

## HERMENEUTICA Y CIENCIAS SOCIALES

### La acogida conflictiva de *Verdad y Método*

#### 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Nuestra intención básica en el presente artículo es el estudio de la acogida que se le ha dispensado a *Verdad y Método* (VM)<sup>1</sup>. Dada la fecundidad del planteamiento gadameriano en y para las disciplinas humanísticas, nos hemos limitado a las disciplinas que con mayor prontitud acogen la obra y a los autores de mayor relevancia para la tradición ampliamente fenomenológica que en este momento nos interesa. No están todos los que son pero son aquellos que van a determinar la discusión con el propio Gadamer y la reelaboración productivamente dialógica de su hermenéutica.

El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio sobre la transformación hermenéutica de la fenomenología, de ahí que sea preciso encuadrar su lectura en continuidad con otros trabajos que le otorgan sentido<sup>2</sup>. Cuando aquí confrontamos «hermenéutica» y «ciencias sociales» lo hacemos desde una perspectiva básicamente filosófica rastreando la relevancia ontológica, lingüística y universal del planteamiento gadameriano. Además, no podemos olvidar que la universalidad de la hermenéutica sólo es comprensible desde el acerca-

1 Citaremos las obras de Hans Georg Gadamer (1900) por la edición de las *Obras Completas* —Mohr, Tübingen 1985 y ss— con las siglas «GW» indicando a continuación el volumen, título del artículo al que nos referimos y la página o páginas del mismo. Cuando lo citamos en el mismo texto tan sólo indicamos el volumen y la página; por lo que respecta algunos textos que están en el segundo volumen de las GW y que se hallan traducidos en la edición española, indicamos tras el texto original el texto traducido. Por ejemplo II, 394/306 indica volumen II de las GW original p. 394, traducción p. 306. La obra principal, *Verdad y Método*, se encuentra publicada en el primer volumen —1986—, citaremos primero la página de esta edición y, seguidamente, la página de la traducción española a Ana Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1977.

2 Véase nuestro estudio *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca, Ed. Univ. Pontificia, 191 (Citaremos por «A» seguido de la página). Dentro del mismo proyecto, pero actualmente en trámite de publicación se encuentran otros trabajos: «Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica»: *Estudios Filosóficos* (1991); «Nihilismo y Hermenéutica»: *Diálogo filosófico* (1992); «Introducción y traducción de *El problema de la conciencia histórica*».

miento ontológico al lenguaje; esto es, pensado desde la difícil realidad del diálogo y en virtud de la lógica de la pregunta y la respuesta (A,156)<sup>3</sup>. Con la reivindicación de los aspectos más universales se producirá un «giro ontológico» que viene dado a raíz de la tercera parte de VM y la profundización de la teoría agustiniana del *logos*<sup>4</sup>.

## 2. LA UNIDAD DE LA RAZON EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Tras la publicación de VM en 1960 se suceden en la atmósfera filosófica una serie de valoraciones, comentarios, críticas y contracríticas. Las disputas por el conflictivo título eran algo más que discusiones puramente terminológicas, encerraban una polémica sobre la autocomprensión del estatuto «científico» del conocimiento y, con él, de la 'razón moderna'. En los años siguientes a la publicación Gadamer fue delimitando y concretando sus propuestas mediante el diálogo con nuevos modos de autocomprensión histórico-práctica que los «profesionales» de la filosofía no tenían siempre lo suficientemente presentes: jurisprudencia, estética, historia, etc. La hermenéutica ahora «filosófica» demostraba su validez reflexiva en horizontes epistemológicos donde no se podía olvidar nunca la unidad histórica de la razón humana.

La recepción de VM ha estado condicionada por un dato: hasta doce años después de su publicación no fue sometida al proceso hermenéutico de la traducción<sup>5</sup>. Cuando a finales de 1959 ponía fin a su obra, aún no estaba convencido de que fuera oportuna. Veía que el ambiente que le rodeaba olvidaba frecuentemente la unidad de la razón humana en la historia. Pocas esperanzas quedaban para los ingenuos y dispersos pensadores que, manteniendo viva la tradición humanística no se guiaban en una orientación unilateral por el *factum* de la ciencia:

«Los signos que anunciaban una nueva ola de hostilidad tecnológica contra la historia se multiplicaban. A esto respondía también la creciente recepción de la teoría de la ciencia y de la filosofía analítica anglosajona, y el nuevo auge que tomaron las ciencias sociales, sobre todo, la psicología social y la socio-lingüística, tampoco parecían promover el menor futuro a la tradición humanística de las ciencias del espíritu románticas.» (II,449/641)

Este había sido el punto de partida desde el que se había elaborado VM. Incluso en la tradición que estas ciencias representaban, se estaba produciendo un cambio de estilo en la orientación general:

3 El conflicto de las interpretaciones es también el conflicto de las universalidades, cf. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*. Paris, Du Cerf 1985, pp. 103–124. Para una perspectiva más omniabarcante y sintética y, sobre todo con el fin de profundizar en la relevancia de la hermenéutica en los planteamientos de R. Rorty, cfr. G. Warnke; *Herméneutique, tradition et raison*. Louvain, Ed. Leuv. /Boeck-Wesmael, 1991.

4 Para un primer acercamiento véase nuestro trabajo «Exégesis ontológica de la conversión de San Agustín: Finitud y seducción del ser» *Augustinus*, 32 (1987), pp. 175–190.

5 *Verità e Metode*. Introd. y trad. de Vattimo G., Milano, Bompiani 1972.

«...pasando a primer plano los nuevos instrumentos metodológicos de la estadística, la formalización, la urgencia de plantear científicamente y organizar técnicamente la investigación. Se estaba abriendo una nueva autocomprensión «positivista», estimulada por la recepción de métodos y planteamientos ingleses» (Ibid.)

En orden a reconocer la incidencia filosófica de la radicalización ontológica de la hermenéutica, partimos del *Epílogo* a la tercera edición de VM donde Gadamer elabora un pequeño elenco de los ámbitos donde la hermenéutica se ha extendido; cita allí sus obras que hasta 1975 habían aparecido y que eran «de alguna manera» deudoras de sus planteamientos filosóficos. El estudio de mayor relevancia para nuestra investigación es el homenaje que se le tributó para su septuagésimo cumpleaños: *Hermenéutica y Dialéctica*. Era un título que expresaba bien toda la trayectoria y devenir filosófico del homenajeado. Una trayectoria que se articulaba como «hermenéutica filosófica» al recorrer el complejo itinerario que va de la Fenomenología a la Dialéctica (II, 3ss).

Desde los primeros momentos de su recepción comenzó a cuestionarse la universalidad y el alcance ontológico de sus planteamientos, fuera en el seno de la jurisprudencia, la teología o la teoría literaria. Aunque no nos detendremos en el terreno de la jurisprudencia destacamos las inmediatas recepciones de W. Hellebrand<sup>6</sup> (quien considera VM como una obra «probablemente trascendental»<sup>7</sup>) F. Wiaecker<sup>8</sup>, y E. Betti<sup>9</sup>. Estos autores se esperaban una preceptiva del comprender de ahí que VM les decepcionase, veían a Gadamer falto de compromiso científico, no en vano podía convertirse en un moralista que quiere decir a las ciencias cómo éstas deben comportarse<sup>10</sup>. La hermenéutica, a su juicio, y siguiendo en esto a Betti, no sólo debe situarse en el reconocimiento de lo que siempre sucede cuando comprendemos, *quaestio facti*, sino que también debe preocuparse por los criterios que otorgan validez a la interpretación, es decir, la hermenéutica debería preocuparse, también, por lo que debe suceder para que una comprensión sea metodológicamente correcta: *quaestio iuris*. Se trata, en el fondo, de no dejar que la interpretación escape de la universalidad y necesidad que otorga la metodología y el rigor de científico. Expresado en otros términos, quiere reivindicar una hermenéutica metodológicamente relevante<sup>11</sup>.

6 Hellebrand, W.; «Der Zeitenbogen»: *ArRechtSozPhil.* 49 (1963), 57-76.

7 Hellebrand, op. cit., p. 58.

8 Wiaecker, F.; «Notizen zur rechtistorischen Hermeneutik»: *NachAkadWiss.*, 1963, pp. 1-22.

9 Betti, E.; *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1962; posteriormente actualizado como *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, Mohr, 1967; posteriormente actualizado como *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, Mohr, 1967. Sobre Betti, cfr. Santiago, L.E. de: «La hermenéutica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de Schleiermacher, Dilthey y Betti»: *EstFilVallad.*: 95 XXXIV (1985), 15-53, sobre todo pp. 43-52.

10 Wiaecker, F.; op. cit., p. 15 ss.

11 Este será el planteamiento que más tarde desarrollará uno de los continuadores más significativos de la hermenéutica en tanto que preceptiva y metódica del comprender, Hirsch, E.D.: *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale Univ. Press, 1967.

Sin embargo, en esta determinación tan absoluta por esquemas rígidos y monodireccionales herederos del cartesianismo metodológico ya habían caído Schleiermacher y Dilthey. Era preciso mantenerse alerta ante el discurso dominante del metodologismo positivista pues el «olvido del ser» heideggeriano era también el olvido de la universalidad ontológica, filosófica y lingüística del *logos* humano<sup>12</sup>. Frente a esta orientación «preceptiva» de la hermenéutica ya había sido expuesta unos años antes en el *Manifiesto Hermenéutico*<sup>13</sup> que Betti elaboró en el Homenaje a E. Rahl II<sup>14</sup> en 1954. En la confrontación que sostiene con Gadamer<sup>15</sup>, éste se siente mal interpretado. A su juicio, quien en realidad está preso del subjetivismo epistemológico contemporáneo es Betti porque no es capaz de pensar más allá del concepto de método:

«...Que estoy restringiendo el problema hermenéutico a la *quaestio facti* («fenomenológicamente», «descriptivamente»), y que no llego a plantear la *quaestio iuris*. Como si el planteamiento kantiano de la *quaestio iuris* hubiese podido prescribir a la ciencia pura de la naturaleza lo que ésta debiera ser en realidad y no intentase más bien justificar la posibilidad trascendental de ésta tal como era. En el sentido de esta distinción kantiana, el pensar más allá del concepto de método de las ciencias del espíritu, tal como intenta mi libro, plantea la cuestión de la «posibilidad» de las ciencias del espíritu (¡lo que en modo alguno significa cómo debieran ser ellas en realidad!). Lo que induce aquí a error a este meritorio investigador es un extraño resentimiento contra la fenomenología, que se manifiesta en el hecho de que no logra pensar el problema de la hermenéutica más que como problema metodológico, sucumbiendo ampliamente al metodologismo que trata de superar.» (II,394/306)

Por lo que respecta a la recepción teológica la relación que existe entre ambas es de «compleja inclusión mutua»<sup>16</sup>. Tanto Gadamer como Pöggeler han señalado con acierto la influencia que en M. Heidegger ha tenido la teología<sup>17</sup>. Cuando VM se publica, la teología liberal de R. Bultmann había comenzado a poner de manifiesto la relevancia del comprender heideggeriano para el quehacer teológico<sup>18</sup>.

12 Cfr. Gadamer, GW, II; 393 ss.; Funke, G., «Problem und Theorie der Hermeneutik»: *Zeitphilosophie*. 14:2 (1960), pp. 161-181; Bleicher, J.; *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Paris-N. York, Routledge-Kegan, 1980.

13 Hellebrand, W.; op. cit., p. 59.

14 Cfr. Gadamer, GW, II; 392/VM, 605.

15 Cfr. Gadamer, GW, II; 393/VM, 606.

16 Ricoeur, P.; *Du Texte*, op. cit., p. 119.

17 Cfr. Gadamer, «Die Marburger Theologie» (1964): —GW, IV; 197-208; «Die religiöse Dimension» (1981): GW, IV; pp. 308-319; Pöggeler, o.; «Einleitung» en *Heidegger und die Her. Phil.*, op. cit., p. 7 ss. Para una interpretación de las relaciones de Heidegger con la tradición teológica cristiana y el problema religioso su obra, cfr. Haeffner, G.; «Heidegger», en Weger, K.—H., *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*. Versión de C. Gancho, Barcelona, Herder 1986, sobre todo la bibliografía de la p. 188.

18. No nos vamos a detener en la numerosa Bibliografía que existe, tanto de Bultmann, como sobre Bultmann. En este sentido, nuestro interés es «marginal», siguiendo fundamentalmente los estudios que ponen en contacto a Bultmann con Gadamer, cfr. Pannenberg, W. *Teoría de la Ciencia y Teología*, Trad. de E. Rodríguez, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 94. Lapointe, R.; «Pano-

En décadas posteriores maduraron ambos planteamientos. Así, en la década de los cincuenta se gestó la «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y E. Ebeling<sup>19</sup>. A partir de Ebeling comienzan a entenderse el acontecimiento y el significado, la historia y la palabra, la conciencia y la revelación, el método crítico y el contenido de la fe, la cátedra y el púlpito, la teología y la predicación, como dos momentos de una misma verdad que no había por qué entender de forma aislada. La teología tendrá que acudir tanto al acontecimiento histórico como a su propia verdad: «En el anuncio cristiano ya no se trata de entregar (*tradición*) un acontecimiento ya realizado (*traditum*), sino de servir a un acontecimiento continuo (*tradendum*)»<sup>20</sup>. A partir de ahora<sup>21</sup> la Teología se configura, por su responsabilidad para con lo transmitido y proclamado, como «ciencia responsable». Como bien ha señalado Pannenberg: «*La expresión "ciencia responsable" está íntimamente relacionada con el concepto de hermenéutica*»<sup>22</sup>.

Quien con más energía y valor se ha enfrentado a la hermenéutica gadameriana ha sido W. Pannenberg. Ya en su comentario a VM<sup>23</sup> reconoce la fecundidad y productividad poniendo de manifiesto los puntos en los que se halla influido por la «hermenéutica existencial» de Bultmann: la tradición se le presenta al intérprete como interpelación, el preguntar como constitución fundamental del ser humano<sup>24</sup>. Pero la productividad de todo el planteamiento queda muy limitada por dos hechos:

1º.- Al situarse dentro de los presupuestos de una hermenéutica existencial de cuño heideggeriano su interpretación del lenguaje olvida el carácter constitutivo del enunciado para el lenguaje (lo que para Gadamer sería mantenerse dentro de los presupuestos del «olvido del *logos*»). Al centrarse exclusivamente en la función comunicativo-existencial del lenguaje, olvidan su carácter fáctico<sup>25</sup>.

2º.- Esbozando los presupuestos antropológico-existenciales para una historia universal, no elabora la filosofía de la historia que está *in nuce* en todo su sistema<sup>26</sup>. Pannenberg se siente más hegeliano y opta por dar el paso al espíritu absoluto, por anticipar la completitud del proceso histórico, un salto que Gadamer prefiere no dar con el fin de mantenerse fiel a la finitud<sup>27</sup>. Pannen-

rama de l'herméneutique actuelle»: BTBib, 2 (1972), 105-156. Ommen, T.B.: «Bultmann and Gadamer: The role of faith in theological hermeneutics»: *Thought* 59 (1984), pp. 348-358. Para un acercamiento a las relaciones hermenéutica filosófica-teología contemporánea, Vid. el trabajo de J. García Roca: «Ontología hermenéutica y Teología de la palabra»: *Anales Valentinus* 9 (1979), pp. 179-227.

19 Cfr. Grech, p.: «La nuova Ermeneutica: Fuschs e Ebeling»: *AugustRoma*, 2 (1972), 227-296, p. 283.

20 García Roca, J.; op. cit. p. 202.

21 Cfr. Ebeling, G.: «Hermeneutische Theologie?», en Gadamer/Boehn (hrsg. v.); *Seminar: Die hermeneutische und Wissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1978, pp. 320-343. También citado por García Roca, J.; op. cit., p. 202.

22 Pannenberg, W.; op. cit., p. 289.

23 Pannenberg, W.; «Hermeneutik und Universalgeschichte»: *ZTK*, 60 (1963), pp. 90-121.

24 Pannenberg, W.; *Teoría de la Ciencia y Teología*, op. cit., p. 176. Véase también, Grech, P.; «From Bultmann to the New Hermeneutic»: *BibThBu*, 1(1971), pp. 190-213.

25 *Ibid.*

26 Pannenberg, W.; «Hermeneutik und Univ. Ges.»... op. cit., p. 94.

27 Fraijó, M.; *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Cristiandad, Madrid 1986, pp. 126-127.

berg lamenta que haya renunciado a la posibilidad de una historia universal. El horizonte de la finitud no puede evitar que anticipemos *provisionalmente* el final de la historia; anticipación que nos permitiría poseer un conocimiento provisional de este final:

«...he intentado demostrar, impulsado por la hermenéutica de Gadamer, que la tarea de la interpretación como fusión de horizontes, es decir, como intento por asimilar los horizontes de comprensión del autor y del intérprete, presupone la totalidad de la historia como su marco de referencia último...he resaltado, por eso, la idea de Dilthey de que toda experiencia particular de significado implica una totalidad de sentido; y que esta totalidad de sentido, por estar apresado el significado que se experimenta en la historicidad de la situación experiencial, sólo es accesible anticipando un futuro que todavía no ha aparecido»<sup>28</sup>.

Esta anticipación no es definitiva; permite mantener abierto el horizonte de futuro<sup>29</sup> y seguir afirmando la finitud la experiencia humana<sup>30</sup>. Podríamos decir que Pannenberg intenta extraer las consecuencias implícitas en todo el sistema de Gadamer que éste no se ha atrevido a elaborar (por no querer acercarse a una hegeliana razón total) en el ámbito de una filosofía de la historia con intención práctica. La «voluntad de riesgo» que hay en el planteamiento gadameriano apunta más a aquello que permite tener los sistemas de pensamiento abiertos que a aquello que les permite clausurarse y pasar con excesiva facilidad de lo total a lo totalitario:

«Es un espectáculo curioso ver cómo un autor agudo y profundo se ocupa por entero de impedir que sus pensamientos tomen la dirección a la que de por sí tienden. Es el espectáculo que ofrece el libro de Gadamer en su esfuerzo por evitar la mediación total hegeliana de la verdad actual con la historia. Este esfuerzo tiene una buena base, la referencia a la finitud de la experiencia humana, que nunca puede suprimirse y absorberse en un saber absoluto. Pero extrañamente, los fenómenos descritos por Gadamer empujan siempre en la misma dirección de una concepción universal de la historia, la que él precisamente —con el sistema de Hegel a la vista— trata de evitar»<sup>31</sup>.

La recepción no se acaba en estos planteamientos que la teología evangélica de Pannenberg ha sabido rentabilizar<sup>32</sup>. Desde aquella primera recensión de VM que realizara J. Möller en 1961<sup>33</sup>, la reflexión teológica no ha permanecido ajena a las pretensiones de universalidad de la hermenéutica. En la misma línea de Pannenberg, Moltmann intenta establecer una «hermenéutica

28 Panenberg, W.; *Teoría de la Ciencia y Teología*, p. 292-293.

29 Pannenberg, W. «Hermeneutik und Univ. Ges...», op. cit., p. 110.

30 Pannenberg, W.; «Hermeneutik und Univ. Gesch...» op. cit., p. 121.

31 Pannenberg, W.; «Hermeneutik und Univ. Gesch...», op. cit. p. 115-116.

32 No podemos olvidar las aportaciones de H. Kimmeler, «Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik»: *ZTK*, 59 (1962), pp. 114-130.

33 Möller, J.; «Zu Wahrheit und Methode»: *TQ*, 5 (1961), pp. 467-471.

política»<sup>34</sup>. Por lo que respecta a la teología católica<sup>35</sup>, y en lo que atañe a la recepción más inmediata de la obra gadameriana, no podemos olvidar el planteamiento teológico de E. Schillebeeckx, para quien la teología ha de entenderse como un proceso hermenéutico<sup>36</sup>. Esta vinculación de la hermenéutica filosófica con la teológica, no nos puede llevar a afirmar que la hermenéutica «filosófica» se pone en peligro por el hecho de considerar en sus análisis la posibilidad de la interpretación de textos sagrados que realiza la exégesis teológica. Quienes en realidad están detrás de lo que pudiéramos llamar «modelo universal interpretativo», que se articula lingüísticamente en la efectividad histórica, no son los casos de la «interpretación dogmática de los textos sagrados» como sostiene Habermas<sup>37</sup>, sino el modelo de filosofía práctica presente en la filosofía platónico-aristotélica reinterpretado desde la teoría agustiniana del *logos*.

Durante la década de los sesenta se aplicaron los planteamientos de la hermenéutica a la historia de la literatura y al análisis estético de obras clásicas. En la Universidad de Constanza se encontrarían algunos de los discípulos que Gadamer tuvo en Heidelberg. Agrupados en torno a H. R. Jauss, gestaron la *Estética de la recepción*. Aunque ya se distinguen dos generaciones en esta escuela, nuestro interés se centra en la primera<sup>38</sup> puesto que integra esta estética dentro de las disciplinas filosóficas tradicionales<sup>39</sup>.

El discurso de Jauss en la Universidad de Constanza en el año 1967 fue acogido como el manifiesto que inauguraba esta estética. Sus dos obras fundamentales *Historia literaria como provocación*<sup>40</sup> y *Experiencia estética y hermenéutica literaria*<sup>41</sup> se han convertido en dos ejemplos de la productividad de los planteamientos de VM. Su punto de partida es la necesidad de elaborar una teoría de la experiencia estética de relevancia histórica, ya que:

34 Cfr. Pannenberg, W.; *Teoría de la Ciencia y Teología*, op. cit. p. 293.

35 El problema hermenéutico comenzó tratándose en la Teología católica bajo la temática de la «evolución del dogma». Dentro de la primera generación de teólogos católicos para los que la hermenéutica ha desempeñado un papel fundamental, señalamos, simplemente y a título indicativo: K. Rahner, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg y R. Marlé.

36 Cfr. Sánchez Chamoso, R.; *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx*. Salamanca, Pub. Univ. Pont. 1982.

37 Habermas, J.; *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1985, 3ª ed., vol. I, p. 194; *Teoría de la Acción comunicativa*. Versión de m. Jiménez, Madrid, Taurus 1988, vol. I, p. 188.

38 Rothe, A.; «El papel del lector en la crítica alemana contemporánea», en Bürger, P./Gumbrecht, H.U. (et alii.); *Estética de la recepción*. Compilación de J.A. Mayoral, Madrid, Arco 1987, pp. 13-30, p. 24.

39 Rothe, A.; op. cit. p. 24.

40 Jauss, R.; *Literaturgeschichte als Provokation der literaturwissenschaft*. Constanza, Universitätsverlag 1967; «La Historia literaria como desafío a la ciencia literaria», en Gumbrecht, H.U. et alii.; *La actual ciencia literaria alemana*. Salamanca, Anaya 1971, pp. 37-114. Esta importante obra de Jauss se encuentra publicada por Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970 y Península, Barcelona, 1976.

41 Jauss, H.R.; *Ästhetische Erfahrung un literarische Hermeneutik*. München, Fink 1977; *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Trad. de J. Siles/E.M. Fdz. Palacios, Taurus, Madrid 1986.

«...ni la iluminación trascendental de los efectos estéticos de KANT, ni la continuación de la doctrina aristotélica, han producido una teoría de la experiencia estética amplia y capaz de generar una tradición»<sup>42</sup>.

En los análisis estético-literarios que se habían hecho hasta entonces, sólo se había tenido en cuenta la función productiva de la experiencia estética sin apenas detenerse en la función receptiva, y olvidando por completo la comunicativa. Al explicar la relación que para él tiene la experiencia estética con la hermenéutica literaria, afirma:

«...ni la experiencia en el trato con el arte, ni la reflexión sobre las condiciones de esta experiencia, puede ser una materia esotérica de la hermenéutica filosófica o teológica. Lo que nos ahorra tener que pedir disculpas por el diletantismo de cruzar, inevitablemente, fronteras»<sup>43</sup>.

Jauss considera que también a la experiencia estética con textos literarios le es propia la historicidad como categoría esencial:

«...la provocación no fue un ataque contra las convicciones aceptadas de la filología, sino que adoptó la forma, inesperada, de una apología. Cuando, ante el éxito mundial del estructuralismo lingüístico y ante el más reciente triunfo de la antropología estructural, se delineó por doquier, en las antiguas ciencias del espíritu, un rechazo de los paradigmas de la comprensión histórica, vi la oportunidad de una nueva teoría de la literatura, pero no en la superación de la historia, sino en el reconocimiento inagotado de aquella historicidad, que es propia del arte y que caracteriza su comprensión»<sup>44</sup>.

Durante los coloquios que en la universidad de Constanza se celebraron sobre *Poética y Hermenéutica* se puso de manifiesto la relevancia del momento de la aplicación en tanto que interpretación de la experiencia histórica<sup>45</sup>. Jauss reconoce que sin los principios hermenéuticos de VM su obra no se hubiese podido llevar a cabo<sup>46</sup>. Sin embargo, considera necesario reformular no sólo la interpretación que de «lo clásico» hace Gadamer, sino su teoría de la abstracción de la conciencia estética, exigiendo con ello que se replanteen las pretensiones de universalidad de las primeras partes de VM, esto es, de aquellas relativas a la conciencia estética y la conciencia histórica. Pero las pretensiones de universalidad del lenguaje permanecían incuestionadas, la estética de la recepción todavía no ha desatado todas las implicaciones hermenéuticas que se hallan en toda interpretación (II, 14).

Otro nombre significativo en la escuela de Constanza es W. Iser, quien ha articulado también una estética literaria centrada en el texto y que él denomina «teoría del efecto». Su teoría fue expuesta en 1970 bajo el título *La estructura apelativa del texto*<sup>47</sup>, sus tesis fueron desarrolladas minuciosamente en *El acto*

42 Jauss, H.R.; *Experiencia estética*...op. cit., p.12.

43 Jauss, H.R.; *Experiencia estética*...op. cit., p.13.

44 Jauss, H.R.; *Experiencia estética*...op. cit., p.15.

45 Jauss, H.R.; *Experiencia estética*...op. cit., p.13.

46 Jauss, H.R.; *Experiencia estética*...op. cit., p.23.

47 Iser, W.; *Die Appelstruktur der Texte*. Constanza, Universitätsverlag, 1970.



de leer. *Teoría del efecto estético*<sup>48</sup>. Su punto de partida está en que «el texto es un potencial de efectos, que sólo es posible actualizar en el proceso de la lectura»<sup>49</sup>. En la lectura se produce un acontecimiento real, «llega al mundo algo que no se encontraba en él»<sup>50</sup>.

Antes de la segunda edición en 1965 fueron numerosas las recensiones que de la obra se habían hecho. Podemos destacar las de H. Kuhn<sup>51</sup>, O. Becker<sup>52</sup>, O. Pöggeler<sup>53</sup>, K.O. Apel<sup>54</sup>. En todas ellas se reconoce la continuidad con los planteamientos heideggerianos y, en mayor o menor medida, comienza el cuestionamiento de las pretensiones de universalidad y, por tanto, el alcance ontológico de la obra gadameriana.

Cinco años después de la primera edición, en 1965, Gadamer prepara un pequeño prólogo en el que comienza el debate filosófico a raíz de las primeras reacciones a sus planteamientos. Entretanto había realizado algunos estudios en los que profundizaba en esta vocación de universalidad incidiendo en las posibilidades y límites del lenguaje. Reconoce que su auténtica intención es filosófica, no pretende mantenerse al margen del conocimiento científico, su actitud hacia las ciencias no es ni de marginación ni de desprecio. Quienes han interpretado la dialéctica de la verdad enfrentada a la dialéctica del método no han entendido que la oposición del título no era una oposición absoluta. No es un problema metodológico, no intenta renovar viejas disputas:

«...lo que tenemos ante nuestros ojos no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible» (II,439/11)

No es una discusión científica sino existencial-ontológica porque «...su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital» (Ibid). La hermenéutica se presenta como «ontología de la historicidad», y este aspecto previo queda integrado en las aspiraciones pre-teóricas y meta-teóricas. «Precisamente la universalidad del problema hermenéutico va con sus preguntas por detrás de todas las formas de interés por la Historia, ya que se ocupa de lo que en cada caso subyace a la "pregunta histórica"» (II,442/14).

El olvido del ser en el que nuestra época está instalada según la conocida interpretación nietzscheano-heideggeriana no puede intentar solucionarse

48 Iser, W.; *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München, Fink 1976. *El acto de leer. Teoría del efecto estético*. Trad. de J. A. Gimbernat, Madrid, Taurus 1987.

49 Iser, W.; *El acto de leer*, op. cit., p. 11.

50 Ibid.

51 Kuhn, H.; «Wahrheit und Geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu Gadamer philosophischer Hermeneutik»: *HistZsch.* 193:2 (1961), pp. 376-389.

52 Becker, O.; «Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der Ästhetischen dimension der Kunst»: *PhilRunds.* 10:3/4 (1962), pp. 225-237.

53 Pöggeler, O.; «Zu Wahrheit und Methode»: *PhilLitAnz.* 16 (1962), pp. 6-16.

54 Apel, K.O.; «Zu Wahrheit und Methode»: *Hegel-Studien.* 2 (1963), pp. 314-322.

desde una recuperación del concepto sino desde una recuperación del movimiento de la experiencia de la reflexión que motivó el concepto. Un movimiento que sólo puede venir desde la recuperación de una lógica más inmediata, previa y vital, que le sirve de correctivo permanente: la lógica de la pregunta y la respuesta, en definitiva, la lógica del diálogo. Una lógica que se ubica en el movimiento del diálogo vivo en el que la palabra y el concepto se autoimplican y copertenecen. Así, sus pretensiones no son idealistas sino que intentan reflejar el movimiento de lo que sigue siendo y permanece siendo lo real: «...frente al querer de los hombres que cada vez se eleva más desde la crítica de lo anterior hasta una consciencia utópica o escatológica, quisiera oponer desde la verdad de la rememoración algo distinto: lo que sigue y seguirá siendo lo real» (II,448/21)

Durante el tiempo transcurrido hasta la publicación de la tercera edición en 1972, su obra se fue consolidando como algo más que una mera moda ocasional. A Gadamer se le dedicó un Homenaje en su septuagésimo cumpleaños que recogería aportaciones significativas para la hermenéutica de sus alumnos y compañeros<sup>55</sup>. En 1971, Apel recopila en un solo volumen un conjunto de ensayos que surgieron a raíz de la incidencia de VM en el mundo filosófico alemán, fundamentalmente el vinculado a la Crítica de las Ideologías. Este conjunto de trabajos llevaba por título *Hermeneutik und Ideologiekritik* (HI)<sup>56</sup>. Aquí Apel, Habermas, Bormann, Bübner y Giegel exponían sus aportaciones y críticas. A ellas uniremos la mediación en el debate de Paul Ricoeur con el fin de tener una perspectiva más completa de la incidencia de esta obra que, como el mismo Gadamer ha planteado, también comprende las respuestas, réplicas y contrarréplicas<sup>57</sup>.

Como vemos, la recepción no ha sido uniforme y tampoco ha estado exenta de crítica de ahí que podamos decir que la hermenéutica ha recibido una acogida críticamente conflictiva. Aunque recientemente se ha iniciado un debate productivo entre la hermenéutica y el neoestructuralismo de J. Derrida<sup>58</sup>,

55 *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vol., Tübingen, Mohr, 1970. La estructuración de los dos volúmenes en cuatro secciones no era ajena a la amplitud de los horizontes del trabajo filosófico que la hermenéutica estaba realizando: —Método y Ciencia; —Mundo de la Vida e Historia; —Lenguaje y Lógica; —La Teoría de la interpretación y el problema de la unidad de las ciencias.

56 Apel, K.O., et. alii.; *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1971. Dos fueron las aportaciones de Gadamer en este volumen; la primera de ellas se hacía eco de las críticas que en 1967 se dirigían a su obra, fundamentalmente la que J. Habermas había realizado en *Philosophische Rundschau* también en 1967. En la segunda replica el conjunto de todas las críticas recogidas en dicho volumen; ésta constituye una auténtica reelaboración crítica de los principios de la hermenéutica frente a sectoriales interpretaciones de la misma.

57 Este planteamiento, desde el que se ha realizado nuestra lectura de Gadamer, es también el que mantiene J. Grondin sirviéndose de la estructura de la publicación de las *Obras Completas*, cfr. «L'universalisation de la herméneutique chez Gadamer»: *Archives de Philosophie* 53 (1990), pp. 531-545.

58 Cfr. Derrida, J./Forget, Ph., et alii.; *Text und Interpretation*. München, Fink, 1984; Gadamer, «Text und interpretation» (1983), GW; III: pp. 330-360; «Destruktion und Dekonstruktion», GW; III: 361-374, «Le Défi herméneutique»: *RIntPhil.*, 151 (1984), pp. 330-340, pp. 344-347; Frank, M.; «L'herméneutique de Schleiermacher. Relecture autour du débat Herméneutique Néostructuralisme»: *RIntPhil.* 151(1984), pp. 348-372, «Plurivocité et Dis-simultanéité. Questions herméneutiques pour une théorie du texte littéraire»: *RIntPhil.*, 162-163 (1987), pp. 178-379.

nos detendremos en la acogida críticamente conflictiva que ha tenido VM en Habermas<sup>59</sup>, Apel y Ricoeur. Los planteamientos de J. Giegel, A. Wellmer y R. Bubner completarían el cuadro de las «acogidas críticas», así lo hemos mostrado en la investigación que dio lugar a nuestra introducción a la hermenéutica gadameriana. Ahora, por motivos de espacio y porque creemos que quizá sean las críticas más determinantes, limitaremos nuestra investigación a la perspectiva de Habermas (Una universalidad limitada), la de Apel (Un olvido del rigor metódico) y la de Ricoeur (La fuerza subversiva de lo imaginario).

### 3. LA UNIVERSALIDAD LIMITADA DE UNA ONTOLOGIA HERMENEUTICA

Habermas ha expresado sus deudas con los planteamientos gadamerianos fundamentalmente en la crítica que la hermenéutica hace al positivismo y a la racionalidad instrumental. Independientemente del reconocimiento de esta deuda, unas veces explícita, otras implícita, nuestro interés se centra en los argumentos que presenta en el texto homenaje al que nos hemos referido<sup>60</sup>. En el centro están las «pretensiones ontológicas», éstas tienen su origen, por un lado, en el neokantismo marburgués en el que Gadamer se formó y, por otro,

59 Si exceptuamos las intervenciones, directas e indirectas, de los protagonistas en la polémica, son ya numerosos los estudios sobre la disputa. Entre ellos, los que hemos tenido presentes para nuestro estudio son los siguientes: Dottori, R.; «Discussioni et Postille. Ermeneutica e Critica dell' ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas»: *GiCritFillt.*, 1976, 559-583; Misgeld, D.; «Critical Theory and Hermeneutics» en O' Neill, J. (ed.), *On Critical Theory*, New York, Seabury Press, 1976, pp. 164-183; Giddens, A. (ed.); «Habermas Critique of Hermeneutics», en *Studies in social and Political Theory*. Londres, Hutchinson, 1977, pp.135-164; Mendelsohn, J.; «The Habermas-Gadamer Debate»: *NeGerCrit.*, 18 (1979), pp. 44-73; Bleicher, J.; *Contemporary Hermeneutics*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 108-212; How, A.; «Dialogue as productive limitation in social theory. The Habermas-Gadamer Debate»: *JBritSocPhenom.*, 11 (1980), pp. 131-143; Thomson, J.B.; *Critical hermeneutics. A Study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habermas*. Cambrigde: Cambrigde Univ. Press 1981; Montoro, R.; «Hacia la construcción de una Teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer»: *Reis*, 14 (1981), pp. 47-68; McCarthy, T.; «Rationality and Relativism. Habermas's Overcoming of Hermeneutics», en Thompson, J.B. (ed.); *Habermas. Critical Debats*. Londres, McMillan 1982, pp. 57-78; Alvarez, M.; «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas»: *Aporia*, 17-18 (1983), pp. 5-33; Cortina, A.; «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas»: *EstFilVallad.*, 95: XXXIV (1985), pp. 83-114; Othwaite, W.; *New Philosophies of Social Science*. London, MacMillan Ed., 1987, pp. 61-107; Almarza, J.M. (ed.); *El pensamiento alemán contemporáneo. Teoría Crítica y Hermenéutica filosófica*. Valladolid. San Esteban 1986.

60 El texto lleva por título «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», *HuDI*, pp. 73-104. Otros textos fundamentales para el debate son: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, (incluye el texto del debate, pp. 149-176, citaremos por ZLS) (Hay trad.: *La lógica de las ciencias sociales*, Trad. de M. Jiménez. Madrid, Tecnos, 1988 (citaremos por LCS). Otros textos de Habermas a tener en cuenta en el debate son: «Der Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften», en *Theorie des Kommunikativen Handelns*, I. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, 3Auf. 1985 (citaremos por TKH) - (hay trad.: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Versión de M. Jiménez. Madrid, Taurus, 1987, 2 vols., citaremos por TAC); *Kultur und Kritik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 264-301; *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt*. Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 439-467; «Zu Gadammers Wahrheit und Methode», en *Hul*, pp. 45-56.

en la poderosa influencia del temperamento heideggeriano. Ambas constituyen el lastre determinante de las posibilidades que puede mostrar una hermenéutica que aspire a ser «crítica».

El diálogo que Gadamer mantiene con Dilthey en VM es el punto de partida en el inicio que la crítica habermasiana hace del positivismo. El problema fundamental con el que se encuentra Habermas es el de encontrar categorías supraindividuales de naturaleza intersubjetiva desde las que realizar un discurso crítico hacia la razón instrumental que pueda ser metodológicamente relevante para la comunidad de investigadores. Este acceso a categorías intersubjetivas puede ser posibilitado por un diálogo con pensadores como Dilthey que desde las ciencias del espíritu han intentado establecer un puente entre la identidad del yo y la comunicación lingüística. El lenguaje es el medio operante en el que los significados (cognitivos, afectivos o normativos) se comparten<sup>61</sup>.

Aunque sea preciso acercarse a la urbanización del pensamiento heideggeriano<sup>62</sup>, Dilthey era fundamental porque rescató a las ciencias del espíritu de las garras metodológicas del positivismo<sup>63</sup>. La recuperación de un yo socializado, de un sujeto histórico, era fundamental para iniciar el replanteamiento de una teoría crítica que intentara renovar las originales intenciones emancipatorias de la teoría<sup>64</sup>. El potencial crítico de una Teoría de la ciencia estaría vinculado a la teoría general de la comunicación que se defendiera. En las modernas sociedades tecnocráticas e industrializadas del capitalismo avanzado, el concepto positivista de ciencia, con la propuesta paradigmática de un método científico unitario, es un elemento determinante del entramado simbólico e ideológico de legitimación. Su punto de partida no puede ser otro que la experiencia hermenéutica, pero en el planteamiento de ésta, no podemos olvidar (como a juicio de Habermas hace Gadamer) las relaciones estructurales fácticas que condicionan esta experiencia (HI,53).

La crítica de una racionalidad instrumental sólo será posible mediante la propuesta de un nuevo paradigma de racionalidad, no objetivista para con la historia<sup>65</sup> y que no instrumentalice a los sujetos históricos como objetos. Para esta superación será necesario acudir a planteamientos donde la experiencia humana no pierda su historicidad cosificándose. A tal fin, será prioritario y básico considerar como fundante un paradigma sujeto-cosujeto partiendo así del *factum* de la comunicación previa. La comprensión interpretadora como forma básica de conocimiento hunde sus raíces en un previo, básico y fundante entendimiento mutuo (*Verständigung*) permitiendo que éstos se autointerpreten como sujetos-que-se-comunican y no únicamente como sujetos-que-se-utilizan. La objetividad como ideal del conocimiento debe entenderse ya siempre desde una participación reflexiva. Esta participación media la verdad del conocimiento y lo vincula metodológicamente a la experiencia hermenéutica del intérprete<sup>66</sup>.

61 Habermas, J.; *Conocimiento e Interés*. Versión de M. Jiménez, J. Ivars, L.M. Santos. Madrid, Taurus, 1982, p. 147.

62 Habermas, J.; «H. G. Gadamer: Urbanisierung der Heideggerschen Provinz»: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, pp. 392-401 (Hay trad.: *Perfiles Filosóficos-políticos*. Versión de M. Jiménez. Madrid, Taurus, 1975, pp. 346-354).

63 Menéndez-Ureña, E.; *Ética y Modernidad*. Salamanca: Ed. Univ. Pont., 1984, p. 43.

64 Mendelson, op. cit., p. 46.

65 Mendelson, op. cit., p. 49.

66 Habermas, *LSW*, 248/LCS, 239.

Es aquí donde se sitúa la «magnífica crítica» que hace Gadamer a la auto-comprensión objetivista de la ciencias del espíritu en el historicismo. También reconoce que su alcance va más lejos por el hecho de haber ligado la acción humana a su teoría del lenguaje: «...para mí el gran mérito de Gadamer consiste en haber demostrado que la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una auto-comprensión orientadora de la acción»<sup>67</sup>. La comprensión hermenéutica se convierte en recurso eficaz contra los peligros de ruptura que siempre acechan a la acción comunicativa:

«La comprensión hermenéutica tiende por su estructura a clarificar, a partir de tradiciones, una posible auto-comprensión de los grupos sociales orientadora de la acción. Posibilita una forma de consenso, del que depende la acción comunicativa. Destierra los peligros de una ruptura de la comunicación en dos direcciones: en la vertical de la propia tradición y en la horizontal de la mediación entre tradiciones de diversas culturas y grupos»<sup>68</sup>.

Habermas no puede mantenerse indiferente ante una, por lo menos aparente, apología de la «tradición» y la situacionalidad. El interés por elaborar una teoría general de la comunicación, una teoría general de la socialización, una teoría de los sistemas sociales y una teoría de la evolución social nos debe llevar a preguntarnos: ¿Hasta qué punto el carácter normativo de estas pretensiones teóricas «parte de», supera, suprime, o integra esta situacionalidad?. Gadamer dirige sus pretensiones teóricas hacia esta situacionalidad y su carácter lingüístico, pero sus pretensiones no son descriptivo-normativas sino histórico-descriptivas. Habermas cree que el alcance universal de las pretensiones histórico-descriptivas debe limitarse teóricamente por las pretensiones descriptivo-normativas. Veamos cómo desarrolla esta crítica.

Si Wittgenstein había sometido el análisis del lenguaje a una reflexión trascendental y a una reflexión sociolingüística: «*La hermenéutica de Gadamer representa una tercera etapa de reflexión: la histórica, que entiende al intérprete y a su objeto como momentos del mismo contexto*» (HI,50-51). De esta forma, en la reflexión sobre el lenguaje, que es también una reflexión sobre la naturaleza de la intersubjetividad, se descubre la categoría de «diálogo». El conocimiento científico necesita entrar en diálogo, «ser traducido» al lenguaje ordinario; las distintas generaciones pueden entrar en comunicación y diálogo porque mediante la traducción podemos salvar las distancias entre épocas; el entendimiento entre comunidades de lenguajes distintos es real en virtud de la posibilidad básica del diálogo. El aprendizaje de las reglas gramaticales de una lengua lleva consigo la adquisición de un potencial racional que permite la auto-reflexión por la que somos conscientes de los límites y posibilidades de la naturaleza lingüística de nuestros conocimientos.

Este hecho nos permite plantear no sólo una gramática universal, sino la posible unidad en un entendimiento común, posible también en la medida en

67 Habermas, LSW, 295/LCS, 247.

68 Habermas, LSW, 298/LCS, 249.

que es unidad en un lenguaje y en una historia universal común. Esta unidad del lenguaje surge al considerar una «tercera dimensión», transversal y olvidada por los analistas del lenguaje no siempre conscientes de esta dimensión histórica:

«En Gadamer el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente. La unidad del lenguaje, que se viene abajo con el pluralismo de los juegos del lenguaje, queda dialécticamente reestablecida en el contexto de la tradición. El lenguaje sólo es en cuanto recibido. Pues la tradición refleja a gran escala la socialización de los individuos en su lengua, socialización que se extiende a lo largo de sus vidas»<sup>69</sup>.

Si los lenguajes «perfectos» permiten un grado elevado de univocidad es porque, en cierta medida, están exentos de la vitalidad plurívoca del diálogo y la historia, responden a modelos monológicos donde, evidentemente, no se da la discontinuidad en la intersubjetividad de los intérpretes. Esta ausencia de continuidad sólo podría salvarse si todos fuésemos expertos en la diversidad y pluralidad de códigos o estuviésemos estructurados genético-aprióricamente por una gramática universal. La hermenéutica intenta, partiendo de la realidad viva del lenguaje ordinario y un modelo interpretativo basado en el diálogo, salvar estas discontinuidades:

«Los lenguajes ordinarios son imperfectos y no garantizan univocidad alguna. De ahí que la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario sea siempre discontinua. Existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe porque en principio es menester empezar a entenderse. La comprensión hermenéutica se pone en marcha en estas fisuras; compensa la discontinuidad de la intersubjetividad»<sup>70</sup>.

Sin embargo, Gadamer —según Habermas— ha ontologizado, idealizado y, por qué no decirlo, «heideggerianizado», el lenguaje: «*Los residuos del kantianismo que persisten en la ontología existencial de Heidegger impiden a Gadamer, que procede el neokantismo de Marburgo, sacar las consecuencias que sus análisis sugieren*» (HI,55). Ha recaído en un idealismo que ha olvidado elementos fundamentales de la materialidad que ha de estar presente en toda teoría del lenguaje. Si queremos que la hermenéutica no sea devaluada desde planteamientos científico-positivos legítimos, nos vemos obligados a distinguir entre la mediación de una comprensión reflexiva y la inmediata experiencia comunicativa cotidiana (HI,46). La hermenéutica lleva consigo unas exigencias de reflexión por las que puede distinguir distintos niveles de reflexión dentro de la inmediatez del lenguaje ordinario. Si la experiencia hermenéutica no toma conciencia de la capacidad de mediación que tiene la reflexión, que también opera en ella, corre el peligro de verse abocada a un inmediatismo y, por consiguiente, a un irracionalismo (HI,52).

Es menester, considera Habermas, reivindicar el carácter de obra del lenguaje manteniéndose lúcida y reflexivamente en el espíritu objetivo del lenguaje; el idealismo no puede llegar a ser absoluto, necesariamente ha de ser relativo:

69 Habermas, *LSW*, 279/LCS, 234.

70 Habermas, *LSW*, 279-280/LCS, 235.

«Como tradición, el lenguaje abraza todas las gramáticas determinadas y pone unidad en la diversidad empírica de reglas trascendentales. En el plano del espíritu objetivo el lenguaje es un Absoluto contingente. Ya no puede entenderse a sí mismo como un espíritu absoluto. En la transformación histórica de los horizontes de la experiencia posible este poder llega a ser objetivo... Una conciencia trascendental, que se sabe hermenéuticamente refractada y devuelta al contexto contingente de tradiciones, tiene cerrado el camino al idealismo absoluto. Pero, ¿debe detenerse por ello en el camino de un idealismo relativo?» (HI,51-52)

El lenguaje no es sólo la metainstitución de las demás instituciones porque sólo a partir de él se constituye la acción social, además,

«...es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje es también ideológico» (HI,52-53)

El medio que utilizamos para comunicarnos es *también* el medio en el que podemos engañarnos. Una teoría filosófica que pretenda continuar la tradición ilustrada y sus pretensiones de crítica no puede articular una teoría del lenguaje con independencia de una teoría de la acción social: «...no se trata de equivocaciones en un lenguaje, sino de equivocaciones con el lenguaje como tal. La experiencia hermenéutica que choca con tal dependencia del contexto simbólico de las relaciones fácticas, se convierte en crítica de la ideología»<sup>71</sup>.

En la interpretación habermasiana del lenguaje esta lógica viene desde una interpretación sociológica del lenguaje en virtud de la cual la *acción social* es una categoría prioritaria respecto a cualquier otra, no se agota en el lenguaje: «...el contexto objetivo de la acción social no se agota en la dimensión de sentido intersubjetivamente supuesto y simbólicamente transmitido»<sup>72</sup>. A espaldas de las reglas gramaticales intervienen también unas categorías de coacción que no son un simple objeto de interpretaciones:

«La infraestructura lingüística de la sociedad es momento de un contexto, que aunque sea por mediación de símbolos, viene también constituido por las coacciones de la realidad: por la coacción de la naturaleza externa, que penetra en los procedimientos con que la sometemos a control, y por la coacción de la naturaleza interna, que se refleja en las represiones que ejercen las relaciones de poder social»<sup>73</sup>.

Pero Gadamer no ha sido consciente de esto manteniéndose al margen de estas coacciones y compartiendo el presupuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material de la praxis de la vida. Una

71 Habermas, HI, p. 53.

72 Ibid.

73 Ibid.

teoría con intención práctico-liberadora no puede permanecer en ese idealismo, se le exige corregirlo por la materialidad de los procesos sociales ya que: «El contexto objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales, está constituido a la vez de lenguaje, trabajo y poder»<sup>74</sup>. Habermas cree que la rehabilitación del prejuicio limita considerablemente una de las herencias más genuinas del proyecto de la Modernidad: la fuerza emancipadora de la reflexión que no sólo se plantea la supuesta realidad de las situaciones, sino intenta transformarlas de acuerdo con parámetros de racionalidad aún no realizados. ¿Cómo mediar la pertenencia a tradiciones desde esta fuerza emancipadora de la reflexión?

La apropiación de las tradiciones no se realiza de forma ingenua, sino que es una apropiación reflexiva. La participación en la comunidad histórica ha de entenderse como una responsabilización participativa y no como un silencioso sometimiento al acontecer histórico-situacional. Los prejuicios no pueden dominar la reflexión, sino que han de ser controlados por ella<sup>75</sup>. En este sentido, otra de las cuestiones disputadas es la ordenación de los momentos «metodológico» e «histórico». Gadamer se reafirma —léase detenidamente el prólogo de 1965— en la prioridad del «momento histórico». Así, la pregunta por la metodología de investigación posible se entiende necesariamente como derivada de un acontecer histórico determinado fácticamente incuestionable aunque lingüísticamente interpretado. Con ello, el momento histórico o de la efectividad histórica es el originario. La absolutización de este momento puede traer como consecuencia la postergación de la relevancia que tiene el momento metodológico (HI,46). Es preciso hacer valer legítimamente la hermenéutica en las ciencias mismas; ahí radica su fuerza, por ello, en la medida en que Gadamer no se ajusta a este presupuesto y se mantiene al margen de lo que sucede dentro de las ciencias, no se ajusta a la intención de la cosa<sup>76</sup>.

Con todo, de la pertenencia estructural del comprender a tradiciones que ese comprender también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica (HI,47). Si esta reflexión científica se entiende como «derivada», el investigador corre el peligro de permanecer en el dogmatismo y la irracionalidad de la inmediatez que se da en nuestra praxis vital cotidiana. En la interpretación de Habermas, Gadamer no sólo estructura el descubrimiento de la pre-comprensión en los prejuicios (que a pesar de todo podía ser tolerable), sino que coloca a éstos en un lugar determinante (lo que ya no es tan tolerable); por ello se produce una absolutización y dogmatización. Gadamer ha planteado el momento de la reflexión desde su origen y constitución, pero dejando sin discutir su probable y futura validez. La preocupación por la sustancialidad de la subjetividad que reflexiona —momento de pertenencia— está obstaculizando el poder de una reflexión que exige distanciamiento y crítica —momento de distancia—:

74 Ibid.

75 Habermas, *LSW*, 294/LCS, 247.

76 A esto se refiere A. Heller cuando considera preciso realizar el camino que va «De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales». Cfr. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de Crítica cultural*. Península, Barcelona 1989, Trad. de M. Gurgui, pp. 52-100.



«...lo sustancial de lo histórico devenido no puede quedar intacto una vez que es afrontado por la reflexión. La estructura de prejuicios, una vez que se tornó transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo esto es lo que parece suponer Gadamer... El prejuicio de Gadamer en favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recusar la pretensión de las Tradiciones» (HI,49)

Gadamer asume un concepto no-dialéctico de Ilustración siendo por ello necesario enfrentar a Gadamer (la posibilidad de una hermenéutica crítica) contra el propio Gadamer (la presencia de una hermenéutica dogmática). La sustancialidad en la que se detiene margina una reflexión crítica sin superar las determinaciones situacionales mediante el poder emancipador de la reflexión:

«La sustancialidad se derrite en la reflexión, porque ésta no siempre confirma, sino que también quiebra los poderes dogmáticos. Autoridad y conocimiento no convergen. Verdad es que el conocimiento está enraizado en la tradición fáctica; permanece ligado a condiciones contingentes. Pero la reflexión no opera sobre la facticidad de las normas recibidas sin dejar huella...la reflexión,...puede despojar a la autoridad de aquello que en ella no era mas que dominio y disolverla en la coacción bastante menos coactiva que representan la intelección y la decisión racional»<sup>77</sup>.

Habermas sabe que toda reflexión crítica frente a un sistema de referencias se realiza desde otro sistema de referencias en virtud del cual adquiere legitimidad tal reflexión, y por ello es determinante la pertenencia a una tradición. La pregunta que se nos plantea es evidente: ¿Cómo legitimar un sistema de referencias si no es mediante la apropiación de una tradición?.

La limitación reflexiva del acontecer de la tradición lleva a Habermas a completar teóricamente la hermenéutica de Gadamer con el fin de que sea relevante en las discusiones sobre la organización de la acción racional con arreglo a fines. Para ello es necesario elaborar una meta-hermenéutica que establezca los criterios racionales que nos pueden hacer distinguir la comprensión falsa de la verdadera, el acuerdo falso del acuerdo verdadero. Es aquí donde Habermas se sirve de la Psicología profunda por la que la comprensión pasa a tener un carácter explicativo, recobrando desde esta nueva perspectiva las posibilidades de reorientar crítico-normativamente la acción en la praxis vital. Si la hermenéutica de Gadamer se presenta con pretensiones teóricas para la fundamentación de una filosofía práctica no puede limitarse a una apología del consenso lingüístico ya existente.

Una metahermenéutica como la que Habermas intenta ofrecer está obligada a limitar reconstructivamente la mediación de una filosofía práctica. La necesidad de ilustración frente a la «ingenuidad» de la hermenéutica gadameriana está referida a una *idea de consenso* histórico-lingüístico que ha de actuar como *idea regulativa*. Esta idea de consenso no es la *realidad del consenso*. Gada-

77 Habermas, HI, p. 49-50.

mer parece haber olvidado la distancia, la diferencia, que separa el diálogo real que somos (vitalmente cuestionable) del diálogo ideal al que aspiramos (reflexivamente construible). Esta es la razón por la que la hermenéutica gadameriana puede llegar a convertirse, al mantenerse fiel a la dimensión comunicativa fácticamente efectiva, en una «apología de lo existente».

Si tanto uno como otro nos remiten a un acuerdo mutuo previo que se halla en la base de los procesos comunicativos debemos preguntarnos, ¿dónde se hallan las insuficiencias del planteamiento de Gadamer que Habermas critica?, ¿hasta qué punto la caracterización de este «acuerdo previo» determina el planteamiento de una filosofía práctica?. La respuesta a estas preguntas no sólo nos remitiría a dos modelos distintos de fundamentación de la ética<sup>78</sup> o dos formas distintas de interpretar el alcance de las reflexiones históricas, sino, a dos paradigmas (¿divergentes?, ¿complementarios?, ¿irreconciliables?) de fundamentación.

Habermas no pierde ocasión para reprochar a Gadamer su cercanía a Heidegger, lo que ocasiona una lamentable «autocomprensión 'ontológica' de la hermenéutica» (HI,151). Al no relativizar el acontecer de la tradición y el lenguaje, Gadamer claudica ante la idea de un acuerdo previo distinto al ya existente. La inevitabilidad de la tradición lingüística impide al intérprete cualquier crítica que se sitúe fuera del actual, presente y efectivo consenso:

«Gadamer, si no entiendo mal, es de la opinión de que el esclarecimiento hermenéutico de manifestaciones vitales ininteligibles o malentendidas ha de basarse siempre en un consenso fiablemente establecido de antemano por tradiciones convergentes...La tentativa de sospechar abstractamente, a fuer de falsa conciencia, de este acuerdo, contingente sin duda, carece de sentido porque no podemos trascender el diálogo que somos. De ello infiere Gadamer el primado ontológico de que goza la tradición lingüística sobre toda crítica: sólo podemos criticar ésta o aquella tradición perteneciendo nosotros mismos al nexo global de tradición de un lenguaje» (HI,152)

Una filosofía práctica que se fundamente en este consenso debe ser *limitada reconstructivamente* puesto que su racionalidad puede ser tan sólo aparente. La comunicación distorsionada convive en el momento presente con la comunicación liberadora y por ello la ingenuidad reflexiva no nos está permitida. Las conclusiones a las que Habermas llega después de bucear en las profundas aguas del Psicoanálisis le permiten afirmar:

«La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del contexto de la tradición no sólo se impone la objetividad del lenguaje en general, sino también el carácter represivo de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del acuerdo (*Verständigung*) como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana» (HI,153)

<sup>78</sup> Cfr. La ilustradora y *productiva comparación* que realiza el prof. E. Menéndez Ureña de los modelos de fundamentación de la Moral que ofrecen Habermas, Gadamer y Pannenberg en *Ética y Modernidad*.

La hermenéutica de Gadamer debe realizar una conversión (*metanoia*) que la transforme en crítica, pero ¿cómo se realiza este proceso? ¿cuáles son sus implicaciones? La crítica a la hermenéutica gadameriana le permite iniciarlo:

«Una hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma, que distingue entre intelección y obcecación, tiene que convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Tiene que ligar la comprensión al principio de habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio» (HI, 154)

Una vez llegados a la idea de este consenso, la argumentación adquiere un carácter postulatorio; es una idea regulativa que incluye también la idea de vida auténtica. Si *anticipamos formalmente el diálogo idealizado*, el acuerdo verdadero que nos une de antemano podrá convertirse en criterio para fundamentar la crítica. Pero, este criterio no pasa de ser meramente apuntado: «*La 'comunicación distorsionada' nos la presenta Habermas como un desnudo 'factum' del que nos explica el porqué, las raíces histórico-sociales, pero apenas el qué y el cómo*»<sup>79</sup>.

El poder de la reflexión, puesto en práctica en la reconstrucción de la comunicación sistemáticamente distorsionada a la que Habermas ha accedido por el modelo de la Psicología profunda, puede llegar a tener un carácter normativo frente a unas convicciones vigentes que no siempre hacen posible el acuerdo verdadero. La acción racional del intérprete no puede consistir en una simple aplicación de las convicciones vigentes. La vinculación de un intérprete a un contexto determinado y a una tradición concreta no puede ser una vinculación ingenua. Así (y aquí radican las limitaciones que a juicio de Habermas necesita la hermenéutica siempre que quiera ser *metodológicamente relevante*):

«... comprender una manifestación simbólica no significa asentir a su pretensión de validez sin tener en cuenta el contexto. Esta identificación de comprensión y acuerdo ha favorecido, cuando menos, la orientación tradicionalista que la hermenéutica de Gadamer adopta...»<sup>80</sup>.

Es más, Gadamer:

«No se da cuenta de que en la dimensión del acontecer de la tradición hay que suponer ya siempre mediado lo que según la diferencia ontológica no es susceptible de mediación alguna: las estructuras lingüísticas y las condiciones empíricas bajo las que esas estructuras históricamente se mudan. Sólo así puede ocultarse también Gadamer que la vinculación práctico-vital del comprender (*verstehen*) a la situación her-

<sup>79</sup> Alvarez, M.; op. cit., p. 31.

<sup>80</sup> Habermas, *TKHI*, p. 193/ *TAC I*, p. 189; Sobre este relevante ensayo de Habermas, cfr. Alvarez, M.; «Sobre la acción comunicativa de J. Habermas»: *CuaSalmantFil*, XIV (1987), pp. 37-54.

menéutica de partida de quien comprende, obliga a recurrir, en actitud hipotética, a una filosofía de la historia con intención práctica»<sup>81</sup>.

Uno de los problemas fundamentales que se nos plantean es el de cómo se entiende aquí la relación entre lo empírico y lo trascendental, entre las estructuras lingüísticas y su realización histórica. Postular la implicación de ambos elementos no parece ser lo más adecuado sin su correspondiente legitimación<sup>82</sup>.

Si pretendemos hacernos un juicio crítico sobre esta metahermenéutica habermasiana debemos acudir necesariamente al quehacer filosófico educativo del filólogo que es Gadamer. Las numerosas cuestiones aquí pendientes exigen su respuesta: ¿Es adecuada la interpretación que Habermas hace de la hermenéutica cuando intenta limitar sus pretensiones de universalidad? ¿No es la limitación del alcance ontológico de la hermenéutica una alteración radical de las posibilidades histórico-filosóficas que la hicieron posible? ¿Ha explotado Habermas suficientemente el potencial histórico-crítico de la racionalidad hermenéutica o se ha limitado, en este punto, a la elaboración de lo que G. Therborn<sup>83</sup> ha calificado como un «nuevo eclecticismo»? Como conclusión de esta crítica convendría que recordáramos las palabras con las que Habermas concluye su aportación:

«Quizá en los tiempos que corren sea más urgente llamar la atención sobre los límites de la falsa pretensión de universalidad de la crítica que sobre los de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Pero en la medida en que se trata de la clarificación de una *quaestio iuris* también la pretensión de universalidad de la hermenéutica precisa crítica»<sup>84</sup>.

#### 4. UN OLVIDO DEL RIGOR Y LA COMPLEMENTARIEDAD METODICA

Tanto Habermas como Apel hacen causa común en su crítica. Ambos comparten las posibilidades que ofrece para criticar un positivismo que reduce el ámbito de lo experimentable al ámbito de lo repetible. Ambos se enfrentan a los reduccionismos cientificistas que marginan la relevancia del conocimiento que aportan las ciencias histórico-hermenéuticas, ambos recuperan una dimensión crítica para la hermenéutica con el fin de no marginar las posibilidades de emancipación que ofreció históricamente la razón ilustrada. Sin embargo, esta causa común tiene matices diferentes<sup>85</sup>. Ambos reconocen el valor de los planteamientos pero ambos ven necesario *limitar* su alcance, por ello hablan de *corrección* de la perspectiva gadameriana. Si bien tanto Habermas como Apel apuntan a los mismos objetivos la realizan de forma diferente en virtud de su

81 Habermas, *Hui*, p. 55.

82 Alvarez, M., *Ibid.*

83 Therbon, G.; «J. Habermas: un nuevo eclecticismo»: *Teorema* 6 (1972), pp. 59–80, trad. de C. Moya.

84 Habermas, *Hui*, p. 159.

85 Para un análisis detallado de las diferencias entre ambos planteamientos, cfr. Cortina, A.; «La hermenéutica crítica...», op. cit. sobre todo pp. 88–108; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Epílogo de K. O. Apel*. Salamanca, Sigueme, 1985, pp. 122–153.

formación y práctica filosófica. Ambos plantean la necesidad de una hermenéutica crítica, Habermas como ciencia reconstructiva, Apel como hermenéutica trascendental.

El acceso de Apel a la hermenéutica está ligado a sus estudios sobre el lenguaje en la historia del pensamiento occidental y a sus pretensiones de realizar una filosofía trascendental (cuasi renacentista<sup>86</sup>) éticamente relevante. Su crítica la ha desarrollado en varios trabajos<sup>87</sup> sistematizándose de una manera especial en la «Introducción» a *La Transformación de la filosofía*<sup>88</sup>, situándose en continuidad con los trabajos de Betti. En este sentido, el problema se sigue planteando en torno a la pregunta, ¿Verdad o Método?

Se acerca a la hermenéutica con menos reparos ontológicos que Habermas por lo que la valoración de las raíces heideggerianas tiene matices nuevos. El interés por estructurar una filosofía trascendental relevante metodológicamente sitúa el problema del método en un primer plano, es decir, sin reducirlo extracientíficamente a una apología de lo existente —como parece ser que hacen Heidegger y Gadamer— y sin reducirlo intracientíficamente a la repetitibilidad del experimento. El auténtico problema de la fundamentación filosófica de la hermenéutica se sitúa aquí: «¿Hay una abstracción metódica que permita tematizar científicamente el sentido pensado o expresado en el nivel del acuerdo intersubjetivo entre los hombres?» (HI,29). Gadamer ha ido demasiado lejos cuando desde la cuestión de la verdad niega sentido a la abstracción metódico-hermenéutica prefiriendo tomar como modelos para la tarea que realiza un juez o un educador. El momento de la aplicación a la situación vital práctica, que determina la comprensión, está en función de un compromiso histórico-existencial que debemos tener presente. Gadamer no es consciente de que este hecho puede encubrir planteamientos 'ideológicos':

«... quien cultiva las ciencias del espíritu oculta o reprime la inevitable limitación de su comprensión mediante el compromiso histórico y, de este modo, en vez de eliminar todo dogmatismo en la comprensión del sentido, ayuda a ideologizarla» (HI,32)

He aquí el gran problema, cómo ser conscientes de la pertenencia a tradiciones y poder hacerlas conscientes con el fin de que éstas no sean 'ideologías'<sup>89</sup> que dificulten el acceso a la verdad. Este acceso a la verdad,

86 Así la considera Cortina, A. en «Introducción» a Apel, K.O.; *Teoría de la verdad y ética del consenso*. Barcelona, Paidós/ICE.UAB, Trad. de Norberto Smilg, p. 9.

87 Trabajos que, en un primer momento, aparecieron en Apel, K.O.: «Szientismus oder tranzendente Hermeneutik? Zur Frege nach der Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus»: *HD I*, pp. 105-144; » Szientics, Hermeneutics und Ideologiekritik», *Hul*, pp. 7-44. Para la hermenéutica trascendental de K.O. Apel, cfr. Conill, J.; «La semiótica trascendental como filosofía primera en K.O. Apel» *EstFilVallad.*, 91 (1983), pp. 498-516. Vid. también nuestro estudio «Gadamer y Apel: Hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental»: *Anthropos*, en prensa.

88 cfr. «Cientística, hermenéutica y Crítica de las Ideologías»: *TF. II*, pp. 169-208; «Introducción: La Transformación de la filosofía»: *TF. I*, pp. 9-72.

89 cfr. Kuhn, H.; «Ideologie als hermeneutischer Begriff», *HD, I*, pp. 343ss. P. Ricoeur ha visto la necesidad de realizar un análisis crítico del término «Ideología» en la filosofía social contemporánea, cfr. *Ideología y Utopía*. Comp. por G.H. Taylor, trad. de A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1989. Cfr. la propia evolución del planteamiento de Ricoeur sobre la Ideología: si en un primer momento la interpretaba como «1º) Deformación 2º) Integración 3º) Legitimación» al final de su estudio la interpreta como «1º) Deformación 2º) Legitimación 3º) Integración», véase, como síntesis, sobre todo p. 61, nota 12.

como momento de mediación de la tradición debe ser mediado científicamente, lo que significa objetivar el sentido que queremos comprender y distanciarnos<sup>90</sup> de él, aunque sólo sea provisionalmente. ¿Cuál es entonces el método adecuado? Lo correcto sería una mediación dialéctica de los métodos objetivo-cientificista y hermenéutico en la Crítica de ideologías. El primero porque nos puede permitir objetivar y hacer presentes los condicionamientos de toda comprensión; ésta no es algo inmediato sino que exige un trabajo reflexivo. Una comprensión reflexivamente superadora choca no sólo con la finitud y la escasa autotransparencia del intérprete. Aquí es donde se sitúa la necesidad de una explicación científica cuasi-objetiva similar a la de un psicoterapeuta (HI,39-40).

La hermenéutica crítica se convierte en una hermenéutica profunda. La asunción crítica de los planteamientos gadamerianos se realiza desde las raíces fenomenológicas de éstos; desde ahí será posible realizar una filosofía que no margine una experiencia humana como la que vehicula el lenguaje ordinario o el lenguaje poético. Las raíces fenomenológicas de la hermenéutica permiten el descubrimiento de la pre-estructura de la comprensión, lo que hará posible una ruptura tanto con el solipsismo metódico como con planteamientos empírico-aprióricos<sup>91</sup>. La fenomenología hermenéutica tiene en sus manos la posibilidad de corregir el planteamiento de la verdad que realiza el reduccionismo científicista:

«La alternativa entre «verdad» y «método», expuesta por Gadamer no parece tan terminante y plausible como algunos podrían creer a la vista del distanciamiento que se ha producido durante varios decenios entre la «lógica de la ciencia», por una parte, y la «fenomenología hermenéutica» por otra. A mi juicio, la actual irrupción de una problemática fenomenológico-hermenéutica en la dimensión histórica de la teoría normativa de la ciencia muestra de hecho que la fenomenología hermenéutica puede corregir la reducción científicista del problema de la verdad si y sólo si, no es ella misma irrelevante metodológico-normativamente»<sup>92</sup>.

Esta relevancia sólo es posible si no sólo nos preocupamos por la condiciones de posibilidad de la hermenéutica —como hace Gadamer— sino también por las condiciones de validez. Así pues, no sólo está justificada la apelación a Kant, sino también la apelación a Heidegger quien, a juicio de Apel acertó en el problema trascendental de la constitución (problemática de la comprensión), pero erró en el problema de la manifestación del sentido (problemática de la verdad) ¿Cómo realizar esta corrección necesaria dentro de una fenomenología hermenéutica que no rehuye su planteamiento como filosofía de la historia? El planteamiento lo realiza Apel de la siguiente forma:

«... el auténtico sentido de la historia de la ciencia debe consistir tanto en validar como en corregir, desde la perspectiva del «círculo herme-

90 Esta relevancia metodológica es vehiculada por Ricoeur mediante lo que él llama «La fonction herméneutique de la distanciation»: *PhilToday*. 17 (1973), pp. 129-141 (Ahora en *Du Texte*, pp. 101-118).

91 Apel, *TF. I*, 21 ss.

92 Apel, *TF. I*, 30.

néutico», la «*ratio*» metodológico-normativa de la teoría filosófica de la ciencia, mediante una comprensión más profunda de la «*ratio*» correspondiente de los clásicos. Con otras palabras, frente a la explicación de los acontecimientos naturales, la comprensión de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación»<sup>93</sup>.

Por consiguiente, el problema del método no puede resolverse optando por «*un*» método desechando otros, sino que es preciso una dialéctica de métodos que responda tanto al momento material que hace posible la explicación causal como al momento ideal que permite la comprensión. La relevancia metodológica está en que ésta sea considerada desde una perspectiva gnoseo-antropológica donde el enfoque dialéctico resulta determinante en la hermenéutica trascendental:

«La conexión que aquí tratamos consiste en una forma dialéctica del pensamiento: la mediación de la comprensión hermenéutica por un método cuasi-explicativo, que puede aplicarse legítimamente donde quiera que la existencia humana se presente a sí misma no como 'acción' conscientemente intencional y responsable, sino como «conducta» producida coactivamente»<sup>94</sup>.

La fenomenología hermenéutica debe ser sistematizada dialécticamente si en verdad quiere reconstruir la historia social; una historia que no es sólo el lugar donde tiene lugar la comprensión sino también donde buscamos una explicación para la no-comprensión. Es una forma dialéctica de pensar:

«... consistente en la mediación y en la provocativa profundización en la autocomprensión humana —y con ello virtualmente también en el acuerdo interpersonal— ofrece en este contexto, ante todo una nueva solución epistemológica, dando un rodeo a través de la cuasi-explicación (convertible en hermenéutica profunda) de la conducta coacciona-da por motivos reprimidos («excomulgados»)»<sup>95</sup>.

Las propuestas metodológicas de Apel se sitúan en la siguiente perspectiva:

a) Entre la comprensión y la explicación propone la cuasi-explicación en el marco de una cuasi-naturaleza humana en devenir hacia la emancipación con respecto a las coacciones presentes en esa cuasi-naturaleza. La dimensión lingüística es fundamental porque esta cuasi-explicación tiene un carácter narrativo donde el criterio de verdad se modifica. Así:

«... la auténtica «verificación» de la cuasi-explicación narrativa no radica en datos observables, obtenidos mediante experimentos estrictamente repetibles y comprobados por observadores estrictamente intercambiables. Por el contrario, tal como lo exige el modelo dialéctico de la mediación, radica en la reproducción del acuerdo (y de la interacción) intra e interpersonal en la situación vital (histórica); y, ciertamente, a un nivel de comunicación que ha alcanzado un grado más elevado, al

93 *Ibid.*

94 Apel, *TF. I*, 49.

menos, por parte del paciente porque mediante el psicoanálisis y la terapia ha reintegrado motivos excomulgados («reprimidos») anteriormente»<sup>96</sup>.

Al igual que en Habermas, es el modelo del Psicoanálisis el que va a permitir corregir la hermenéutica. Esto significa que el paradigma de comunicación de progreso se logra por la extrapolación del contexto psicoterapéutico al contexto social. Como consecuencia de este planteamiento se modifican las relaciones simétricas intérprete-texto porque las relaciones entre el psicoterapeuta y el paciente no son relaciones simétricas. Con ello desembocamos en la segunda consecuencia relevante:

b) Si la hermenéutica de Gadamer suponía una cierta simetría entre el intérprete y el texto, y la dialéctica se establecía por la interpretación productiva del texto al intérprete, Apel ve necesario romper con esta simetría si lo que se pretende es una hermenéutica crítica. La hermenéutica de Gadamer, a juicio de Apel, supone una superioridad de lo interpretado (el texto, la tradición, la historia, la obra) sobre el intérprete. Este hecho disuelve toda capacidad crítico-reflexiva corriendo el peligro de dejar las cosas tal y como están pudiendo caer en una apología de lo existente. En cambio, el modelo propuesto por Apel otorga primacía al intérprete (sujeto) hipotecando la competencia comunicativa del paciente. Para que esto sea posible son precisos una serie de supuestos por los que la hermenéutica recibe el apelativo de «trascendental» configurando la comprensión desde una concepción dinámica de la historia interpretada desde categorías de progreso en el acuerdo y no desde teorías que se detienen en «lo que siempre sucede»<sup>97</sup>.

Con su pretensión de descubrir-describir «lo que hay» y no plantearse el problema de la validez, Gadamer se mantiene al margen de las disputas metodológicas que se plantean en el terreno de la historia de la ciencia con pretensiones normativas. ¿No será que es preciso la recuperación de un nivel de reflexión anterior, histórico, originario y donador de sentido a la misma cuestión del método? Los métodos histórico-hermenéuticos y científico-experimentales son complementarios: «*se pueden y se deben complementar, pero no se pueden fundir sin confundirse*»<sup>98</sup>. Esta complementariedad viene exigida por el diálogo que se da en una comunidad de comunicación:

«... la existencia de una comunidad de comunicación es el presupuesto para todo conocimiento que se produzca en la dimensión sujeto-objeto y que la función de esa comunidad misma —como metadimensión intersubjetiva para describir y explicar adecuadamente los datos del mundo— puede y debe ser tematizada por el conocimiento científico»<sup>99</sup>.

En esta comunidad básica se sitúa el problema de la comprensión. Gadamer ha planteado adecuadamente el problema al situar el contexto práctico—vital del acuerdo como lugar en el que acontece la comprensión; es aquí donde está

95 Apel, *TF*, I, 51.

96 *Ibid.*

97 Apel, *TF*, I, 53.

98 Alvarez, M.; op. cit., p. 19.

99 Apel, *HI*, 28.



el problema hermenéutico original del acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo, es decir, acerca del sentido y verdad del descubrimiento lingüístico de algo en tanto que algo. Mantenerse al margen de las exigencias metodológicas que intentan evitar los malentendidos y llegar a un acuerdo que sea normativo y vinculante para la comunidad de vida e investigación supone realmente dar un paso atrás con respecto a los logros de la hermenéutica metódica de Schleiermacher<sup>100</sup>. A esta complementariedad aboca el conocimiento genuinamente hermenéutico cuando se pregunta por las condiciones lingüísticas de posibilidad y validez de la ciencia natural:

«... el planteamiento genuinamente hermenéutico guarda, a mi juicio, una relación de complementariedad con la objetivación propia de la ciencia natural y con la explicación de los acontecimientos. Ambos planteamientos se excluyen y, precisamente por ello, se complementan entre sí. Podemos aclarar esta relación estructural del mejor modo posible preguntando por las condiciones lingüísticas de posibilidad y validez de la ciencia natural misma y pensándolas hasta el final, como lo exige la antropología del conocimiento»<sup>101</sup>.

Con la Crítica de las ideologías se logra la mediación dialéctica entre «comprensión» y «explicación» porque hay una «superación» de la «explicación». El salto al modo de plantear el carácter histórico-normativo que ha de tener la comprensión en la hermenéutica trascendental de Apel podríamos darlo con las siguientes palabras que aparecen al final de su aportación a la crítica colectiva a Gadamer:

«... surge la exigencia metodológica de mediar dialécticamente la «explicación» de las ciencias sociales con la «comprensión» de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas, bajo un principio regulativo: «superar» los momentos irracionales de nuestra existencia histórica. Las «explicaciones» de las ciencias sociales tendrían que fundamentarse (¡y publicarse!) de tal modo que no dieran poder a los que saben sobre los ignorantes, sino que provocarán a todos para transformar, mediante autorreflexión, los modos de conducta explicables causalmente en acciones comprensibles»<sup>102</sup>.

Una hermenéutica crítica debe aspirar a establecer un criterio que permita otorgar validez a la crítica. Esto es posible recuperando con nuevas dimensiones una hermenéutica normativa en tanto que hermenéutica que se estructura sobre las posibilidades de la autorreflexión. En estos planteamientos Apel se sirve de un concepto de reflexión que otorga al concepto de comprensión un carácter reflexivamente superador, aunque la pre-estructura del comprender heideggeriana le resulta necesaria y adecuada para articular su hermenéutica trascendental como una fenomenología sistematizada dialécticamente:

«...no necesitamos rechazar la idea del Idealismo alemán de que la comprensión consiste en auto-penetración del espíritu, en el

100 Apel, *HI*, 26.

101 Apel, *HI*, 25–26.

102 Apel, *HI*, 43–44.

autoconocimiento también en lo otro, para tener en cuenta la finitud e historicidad del intérprete y la posible superioridad del *interpretandum*. Y no podemos abandonarla en aras, por ejemplo, de una representación puramente «temporal» de la «mediación» ínsita en la comprensión —como lo exige un acontecer de la verdad o, incluso, simplemente del sentido— si queremos poner a salvo en toda comprensión el momento de la reflexión trascendental sobre la validez»<sup>103</sup>.

Desde el mismo *topos* de la hermenéutica es posible establecer este carácter normativo que necesita. El problema está en que, mientras la finitud humana y nuestra pertenencia a tradiciones es un hecho, la autopenetración sustancial del espíritu «debe reducirse a un principio regulativo»<sup>104</sup>. No es necesario renunciar a Hegel pero sí es imprescindible corregirlo. La posible normatividad de la comprensión, y el establecimiento de un criterio que permita otorgarle validez debe hallarse en un planteamiento riguroso de las relaciones entre comprensión e historia.

Cuando Gadamer plantea su crítica a Schleiermacher y Dilthey suponiendo equivocado el planteamiento hermenéutico que postula la comprensión de un autor mejor de lo que él mismo se comprendió, está abandonando el elemento fundamental que hará posible una relevancia normativa de la hermenéutica. El «comprender distinto» de cada época por el que aboga Gadamer debe ser corregido por el «comprender mejor». El comprender interpretativo debe ser sustituido por un comprender reconstructivo y constantemente superador; la virtual superioridad del *interpretandum* no se suprime sino que se mantiene mientras permanezcamos en la tarea de comprender reflexivo.

El sentido y la verdad que un texto o autor nos transmiten se mantiene mientras comprendemos reflexivamente, *pero* la continua autopenetración histórica hace posible que ese sentido y esa verdad adquieran nuevas dimensiones que nos permiten no sólo «reconstruir» ese sentido o esa verdad sino también «superarla», es decir, integrarla en nuestro horizonte histórico compartido. Se trata de un problema práctico que Gadamer no ha sabido abordar adecuadamente porque no ha respondido a una pregunta fundamental presente en el momento de la aplicación de toda comprensión:

«¿Cómo debemos proceder para orientarnos en el mundo?... ¿Según qué criterios y con qué expectativas de progreso debemos evaluar la validez de la interpretación del mundo con la que «ya siempre» nos encontramos y que tenemos que llevar adelante?»<sup>105</sup>.

Es aquí donde se sitúa la necesidad de reconstruir dialécticamente la historia social. La auto-experiencia histórica de la comunidad comunicativa se convierte en un tercer interés cognoscitivo que presupone la complementariedad del interés «instrumental» y del interés «comunicativo», consiste en:

«... por una parte, superar todas las coacciones causales de la cuasi-naturaleza interna del hombre o de la sociedad y, por otra, en profun-

103 Apel, *TF. I*, 46.

104 *Ibid.*

105 Apel, *TF. I*, 67.

dizar en la autocomprensión humana, que siempre está ya presupuesta, para poder descubrir la alienación»<sup>106</sup>.

La posibilidad de «comprender mejor» se halla ligada a la superación de estados de alienación que hagan posible la emancipación. En este punto la Crítica de las ideologías puede corregir el juego lingüístico de Gadamer. La profundización y radicalización normativa de la ontología hermenéutica gadameriana por parte de Apel no arrincona reflexivamente los planteamientos que se iniciaron en VM, sino que los convierte en imprescindibles cuando se quiere fundamentar intersubjetivamente una ética en la época de la ciencia.

Apel reconoce la relevancia de la reflexión gadameriana sobre el lenguaje y la historia, cuestionando la ausencia de normatividad en el momento de la aplicación. ¿Pero realmente pretendía Gadamer una hermenéutica normativa? ¿La carencia de normatividad en la reflexión gadameriana convierte a su hermenéutica en éticamente irrelevante? Convendría tener presentes unas palabras de Apel:

«... la filosofía encuentra en la autorreflexión el juego lingüístico propio, como una eminente estructura dentro de aquella «pre-estructura» según la que, siguiendo a Heidegger, ya siempre nos «precedemos» a nosotros mismos en la comprensión... hemos caracterizado ya a esta pre-estructura eminente como el *a priori* de la comunidad de argumentación. Por su radical dependencia con respecto al lenguaje ordinario, irrebable aunque reconstruible, la comunidad ilimitada de argumentación constituye el núcleo y el presupuesto de una autocomprensión hermenéutico-trascendental de la filosofía»<sup>107</sup>.

## 5. LA FUERZA SUBVERSIVA DE LO IMAGINARIO

Aunque la crítica sistemática que Ricoeur hace a Gadamer se realiza en uno de los encuentros organizados en Roma por E. Castelli en Enero de 1973, no era ésta la primera vez que reconocía sus deudas. Fue a partir de 1961, y también a raíz de otro encuentro de estudios en Roma, cuando Ricoeur comienza su «caminar hermenéutico»<sup>108</sup>.

A pesar de que considere el conflicto como secundario<sup>109</sup>, no puede permanecer al margen de la disputa que con la hermenéutica de Gadamer entablan los defensores de la Crítica de las ideologías. Su participación y mediación tiene un talante conciliador y crítico intentando asumir reflexivamente la media verdad representada en ambas posturas. Aunque estas pretensiones mediadoras e integracionistas no están exentas de un cierto eclecticismo, nos vemos obliga-

106 Apel, *TF. I*, 65.

107 Apel, *TF. I*, 71.

108 El primer escrito que podríamos llamar «hermenéutico» de P. Ricoeur aparece en 1961, «Hermenéutique des symboles et Réflexion philosophique»: *ArtFil.* n° 31, pp. 1-2, pp. 51-73, pp. 291-297.

109 En palabras de Ricoeur: «... me inclino a considerar cada vez más el conflicto como sólo secundario», *Ideología y Utopía*, op. cit., p. 260.

dos a reconocer la agudeza del bisturí de la reflexión con el que se desmenuzan ambos planteamientos, haciéndolos necesariamente asumibles por un pensamiento crítico. En palabras de Ricoeur:

«Mi intención no es la de fundir la hermenéutica de las tradiciones con la crítica de las ideologías en un supersistema que los englobe... Puede solicitárseles reconocerse mutuamente, no como posiciones extrañas y solamente adversas, sino como expresando, cada una según su modo, una reivindicación legítima»<sup>110</sup>.

Ricoeur pretende poner de manifiesto el hecho de que Gadamer se queda a medio camino en su intento de presentar su hermenéutica como «crítica». La «rectificación» que le exige viene hecha desde la misma historia de la hermenéutica, otorgándole mayor legitimidad que cualquier crítica realizada desde otra tradición. Esto hace que, a diferencia del resto de las críticas, la de Ricoeur comparta un *pathos* existencial a medio camino entre Aristóteles y Kant. Tras el debate hermenéutico (1973-1974) se detiene en analizar las relaciones que tanto Gadamer como Habermas tienen con respecto a la tradición. Una hermenéutica de la conciencia histórica que tenga pretensiones críticas debe superar el «restauracionismo» de la hermenéutica romántica:

«...el problema es saber si Gadamer ha superado realmente el punto de partida romántico de la hermenéutica y si su afirmación de que el ser hombre encuentra su finitud en el hecho de que desde el principio se halla en el seno de tradiciones escapa al juego de inversiones en el que ve sumido al romanticismo, frente a las pretensiones de toda filosofía crítica»<sup>111</sup>.

Al mismo tiempo, es consciente de que no son cuestiones instrumentalmente metodológicas las que están en juego. Si lo que pretendemos es recuperar la dimensión histórico-ontológica del conocimiento humano es preciso una revolución fundamental que subordine la teoría del conocimiento a la ontología porque el núcleo de la historicidad del ser humano se juega en el sentido que le demos a la pre-estructura de la comprensión. Ha llegado la hora de que dejemos de sospechar de la ontología y elaboremos una ontología de la sospecha<sup>112</sup>.

La radicalización de la cuestión nos llevará antes a Heidegger que a Dilthey porque no es ya la historia de los historiadores, sino la historia misma de la pregunta por el sentido del logos en/de la metafísica occidental.

La aportación específicamente gadameriana está en el concepto de conciencia de la efectividad histórica (A,204). La reflexión que Gadamer elabora a par-

110 Ricoeur, 362/30. La intervención de P. Ricoeur en el conflicto podemos encontrarla en «Herméneutique et critique des idéologies»: Castelli, E. (ed.); *Démythisation et idéologie*. Aubier-Montaigne Paris: 1973, 25-64 (trad. por C. Ruiz en *Teoría*, 2 (1974), pp. 5-43). Este ensayo está recogido en *Du Texte*, 333-378, mientras no se especifique, citaremos por esta última edición señalando, en primer lugar la pág. original —362— seguida de la traducción —30—. El debate también es planteado en «Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue»: *PhilToday*, 17 (1973), pp. 153-165.

111 Ricoeur, 339/10.

112 A este respecto cfr. «L'engagement ontologique de l'attestation» en Ricoeur, P.; *Soi même comme un outre*, Paris, Seuil 1990, p. 347 ss.

tir del concepto de horizonte es valorada positivamente por Ricoeur porque en él está en juego la lógica del problema ontológico de la pertenencia a la historia; una lógica que rompe con el planteamiento objetivista de la «distancia» con respecto a las cosas que entendía la comprensión histórica como un trasladarse al horizonte del otro.

Aquí adquiere su relevancia el concepto de «fusión de horizontes» (A,213) como crítica al objetivismo y a la idea de un saber absoluto. Esto supone una radical transformación de los planteamientos epistemológicos de las ciencias del espíritu cuestionando la experiencia de la distancia del pasado por la que se articulaba la «objetividad» en el conocimiento histórico. El problema que Ricoeur se plantea entonces es el de investigar hasta qué punto la reflexión que hace Gadamer sobre la radical pertenencia de la subjetividad a la historia es el origen de las limitaciones que tiene para convertirse en una hermenéutica crítica. Gadamer es cómplice de la pasión heideggeriana por la radicalidad de los planteamientos ontológicos, es decir, ambos derivan la estructura circular de la comprensión de la temporalidad del ser-ahí situando todo su esfuerzo reflexivo en «la radicalización del problema del fundamento»<sup>113</sup>. Como consecuencia, la experiencia hermenéutica «*disuade de adentrarse por el camino del reconocimiento de la instancia crítica*»<sup>114</sup>.

¿Significa esto que las posibilidades para que la hermenéutica pueda ser crítica dependen del «olvido» de sus condiciones esenciales? ¿Necesita la hermenéutica tener presente un cierto distanciamiento respecto al pasado o esto significa claudicar a las pretensiones «metodológicas» que la ciencia moderna ha impuesto al conocimiento filosófico? ¿Se sitúa la capacidad crítica tan sólo en las hermenéuticas particulares y no en el nivel de radicalidad (universalidad) de la hermenéutica general?

Las posibilidades de crítica se hallan en el flujo necesario, constante y dialéctico que es preciso mantener mediante la reflexión entre las hermenéuticas particulares y la ontología hermenéutica, entre las distintas epistemologías regionales y la ontología fenomenológica.

El distanciamiento propio de la metodología científica no debe ser olvidado<sup>115</sup>; *la dialéctica conjuntiva entre «verdad» y «método»* es fundamental:

«La experiencia *princeps* que determina el lugar mismo desde donde la hermenéutica eleva su reivindicación de universalidad, contiene la refutación del distanciamiento (*Verfremdung*) que organiza la actitud objetivante de las ciencias humanas. Desde entonces toda la obra toma un carácter dicotómico que se señala incluso en el título VM, en el que la alternativa resulta victoriosa sobre la conjunción. Me parece que es esta situación inicial de alternativa, de dicotomía, la que impide el real reconocimiento de la instancia crítica...»<sup>116</sup>.

Desde este presupuesto plantea Ricoeur una reestructuración de la hermenéutica:

113 Ricoeur, 363/30.

114 Ibid.

115 Cfr. Ricoeur, P.; «La fonction her. de la distanciation», *Du Texte*, 102ss.

116 Ricoeur, 365/32.

«Me pregunto si no convendría acaso desplazar el espacio inicial de la cuestión hermenéutica, reformular la cuestión básica de la hermenéutica, de tal forma que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y el distanciamiento se transforme en el resorte mismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica»<sup>117</sup>.

No hay que irse para ello fuera de la historia de la hermenéutica, tan sólo es preciso que se recupere la importancia que tuvieron la interpretación filológica y textual, de esta forma podrán percibirse las huellas de la universalidad que: «...sin contradecir en verdad a la hermenéutica de Gadamer, la rectifiquen en un sentido decisivo para el resultado mismo del debate con la crítica de las ideologías»<sup>118</sup>. Desde esta necesaria recuperación de la interpretación filológico-textual, el distanciamiento:

«... aparece como una componente positiva del ser para el texto; él pertenece propiamente a la interpretación, no como su contrario sino como su condición. Este momento de distanciamiento está implicado en la fijación por la escritura y en todos los fenómenos comparables en el orden de la transmisión del discurso»<sup>119</sup>.

Este hecho debe permitir el reconocimiento de una instancia crítica en el núcleo de la interpretación; «porque aquí el distanciamiento pertenece a la mediación misma»<sup>120</sup>. Esta «rectificación» se halla en continuidad con sus propios planteamientos prolongando sus análisis y desplazando sus acentos hacia «lo dicho» antes que al «decir», hacia «la obra» antes que al «obrar». Poner el acento en la escritura significará completar a Gadamer:

«...estas observaciones no hacen, en un sentido, más que prolongar lo que el mismo Gadamer dice, por una parte de la distancia temporal (...componente de la efectividad histórica) y, por otra de la literariedad que, según Gadamer mismo agrega nuevas características a la lingüisticidad. Pero este análisis, al mismo tiempo prolonga el de Gadamer y desplaza algo el acento de éste... en este sentido, la escritura no representa ninguna revolución radical en la constitución del discurso sino que realiza su aspiración más profunda»<sup>121</sup>.

La hermenéutica se convierte en una hermenéutica de los textos escritos. La tarea de la comprensión ya no consistirá en descubrir la intención oculta que animaba la subjetividad del autor que produjo el texto. La lectura e interpretación de los textos es la que «otorga al lector su dimensión de subjetividad»<sup>122</sup>. Cuando Ricoeur sitúa el acento en la escritura, en lo dicho antes que en el decir, está advirtiéndonos que la materialidad de lo comprendido es tan importante como su idealidad, que la comprensión y la explicación son momentos complementarios, que «lo ontológico» y «lo metodológico» no deben interpretar-

117 Ricoeur, 365/33.

118 Ricoeur, 366/33.

119 Ibid.

120 Ricoeur, 367/34.

121 Ricoeur, 367/34.

122 Ricoeur, 370/36.

se como modos irreconciliables de enfrentarse a la cosa, en definitiva que *«verdad y método no constituyen una alternativa sino un proceso dialéctico»*<sup>123</sup>. Por ello, comparte con Habermas la necesidad de mediatizar la comprensión por la reconstrucción. El texto escrito tiene una estructura que actúa, tiene el carácter de «obra», vincula una teoría del lenguaje con una teoría de la acción, está en función de una «praxis»:

«La categoría bajo la cual hay que ubicar al discurso no es ya la de escritura, sino la de obra, es decir, una categoría que depende de la praxis, del trabajo; pertenece al discurso el poder ser producido al modo de una obra que presenta estructura y forma. Más aún que la escritura, la producción del discurso como obra opera una objetivación gracias a la cual él se da a leer en condiciones existenciales siempre nuevas»<sup>124</sup>.

A diferencia de Habermas, que acude a la psicología profunda para corregir «metodológicamente» la hermenéutica, Ricoeur cree que el «momento explicativo» (reconstructivo) es propio de todo aquello que tiene el carácter de «obra», de «estructura» y por lo tanto más que la psicología profunda puede ser un método como el estructuralista el que nos permita corregir «explicativamente» la hermenéutica. Sin embargo, este método aun siendo necesario, siempre sería insuficiente:

«Si, entonces, hay una hermenéutica —y yo lo creo contra el estructuralismo que querría limitarse a la etapa explicativa— ella no se constituye a contracorriente de la explicación estructural, sino a través de su mediación. En efecto, es la tarea del comprender, el llevar al discurso lo que primeramente se da como estructura»<sup>125</sup>.

La hermenéutica no puede permanecer al margen de los procesos de objetivación que permiten «explicar» los fenómenos. Debemos desentrañar la organización formal —estructural— de un texto (u obra) si pretendemos acceder a «la cosa», al mundo que este texto nos transmite. La comprensión no es el fruto de lecturas primarias o ingenuas, sino de lecturas metodológicamente trabajadas y estructuralmente analizadas:

«... hay que ir tan lejos como es posible por el camino de la objetivación, hasta allí donde el análisis estructural pone al descubierto la semántica profunda de un texto, antes de pretender «comprender» el texto a partir de la «cosa» que habla en él. La cosa del texto no es lo que revela una lectura ingenua del texto, sino lo que su organización formal mediatiza»<sup>126</sup>.

Hay algo más en la rectificación. Si lo poético estaba ya presente en VM de una manera singular en las reflexiones sobre el juego, en la obra posterior de

123 Ricoeur, 367/35.

124 Ricoeur, 368/35.

125 Ricoeur, 368/35.

126 Ibid.

Gadamer adquiere una mayor relevancia<sup>127</sup>. Tanto para uno como para otro la creatividad del lenguaje que manifiesta la creación poética es un elemento esencial en la crítica de todo escolasticismo filosófico. El conjunto de estudios gadamerianos que componen su *Poética*<sup>128</sup>, son otra «metáfora viva». En 1973 considera Ricoeur la necesidad de «rectificar» *imaginativamente*<sup>129</sup> la hermenéutica.

Existe un momento hermenéutico que para Ricoeur es fundamental, se trata de aquel en el que la interrogación transgrede la estructura del texto. Ya Gadamer en 1957 consideraba que todo enunciado es un enunciado motivado, que todo enunciado tiene presupuestos que oculta (II,52). Sin embargo, Ricoeur ha desarrollado analíticamente este planteamiento que sólo germinal e intuitivamente vemos en Gadamer. Este ha descubierto pero no ha utilizado todo el potencial crítico-imaginativo que el discurso poético permite. La ficción narrativa que se despliega en la poesía es el camino de una invención redescritiva de la realidad donde el poder-ser se rebela frente a lo ya sido del puro texto. El modo de ser del mundo abierto por el texto es un mundo de posibilidades. A juicio de Ricoeur es éste un tema que afloró en los análisis heideggerianos del comprender pero que Gadamer «*tiende a rechazar al exterior de sus fronteras*»<sup>130</sup>. La ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto caracterizada constitutivamente por ser fuente de posibilidades. El potencial imaginativo del texto es un potencial transformador de lo real-sido porque apunta hacia algo que «aún no es» pero que «está siendo». Es ésta una ventana abierta hacia la dimensión utópico-imaginativa de la reflexión ligada siempre estrechamente a lo poético del pensamiento como ya viera Aristóteles en su *Poética*. Sin embargo, el discurso poético no se mueve sólo en el terreno de la ficción, sino que exige *redescrípción*: «...la paradoja de la referencia poética consiste precisamente en que la realidad no es redescrita sino en la medida misma en que el discurso se eleva a ficción»<sup>131</sup>.

La fuerza subversiva de lo imaginario es una posibilidad constante para la crítica porque supone una constitutiva apertura a la realidad. También supone la presencia de una crítica constante de la subjetividad inmediata porque en la idea de la «*variación imaginativa del ego*» se halla la posibilidad de una crítica a las ilusiones del sujeto<sup>132</sup>.

La hermenéutica de Ricoeur se sitúa entre el movimiento dialéctico de las epistemologías regionales y una fenomenología hermenéutica con vocación ontológica, pero este nivel de discurso es, a nuestro juicio, distinto al de Gadamer donde las pretensiones «meta-críticas» no significan la ubicación de la hermenéutica en un discurso superador de toda crítica; sabe que esta «meta-crítica» busca radicalidad y fundamentalidad, por eso sus pretensiones, al igual que las

127 Cfr. Gadamer, H.G.; *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona, Paidós/ICE.UAB, 1991, Trad. de A. González.

128 cfr. Gadamer, *Poética*. Frankfurt a.M., Insel, 1977.

129 En este horizonte se sitúan los ensayos de Bleicher, J.; *The Hermeneutic Imagination*. London, Routledge & Kegan Paul, 1982; Véase Thompson, J.; op. cit. nota 99.

130 Ibid.

131 Ricoeur, 369/36.

132 Ricoeur, 370/37.



de Habermas o Apel, se centran en «rectificar» y no en sustituir la elaboración gadameriana. Cuando realiza esta rectificación tiene presente estas pretensiones «meta-críticas» porque lo que quiere es completar lo ya apuntado (insuficientemente) por Gadamer. Esto es, que la hermenéutica:

- cubra el mismo dominio que la investigación científica;
- reintegre la experiencia metódica de distanciamiento a la de pertenencia;
- haga presente, manteniendo, el acuerdo previo en el que se sustenta la *lingüística* de la experiencia humana.

En el fondo, se trata de recuperar la validez de conocimientos y experiencias tan relevantes como los de la ciencia, caracterizándolos por la historicidad (distancia o apropiación) y articulándolos mediante una palabra (escrita o hablada) que pervive en el tiempo (representaciones o textos escritos). Si retomamos el tema donde Ricoeur lo plantea, cotejándolo con la crítica de las ideologías, hay más de un modo de entender la «universalidad»:

«... (espero que esta reflexión)... compruebe la declaración de Gadamer de que las dos «universalidades» la de la hermenéutica y la de la crítica de las ideologías, se interpenetran. Se podría también presentar la cuestión en términos de Habermas: ¿en qué condiciones la crítica puede ser una meta-hermenéutica?»<sup>133</sup>.

Ambos planteamientos deben ser complementarios: no podemos tener una crítica sin tener también una experiencia de comunicación. Con otras palabras: *«La hermenéutica sin un proyecto de liberación es ciega, pero un proyecto de emancipación sin experiencia histórica es vacío»*<sup>134</sup>.

AGUSTIN DOMINGO MORATALLA

133 Ricoeur, 370–371/37.

134 Ricoeur, *Ideología y Utopía*, op. cit., p. 260.