

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiayvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Vigo, Alejandro G

Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica
contemporánea

Teología y Vida, vol. XLVI, núm. 1-2, 2005, pp. 254-277

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214684010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Alejandro G. Vigo
Pontificia Universidad Católica de Chile

Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea*

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo posee un carácter más bien programático, en la medida en que pretende no sólo presentar una visión sintética y una interpretación de conjunto de algunos de los problemas fundamentales de la hermenéutica filosófica contemporánea, sino también marcar senderos para posibles indagaciones futuras. En él me propongo dar cuenta de algunos de los rasgos básicos de lo que puede llamarse la reconstrucción hermenéutica de la racionalidad. En efecto, las concepciones más importantes en la hermenéutica filosófica contemporánea, tanto de origen continental-centroeuropeo –piénsese en autores como M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, J. Habermas, K.-O. Apel y G. Vattimo, entre otros– como también de origen analítico –piénsese en autores como W. v. O. Quine, N. Wilson, D. Davidson, H. Putnam y R. Rorty, entre otros– apuntan de hecho, y más allá de las significativas diferencias que las separan, al objetivo común de una reformulación de la idea de racionalidad, que la libere de la sujeción al paradigma predominante en la modernidad, a saber: el paradigma “racionalista” de la racionalidad, también llamado a veces, con o sin acierto, el paradigma “cartesiano” de la racionalidad, que se orienta a partir del ideal fundacionalista-deductivista del conocimiento, concretizado ejemplarmente por el conocimiento matemático. Tal reformulación de la idea de la racionalidad trae consigo, al menos, en los autores principales de la hermenéutica centro-europea contemporánea, en particular, en Heidegger y Gadamer, una paralela reformulación de las nociones de sentido, verdad y objetividad, así como también una recuperación de la relevancia filosófica de aquellas formas del saber que el

(*) El presente trabajo fue realizado en el marco de un proyecto de investigación sobre “Lenguaje, verdad e interpretación. El giro pragmático-hermenéutico en las tradiciones continental y analítica”, financiado por Fondecyt (Chile) (Proyecto 1020636). Una primera versión del presente trabajo fue expuesta en la sesión del 4 de mayo de 2004 del Seminario Interno de Profesores “La hermenéutica y su impacto en la teología”, organizado por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Quiero agradecer a los organizadores, en particular, al Prof. Joaquín Silva, por la gentil invitación a presentar parte de los resultados de investigaciones actualmente en curso, y también a los asistentes al Seminario por sus observaciones críticas, sus sugerencias y sus preguntas. Agradezco también a Graciela Rossi por sus indicaciones y sugerencias.

proyecto filosófico-científico de la Modernidad había tendido a relegar al trasfondo, tales como las diferentes formas del saber práctico-prudencial, las del saber productivo y el saber de uso, y la amplia variedad de formas de lo que hoy suele denominarse el saber disposicional, por oposición al saber proposicional. Desde este punto de vista, puede decirse que la reconstrucción hermenéutica de la racionalidad se inserta en el marco más amplio provisto por la actual tendencia a poner en cuestión las pretensiones irrestrictas de validez del paradigma proposicionalista del saber, tal como este surgió, se desarrolló y se generalizó a partir de la Edad Moderna, tendencia representada, de diferentes modos, por corrientes de pensamiento tan diversas entre sí como la rehabilitación de la filosofía práctica, el operacionalismo, la epistemología constructivista, la pragmática trascendental y el neopragmatismo, entre otras (1).

Naturalmente, el panorama así esbozado es amplísimo, y no puedo intentar abordarlo aquí siquiera de modo muy sumario. Me concentraré, más bien, en algunos aspectos básicos de la teoría hermenéutica de la comprensión y la interpretación, en los cuales se pone de manifiesto de modo muy nítido la orientación básica de la nueva concepción de la racionalidad que la actual filosofía hermenéutica trae consigo. Particularmente, atenderé a los aspectos vinculados con la relación existente entre el enfoque holístico-contextualista de la comprensión y la interpretación, por un lado, y la tensión estructural entre la búsqueda de sentido (caridad) y el cuestionamiento crítico (sospecha), concebidos *ambos* como momentos imprescindibles en toda genuina apropiación comprensivo-interpretativa, por el otro. Pero previamente, y de modo muy introductorio, daré algunas indicaciones acerca de la propia noción de hermenéutica así como del peculiar desarrollo interno que condujo finalmente, en el pensamiento contemporáneo, a lo que puede denominarse una transformación hermenéutica de la filosofía. Por último, concluiré con algunas referencias a las consecuencias de la concepción hermenéutica en torno a las conexiones existentes entre comprensión (interpretación), sentido y verdad.

II. LA COMPRESIÓN COMO ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA HUMANA Y LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FILOSOFÍA

a) *¿Qué es hermenéutica filosófica?*

Así como se ha hablado de un giro lingüístico o bien de una transformación lingüística de la filosofía, se podría decir también que en los últimos 40 años hemos asistido a una transformación hermenéutica del pensamiento filosófico. ¿En qué

(1) Para la rehabilitación de las formas no-proposicionales del saber, relevadas por el pensamiento clásico, en la teoría del conocimiento y la epistemología contemporáneas dentro de la tradición analítica, véase, por ejemplo, las excelentes contribuciones sobre la alternativa entre *know how* y *know that* contenidas en J. Hintikka, *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Dordrecht – Boston 1974, esp. caps. 1, 2 y 4. Un intento comprensivo de reconstrucción de la epistemología basado en la recuperación de la idea del conocimiento no-proposicional se encuentra en M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958; véase esp. caps. 4-6.

consiste dicha transformación? De modo simplificado, puede decirse que consiste en el hecho de que los fenómenos vinculados con los procesos de comprensión, es decir, con los procesos de apertura y apropiación de sentido pasan a ocupar el centro del interés filosófico, a tal punto que comienzan a proveer el ejemplo orientativo básico para el desarrollo de concepciones unitarias y, al menos, en su pretensión, integrales de la existencia humana, los diferentes modos de acceso al mundo y el conocimiento en sus diferentes posibles formas. Todo ello acontece, por otra parte, en expresa oposición a aquellas concepciones que se orientan básicamente a partir de lo que serían de formas de acceso inmediatas, meramente constatativas al mundo, tal como sería el caso de una pura percepción o una pura intelección, que captara, sin más, sus objetos, de un modo pretendidamente libre de todo tipo de mediación comprensivo-interpretativa y de toda sujeción contextual, y que proveyera así puntos de partida autosustentados, para la posterior elaboración del edificio entero del conocimiento, por medio de los correspondientes mecanismos de combinación y derivación. Por contraste con esta idea rectora de lo que sería la forma paradigmática del conocimiento, los procesos de apropiación comprensiva aparecen siempre ya como *mediados*, también en el sentido de contextualmente dependientes, y poseen, a la vez, un carácter esencialmente *proyectivo*, que impide nivelarlos al estatuto de lo que sería una simple constatación de meras “cosas” y/o “estados de cosas”. En tal sentido, el fenómeno hermenéutico básico reside, según la conocida formulación de Heidegger, en la estructura fundamental del ‘algo como algo’ (*etwas als etwas*) (2).

Pero ¿cómo pudo tener lugar este desplazamiento? ¿Y qué se entiende hoy, finalmente, bajo ‘hermenéutica filosófica’ y bajo ‘filosofía hermenéutica’? Estas preguntas resultan tanto más relevantes cuando se tiene en cuenta el hecho de que en la tradición filosófica precedente la hermenéutica fue vista, sin excepción, como una disciplina secundaria y ancilar, destinada a clarificar fenómenos cuya relevancia se

- (2) La oposición entre el puro ver, de carácter meramente constatativo, en tanto modo derivativo y reductivo de acceso al ente intramundano como simple cosa dada “ahí delante” o “ante los ojos” (*vorhanden*), por un lado, y el tipo de acceso comprensivo-interpretativo dentro del cual el ente intramundano se muestra originariamente inserto en el contexto total de significatividad en el cual puede desplegar su ser en sí, como ente “a la mano” (*zuhanden*), por el otro, es elaborada y explotada de modo sistemático por M. Heidegger en *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (= ⁷1953), esp. §§ 14-18, 31-33. Sin embargo, el mismo motivo juega un papel fundamental ya en la época de las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo, entre los años 1919 y 1921. Véase esp. la lección del semestre de emergencia bélica del verano de 1919, publicada ahora con el título “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), GA Bd. 56/57, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1987, pp. 1-117, esp. §§ 13-15. Para una discusión de este y otros aspectos vinculados en las lecciones de 1919 a 1921 me permito remitir a A. G. Vigo, “Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)”, en H. Vetter – M. Flatscher (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik, Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie* Bd. 10, Frankfurt a. M. 2005, pp. 241-269. Para la estructura del ‘*etwas als etwas*’ como fenómeno hermenéutico fundamental, véase *Sein und Zeit* § 32. El carácter esencialmente mediado del acceso comprensivo-interpretativo que la estructura del ‘*etwas als etwas*’ pone de relieve está vinculado, en la concepción de Heidegger, también con el carácter intrínsecamente proyectivo de la comprensión como tal (cf. *Sein und Zeit* § 31). En la misma línea, también H.-G. Gadamer releva la conexión intrínseca existente entre el carácter mediado y el carácter anticipativo-proyectivo de toda comprensión. A este respecto, véase esp. el tratamiento de la así llamada ‘*Vorstruktur*’ del comprender en *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen ⁶1990 (= ⁵1986; ¹1960), esp. pp. 270 ss.

consideraba acotada a ciertos campos específicos, como son los problemas vinculados con las reglas de la exégesis textual, tal como se la practica en el ámbito filológico, jurídico y teológico, fundamentalmente. Una respuesta general, y todavía muy poco vinculante, consiste en decir que bajo ‘hermenéutica’, en el sentido más amplio del término, se entiende una teoría filosófica de la comprensión, en todas sus posibles formas. Con todo, resulta necesario acotar de modo mucho más preciso el concepto, atendiendo especialmente a los diferentes niveles de reflexión en los que puede ser aplicado en cada caso.

b) *El concepto de hermenéutica*

Para proveer una caracterización más precisa de lo que debe entenderse bajo ‘hermenéutica filosófica’ y bajo ‘filosofía hermenéutica’, me parece conveniente partir de una distinción de cuatro sentidos o niveles de aplicación del término ‘hermenéutica’, que ha sido propuesta por Ben Vedder (3).

En un primer nivel de aplicación, i) ‘hermenéutica’ se refiere a la simple práctica de la comprensión y la interpretación en un sentido prefilosófico e incluso preteórico del término, que no comporta todavía el recurso *expresso* a pautas o procedimientos reglados, que guían el modo en que dicha práctica se lleva a cabo. Piénsese, por ejemplo, en el caso de quien interpreta un pasaje bíblico en el marco de una prédica, o bien en el caso de un lector que se pregunta por el sentido de un pasaje contenido en un texto literario al que dirige su interés.

En un segundo nivel de aplicación, ii) ‘hermenéutica’ designa, en cambio, al arte de la interpretación de textos, de lenguajes orales o bien gestuales, de documentos, etc. Aquí se presupone ya la presencia de determinados modelos de procedimientos reglados, que caracterizan al arte específico que se practica en cada caso. La diversidad de posibles modos de procedimiento viene dada aquí no solo por el hecho de que la “materia” a la que se aplican los respectivos procedimientos es diversa, pues comprende textos y/o documentos de diferentes tipos e intención, diferentes lenguajes históricamente constituidos, diferentes sistemas de comunicación, etc. A ello se agrega, además, el hecho de que, en conexión con dicha diversidad material, también las propias reglas de procedimiento pueden ser específicas y diferentes en cada caso. Es en razón de esta diversidad de materiales y de procedimientos por lo que se suele especificar la propia noción de hermenéutica, introduciendo una referencia expresa al ámbito de competencia propio de cada uno de esos diferentes tipos específicos de arte interpretativo. Se habla así, por ejemplo, de hermenéutica jurídica, teológica o bíblica, histórica, literaria, etc.

En un tercer nivel de aplicación, iii) el término ‘hermenéutica’ se emplea en el sentido de la expresión ‘hermenéutica filosófica’. No se trata ya, en este caso, de un arte específico de la interpretación, entre otros diferentes, con un ámbito específico de competencia, que lo distingue de las demás artes del mismo tipo. Se trata ahora de una disciplina filosófica que no pregunta, al menos, en primera línea, por determinadas reglas específicas para la interpretación de textos o de otras formas, lin-

(3) Véase *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart – Berlin – Köln 2000, pp. 9 ss.

güísticas o no lingüísticas, de la mediación de sentido, sino, más bien, por las *condiciones generales bajo las cuales puede tener lugar, en general, la comprensión y la interpretación de textos, expresiones, acciones, etc.* Se apunta aquí a los presupuestos de *toda* posible actividad interpretativa y de *toda* posible forma de apropiación comprensiva de sentido. En este nivel de reflexión el centro del interés lo ocupan preguntas tales como, por ejemplo, la de bajo qué condiciones se puede comprender, en general, el lenguaje o la acción, o bien la de cómo es posible la interpretación o la traducción de textos, entre otras.

Finalmente, en un cuarto nivel de aplicación, iv) el término ‘hermenéutica’ designa a la así llamada ‘filosofía hermenéutica’. En este caso, no se trata de una disciplina filosófica entre otras, sino, más bien, de una concepción metódica y materialmente específica de la filosofía como tal. Lo característico de tal concepción reside en el hecho de que la problemática referida a la comprensión, en sus diferentes posibles formas y aspectos, pasa como tal al centro del interés y se radicaliza. Tal radicalización se conecta con la idea básica de que la comprensión constituye un fenómeno fundamental de la existencia humana: todo acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre, tanto en la actitud cotidiana y prerreflexiva como en la ciencia misma, vendría, según esto, no solo acompañada, sino incluso posibilitada por la mediación de determinadas prestaciones de carácter comprensivo-interpretativo. Una captación completamente inmediata, carente de presuposiciones y libre de toda mediación comprensiva que haga posible la apropiación de sentido, tanto en el caso del acceso al mundo y el ente intramundano como también en el caso del acceso a sí mismo por parte del hombre, como ser finito, resultaría, sin más, imposible. Por lo mismo, buscar orientación a partir de la idea de una captación inmediata de tal índole constituye, también en el plano de la reflexión filosófica, un intento metódicamente ingenuo, basado en una presuposición no acreditada y dogmática, que ha conducido, una y otra vez, en la tradición a una falsificación radical de la problemática filosófica, en la medida en que trae consigo una inadecuada representación de conjunto de la relación que vincula al hombre y el mundo, y, con ello, también de fenómenos fundamentales como el conocimiento, el lenguaje, la verdad, etc.

Pues bien, si la comprensión es un fenómeno de alcance universal, en el sentido indicado, y si el correlato estructural de la comprensión, en sus diferentes formas, viene dado por el sentido, en sus diferentes formas, se sigue entonces que la experiencia del sentido se retrotrae hasta las raíces últimas de la experiencia humana, en sus diferentes formas de realización. Sobre esta base, filósofos como Heidegger y Gadamer, para mencionar tan solo los dos pensadores más emblemáticos de la tradición centroeuropea contemporánea, han desarrollado concepciones hermenéuticas, que se distinguen, como tales, por el intento de llevar a cabo una radicalización de la problemática de la comprensión, en la línea sugerida más arriba. Pero incluso más allá de los límites de dicha tradición se ha verificado un nítido giro hermenéutico de la problemática filosófica, sobre todo, en una tradición orientada a partir de objetivos aparentemente tan dispares como lo es la tradición analítica anglosajona. Pensadores como Quine, Davidson, Rorty, Putnam, que se cuentan entre los representantes más destacados e influyentes de dicha tradición en las últimas cuatro décadas, han mostrado una sensibilidad creciente frente a la crucial importancia filosófica de la problemática hermenéutica.

III. LA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA RACIONALIDAD

Casi no hace falta señalar que, tratándose de tematizar aspectos centrales que caracterizan la concepción hermenéutica de la racionalidad, los sentidos más relevantes del término ‘hermenéutica’ son los mencionados en el apartado anterior bajo los puntos iii) y iv). Intentaré ofrecer ahora una caracterización más precisa de lo que puede considerarse que son las marcas principales de la nueva idea de la racionalidad que emerge en las concepciones hermenéuticas más representativas.

a) *Comprensión productiva y comprensión reproductiva*

He mencionado antes que lo característico de la filosofía hermenéutica contemporánea consiste en la irrupción en el centro mismo del interés filosófico de la problemática vinculada con el fenómeno de la comprensión, concebido ahora como una marca distintiva y fundamental de la existencia humana. Pero ¿cómo explicar esta aparición protagónica de la problemática de la comprensión en el centro de la escena? En este punto mi tesis es que uno de los factores clave para explicar el nuevo protagonismo de la problemática de la comprensión en la filosofía hermenéutica contemporánea reside en el desplazamiento del interés desde las formas meramente *reproductivas* hacia las formas originarias, *productivas* del comprender, en la consideración filosófica de los fenómenos de apertura y apropiación de sentido.

La distinción entre el comprender productivo y el comprender reproductivo resulta difícil de fijar terminológicamente en nuestra lengua, ya que no está prefigurada en el lenguaje corriente. Pero en alemán corresponde básicamente a la diferencia entre dos usos del verbo *verstehen*, a saber: el uso transitivo del tipo ‘*etwas verstehen*’ (= ‘comprender algo’) y el uso reflexivo del tipo ‘*sich auf etwas verstehen*’ (‘entender de algo’, ‘ser experto’, ‘competente’, ‘capaz en algo’). El primero de esos empleos alude, en la mayoría de los casos, a formas del comprender reproductivo, es decir, a procesos de apropiación comprensiva referidos a configuraciones de sentido ya constituidas. En cambio, el segundo uso del verbo —que se vincula de modo directo también con el uso epistémico de la noción de ‘poder’ (*können*), en el sentido preciso de ‘ser capaz de’ o ‘saber’ (*‘Englisch können’* = ‘saber [poder hablar] inglés’)— remite a formas esencialmente ejecutivas de acceso comprensivo, a través de las cuales tiene lugar, de modo originario, la apertura de determinados campos de experiencia de sentido y la constitución de las peculiares configuraciones de sentido que pertenecen a dichos campos de experiencia. Dentro de dichas formas esencialmente ejecutivas de acceso comprensivo se cuentan, sobre todo, las diferentes especies del saber práctico, el saber productivo y el saber de uso, que actualmente suelen agruparse bajo la denominación genérica del *know how*, por oposición al *know that*, considerado como denominación genérica del saber proposicional (4).

(4) Para una breve, pero iluminadora discusión del alcance de la alternativa entre *know how* y *know that*, que pone de relieve los principales rasgos que dan cuenta de la irreductibilidad del acceso al mundo procurado por el saber práctico-disposicional en sus diferentes formas, véase W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen ²1999 (= 1982), pp. 224-236.

Lo que está realmente en juego en esta distinción entre comprender productivo y reproductivo es, en definitiva, la tesis básica del primado de las formas originariamente ejecutivas del acceso comprensivo al sentido (*Verstehen als Vollzug*), frente a aquellas formas de carácter meramente reejecutivo y, como tal, también derivativo (*Verstehen als Nachvollzug*). Ya la hermenéutica clásica, desde San Agustín hasta Schleiermacher, había advertido, de alguna manera, la diferencia entre las formas productivas y reproductivas del comprender, y también la necesidad de conceder el primado, desde el punto de vista metodológico, a las primeras, allí donde se trata de dar cuenta de las condiciones que hacen posible la comprensión, en sus diversas posibles formas. En efecto, ya en la hermenéutica clásica se impuso la tendencia a concebir al comprender reproductivo en algunas de sus formas fundamentales, como las de la lectura, la interpretación y la traducción, en términos de un modelo que presentaba el proceso de apropiación comprensiva del sentido básicamente como un acto de reproducción del proceso de producción originaria de la configuración de sentido a ser comprendida en cada caso. La primera y, a la vez, más radical versión de este modelo de explicación de la comprensión se encuentra, como es sabido, en la famosa “Teoría de los dos Libros”, el Libro de la Naturaleza y el Libro de la Revelación, que remonta a San Agustín (5). Ambos libros remiten, en su origen, a uno y el mismo Autor, que no es otro que Dios, e intentar comprenderlos no es otra cosa que intentar reproducir a partir de las huellas exteriores que lo exteriorizan, y en la medida en que ello es posible al entendimiento finito del hombre, el acto originario de producción de sentido del Autor, que puso a nuestra disposición su obra, para que tratemos de comprenderla. Que cada una de ambas obras no puede contener nada repugnante a la razón humana misma, la cual es también obra de Dios, ni tampoco nada que la haga incompatible con la otra, es una suposición hermenéutica básica, que marca, desde un comienzo, cuál ha de ser el modo de aproximación adecuado al sentido que se abre en ambas configuraciones de sentido. En su aceptabilidad y razonabilidad dicha suposición básica se funda, de modo inmediato, en la autoridad misma del Autor-Creador.

Ahora bien, el principio de la autoridad del autor, cuyo fundamento originario es de naturaleza claramente teológica, se mantiene, aunque de modo fuertemente modificado, en la hermenéutica romántica, y se extrapola incluso a contextos de interpretación de carácter no-teológico. Así, August Boeck caracteriza al comprender (*Verstehen*), en general, como un ‘(re)conocimiento de lo conocido’ (*Erkennen des Erkannten*), es decir, como una apropiación reproductiva del sentido originariamente constituido a través de las producciones del espíritu humano (*des vom menschlichen Geist Produzierten*) (6), una idea que, a través de Hegel, desemboca finalmente en la concepción de Dilthey. Por su parte, y dando a la misma concepción un giro hacia el yo individual, que autores como Gadamer criticaron posteriormente como una reinterpretación psicologista, Schleiermacher concibe el comprender, en general, como la reproducción del acto creador de otra psique, en lo que tiene de

(5) Cf. *De Trinitate* X.

(6) A. Boeck, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hg. E. Bratuscheck, Darmstadt 1966 (= Leipzig ²1887, 1877), p. 10.

individual e inefable y, a la vez, de familiaridad congenial, en el seno del espíritu universal que abarca y acoge a todos los individuos humanos (7).

Como se ve, la tesis del primado de las formas productivas del comprender está presente ya en los mismos orígenes teológicos de la hermenéutica tradicional, y desde allí se introduce también en la hermenéutica romántica, donde, transformada y reinterpretada, mantiene su vigencia, incluso en contextos explicativos ajenos a la teología. Esto lleva, por sí mismo, a una generalización del modelo de explicación de la comprensión como acto reproductivo, en la medida en que dicho modelo se aplica ahora también a aquellas configuraciones de sentido cuya producción originaria remite al propio espíritu humano, sea individual o colectivamente considerado. En su versión originaria en el marco de la Teoría de los dos Libros, la concepción del comprender como acto de reproducción del proceso originario de constitución del sentido se aplicaba, fundamentalmente, a la relación que vincula a la Revelación y la Naturaleza, y no, en primera instancia, a los actos creadores humanos. Es en la hermenéutica romántica donde tiene lugar, de modo expreso, una decidida extensión del mismo modelo explicativo al ámbito de las producciones del espíritu humano. Interesante es, sin embargo, el hecho de que se trata aquí de justamente una *extensión* del mismo modelo explicativo, que no implica, de suyo, el inmediato abandono de la idea de que también el ente natural, que en su origen no remite a la acción

- (7) Para el aspecto psicologizante en la concepción hermenéutica de Schleiermacher, véase Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. M. Frank, Frankfurt a. M. 1999 (= 1979), pp. 167-237; para la tensión entre individualidad inefable y familiaridad congenial, véase esp. pp. 185 ss. Una lúcida y compacta presentación de conjunto de la hermenéutica de Schleiermacher se encuentra en L. Flamarique, *Schleiermacher. La Filosofía ante el enigma del hombre*, Pamplona 1999, pp. 223-290; para el aspecto psicológico de la teoría de la interpretación, véase esp. pp. 257 ss. La crítica de Gadamer al psicologismo schleiermacheriano se encuentra en *Wahrheit und Methode, op. cit.*, 188-201. Siguiendo a Gadamer, también Ricoeur ha criticado la tendencia psicologizante de la hermenéutica romántica, tal como aflora en la concepción de Schleiermacher y su posterior desarrollo en Dilthey. Véase esp. P. Ricoeur, "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 83-111, esp. pp. 84-97. Continuando el impulso procedente de Heidegger, tanto Gadamer como Ricoeur se distancian del modelo romántico de la interpretación, al poner de relieve el hecho de que el correlato primario de la comprensión interpretativa no reside en la dimensión psicológica correspondiente a las intenciones del autor de la obra interpretada, sino más bien en la dimensión esencialmente referencial abierta por la obra misma, es decir, en aquello a lo cual el texto o la obra se refieren y a lo cual abren en su sentido, dándolo a entender. Se trata de lo que Gadamer denomina 'la cosa (el asunto) del texto' (*die Sache des Textes*) y Ricoeur 'el mundo de la obra' (*le monde de l'oeuvre*). Esta insistencia en el carácter referencial de la obra, que orienta como tal la comprensión sin implicar necesariamente un rodeo subjetivo a través de las intenciones del autor, es, por cierto, un elemento correctivo imprescindible, a la hora de dar cuenta de la genuina estructura de los procesos comprensivos propios de la interpretación. Con todo, su alcance no debe extremarse como si implicara la lisa y llana eliminación de toda referencia en el proceso de interpretación a la producción inteligente por parte del autor, aunque más no fuera a título de idea regulativa del proceso de interpretación como tal. En rigor, la oposición entre el modelo romántico y el modelo de la hermenéutica postheideggeriana debería leerse como un contraste entre lo que en cada caso debe considerarse la figura y el fondo, dentro de la explicación de aquello a lo que la interpretación como tal se refiere. En efecto, ni en el modelo psicologizante puede estar ausente la referencia a la dimensión de sentido abierta en y por la obra misma, ni el modelo referencialista-antipsicologista puede prescindir, sin más, de toda referencia a la actividad creadora inteligente, como fuente última de las configuraciones de sentido que la obra abre, aun cuando la interpretación no tome como tal la actividad creadora misma como su correlato directo e inmediato.

creadora del hombre, quedaría como tal abierto a la comprensión a través de determinados procesos de apropiación reproductiva del sentido.

Ahora bien, la pregunta es aquí cómo pudo resultar esto, en general, posible, cuando, al mismo tiempo, la asunción básica subyacente a la Teoría de los dos Libros, esto es, la de la creación divina del mundo visible, sin ser nunca del todo abandonada, fue, sin embargo, crecientemente relegada al trasfondo en los sistemas filosóficos de la Modernidad. A mi juicio –y esta es una segunda tesis central en la reconstrucción del desarrollo histórico de la hermenéutica que estoy ofreciendo–, el gozne que hace posible la mediación entre las concepciones metafísicas tradicionales y las concepciones modernas en torno al origen del sentido ha de buscarse en la idea básica de la constitución de la objetividad, *en tanto objetividad*, por parte del entendimiento humano, tal como dicha idea adquiere su primera formulación expresa en la obra Kant (8). Cuando se atiende a este papel mediador cumplido por la concepción kantiana, se comprende, también por este lado, que, lejos de ser algo así como el liquidador de la concepción clásica en torno al origen del sentido y el carácter de la verdad, Kant debe verse, más bien, como el pensador que, a través de una profunda reinterpretación, logra retener y reactualizar algunas de las intuiciones básicas subyacentes a dicha concepción, a fin de preservarlas en un marco de condiciones contextuales radicalmente diferentes. Esto vale no solo para la noción clásica de la verdad como adecuación, a la que Kant, contra lo que se suele afirmar, no pretende quitarle su base de sustentación, sino, por el contrario, proveerle un nuevo e inmovible fundamento (9). Vale también, y justamente por la misma razón, para el modelo de la comprensión que subyace a las concepciones clásicas, con la tesis del primado del comprender productivo frente al comprender reproductivo. Para advertir adecuadamente el alcance de esto, hay que atender, fundamentalmente, a dos aspectos centrales en la concepción kantiana en torno al origen del sentido y la posibilidad de la apropiación comprensiva por parte del hombre. En primer lugar, en lo que concierne al aspecto vinculado con la fundamentación de la posibilidad del conocimiento a priori, Kant asigna expresamente al intelecto humano, como intelecto finito (*intellectus ectypus*), una función ejecutivo-

-
- (8) Ha sido, sobre todo, Ricoeur quien señaló a la filosofía crítica procedente de Kant como la tradición en la que se inscribe como en su horizonte más cercano el pensamiento hermenéutico. Cf. “La tâche de l’herméneutique...”, *op. cit.*, p. 86. Sin ir tan lejos, Gadamer también reconoce que el giro crítico kantiano está tan presente en el origen de la hermenéutica como la concepción dialógica el pensar de Platón. Cf. “Kant und die hermeneutische Wendung” (1975), en *Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke* Bd. 3, Tübingen 1987, p. 213-222; véase esp. p. 222. Llamativamente, sin embargo, el papel de la concepción kantiana en el desarrollo y la generalización del paradigma hermenéutico ha sido, en comparación, muy poco estudiado en su detalle. Un valioso aporte en esta dirección, centrado fundamentalmente en la significación de la tercera *Crítica* para la problemática hermenéutica, se encuentra en R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Import of the ‘Critique of Judgement’*, Chicago – London 1994 (= 1990). Sin embargo, la obra no profundiza mayormente en el impacto del giro trascendental kantiano sobre el desarrollo posterior del paradigma hermenéutico. Para la presencia de elementos trascendentales en el proyecto filosófico de Gadamer, puede verse ahora la discusión en O. Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, www.crvp.org/book/Series02/IIA-11/contents.htm; cf. esp. chap. 3.
- (9) Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. J. Timmermann, Hamburg 1998, A 57-62 / B 82-86. Sobre este punto, siguiendo una indicación de Brentano, ha insistido el propio Heidegger. Véase *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 44 a), p. 215.

productiva en la constitución de la naturaleza *como correlato objetivo de una experiencia posible*, es decir, como lo que, en el marco de la segunda versión de la “Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento”, Kant denomina *natura formaliter expectata*: la naturaleza considerada desde el punto de vista de su forma (10). En la medida en que le pertenece dicha función constitutiva en la posibilidad de la experiencia de la naturaleza, el entendimiento humano puede ser considerado como el autor originario de la experiencia (*Urheber der Erfahrung*) (11). Sin embargo, y justamente en la misma medida en que se trata aquí de un intelecto finito, que no crea, sin más, los objetos, como correspondería a un intelecto infinito o divino (*intellectus archetypus*), sino que accede a ellos, de modo activo-ejecutivo, pero solo a título de fenómenos, la función constitutiva del entendimiento humano no basta para explicar, por sí sola, la posibilidad del conocimiento de la naturaleza *según sus leyes empíricas*, ya que estas aluden necesariamente al aspecto material a posteriori que entra en todo genuino conocimiento referido, como tal, a objetos, y no solo a las condiciones que hacen posible, en general, la presentación de objetos. Esta es la razón sistemática de fondo por la cual también en Kant reaparece necesariamente la referencia a la función del intelecto divino, como última fuente originaria de la constitución del sentido. Más específicamente, la referencia al intelecto divino –que, a diferencia de lo que ocurría en la tradición metafísica precedente, no cumple ahora un papel constitutivo, sino meramente regulativo, pero no por ello menos imprescindible– aparece en Kant allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad del *orden teleológico* de la naturaleza, considerada como un sistema de leyes empíricas en el que todo está dispuesto *como si* estuviera allí para ser conocido por el intelecto humano, aunque dicho campo total de posible experiencia resulte, en definitiva, inagotable en toda su riqueza y su variedad para todo intento humano por explorarlo y relevarlo. Tal es, en definitiva, la función explicativa de lo que, en el marco de la tercera *Crítica*, Kant denomina el “principio de la conformidad formal a fines de la naturaleza” (*das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur*) (12), que puede decirse que presta un nuevo fundamento trascendental a la vieja y tan eficaz idea del Libro de la Naturaleza, más allá del hecho de que Kant mismo evite apelar a la metáfora tradicional de origen teológico.

Finalmente, un aspecto ulterior de gran importancia sistemática, en esta generalización del modelo de explicación del comprender basado en la distinción entre las formas productivas y reproductivas de la apropiación comprensiva de sentido, reside en el hecho de que la tesis del primado de las formas productivas del comprender conduce también, en el marco del desarrollo que tuvo lugar a partir de la hermenéutica romántica, al reconocimiento, cada vez más agudizado, de la presencia irreductible de aspectos o elementos de creatividad y productividad originaria incluso en las formas más habituales y aparentemente menos espontáneas del comprender reproductivo. Así, la temática de la inagotabilidad de toda interpretación, que aparece ya en todo su vigor en la posición de Schleiermacher, no se limita a subrayar que la imposi-

(10) Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., B 165.

(11) Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., B 167.

(12) Cf. *Kritik der Urteilskraft*, ed. H. F. Klemme, Hamburg 2001, “Einleitung”, V, pp. 21 ss. Véase también *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. G. Lehmann, Hamburg ³1977 (= 1927), IV, pp. 23 ss.

bilidad de capturar sin residuo el núcleo inexpresable constitutivo de toda genuina individualidad y subjetividad, sino que pone de relieve al mismo tiempo, aunque más no sea indirectamente, también el aspecto irreductiblemente productivo y creativo de toda trasposición comprensivo-interpretativa, tal como dicho aspecto es posteriormente relevado y puesto en el centro del interés por Gadamer, con su noción de la ‘historia efectual’ (*Wirkungsgeschichte*) como momento constitutivo y posibilitante de toda apropiación comprensiva del sentido, en tanto históricamente mediado (13). Es cierto que en el desarrollo más reciente de la filosofía hermenéutica centroeuropea, particularmente, en el Heidegger tardío y en Gadamer, tiene lugar un intento radical por despojar a la problemática de la comprensión de toda resonancia residual procedente del subjetivismo moderno, lo cual lleva, en ambos autores, a un énfasis cada vez más decidido en los aspectos de irreductible pasividad e indisponibilidad que caracterizan a los procesos de apropiación comprensiva de sentido. Tal intento queda documentado, sobre todo, en el nuevo énfasis que recibe el carácter de *acontecimiento* (*Geschehen*) del comprender y, con ello, también de la experiencia del sentido y la verdad, que busca dejar atrás para siempre la representación radicalmente activista de una subjetividad que operara, sin más, desde sí misma la apertura de la significatividad. En Heidegger, el distanciamiento del paradigma activista de la Modernidad adquiere una peculiar radicalidad al quedar asociado a una visión historializada del ser mismo, tal como Heidegger la elabora en su concepción de la ‘historia del ser’. Pero, como quiera que sea, es por lo menos dudoso que el modelo para dar cuenta de la producción originaria del sentido que Heidegger tiene en vista en su filosofía de madurez y vejez pueda ofrecer una alternativa viable, que haga, sin más, ocioso el recurso al modelo tradicional basado en la tesis del primado del comprender productivo. De lo que, a mi modo de ver, no puede haber serias dudas es del hecho de que en la elaboración de su propia posición Heidegger tuvo siempre a la vista, como elemento definitorio de su propio contexto polémico, precisamente dicho modelo tradicional, que Heidegger caracteriza, en definitiva, como un modelo onto-teológico de la constitución del sentido.

b) *Caracterización hermenéutica de la razón*

Ahora bien, ¿qué puede decirse, más concretamente, acerca del modo en que las concepciones hermenéuticas conciben y caracterizan la razón como tal? Aun a riesgo de simplificar las cosas excesivamente, se puede resumir lo más propio de las concepciones hermenéuticas de la racionalidad por referencia a unos pocos rasgos distintivos compartidos.

i) *Carácter mediado de los procesos de apropiación comprensiva de sentido (Als-Struktur)*

Característico de las concepciones hermenéuticas es el énfasis en el carácter esencialmente mediado de los procesos de apropiación comprensiva de sentido que subyacen, de uno u otro modo, a todo posible acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre. En tanto poseen un carácter esencialmente mediado, por oposición

(13) Cf. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., esp. pp. 305 ss.

a lo que sería una captación pura e inmediata de corte meramente constataivo, los procesos de apropiación comprensiva de sentido facilitan, en general, el acceso a algo *como (als)* algo. En tal sentido, puede decirse que lo propio de todo acceso comprensivo consiste en que su correlato objetivo específico posee la estructura del ‘como’ o bien del ‘en cuanto’. Esto vale incluso para las formas más elementales del acceso comprensivo. Así, por ejemplo, un enunciado elemental de la forma S-P, como, por ejemplo, ‘el martillo es pesado’, presenta dos niveles de mediación comprensiva, a saber: el correspondiente a la función identificatorio-designativa que desempeña el término S, y el correspondiente a la función determinativo-predicativa que desempeña el término P. Ya la función identificatorio-designativa propia del término S, incluso antes de toda predicación expresa, trae necesariamente consigo un aspecto irreductible de mediación comprensiva. Esto se advierte claramente cuando se toma en cuenta el hecho de que una y la misma cosa puede ser vista, es decir, *comprendida* de diferentes formas (*vgr.* como ‘martillo’, como ‘cuerpo pesado’, etc.), ya antes de todo comportamiento meramente teórico-constativo y de todo intento por articular enunciativamente la experiencia total de sentido en la que dicha cosa comparece de tal o cual modo.

Los aspectos aquí relevados adquieren su más nítida expresión en dos tesis básicas contenidas en la teoría de la comprensión que Heidegger presenta en *Sein und Zeit*. Por un lado, se trata de la tesis según la cual toda forma de comportamiento respecto del ente posee su forma propia y específica del ‘ver’, vale decir, ya antes de todo acceso meramente teórico-constativo, basado en el mero ‘dirigir la mirada’ (*Hinsehen, Hinsicht*), también el trato práctico-operativo se orienta a partir de su propio modo del ‘ver’, que corresponde a lo que Heidegger denomina el ‘ver en torno’ (*Umsicht*): en cada uno de dichos modos de acceso el ente se muestra, por tanto, de un modo diferente, en correspondencia estructural con el correlativo modo del ‘ver’, esto es, o bien como mera ‘cosa’ (*Ding*), que tiene la forma de ser de lo que está meramente ahí delante (*vorhanden*), o bien como ‘útil’ (*Zeug*), que tiene la forma de ser de lo ‘a la mano’ (*zuhanden*) (14). Por otro lado, se añade también la tesis, complementaria de la anterior, según la cual el tipo de articulación comprensiva que corresponde al nivel del enunciado predicativo, el que Heidegger denomina el ‘como apofántico’ (*das apophantische Als*), debe considerarse como un fenómeno derivativo y fundado, que presupone niveles más básicos de articulación, como son, respectivamente, el correspondiente al ‘como hermenéutico’ (*das hermeneutische Als*) de la interpretación (*Auslegung*) y el correspondiente al ‘para’ (*zu*) de la comprensión proyectiva (*Verstehen*) (15).

ii) Carácter holístico-contextualista del acceso comprensivo-interpretativo

El carácter esencialmente mediado del acceso comprensivo-interpretativo, tal como es señalado por la estructura del ‘como’, involucra no solo el aspecto referi-

(14) Véase *Sein und Zeit, op. cit.*, §§ 14-18.

(15) Véase *Sein und Zeit, op. cit.*, §§ 31-33. Para una discusión detallada de la concepción heideggeriana en torno al origen del enunciado predicativo como modo derivado de apropiación comprensivo-interpretativa de sentido, me permito remitir a A. G. Vigo, “Heidegger y el origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)”, *Diálogos* (S. J. de Puerto Rico) 78 (2001) 107-145.

do al despliegue articulador como momento constitutivo de toda apropiación comprensiva de sentido, sino también, y al mismo tiempo, también el aspecto referido a la inserción de lo comprendido, en cuanto comprendido, en un cierto plexo total de referencias significativas, dentro del cual únicamente puede desplegar su sentido específico. Dicho de un modo más simple: hay un componente irreductiblemente holístico-contextualista en todos los procesos de mediación que subyacen a los diferentes posibles modos de apropiación comprensivo-interpretativa de sentido. Este aspecto holístico-contextualista se pone de manifiesto tanto en el caso de las formas de apropiación de sentido correspondientes al comprender productivo, como también en las correspondientes al comprender reproductivo. Así, para mencionar un ejemplo predilecto del primer tipo de casos, el análisis heideggeriano del trato práctico-operativo con el útil como ente ‘a la mano’ pone de relieve el papel fundante que juega en dicha forma específica de apropiación comprensivo-interpretativa la referencia a una cierta totalidad de remisiones significativas ya abierta y comprendida de antemano, lo cual conduce incluso a una caracterización del ‘ser’ del ente ‘a la mano’ en términos de la ‘conformidad’ o ‘respectividad’ (*Bewandtnis*) en y con dicho plexo remisional total, que incluye también la remisión al ser del ente que trata y opera con dicho ente, haciéndose cargo ejecutivamente de una determinada posibilidad fáctica suya, esto es, la remisión al propio ser del agente humano del caso. Algo análogo vale también para las diferentes formas del comprender reproductivo, tales como, por ejemplo, la interpretación de textos. Déjese por el momento de lado los aspectos relativos a la inserción del texto dentro del contexto más amplio provisto por el mundo extratextual al que el texto remite en su origen, aspectos que añaden toda una compleja dimensión ulterior de mediaciones. Aun así habrá que decir, sin embargo, que el proceso de entender un texto no puede concebirse como una mera suma de actos lineales de comprensión parcial. Por el contrario, entender el texto implica no solo referir cada uno de los enunciados particulares a una totalidad de sentido constituida por el texto mismo, que en el proceso mismo de la lectura y la interpretación es anticipada al modo de un esbozo proyectivo, sino también, viceversa, llevar a cabo el enriquecimiento, la (re)integración y, eventualmente, también la corrección de la totalidad de sentido así anticipada con ocasión de todos y cada uno de los enunciados particulares de cuyo sentido se apropia la comprensión, en un permanente ida y vuelta de las partes al todo y del todo a las partes. Este es un rasgo estructural propio de las formas fundamentales del comprender reproductivo que concepciones en la línea de Schleiermacher y posteriormente también de Gadamer han puesto, de diversos modos, de manifiesto (16). En definitiva, ningún acceso comprensivo a una determinada configuración de sentido, sea en el modo del comprender productivo o reproductivo, resulta como tal posible más

(16) Para estos aspectos en la concepción de Schleiermacher, véase, ante todo, el tratamiento de la oposición dialéctica ‘todo-parte’ como estructura esencial del proceso de comprensión e interpretación textual, en el marco de su concepción del círculo hermenéutico; cf. esp. *Hermeneutik und Kritik*, *op. cit.*, pp. 185 ss, y también Flamarique, *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre*, *op. cit.*, pp. 261 ss. Una función análoga cumple en Gadamer el principio de la así llamada “anticipación de perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Véase esp. H.-G. Gadamer, “Vom Zirkel des Verstehens” (1959), en *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesamelte Werke* Bd. II, Tübingen 1986, p. 57-65, esp. pp. 61 ss.

que por referencia a un cierto trasfondo de sentido siempre ya abierto de modo proyectivo, sea en el modo de la familiaridad con el contexto en el que se mueve el trato práctico-operativo competente o bien en el modo de la anticipación de un plexo coherente de remisiones de significado.

iii) Carácter anticipativo-proyectivo del acceso comprensivo

Ya en la caracterización anterior del tipo peculiar de acceso comprensivo representado por la interpretación de textos se advierte claramente la presencia de un componente esencialmente anticipativo-proyectivo en la comprensión, en este caso, en la comprensión reproductiva: en la lectura e interpretación de un texto opera siempre, aunque las más de las veces de modo solo implícito, una cierta anticipación del sentido del texto como un todo, basada en la asunción de coherencia global. Para enfatizar el aspecto esencialmente proyectivo de tal anticipación, Gadamer habla aquí de ‘un tomar de antemano’ (*Vorgriff*). Este mismo aspecto está presente ya en la concepción de Schleiermacher, basada en la dialéctica ‘todo-partes’. Pero en el caso Gadamer su presencia se deriva más bien de la concepción heideggeriana del comprender existencial, que el propio Gadamer analiza en *Wahrheit und Methode* (17). En el caso de Heidegger, que en su tratamiento del fenómeno de la interpretación (*Auslegung*) introduce expresamente la noción del ‘tomar (asir) de antemano’ (*Vorgriff*) como marca estructural de toda apropiación comprensivo-interpretativa de sentido (18), la estructura del ‘de antemano’ (*Vorstruktur*) no se refiere al caso específico de la interpretación textual ni de la comprensión dialógica, sino más bien al carácter proyectivo-anticipativo de la existencia humana misma. En Heidegger, el comprender (*Verstehen*) es un ‘ser por referencia a sus propias posibilidades’ de parte del *Dasein*. Así, por ejemplo, al martillar con él el *Dasein* se apropia comprensivamente del martillo como ente ‘a la mano’, sobre la base de un cierto proyecto del ser del martillo, como el ente ‘a la mano’ que precisamente es, proyecto que se funda, a su vez, en un determinado modo de comprenderse el *Dasein* a sí mismo, en y a partir del hacerse cargo de modo proyectivo de una posibilidad fáctica de ser que le es propia (vgr. la de ser carpintero o un trabajador manual o alguien que hace tareas de reparación de su casa en su tiempo libre, etc.): comprensión del ente en un cierto proyecto anticipativo de su ser y comprensión de sí mismo por parte del *Dasein*, sobre la base del empuñar ejecutivamente una posibilidad fáctica de ser que le es propia, son, pues, las dos caras de una misma moneda, según Heidegger. Y lo común a ambas es la presencia irreductible de un aspecto de carácter anticipativo-proyectivo, que resulta, por tanto, constitutivo para toda posible forma de la comprensión.

(17) Cf. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer hermeneutischen Philosophie*, op. cit., pp. 270 ss.

(18) Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., § 32, donde el *Vorgriff* aparece como uno de los tres momentos constitutivos de la articulación interpretativa del comprender, junto con la *Vorhabe* y la *Vorsicht*. En rigor de verdad, lo que Gadamer entiende por *Vorgriff* no corresponde exactamente a lo que Heidegger entiende bajo dicha noción, que alude al momento de la preconceptualización que adquiere luego expresión concreta en el enunciado. Lo que Gadamer denomina *Vorgriff* corresponde más bien a lo que, en general, mienta la estructura del ‘Vor’, relevada por Heidegger como aspecto común a los tres momentos constitutivos de la articulación interpretativa del comprender.

iv) Historicidad de la comprensión

Igualmente característico de las concepciones hermenéuticas de la racionalidad, ya a partir de la hermenéutica romántica y con renovada fuerza en el pensamiento contemporáneo, es el énfasis hecho caer sobre la marca esencial de historicidad que signa a toda forma de comprensión, en su carácter de apropiación (originaria o reproductiva) de sentido. Como se sabe, la temática de la historicidad de la comprensión suele ponerse en conexión, sobre todo, con el ámbito de la comprensión reproductiva, tal como esta tiene lugar allí donde aquello a lo que se dirige el intento de apropiación comprensiva son configuraciones de sentido producidas originariamente en el proceso histórico de despliegue de la cultura humana, y conservadas como tales en y a través de los nexos de vigencia y efectividad que constituyen una determinada tradición. En este contexto suelen mencionarse, sobre todo, las concepciones de pensadores como Dilthey y Gadamer, que, cada cual de diferente modo, han puesto en el centro de la atención los problemas específicos que presenta la historicidad como dimensión propia de toda comprensión.

Ahora bien, tanto en Dilthey como en Gadamer es, sobre todo, la problemática de lo que ha dado en llamarse 'la conciencia histórica' la que ocupa predominantemente el centro de la atención. Con ello, la dimensión de la historicidad del comprender aparece enfocada, básicamente, desde el ángulo correspondiente a los correspondientes procesos de apropiación reproductiva del sentido. Ello no quiere decir, sin embargo, que la marca de la historicidad no haya sido expresamente vinculada, en el pensamiento hermenéutico contemporáneo, también con las formas más básicas del comprender productivo. Por el contrario, la caracterización del comprender como una determinación esencial de la existencia humana, tal como remonta fundamentalmente a la obra temprana de Heidegger, hace retrotraer la problemática de la historicidad hasta el centro mismo de la tematización de los procesos más elementales y originarios de acceso al sentido por parte del hombre. Según esto, junto al carácter mediado-proyectivo que adquiere expresión en la estructura básica del 'algo como algo', comparece de modo igualmente originario, en todas las formas del comprender productivo, también la dimensión de mediación correspondiente a la irreductible historicidad del comprender. En efecto, en su discusión de la estructura de la existencia humana, concebida como ser-en-el-mundo, Heidegger enfatiza en igual medida tanto el papel de la apertura anticipativo-proyectiva de sentido como también el de la facticidad (*Faktizität*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*), como estructuras fundamentales de la trascendencia finita. El proyectar finito de que el hombre es capaz es siempre un proyecto *yecto*, arrojado, que resulta como tal incapaz de autofundarse desde un punto cero y está inevitablemente necesitado de hacerse cargo de sí a partir de la asunción de la propia facticidad, en y desde un determinado esbozo de posibilidades propias, que vienen, a su vez, siempre ya codeterminadas por la propia facticidad y la propia historia. Proyección (posibilidad), por un lado, y facticidad e historicidad, por el otro, forman, pues, parte de una unidad inescindible en la estructura misma de la existencia, como trascendencia finita (19).

(19) Véase *Sein und Zeit*, *op. cit.*, esp. §§ 29, 38 y 72-77.

En su recepción del pensamiento de Heidegger, Gadamer tiende a focalizar, como se ha dicho ya, la problemática relativa a la historicidad de la comprensión más bien en el plano correspondiente a la temática diltheyiana de la conciencia histórica, lo cual implica una suerte de reconducción de la problemática del comprender al ámbito del comprender reproductivo. Sin embargo, como el propio Gadamer lo reconoce de modo expreso, tampoco su original replanteo de la problemática relativa al papel de la mediación histórica como posibilitante de la comprensión reproductiva, tal como él mismo lo lleva a cabo por medio de las nociones de la ‘historia efectual’ (*Wirkungsgeschichte*) y de la ‘fusión de horizontes’ (*Horizontverschmelzung*), hubiera resultado como tal posible, sin presuponer en su base la extrema radicalización de la problemática de la comprensión y la historicidad llevada a cabo por Heidegger. En la puesta de manifiesto del irreductible papel limitativo y, a la vez, posibilitante que cumple la dimensión de la historicidad en todo genuino proceso de apropiación de sentido reside uno de los rasgos centrales a través de los cuales las concepciones hermenéuticas de la racionalidad se separan nítidamente de los modelos más marcadamente cartesianos (20). De un modo diferente, y por caminos ciertamente diversos, también varias de las concepciones más relevantes de la racionalidad elaboradas en el ámbito de la actual filosofía analítica anglosajona han tendido a enfatizar el papel de la historicidad como marca estructural de los procesos de apropiación de sentido. En efecto, concepciones de la racionalidad como las esbozadas, desde diversos ángulos, por autores como Richard Rorty y Richard Bernstein, entre otros, se caracterizan por el marcado énfasis que hacen caer sobre el papel posibilitante, y no solo limitativo, que desempeñan la mediación intersubjetiva e histórica en la constitución de los modos de acceso y referencia al mundo, tal como estos acontecen antes de toda posible reducción científica. Por su parte, ya en el ámbito de la propia epistemología, un autor tan influyente como Thomas Kuhn ha

(20) Contra las formas habituales del historicismo, lo propio de las concepciones hermenéuticas consiste en enfatizar no solo el aspecto limitativo, sino también –y, al menos, en igual medida– el aspecto posibilitante de la mediación histórica en los procesos de apropiación de sentido. Aquí reside, probablemente, el punto central en la polémica de Gadamer contra el reduccionismo historicista, un aspecto que quienes acusan de historicismo a la propia posición de Gadamer tienden a pasar, sin más, por alto. De hecho, puede decirse que uno de los rasgos más salientes en el desarrollo de la hermenéutica centroeuropea postheideggeriana, sobre todo, en autores como Gadamer y Ricoeur, consiste precisamente en el creciente énfasis que recibe el aspecto posibilitante de la genuina comprensión asignado a los procesos de mediación histórica del sentido. Así, Gadamer pone de relieve no solo el papel constitutivo de la historia efectual, sino también la relevancia hermenéutica de la distancia temporal como tal (véase *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, op. cit., pp. 296 ss.). Por su parte, Ricoeur desarrolla y, en cierto modo, profundiza el mismo motivo, por medio de su concepción hermenéutica orientada a partir del modelo de la lectura del texto, como opuesto al modelo esencialmente dialógico característico de la hermenéutica romántica. En la concepción de Ricoeur, el énfasis cae, de modo todavía más decidido, en el papel positivo que cumplen los factores de alteridad y distanciamiento vinculados con la mediación histórica, incluida ya la fijación propia escrita del discurso en el texto, en la apertura de nuevas posibilidades de apropiación significativa del mundo abierto en cada caso por el texto, libre de todo rodeo psicologizante a través de la captación empática de las intenciones subjetivas del autor (véase esp. “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte à l’action*, op. cit., pp. 113-131). Como es sabido, en Ricoeur es el modelo de la lectura del texto el que provee el paradigma para la interpretación de los demás procesos de apropiación comprensiva de sentido, tales como, por ejemplo, el caso del diálogo vivo y también el de la acción comunicativa socialmente relevante, y no viceversa.

elaborado una concepción acerca de la constitución, el desarrollo y la sustitución de los paradigmas explicativos dominantes en las diferentes fases de la historia de la ciencia, que guarda, en puntos centrales, algunas importantes correspondencias con las actuales concepciones hermenéuticas de la racionalidad de origen centroeuropeo. En efecto, Kuhn enfatiza no solo el papel que corresponde a la mediación histórico-sociológica en el proceso de constitución del aparato conceptual de las ciencias, sino también —y muy especialmente— la función positiva de apertura de nuevos horizontes de indagación que cumplen las crisis internas de fundamentos, conducentes a los correspondientes cambios de paradigma (21).

v) Carácter aletheiológico de la experiencia de sentido

Un último rasgo definitorio de las concepciones hermenéuticas, sobre todo, en la línea de Heidegger y Gadamer, que resulta clave a la hora de reformular la idea de la racionalidad como un todo, consiste en la puesta de relieve del carácter esencialmente *aletheiológico* de toda experiencia de sentido, es decir, en su carácter propiamente manifestativo. Lo que está aquí en juego es, en definitiva, el intento por revincular la noción de verdad a la experiencia de sentido en todas sus posibles formas, liberándola así de la habitual sujeción al estrecho entorno de la actividad teórico-contemplativa, es decir, de la *theoría*. Ello resulta posible a través de una radical reinterpretación del alcance de la propia noción de verdad, la cual ya no es primariamente entendida en el sentido adecuacionista habitual, sino en términos manifestativos, es decir, como *alétheia*, en el sentido preciso de ‘desocultamiento’, que Heidegger deriva de la etimología del término.

En *Sein und Zeit* y en las lecciones de la época de preparación de la obra, Heidegger elabora de modo original tal reinterpretación de la noción de verdad, que presenta, al mismo tiempo, como un retorno radical a la experiencia griega de la verdad, tal como esta aparece documentada, antes de toda reflexión filosófica, ya en el uso habitual del lenguaje, que posteriormente la propia filosofía, en parte, continúa y, en parte, tiende ya a transformar, en dirección de la idea de la corrección (*orthótes*) del representar, que sería después dominante en toda la tradición filosó-

(21) Véase T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. A. Contín, México 1971 y reimpr.; cf. esp. caps. VII-IX. La formulación posiblemente más temprana, y también más nítida, de la tesis según la cual las crisis de fundamentos, lejos de amenazar la científicidad de una ciencia, proveen más bien la indicación que más claramente la documenta, se encuentra, hasta donde yo sé, en el propio Heidegger. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 3 p. 9: “Die eigentliche ‘Bewegung’ der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen”. Más allá de las importantes diferencias de procedencia y motivación filosófica, el punto de contacto de posiciones como la de Heidegger y Kuhn viene dado, sobre todo, por el énfasis puesto en el papel positivo del momento crítico-redescriptivo en la posibilitación del progreso científico, frente a la representación más tradicional, orientada básicamente a partir de la idea de progreso lineal mera o predominantemente acumulativo, tras el momento fundacional de su constitución, a partir de una revolución metódica que abriría lo que Kant denominó “el seguro camino de la ciencia”.

fica y científica occidental. La recuperación heideggeriana de la concepción aletheiológica de la verdad provee también, como es sabido, uno de los puntos de partida básicos de la concepción hermenéutica desarrollada posteriormente por Gadamer. Contra la reinterpretación aletheiológica de la noción de verdad, que apunta como tal a una dimensión básica y fundante de manifestación dentro la cual la habitual oposición entre lo verdadero y lo falso no encuentra todavía genuina aplicación, autores como E. Tugendhat plantean la objeción de que ella implicaría la pérdida del potencial crítico que caracterizaría esencialmente a la noción habitual de verdad, concebida en términos adecuacionistas. Ahora bien, a diferencia de lo que dicha crítica parece implicar, hay que decir que la interpretación aletheiológica no elimina, sin más, la concepción adecuacionista de la verdad, sino que más bien concibe a la adecuación veritativa como un fenómeno derivado, que puede reclamar para sí legitimidad dentro en su ámbito específico de aplicación, que no es otro que el ámbito correspondiente a las diferentes formas de ejecución, tanto científicas como precientíficas, de la actitud teórico-constatativa. Lo que la concepción aletheiológica de la verdad pretende superar es, en tal sentido, una doble limitación de la concepción adecuacionista habitual, en la medida en que esta queda sujeta al estrecho entorno de la actitud teórico-constatativa y, además, no ve el fundamento de la posibilidad de la adecuación veritativa, en el sentido habitual, en la dimensión básica y fundante dentro de la cual tiene lugar, por primera vez, la venida a la presencia del ente en sus diferentes modos posibles de comparecencia y, por ende, también de aquello que, en tanto objeto de conocimiento, ha de officiar como la medida a la cual el acto teórico-constatativo debe, en cada caso, adecuarse (22).

Lo que la interpretación aletheiológica lleva a cabo es, por tanto, una liberación de la noción de verdad de la sujeción habitual al dominio de la teoría y, con ello, también una decidida extensión de dicha noción fuera del ámbito de toda posible mediación metódica, para proyectarla a ámbitos tales como el del acceso práctico-operativo al mundo circundante, el de la experiencia estética y el de la palabra teológica, en los cuales tiene lugar, en cada caso, una peculiar experiencia de sentido, que puede reclamar para sí el carácter de originaria e irreductible. Impera verdad, según esto, en *toda* forma de la experiencia de sentido, en la medida en que en y a través de ella *viene a la presencia*, es decir, *se abre a la comprensibilidad* de un determinado modo el ente en su ser. En tal sentido, la interpretación aletheiológica de la verdad señala hacia una dimensión de manifestación de carácter

(22) Para el reproche de inmediatismo acrítico contra la concepción heideggeriana de la verdad, véase E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin ²1970 (=1967), pp. 259-405 y esp. pp. 404 s.. Tugendhat ve en la posición de Heidegger nada menos que el abandono liso y llano de la "idea de responsabilidad crítica" y una "autoentrega de la filosofía" (p. 404). Más allá del carácter netamente ideológico de estos reproches, C. F. Gethmann ha puesto convincentemente de manifiesto los presupuestos erróneos en los que se asienta la crítica de Tugendhat. Véase Gethmann, "Zu Heideggers Wahrheitsbegriff", *Kant-Studien* 65 (1974) 186-200; reproducido en C. F. Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin - New York 1993, pp. 115-136. Véase también C. F. Gethmann, "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit* (§ 44)", en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a. M. 1989, pp. 101-130; reproducido en C. F. Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln, op. cit.*, pp. 137-168; cf. esp. pp. 103 s., 114, 117 ss. de la edición original.

monovalente y, como tal, previa a la alternativa bivalente entre lo verdadero y lo falso que caracteriza a la concepción adecuacionista habitual. Más aún: dicha oposición y otras análogas como la oposición entre lo real y lo aparente solo resultan como tales posibles sobre la base de lo abierto en la dimensión originaria de manifestación en la cual tiene lugar la venida a la presencia (comprensibilidad) de lo que es, en la medida en que fenómenos defectivos del tipo de la falsedad, el ocultamiento y la desfiguración tienen un carácter esencialmente parasitario, es decir, solo pueden darse allí donde impera ya manifestación (23).

Finalmente, es importante llamar la atención sobre un último aspecto, no siempre tomado debidamente en cuenta, que se refiere a la conexión entre la concepción aletheiológica de la verdad y la reformulación hermenéutica de la idea de la racionalidad como tal. Contra lo que suele suponerse a veces, hay que decir que la concepción aletheiológica de la verdad, lejos de representar un intento más o menos romántico de retorno a una suerte de inmediatismo no controlable, tiene más bien un alcance eminentemente crítico, si se tiene en cuenta el hecho de que va directamente dirigida a la superación de lo que se considera un indebido estrechamiento de la noción de verdad, resultado de la sujeción al ámbito de la actitud puramente teórico-constatativa y, más específicamente, al entorno delimitado por las mediaciones metódicas propias de las diferentes ciencias. Por lo mismo, la extensión de la noción de verdad a la totalidad de la esfera de las posibles formas de la experiencia de sentido trae necesariamente consigo también una paralela extensión de la idea de racionalidad, que queda liberada de su identificación a secas con la racionalidad teórico-científica. No es casual, por tanto, que el resultado inmediato del impacto filosófico de concepciones radicalmente hermenéuticas en la línea de Heidegger y Gadamer haya sido, precisamente, una generalizada rehabilitación de la idea clásica de la razón práctica, tanto en su vertiente ético-política como jurídica, y, junto con ello, también un no menos vigoroso (re)surgimiento de las ideas de la razón estética, la razón poética y la razón religiosa. No deja de ser altamente paradójico y significativo el hecho de que la consecuencia inmediata de concepciones que muchas veces, sobre todo, desde el campo del pensamiento neopositivista, habían sido tildadas de irracionalistas haya sido precisamente la de una ampliación liberadora e incluso revolucionaria de la idea misma de la racionalidad, cuyo genuino alcance filosófico no estamos aún en condiciones de avistar con total claridad.

(23) En la época de *Sein und Zeit* Heidegger enfatiza, sobre todo, este aspecto. Véase, por ejemplo, el tratamiento de la noción de fenómeno y, en particular, de sus formas derivativas como mera apariencia en *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 7 A, pp. 28 ss. Posteriormente, de cierto modo ya desde el escrito *Vom Wesen der Wahrheit*, cuya versión original data de 1930, pero que no fue publicado, con agregados y modificaciones, sino hasta 1943, Heidegger recalca cada vez de modo más neto la fundamentalidad del aspecto de sustracción ocultante que hace posible toda venida a la presencia del ente, lo que se expresa en un cierto primado del momento de la *lêthe* sobre la *alêtheia*. Dicho énfasis apunta a marcar la esencial finitud que signa a toda figura epocal del ser, cuando se la considera desde el punto de vista de la historia del ser como tal. Sin embargo, esta tesis propia del pensamiento posterior a la *Kehre* resulta perfectamente compatible con la posición temprana que otorga la prioridad a la manifestación misma sobre los fenómenos defectivos de la mera apariencia, el ocultamiento y la desfiguración, en el nivel correspondiente a la manifestación del ente intramundano. En efecto, se trata aquí de un nivel de consideración diferente de aquel en el cual se sitúa la problemática relativa a la historia del ser como tal.

IV. RACIONALIDAD E INTERPRETACIÓN

a) *Consecuencias para la teoría de la interpretación*

Sobre la base de lo dicho, resulta posible ahora precisar algunas de las principales consecuencias que posee la reformulación hermenéutica de la idea de la racionalidad en uno de los campos específicos más centralmente asociados con la noción más tradicional de hermenéutica, el de la teoría general de la interpretación. La caracterización de la comprensión como una estructura básica de la existencia humana y, por lo mismo, también como marca de la racionalidad permite vincular la teoría de la interpretación, como una forma específica y elaborada de la comprensión reproductiva, con la analítica de la existencia, y provee, al mismo tiempo, un hilo conductor con arreglo al cual resulta posible intentar unificar la teoría de la interpretación con la teoría de la acción.

En el sentido más corriente del término, la interpretación constituye un tipo de procedimiento comprensivo que pretende facilitar el acceso al sentido constituido originariamente en el discurso, en su fijación escrita y también en la acción racional, todo ello desde la perspectiva externa propia de la tercera persona. Ahora bien, tanto pensadores de la tradición analítica –en particular, Quine y, sobre todo, Davidson– como de la tradición centroeuropea –en particular, Ricoeur (24)– han tendido a ver de modo unificado ambos tópicos, el de la interpretación de los diferentes modos del uso lingüístico, por un lado, y el de la interpretación de la acción, por el otro. Desde el punto de vista metódico, el rasgo más saliente de estas posiciones de orientación básicamente hermenéutica reside, a mi modo de ver, en la tesis fundamental del primado de la suposición de sentido y coherencia, y, paralelamente, en la insistencia sobre el carácter esencialmente parasitario de los fenómenos defectivos correspondientes, es decir, los fenómenos de incoherencia, irracionalidad interna y, en general, los fenómenos de disrupción del sentido. Estas tesis, cuya importancia metódica no puede ser exagerada, derivan de modo inmediato de algunos aspectos básicos de la concepción hermenéutica del comprender, tal como fue caracterizada más arriba. En particular, hay que mencionar aquí el carácter esencialmente anticipativo-proyectivo y holístico de toda comprensión, tanto en el nivel productivo como reproductivo, y, con ello, también de toda interpretación. Dicho de otro modo: las tesis metódicas básicas de la actual teoría de la interpretación de inspiración hermenéutica no hacen sino reflejar, en el plano correspondiente a la tematización de las correspondientes formas específicas del comprender reproductivo, los rasgos básicos de la concepción hermenéutica de la racionalidad como tal.

b) *El principio de caridad*

Lo dicho puede ser ilustrado por recurso a la vastísima discusión actual sobre las presuposiciones básicas de una interpretación que provea acceso al sentido constituido en la praxis lingüística y en la acción. En particular, importa mencionar el amplio

(24) Véase esp. P. Ricoeur, “Expliquer et comprendre” y “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte” en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris 1986, pp. 179-203 y 205-236, respectivamente.

debate existente sobre el genuino alcance y la función del así llamado ‘principio de caridad’ (N. Wilson) y de principios estrechamente emparentados como el ‘principio de indulgencia’ (G. Abel), el ‘principio de equidad’ (J. Greisch) y el ‘principio de humanidad’ (R. Grandy) (25). Más allá de las diferencias, todos estos principios, en sus diferentes posibles variantes, apuntan en la misma dirección hacia la cual señalan también su *pendant* gadameriano, el principio de la así llamada ‘anticipación de perfección’ (*Vorgriff der Vollkommenheit*) y el principio de totalidad de Schleiermacher, a saber: al carácter metódicamente primario e ineludible de la presuposición de sentido, coherencia y racionalidad (interna) de aquello que se pretende interpretar, sea un lenguaje desconocido, un texto o una acción. La generalización de una actitud crítica de sospecha hasta el punto de poner radicalmente en duda toda presuposición de sentido, coherencia y racionalidad (interna) tiene necesariamente, según esto, el carácter de una suerte de profecía autocumplida, en la medida en que termina por impedir el hallazgo de genuino sentido y bloquea de antemano todo posible acceso a él.

Corresponde aquí, particularmente, a D. Davidson el mérito de haber puesto de relieve, a través de una profundización y generalización de la concepción quineana de la traducción radical, el hecho estructural de que todos los fenómenos de disrupción de sentido del tipo de la irracionalidad interna deben ser concebidos necesariamente como fenómenos de carácter esencialmente parasitario, que presuponen siempre como tales un contexto más amplio de racionalidad ya dado y accesible como tal al intérprete del caso. La adscripción de creencias y deseos así como también la interpretación de la referencia de las expresiones lingüísticas ponen necesariamente en juego una consideración de corte holístico que va siempre guiada por criterios coherentistas. Por el contrario, la hipótesis de la completa inconsistencia de deseos y creencias o bien la hipótesis de la completa arbitrariedad en el uso de expresiones lingüísticas no pueden sustentar ninguna práctica eficaz de reconstrucción interpretativa. En el campo concreto de la teoría de la acción, Davidson muestra que incluso allí donde se trata de explicar fenómenos de irracionalidad interna del tipo de la llamada incontinencia (*akrasía*) o debilidad del querer (*weakness of the will*), solo se puede dar cuenta adecuadamente de tales fenómenos, si se los remite a un *background* más comprensivo de racionalidad respecto del cual destacan como fenómenos disruptivos: tampoco aquí puede la adscripción de deseos y creencias desde la perspectiva propia de la tercera persona prescindir completamente de la presuposición de sentido y coherencia, que se revela también en estos casos, por tanto, como metódicamente básica (26).

(25) Para todo esto, véase las excelentes discusiones en O. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 2001, pp. 81 ss., y J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'Herméneutique Philosophique et l'héritage cartésien*, Paris 2000, pp. 75 ss., 101 ss.

(26) Para el recurso al principio de caridad en el marco de la teoría davidsoniana de la interpretación y de la acción, véase esp. los ensayos contenidos en la sección “Radical Interpretation” de D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 2001 (= 1984), esp. “Radical Interpretation” (1973) pp. 125-139, “Belief and the Basis of Meaning” (1974) p. 141-154 y “Thought and Talk” (1975) pp. 155-170. Para la concepción davidsoniana en torno a los fenómenos de irracionalidad interna y su carácter esencialmente parasitario, véase los ensayos contenidos en la sección “Irrationality” de D. Davidson, *Problems of Rationality*, esp. “Paradoxes of Irrationality” (1982) pp. 169-187, “Incoherence and Irrationality” (1985) pp. 189-198 y “Deception and Division” (1986) pp. 199-212, a los cuales hay que añadir el clásico ensayo sobre el fenómeno de la incontinencia titulado “How is Weakness of the Will Possible?” (1969), que está incluido en D.

c) Caridad vs. sospecha

En este contexto debe inscribirse la consideración de la conocida polémica entre lo que ha dado en llamarse una hermenéutica benevolente o caritativa, por un lado, y una hermenéutica de la sospecha, por el otro. Esta discusión no versa, como se echa de ver, sobre un aspecto anecdótico o secundario, desde el punto de vista de lo que he llamado la reformulación hermenéutica de la racionalidad. Por el contrario, pone en juego aspectos básicos y definitorios en dicha reformulación.

Desde un punto de vista más bien general, parece necesario decir que cada uno de estos dos tipos de hermenéutica parece encarnar un elemento imprescindible en toda concepción defendible de la comprensión y la racionalidad, a saber: el aspecto de identificación en el modo de la reproducibilidad que asegura la posibilidad del acceso a aquello que debe ser comprendido, por un lado, y el aspecto de distancia crítica que permite el despliegue del potencial emancipatorio propio de la racionalidad frente al prejuicio, el encubrimiento y los mecanismos larvados de dominación, por el otro. Las diferentes formas de la hermenéutica de la sospecha, desde F. Nietzsche, K. Marx y S. Freud, pasando por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, hasta el criticismo arqueológico de M. Foucault o la deconstrucción de J. Derrida, han elaborado una amplia serie de dispositivos interpretativos que despliegan, de diversos modos y en diferentes direcciones, el potencial crítico-emancipatorio de los procesos metódicamente guiados de comprensión, destinados a poner de manifiesto los mecanismos de dominación y encubrimiento que operan bajo la superficie de los sistemas de comunicación, de sistematización del saber, de organización jurídica y social, de institucionalización religiosa, etc. Y no puede haber seria duda de que el componente crítico e incluso emancipatorio resulta esencial para cualquier concepción defendible de la racionalidad, tanto en el nivel correspondiente al uso vulgar y precientífico del entendimiento como también, a fortiori, en el ámbito de despliegue del entendimiento científico y filosófico, e incluso en el ámbito de la razón religiosa y teológica, donde el mensaje soteriológico posee siempre, al mismo tiempo, el alcance de un discurso de liberación frente a la sujeción al encubrimiento, el falso poder y el autoengaño, en el preciso sentido del principio neotestamentario “la verdad os hará libres”.

En tal sentido, hay que dar razón a Ricoeur cuando insiste en la necesidad de lograr una mediación integradora de benevolencia (caridad) y sospecha crítica, dentro de una concepción de la comprensión y la racionalidad que resulte defendible en la actualidad (27). Sin embargo, esto no debe hacer perder de vista, en mi opinión, el inevitable primado metódico que ha de tener, incluso en una concepción de esa índole, el momento de la identificación benevolente frente al momento de la distancia crítica y la puesta en cuestión, que no se fía de lo que aparece a primera vista como motivación, alcance y finalidad de aquella configuración de sentido que ha de ser comprendida e interpretada. En efecto, la prioridad metódica del momento de

Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001 (= 1980), pp. 21-42. Para una discusión más detallada de la concepción de Davidson en torno a la incontinencia y la irracionalidad interna, me permito remitir a A. G. Vigo, “Incontinencia e irracionalidad según Davidson”, *Cuadernos del Sur - Filosofía* (Bahía Blanca) 28 (1998) 51-94.

(27) Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, p. 35 f.

identificación que acompaña necesariamente a la apuesta global por el sentido está presente, en calidad de presupuesto básico de comprensibilidad, incluso allí donde se ve en el discurso, el documento, la obra o la teoría a interpretar el resultado objetivado de una estrategia consciente o inconsciente de enmascaramiento o incluso un dispositivo de dominación. Tampoco una interpretación que apunta centralmente al objetivo emancipatorio del desenmascaramiento de estrategias de ocultamiento y sometimiento puede, por tanto, prescindir de la presuposición de un nivel más básico de identificación, en el cual se apoya el intento por acceder al sentido de aquello que se toma en cada caso como objeto de sospecha crítica. En definitiva, también aquí vale el principio general de que solo la apuesta consciente por el sentido está en condiciones de hallar finalmente sentido.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir, deseo retomar brevemente la última idea expresada al fin del apartado anterior, a saber: la idea según la cual sólo la apuesta por el sentido es capaz de hallar sentido. Aquí, tal como lo han advertido algunos de sus principales representantes contemporáneos, el pensamiento hermenéutico llega, al cabo de un largo rodeo cuyo destino final no siempre ha podido parecer venturoso y ha despertado no pocas sospechas, a un punto a partir del cual puede entrar en un diálogo renovado y fecundo no solo con la concepciones clásicas del saber y con la tradición filosófica, sino también con el pensamiento teológico. Se trata de un punto situado más allá de los peculiares estrechamientos a los que el pensamiento de la Modernidad había sometido a la idea misma de la racionalidad, y, por lo mismo, de un punto a partir del cual resulta posible la recuperación de toda una variedad de dimensiones de la racionalidad, que habían sido tendencialmente vaciadas de su sustancia propia y privadas de sus propias pretensiones de legitimidad, sobre la base del contraste con el paradigma epistemológico provisto por las ciencias matemáticas de la naturaleza. Por el contrario, el énfasis del pensamiento hermenéutico sobre la irreductibilidad de los procesos de mediación comprensiva en toda forma de acceso al mundo por parte del hombre, con su carácter esencialmente anticipativo-proyectivo e históricamente mediado, trae necesariamente consigo, a la vez que una drástica moderación de las pretensiones de una razón que busca apoderarse sin residuo de sus propios puntos de partida y lograr así un acceso libre de todo supuesto al mundo y al hombre mismo, también, y por lo mismo, una liberación de la idea misma de la racionalidad, que se expande junto la ampliación universal de la experiencia de sentido, en sus diversas formas, cada una de las cuales aparece ahora como dotada de sus propias pretensiones específicas de legitimidad.

La razón que comprende y accede así al sentido es siempre, como se vio, una razón que no es completamente dueña de sus propios puntos de partida, y que debe anticiparse a sí misma, arriesgándose de antemano en una suerte de apuesta por el sentido, que toma diferentes formas en cada ámbito de despliegue de la racionalidad. Así lo advirtieron ya, cada uno a su modo, dos de los más penetrantes pensadores de la Modernidad, Pascal y Kant, que internándose hasta el fondo en el proyecto de la razón definitorio de la Modernidad alcanzaron a avistar sus límites

internos y, con ello, también a sobrepasarlos. Se trata aquí, pues, de una razón que no puede recluirse nunca por completo, tampoco en el caso propio de la actividad estrictamente científica, en el seguro reducto de lo que sería un acceso meramente constataivo, libre de todo componente proyectivo y de todo enraizamiento en la facticidad y la historia. La posibilidad de no apostar, a fin de evitar los riesgos, no le está como tal abierta dicha razón, salvo que, paradójicamente, esté dispuesta a pagar para ello el precio seguro de tener que suprimir de antemano también sus propias posibilidades de despliegue y de éxito. Pero una vez que la razón misma toma conciencia de esta inevitable exposición al riesgo que anida en su propia estructura, como razón humana y finita, y una vez que abandona así el espejismo de seguridad que la deslumbraba y le impedía tomar nota sus propios condicionamientos, queda nuevamente liberada para reconciliarse consigo misma, y para poder volver así a tratar de hacer justicia, en toda su amplitud, a su propio campo de despliegue.

RESUMEN

Así como se ha hablado en los años 60 y 70 de un giro lingüístico de la filosofía, de igual manera, se puede hablar hoy también de un giro hermenéutico, que no carece de vínculos con el anterior, y que ha dado lugar a una suerte de nuevo paradigma que marca el estilo y los caminos de buena parte del pensamiento filosófico del presente. Bajo qué condiciones pudo tener lugar la peculiar transformación de la problemática filosófica que el mencionado giro hermenéutico trajo consigo es una pregunta que no resulta fácil de responder.

Tras una caracterización de la noción de hermenéutica en sus usos más importantes, en el presente trabajo se intenta proveer una respuesta tentativa a dicha pregunta, identificando los principales factores concurrentes que dan lugar al giro hermenéutico de la filosofía contemporánea. Luego, se ofrece una reconstrucción de lo que puede llamarse la reformulación hermenéutica de la idea de la racionalidad, con arreglo a algunos de sus principales rasgos característicos. Por último, se aborda, sobre esa base, algunos de los aspectos centrales en la discusión actual en el ámbito de la teoría de la interpretación. Particularmente, se discute algunos de los problemas vinculados con la tesis del primado metódico de la presuposición de sentido, y se ofrecen argumentos a favor de su carácter básico, incluso allí donde el tipo de actitud general que se intenta cultivar corresponde a lo que ha dado en llamarse hermenéutica de la sospecha.

ABSTRACT

In the 60's and 70's, it was said that the philosophy went through a linguistic turn and likewise nowadays we may speak of a hermeneutic turn, closely connected to the former one. This has brought about a kind of a new paradigm that marks the style and path of an important part of the modern philosophical thought. This brings about the difficult question of under what circumstances such a philosophical transformation came to be, which eventually led to this hermeneutic turn?

After a characterization of the notion of hermeneutics and its most important uses, this study attempts to provide a tentative answer to this question, identifying the main co-occurring factors which played a part in such hermeneutic turn. Then the article offers a reconstruction of what may be called a hermeneutic reformulation of the idea of rationality, with fitting adjustments of some of the most outstanding traits. Finally, the article tackles some key issues in the modern discussion on the theory of interpretation; among others it examines the problems related to the thesis of the methodical primacy of the sense presupposition and argues in favour of its basic character, even in those aspects in which the general attitude matches up the so-called hermeneutics of suspicion.