por lo menos, disuelven los dilemas interpretativos, dentro del conflicto de las interpretaciones. Por lo menos para ser capaces de encontrar con fineza cuándo se pueden conectar las interpretaciones y acercarse, mediante una intermedia que logre integrarlas o, al menos, acercarlas. Esto corresponde a la sutileza, que es vista por Gadamer como la virtud primordial del hermeneuta.

La *frónesis* misma tiene una estructura analógica. Es donde se cumple mejor la cláusula que Aristóteles aplica a los principales conceptos filosóficos: *pollajos légetai*: se dice de muchas maneras. La hermenéutica, pues, moldea en nosotros una mentalidad analógica, frónética, que lucha agnósticamente contra los extremos del objetivismo o univocidad y el subjetivismo o equivocidad, el primero propiciado por el reduccionismo de los distintos positivismos y el segundo por el irreductibilismo de los distintos relativismos. El recurso a la *frónesis* tiene como parte esencial la deliberación, que lleva al consejo o juicio prudencial (parecido al juicio reflexionante de Kant), la cual consiste sobre todo en matizar, diferenciar, contextualizar, actividades profundamente ligadas con el manejo de la distinción, de la analogía, en la cual, como decían los viejos pitagóricos, predomina la diferencia. Sabe propiciar la diferencia lo más que se pueda, en la medida en que no se pierda completamente todo contacto con la identidad.

Tal vez lo que más nos enseña la *frónesis* es a poner énfasis a nuestras interpretaciones. La mayor parte de los avances en la interpretación de los clásicos se deben a cambios de énfasis, a encontrar el énfasis que hacía falta, que mejora interpretaciones implausibles, o abre a una interpretación más rica y fructífera. Es donde la *frónesis* es propiamente deliberación, sobre todo en el diálogo, tiene un momento dialógico muy importante, un diálogo analógico, vinculado por el mismo Aristóteles a la retórica, que, aunque decía que era antístrofa de la dialéctica, tiene una condición de mayor analogicidad, o, si se prefiere, debilidad, pues no aspira ni siquiera a la verdad, sino tan sólo a la verosimilitud, a aquello que es análogo a la verdad, sólo vero-símil, que vive de esa analogicidad dinámica que tiene la

verdad misma, al igual que el ente y que la unidad, la identidad; y esto es ya algo muy olvidado.

*Paul Ricoeur*

Iniciado en la fenomenología, Ricoeur recurre a la hermenéutica para la interpretación de los símbolos.<sup>26</sup> En efecto, como ya está muy estudiada la razón, estudia la voluntad: quiere hacer un análisis de lo voluntario en su *Filosofía de la voluntad*, cuyo primer fascículo es *Lo voluntario y lo involuntario* (1950); pero todavía más le interesa lo involuntario, pues es el lado oscuro de la voluntad. Y se encuentra con que lo principalmente involuntario es el mal, el pecado; y trata de analizarlo en *Finitud y culpabilidad*, que desdobra en *El hombre lábil* (1959) y *La simbólica del mal* (1960). El hecho es que el mal, el pecado, se dice siempre indirectamente, a través de símbolos (mitos de la mancha, de la culpa, etc.). Sin embargo, el símbolo es muy complejo y polisémico; por lo pronto, tiene un significado aparente y otro oculto. Por ello Ricoeur tiene que acudir a la hermenéutica. Como el símbolo es tan rico en significado, se da cuenta de algo: el símbolo da que pensar.<sup>27</sup>

El símbolo puede estudiarse desde muchas disciplinas, como la antropología, la historia de las religiones, etc.; pero Ricoeur se percató de que una de esas disciplinas que lo estudian es el psicoanálisis. Por eso, al estudiar a Freud, que es uno de los filósofos de la sospecha (junto con Marx y Nietzsche), Ricoeur señala que el psicoanálisis es un arte de interpretación, una hermenéutica; pero una hermenéutica que busca el significado de los símbolos en el inconsciente, en lo más arcaico; así, es una hermenéutica arqueológica. Pero —añade Ricoeur—, la hermenéutica no puede buscar sólo una arqueología, sino que también necesita llegar a una teleología o escatología. Es lo que trata de hacer en *Freud. Una interpretación de la cultura* (1965). El psicoanálisis es un arte de interpretación, una hermenéutica; más concretamente, una hermenéutica de la sospe-

---

<sup>26</sup> P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, p. 72 ss.; F. EWALD, “Paul Ricoeur: un recorrido filosófico”, en *Morphé* (UAP), 14-15 (2002), pp. 121-139.

<sup>27</sup> M. AGÍS VILLAYERDE, “Paul Ricoeur: una filosofía del discurso filosófico”, en el mismo (ed.), *Horizontes de la hermenéutica*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 45-64.

cha.<sup>28</sup> Más allá de la hermenéutica de la sospecha, está la hermenéutica de la recolección del sentido.<sup>29</sup>

En su interpretación de los símbolos, Ricoeur utiliza igualmente el estructuralismo; pero también a él le encuentra muchas dificultades y callejones sin salida. Fue célebre por haber ofrecido discusiones muy serias contra muchas de sus tesis, como la separación de lo sincrónico y lo diacrónico, ya que, como él decía, siempre la palabra acompaña a un acontecimiento, se vincula con la historia, según se ve en *El conflicto de las interpretaciones* (1969). Se dedica, pues, a interpretar los símbolos, en este caso los mitos, en los que ve una estructura compleja. Tienen un doble significado, uno explícito y otro implícito, atemático, oculto.<sup>30</sup> Es como el significado metafórico. Por eso se interesa muchísimo por la metáfora, que tiene dos polos que interactúan: un lado literal y un lado figurado o tropológico (y viven el uno del otro). Dice que la hermenéutica tiene como modelo la interpretación de las metáforas, que son la *crux* de esta disciplina. Es lo que aborda en *La metáfora viva* (1975).<sup>31</sup> La metáfora es el modelo del texto, y la interpretación de las metáforas es el modelo hermenéutico. (Se trata, pues, de una hermenéutica metafórica.) Pero después Ricoeur pasa de la metáfora al texto mismo, al texto como obra (de arte).

Así como recuperaba la referencia de la metáfora, así recoge sentido y referencia en los textos. Y, sobre todo, además del texto escrito, de la tradición, y del texto como diálogo, de Gadamer, ve el texto como acción significativa. Por eso estudia la semántica de los actos, cómo ella plasma el deseo, muy en la línea de la intencionalidad, que conoce por su formación fenomenológica, pero también aprovechando los instrumentos lógico-lingüísticos de la filosofía analítica, en *El discurso de la acción* (1977). La acción, y la intencio-

---

<sup>28</sup> Para una exposición del diálogo de Ricoeur con el psicoanálisis, cf. M. BEUCHOT, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla: UAP, 1989, pp. 13-27.

<sup>29</sup> M. BEUCHOT, "Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur", en T. CALVO MARTÍNEZ - R. AVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 193-212. Puede verse la respuesta de Ricoeur a esa ponencia en el mismo volumen.

<sup>30</sup> A. DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA, "Da função semiológica à semântica: Lévi-Strauss e Ricoeur", en M. AGÍS VILLAVARDE (ed.), *op. cit.*, pp. 105-119.

<sup>31</sup> También en P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (1976), México: Siglo XXI, 1995, pp. 58 ss.

nalidad que la origina, impulsa y guía, son objeto de la hermenéutica, ya que es, por dicha intencionalidad, una acción significativa.<sup>32</sup>

Pasa después al texto como relato, como narración, en *Tiempo y narración*, (1983), que divide en tres fascículos: *Configuración del tiempo en el relato histórico*, *Configuración del tiempo en el relato de ficción* y *Experiencia del tiempo en la narración*. Allí estudia el relato histórico y el relato de ficción. Primero trata de destacar las peculiaridades de cada uno, y luego conectarlas entre sí. En efecto, trata de ver, sobre todo, qué pasaría si el texto del relato histórico es leído como el de ficción, lo cual es tanto como decir que hay que leerlo no sólo ni tanto en sentido literal, sino también y además en sentido alegórico-simbólico. En el último tomo de esa obra, se refiere al *Sofista*, de Platón, donde habla de los tres géneros supremos: la identidad, la diferencia y la analogía, y es esta última la que recoge a las otras dos.<sup>33</sup> Es una interpretación de lo narratológico, de la historia, centrada en la trama de los relatos, pero también en la analogía: “La imaginación del historiador no sólo es reproductiva, sino también productiva en tanto opera, afirma [Ricoeur], precisando una aguda observación de [Hayden] White, como ‘metáfora proporcional’, esto es, como signo de lo que Aristóteles llamó ‘análogo’: reactiva el curso de los fenómenos históricos analógicamente”.<sup>34</sup> La analogicidad entra en la hermenéutica para mediar entre el objetivismo del sentido literal y el subjetivismo del sentido figurado, así como para asegurar una referencia no rígida pero tampoco volátil.

En *Sí mismo como otro* (1990), la interpretación tiene que ver con la identidad. Se trata de una identidad narrativa, histórica, por lo que tiene como expresión principal la atestación.<sup>35</sup> Asimismo, se aborda el problema de la acción. Allí, Ricoeur dice que, así como se ha tratado de la analogía del ser, habría que tratar de la analogía del actuar; de esta manera se vería que hay muy distintas clases de acción. Para evitar la noción de sujeto, tan criticada recientemente, usa la noción de sí mismo, y establece que se dice de muchas maneras, i.e. que es analógica: como agente de acción, personaje de narración,

---

<sup>32</sup> P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 29 ss.

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *Tiempo y narración*. Ver también, P. RICOEUR, *Relato: historia y ficción*, México: Dosfilos, 1994, pp. 95 ss.

<sup>34</sup> M. R. PALAZÓN MAYORAL, “Paul Ricoeur y los problemas de la historia”, en M. A. GONZÁLEZ-VALERIO – G. RIVARA KAMAJI – P. RIVERO WEBER (coords.), *op. cit.*, p. 114.

<sup>35</sup> L. SAMONÀ, “Ermeneutica e attestazione in Paul Ricoeur”, en M. AGÍS VILLARDE (ed.), *op. cit.*, pp. 89-103

sujeto de imputación, etc.<sup>36</sup> Se trata, en todo caso, de un sujeto inocuo, no peligroso de endurecerse como el sujeto epistémico cartesiano, sino que es un sujeto narrativo, narratológico, o histórico: sujeto de una narración o de una historia.

Entonces, aquí la hermenéutica se encuentra polarizada hacia la historicidad, hacia la narración de lo que nos acontece. Por eso Ricoeur da tanta importancia a la interpretación de la historia, o la autointerpretación dentro de ella. Y en *La memoria, la historia, el olvido* (2000), la interpretación se da como una especie de *anamnesis* platónica.<sup>37</sup> La hermenéutica vuelve a sus orígenes, como recuerdo de sí mismo, es decir, como autointerpretación desde la cual se hace la interpretación, como encuentro de uno mismo en el otro, o del otro en uno mismo, analógicamente.

\*\*\*

Con ello, Ricoeur nos hace ver cómo resulta pertinente una hermenéutica analógica. En *Tiempo y narración*, hablando del *Sofista* de Platón, menciona los “tres géneros supremos”, que son la identidad, la diferencia y la analogía. Dice que la analogía no es ni pura identidad ni pura diferencia, sino algo intermedio. Y es precisamente lo que permite “revivir”, para comprender, los hechos pasados, tan ajenos a veces a nosotros. No tenemos, como lo señala Ricoeur, otra manera de comprender sino a partir de nosotros mismos; pero, así como podemos vernos a nosotros mismos como otros, también podemos entender a los otros como a nosotros mismos. Y para ello es necesaria la analogía, pues nunca lograremos una identificación plena con el otro, pero una completa diferencia no nos sirve de nada. De ahí puede extraerse la conveniencia de una hermenéutica analógica en la línea misma de Ricoeur.

Trata también –según vimos– Ricoeur de la analogía a propósito de la acción, en *Sí mismo como otro*. Porque hay diversas acciones que se le pueden predicar al sí. De diversos modos el hombre actúa y sufre o padece (acción-pasión) y esto se conoce por la atestación, alternativa a la certeza del cogito cartesiano y a la sospecha del anticogito nietzscheano. Es una postura intermedia o mediadora, esto es, analógica, en la que Ricoeur dice apartarse tanto de Husserl (que aquí representaría el univocismo) como de Lévinas (que represen-

---

<sup>36</sup> P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 185.

<sup>37</sup> P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 391 ss.

taría aquí cierto equivocismo). Eso abre, otra vez, a la posibilidad y oportunidad de una hermenéutica analógica.

*Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas*

Aunque Apel y Habermas son ahora contados entre los principales filósofos pragmatistas, tuvieron su época hermenéutica, que hay que señalar. Apel ha sido el que más explícitamente lo ha reconocido, en la época de su gran obra *La transformación de la filosofía* (1972). Habermas lo ha hecho en su época de *Conocimiento e interés* (1968). En las dos décadas de los 70 y los 80, han estudiado la hermenéutica, y después pasaron a una postura pragmática o pragmatista.<sup>38</sup>

En la mencionada obra de Apel, el primer tomo lleva como subtítulo “Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica”, es decir, allí se encuentra presente explícitamente. Allí hace, en primer lugar, una oposición entre la filosofía analítica y la hermenéutica, en el capítulo “Lenguaje y orden: análisis del lenguaje *versus* hermenéutica del lenguaje”, donde hace ver que ambas posiciones no son incompatibles, y que no se sigue la reducción de todo al lenguaje por parte de la filosofía analítica.<sup>39</sup> Trata en ese tomo también de la hermenéutica y la crítica del sentido. En uno de los capítulos habla de “La radicalización de la ‘hermenéutica’ en Heidegger y la pregunta por el ‘criterio del sentido’ del lenguaje”, es decir, afronta la crítica del positivismo lógico, con su criterio empirista del significado, y lo mitiga con las consideraciones provenientes de la hermenéutica, que dan sentido al discurso de Heidegger.<sup>40</sup> Igualmente tiene un capítulo sobre “Wittgenstein y la comprensión hermenéutica”, donde se vuelve a ver ese empeño de acercar la filosofía analítica y la hermenéutica en su trabajo sobre el lenguaje. Allí empieza a aparecer que lo que encuentra como mediación entre la filosofía analítica y la hermenéutica es esa rama de la semiótica que se denomina pragmática. También encuentra en el primer Wittgenstein una semántica trascendental, ya que éste había hablado del carácter kantiano del *Tractatus*,<sup>41</sup> y tal parece

---

<sup>38</sup> Cf. A. CORTINA, *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Madrid: Cincel, 1986 (2a. ed.), pp. 152 ss.; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1988 (2a. ed.), pp. 85 ss.

<sup>39</sup> K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, t. I, p. 188.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 337-338. Cf. M. BEUCHOT, “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. ARRIARÁN - J. R. SANABRIA (comps.), *Hermenéutica, edu-*

que, siguiendo ese modelo, Apel planteará su pragmática trascendental y luego una semiótica trascendental.

También en el segundo volumen de esa obra, Apel retoma la hermenéutica, esta vez oponiéndola al cientificismo, como ya había hecho Gadamer. Hay un capítulo que lleva por título “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo”, donde es otra vez el pragmatismo de Peirce el que hace pasar del cientificismo del positivismo lógico a la hermenéutica, pero a una hermenéutica trascendental, ya que la actitud del propio Peirce fue la de trascendentalizar kantianamente la semiótica, dándole por sujeto una comunidad de investigadores o comunidad de investigación prácticamente infinita; y, por lo tanto, también se ha de trascendentalizar la pragmática, la cual tiene el mismo cometido y función que la hermenéutica, y por ello también cabría hablar de una hermenéutica trascendental para hablar de una comunidad de interpretación como comunidad de interacción.<sup>42</sup> Y en ese volumen hay, por fin, otro capítulo de tema hermenéutico: “El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje”, en el que vuelve a encontrarse la trascendentalización de la hermenéutica, y vuelve a encontrarla en Peirce, así como en Wittgenstein.<sup>43</sup> Eso es lo que le hará superar la filosofía de la conciencia hacia una filosofía de la comunicación y el diálogo. Pero también marca el camino que tomará Apel después, separándose de la hermenéutica hacia la filosofía pragmática, en un pragmatismo muy en la línea de Peirce mismo. Él hablará de una semiótica trascendental y, por lo tanto, de una pragmática trascendental, mientras que Habermas insistirá más en una pragmática formal o universal.

Por su parte, Habermas, en su primera época que se distiende de 1961 a 1971, escribe mucho sobre temas de hermenéutica, sin ser propiamente hermeneuta, pero dentro de su proyecto de esclarecer la acción comunicativa para superar el contexto social de la dominación y depurar al marxismo. En la época de 1971 a 1981 escribe sobre una hermenéutica dialéctica, vinculada a la crítica de las ideologías.<sup>44</sup> Así, menciona temas hermenéuticos en sus primeras obras,

---

*cación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 55-66. Véase la respuesta de Apel a esa ponencia, *ibid.*, pp. 71.

<sup>42</sup> K.-O. APEL, *op. cit.*, t. II, p. 188 ss.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 338. Cf. M. BEUCHOT, “Significado y verdad en Apel”, en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 27/79 (1994), pp. 35-50.

<sup>44</sup> Cf. N. H. ESQUIVEL ESTRADA, *La racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Toluca: UAEM, 1995, pp. 121-128; M.



como *Teoría y praxis* (1963) e *Historia y crítica de la opinión pública* (1967). En *Conocimiento e interés* (1968) aborda el tema del intérprete, las condiciones que tiene para la interpretación, sobre todo los intereses que lo mueven. Allí tiene un lugar importante el psicoanálisis como instrumento interpretativo, una especie de metahermenéutica.<sup>45</sup> En *La lógica de las ciencias sociales* (1970), Habermas opuso, principalmente a Gadamer, pero también se aplicaba a Ricoeur, la objeción de que la hermenéutica llega al extremo de querer universalizarse, lo cual es excesivo; y, además, de que no se centra suficientemente en la crítica de las ideologías, con lo cual peca de ingenua.<sup>46</sup> El artículo “Teorías de la verdad” (1973) levantó muchas polémicas y se le acusó de un consensualismo demasiado fuerte. En “¿Qué significa una pragmática universal?” (1976) ya se inicia su interés por la pragmática, por la que dejará posteriormente a la hermenéutica. En 1981 aparecen los dos volúmenes de *Teoría de la acción comunicativa*: 1) *Racionalidad de la acción y racionalización social* y 2) *Crítica de la razón funcionalista*. En ellos usa temas hermenéuticos como la interpretación, el diálogo, el consenso, etc. Después de eso, poco a poco, se fue orillando a la pragmática. Por eso, a partir de 1982 se sitúa su tercera época, la ya propiamente pragmatista, con trabajos como *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento posmetafísico* (1988) y *Facticidad y valor* (1992)<sup>47</sup> y *Valores y normas* (2000).

En esta línea de Apel y Habermas se coloca la hermenéutica crítica que han desarrollado Adela Cortina y Jesús Conill, de la Universidad de Valencia.<sup>48</sup> La teoría crítica confía demasiado en la argumentación discursiva; pero, más que usar el camino directo de la discusión, vamos por los círculos hermenéuticos, que tienen muchas vueltas y re-vueltas. Por eso estos pensadores prefieren hablar, más que de una

---

URREA CARRILLO, *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en Jürgen Habermas*, México: UPM, 2001, pp. 61-73.

<sup>45</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1992, pp. 215 ss., 252 ss.

<sup>46</sup> A. VELASCO GÓMEZ, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México: UNAM-Acatlán, 2000, pp. 88-92.

<sup>47</sup> J. M. MARDONES, “Teorías de la legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso”, en *Sistema*, n. 120 (1994), pp. 39-58.

<sup>48</sup> A. CORTINA, “La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?”, en *Estudios Filosóficos*, XXXIV/95 (1985), pp. 83-114 y “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-134; J. CONILL, “Aspectos éticos de la globalización. Justicia, solidaridad y esperanza frente a la globalización”, en *Documentación social*, n. 125 (2001), 225-242.

teoría crítica, de una hermenéutica crítica. En ella se realiza la crítica de las instituciones, de modo que sirva a una ética o filosofía moral y a una filosofía política que ayuden a construir la sociedad, o a reconstruirla de una manera mejor. Es verdad que ya Apel y Habermas tenían una hermenéutica crítica, pero quienes la han retomado y desarrollado han sido los dos profesores valencianos.

Además, en seguimiento de la teoría crítica de Apel y Habermas, así como de la hermenéutica crítica de Cortina y Conill, vuelve a presentarse la vigencia y oportunidad de una hermenéutica analógica para este momento. En efecto, dado que la hermenéutica, por crítica que sea, puede caer en los desvíos del univocismo y el equivocismo, el Prof. Francisco Arenas-Dolz, de la Universidad de Valencia, ha trabajado en una hermenéutica analógico-crítica.<sup>49</sup> Con ella se preserva el intento hermenéutico-crítico de Cortina y Conill, pero evitando esos extremos que se encuentran en la hermenéutica hoy en día, sobre todo del equivocismo o relativismo extremo.<sup>50</sup>

\*\*\*

Por eso también aquí creemos que se nos manifiesta la necesidad de añadir una perspectiva analógica o analogista a la hermenéutica, que evite los dos escollos, tan presentes en la hermenéutica actual, del univocismo cientificista y el relativismo equivocista. Eso podrá darlo una teoría de la interpretación analógica que sirva a la crítica de las instituciones, de la cultura, de la economía, de la política y de la moral o ética, que es lo que se percibe en la propuesta de una hermenéutica analógico-crítica, hecha por el Prof. Arenas-Dolz.

### *Richard Rorty*

Rorty, después de un tiempo pasado en la filosofía analítica, llega a la hermenéutica.<sup>51</sup> Ya en su introducción a *El giro lingüístico*, de

---

<sup>49</sup> F. ARENAS-DOLZ, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Cuaderno especial de Analogía, n. 12, 2003, pp. 36 ss.

<sup>50</sup> F. ARENAS-DOLZ, "Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica", en I. MURILLO (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, pp. 625-634.

<sup>51</sup> R. J. BERBSTEIN, *Perfiles filosóficos*, México: Siglo XXI, 1991, pp. 34 ss.; M. BEUCHOT, *Historia de la filosofía en la postmodernidad*, México: Ed. Torres Asociados, 2004, el capítulo sobre Rorty, pp. 149-160.

1967, habla de un agotamiento de la filosofía analítica e incluso habla de post-analítica.<sup>52</sup> Pero es sobre todo en otra de sus obras, *El espejo de la naturaleza*, de 1979, donde menciona la bancarrota de la epistemología o filosofía de la ciencia, por lo que se pasa a la hermenéutica. Todo se ha vuelto interpretación. Después pasará a la pragmática, como se ve ya en su libro siguiente, con el título de *Consecuencias del pragmatismo*, de 1982, lo cual se ve en los otros textos sucesivos, como *Contingencia, ironía y solidaridad* (1988), *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (1991), *Ensayos sobre Heidegger y otros. Escritos filosóficos II* (1991), *Verdad y progreso. Escritos filosóficos III* (1998) y otros.

Rorty deja, pues, la filosofía analítica, y se considera post-analítico. Es cuando adopta la hermenéutica, en lugar de la epistemología, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Allí se da cuenta de la crisis por la que atraviesa la epistemología o filosofía de la ciencia, sobre todo en la analítica. Busca la hermenéutica para no tener una armazón rígida, sino algo que permita la conversación. Kuhn ha llamado la atención sobre la inconmensurabilidad de muchos lenguajes, o teorías. Y esto sirve a Rorty para desembarazarse de la epistemología y la ontología. La hermenéutica simplemente ve los discursos inconmensurables como capaces de entrar en conversación, sin exigir léxicos y reglas comunes, o fundamentos sólidos, etc.<sup>53</sup> Así, la verdad y la objetividad dejan la correspondencia y pasan al acuerdo. La hermenéutica ayuda a hacer confluír ambas cosas, como hace que confluyan la explicación y la comprensión. Por eso la hermenéutica es edificadora: “El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable”.<sup>54</sup> Su pensamiento es, pues, antiesencialista y antirrepresentacionista; las esencias y su representación no son el objeto y el cometido de la filosofía. Por ello tampoco es sistemática la filosofía, sino edificante, en el sentido descrito. La filo-

---

<sup>52</sup> R. RORTY, “Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, en el mismo (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1970 (reimpr.), pp. 38-39.

<sup>53</sup> R. RORTY, *La naturaleza y el espejo de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1983, p. 289.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 325.

sofía es sencillamente algo que pertenece a la conversación de los seres humanos, y lo importante es que esta conversación no se acabe, sino que continúe; para lo cual la hermenéutica sirve como un instrumento de comprensión.

Con todo, Rorty abandona también esta postura post-analítica, que se refugiaba en la hermenéutica, y entra de lleno en el ámbito del pragmatismo, en lo que él llama una postura neo-pragmatista. Toma muy en cuenta a James y a Dewey, lee a Heidegger, a Lyotard y a Derrida, y adopta muchas cosas de éstos. Cuestiona aún más radicalmente los conceptos clásicos de la verdad y la realidad. Lo que importa –dice, muy pragmáticamente– es lo que deseamos ser, lo que nos interesa vivir, y de acuerdo con ello interpretamos. Sigue siendo importante la interpretación, porque vamos comprendiendo empujados por el lenguaje explicativo de la época, que se va imponiendo a pesar de nuestros esfuerzos filosóficos. Si no se habla de la verdad ya, ni de la realidad, es por algo muy pragmático y pragmatista: han dejado de interesar, han dejado de ser significativas. Así, lo que importa al hombre en cada época se va imponiendo en el mismo lenguaje que corrientemente se usa. Ahora no se niegan esos conceptos mencionados, sino que se habla de otras cosas, como del poder o la utilidad, porque interesan más.

En una línea completamente pragmatista o pragmática, Rorty, en una polémica con Umberto Eco, salta más allá de la hermenéutica, y llega a decir que los textos no se interpretan, se usan.<sup>55</sup> Ya a estas alturas ha dialogado con filósofos europeos continentales, como Gadamer y los posmodernos, y toma muchas cosas de ellos. De esa manera ha integrado a su pragmática la posmodernidad y la desconstrucción. Resulta de ello una postura que incorpora la desconstrucción de la metafísica, además del pensamiento pragmatista. Estas dos últimas fuerzas (desconstrucción y pragmatismo) radicalizan su antimetafísica. Su hermenéutica bebe en fuentes antimetafísicas muy drásticas. Últimamente, ha usado la pragmática para plantear y defender la democracia. Ha defendido los derechos humanos de manera no fundacionista, sino pragmatista, de modo que se sostengan de manera pragmática, por su utilidad y en el consenso. Lo mismo, el estado de derecho, la libertad o las libertades que caben en la democracia. Por eso la filosofía no se distingue de la literatura. Recientemente, en un homenaje a Gadamer, adopta el lema de éste (o de

---

<sup>55</sup> R. RORTY, “El progreso del pragmatista”, en U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 100-101.

Heidegger, repetido por éste): “El ser que comprendemos es el que se da en el lenguaje”, para usarlo o aprovecharlo en sentido anti-metafísico, y en sentido hermenéutico-pragmático.<sup>56</sup> Es la misma idea de que no se necesita fundamento alguno (ontológico) para interpretar. Es la eclosión de una hermenéutica anti-ontológica, anti-metafísica. En ella, se interpreta sin llegar a una verdad, sin un referente, en una especie de deriva sin fin muy semejante a la de Derrida.

\*\*\*

Por ese carácter tan drástico del pragmatismo de Rorty, que va más allá de la hermenéutica en su lucha antimetafísica y destructiva, se ve la necesidad de una postura intermedia en la hermenéutica, una hermenéutica que evite el equivocismo en el que Rorty está cayendo cada vez más. Se requiere una hermenéutica que tampoco vaya al univocismo que él combate, como el que adjudica a positivistas lógicos como Wilfrid Sellars. Aunque siempre rechaza la carga de relativismo, Rorty claramente va hacia allá. Por eso se necesita una hermenéutica analógica, que evite el giro relativista que el propio Rorty ha impuesto a un buen sector de la filosofía, al menos norteamericana.

Ya de hecho se ha señalado una búsqueda de alguna mediación y equilibrio en autores norteamericanos, como John Rawls, que, en su última época, dio amplia cabida a la hermenéutica, como interpretación de las realidades sociales, para lograr un equilibrio como el que buscaba Aristóteles en la justicia distributiva, y buscaba en lo que él llamaba el equilibrio reflexivo lo que el estagirita pretendía para la *frónesis*.<sup>57</sup> Otro tanto puede decirse de Robert Nozick, quien centraba en la búsqueda de la utilidad simbólica del ser humano y en el seguimiento de principios éticos ese papel que tenía la *frónesis* aristotélica.<sup>58</sup> Eso mismo ha llevado a la advertencia de que se necesita una hermenéutica analógica en la filosofía política y en la filosofía de la cultura.<sup>59</sup> Allí

---

<sup>56</sup> R. RORTY, “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en VARIOS, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 41-57.

<sup>57</sup> G. WARNKE, *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993, pp. 1-12; D. E. GARCÍA GONZÁLEZ, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002, pp. 93 ss.

<sup>58</sup> L. NARANJO GÁLVEZ, “Phrónesis y mecanismos teleológicos: lo que va de Aristóteles a Nozick”, en *Dáimon*, n. 28 (ene.-abr. 2003), pp. 16 ss.

<sup>59</sup> D. E. GARCÍA GONZÁLEZ, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México: Ed. Ducere, 2001.

puede ejercer una crítica que haga salir la discusión de la ya muy entrampada lucha entre univocistas o universalistas liberales y equivocistas o relativistas comunitaristas.

*Gianni Vattimo*

Vattimo llama la atención para tomar conciencia de que estamos en la época de la hermenéutica, ella es la *koiné* de la época actual, de la era tardomoderna o posmoderna. Vattimo es discípulo y traductor de Gadamer, pero también es estudioso de Schleiermacher, Nietzsche y Heidegger.<sup>60</sup> Como estudioso de Nietzsche, con el que conecta fuertemente la hermenéutica, dice que la hermenéutica tiene una vocación nihilista innegable; da a la metafísica una inyección de nihilismo, que la va debilitando hasta desaparecer.<sup>61</sup> La metafísica ha sido violenta, en la línea de Heidegger y de Adorno, pues ha llevado a la ciencia y a la técnica, pero, sobre todo, a los totalitarismos violentos, que han hecho las guerras y los etnocidios. No es una crítica teórica, sino práctica, ética.<sup>62</sup>

Lo que nos queda es una ontología débil, un pensamiento no violento. Frente a la violencia de la metafísica, establece una hermenéutica que la debilita, la va aniquilando. En la línea de Heidegger, ve la destrucción de la metafísica, la muerte lenta del ser, por agotamiento, en un largo adiós, que nos habla de una superación de la metafísica no como negación de la misma, sino como se acostumbra uno a una vieja herida o a una vieja enfermedad, y la supera, por no hacerle tanto caso, por debilitarla lo más que se pueda. Es una ontología crepuscular, de monumento, de pasado.<sup>63</sup>

La hermenéutica representa a la sociedad actual, como una sociedad transparente, la cual se ha quedado como sujeto sin máscara.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano: Mursia, 1968; *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 1971; *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza, 1985.

<sup>61</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Altaya, 1999, pp. 8-9, 122 ss., 170-173; *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 44-45, 56- 57; *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 122-125.

<sup>62</sup> G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 155 ss.

<sup>63</sup> G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 165-184.

<sup>64</sup> G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 79 ss.

Su condición se transparenta, se ve, se detecta. Quiere incluso ir más allá de la interpretación, a una especie de superación hegeliana (*Aufhebung*) de la hermenéutica.<sup>65</sup> Es una hermenéutica que supera toda violencia. Esto lo encuentra Vattimo en el cristianismo.<sup>66</sup> Uno de esos aspectos es la superación, en el cristianismo, de la religiosidad violenta del Antiguo Testamento, en la que se daba un Dios que pedía sacrificios, sangriento, insaciable. En cambio, en el Nuevo Testamento el mismo Dios se abaja y se hace hombre, y es llevado a la muerte, al sacrificio. Entrega al Hijo, que se abajó, incluso hasta la muerte. Ese abatimiento, en el que habló al hombre, es el acto más hermenéutico. Da un kerigma o mensaje.

Otro aspecto lo ve en el ejemplo paradigmático de Joaquín de Fiore, el exegeta medieval que habló de un mundo mejor, en el que no se necesitaría una estructura eclesiástica tan pesada. Se ve, así, la secularización como un debilitamiento del poder eclesial, de la violencia religiosa. Con la secularización como aniquilamiento, o más bien, debilitamiento de lo religioso, concretamente de la Iglesia, ya que es el reino del Espíritu (Santo). Desde el cristianismo como pensamiento débil, Vattimo llega a interpretar a Nietzsche, y ve al superhombre como el hombre cristiano, que, sin colocarse como pequeño e inferior, tiene la caridad, con lo cual es débil y carente, pero levantado.<sup>67</sup> Eso ha llamado la atención. Pero todo parece indicar que Vattimo se adentra más en el cristianismo. En su libro sobre la religiosidad se ve la hermenéutica como un debilitamiento de los dogmas, y, sobre todo, de la moral. Sin embargo, siempre insiste en que no es relativista.

\*\*\*

---

<sup>65</sup> G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 50-51, 157-161.

<sup>66</sup> G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996, pp. 24-29 y 76 ss.; *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, pp. 119 ss. Cf. M. BEUCHOT, "Gianni Vattimo y la religión", en *Anámnesis*, XI/2 (2001), pp. 163-173.

<sup>67</sup> G. VATTIMO, "¿Qué permanece del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué hacemos con Nietzsche hoy?", en M. RUJANA QUINTERO (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Universidad Libre, Cátedra Gerardo Molina, 2002, p. 225: "Creo que incluso algunos pasajes bíblicos que no he podido citar para no suscitar sentimientos violentos, se pueden conectar con la idea de un superhombre nietzscheano, que hace constar que su superioridad está verdaderamente basada en una opción nihilista que también implica la caridad".

De esta manera vemos la llamada que hace Vattimo a un pensamiento débil, que rebaje las pretensiones de verdad (univocistas) de la metafísica u ontología tradicional, precisamente por obra de la hermenéutica; pero creemos que esto debe ser de tal manera que la hermenéutica no nos haga caer en un pensamiento relativista y disolvente (como lo sería si es equivocista). Para evitar esos polos extremos del univocismo reduccionista y del equivocismo irreductible, se presenta como necesaria una hermenéutica analógica, esto es, que supere las deficiencias de ambas posturas y llegue a una mediación conveniente.

En este sentido una hermenéutica analógica sería el verdadero y auténtico pensamiento débil, una instancia que aminore la dureza y rigidez de la filosofía de la modernidad, pero sin deslizarse e incurrir en ciertos excesos posmodernos. Ésta será una hermenéutica que abra camino en lo que se desea para la filosofía en la actualidad. No tendrá la rigidez univocista de la hermenéutica moderna, pero tampoco la apertura desmedida y sin freno de muchas hermenéuticas posmodernas, francamente equivocistas; tratará de llegar a un equilibrio prudencial o frónético. Y esto solamente lo podrá dar una hermenéutica que se aplique —en una línea trazada ya por Gadamer— la *frónesis* aristotélica, la cual es eminentemente analógica.

### *Conclusión*

En síntesis y conclusión, el recorrido que hemos hecho por la hermenéutica reciente (pues sus orígenes llegan hasta la Antigüedad), nos muestra una historia de la hermenéutica que busca la mediación, la comunicación, la comprensión. Gadamer insiste en la necesidad de la conversación o diálogo. Ricoeur le añade la urgencia de rescatar la memoria del tiempo. Apel y Habermas vuelven a insistir en el diálogo, de modo que la filosofía misma sea discursiva, argumentativa. Adela Cortina y Jesús Conill tratan de encontrar esta mediación aplicando la hermenéutica a la ética discursiva apeliano-habermasiana, para que tenga un modo más humano de llevarse a cabo. Rorty rescata el aspecto de conversación que debe tener la filosofía, de modo que sea edificante y no sistemática. Vattimo recalca el aspecto de comprensión, de aceptación y de inclusión que se ha de tener respecto de la diferencia. Ortiz-Osés insiste en la necesidad de la mediación, que él encuentra en forma de implicación o co-im-



plicación de los opuestos.<sup>68</sup> Él da una gran importancia al símbolo, ya que éste es factor de unión, fuerza cohesionadora, que puede llevar a los extremos a su conciliación y reconciliación. Algo parecido hacen otros autores que se colocan en la línea de la hermenéutica, tales como Charles Taylor, más centrado en la filosofía política.<sup>69</sup> Taylor aboga por un reconocimiento moderado del sujeto, para no caer en el endiosamiento del sujeto que se hizo en la modernidad, pero para no quedarnos con esa fuente de la acción moral y de la historia.

Pero no deja de verse en esta historia de la hermenéutica, en su parte reciente, el peligro que se cierne sobre ella de caer en los extremos del cientificismo (univocista) y del irracionalismo (equivocista), que se yerguen ante ella como amenazadoras rocas de Escila y Caribdis. Para sortearlas, para superarlas incluso, es necesario buscar una vía media, que no es mediocridad sino mediación, la cual se presenta y se ofrece en la analogicidad, que media y supera la univocidad y la equivocidad mencionadas, que rondan a la hermenéutica continuamente, tratando de devorarla. Por eso es por lo que hemos hablado de la oportunidad y pertinencia de una hermenéutica analógica, que sea capaz de dar una salida distinta a este impasse que ya agobia y cansa en la actualidad.<sup>70</sup> Esto es, una teoría de la interpretación basada en la antigua noción de analogía, que sea capaz de superar esos inconvenientes que llevarían a la hermenéutica misma a su muerte, o por rigidización esclerótica o por atomización evaporadora.

*Septiembre de 2004*

---

<sup>68</sup> A. ORTIZ-OSÉS, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona: Ánthropos, 2003, pp. 99 ss.

<sup>69</sup> Ch. TAYLOR, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Review of Metaphysics*, 25 (1971), pp. 38 ss.

<sup>70</sup> Cf. M. BEUCHOT, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca: Ed. San Esteban, 2003.