

# HERMENÉUTICA DE LA VERDAD: EL PROBLEMA DE LOS CRITERIOS

Alejandro ESCUDERO PÉREZ  
*UNED*

RESUMEN. La hermenéutica filosófica, cuando expresamente intenta responder a su «vocación ontológica», tiene que replantear el problema de la verdad y, así, obtener una orientación en la búsqueda de los criterios desde los que dirimir el inevitable 'conflicto de las interpretaciones'. Aquí, discutiendo con Vattimo, Gadamer y Apel, se intenta esbozar una teoría que vaya en esta dirección.

## Introducción

En 1973 Paul Ricoeur publicó un artículo en el que se hacía cargo, con su habitual talante conciliador, de la discusión que Gadamer había sostenido con los representantes de la autodenominada «teoría crítica» (Habermas, Apel, etc.). A partir de la formulación de varias preguntas el filósofo francés afirmaba algo que vamos a tomar como punto de partida e hilo conductor básico de este artículo:

¿En qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma del requerimiento de una crítica de las ideologías? ¿Al precio de qué reformulación o de qué reestructuración de su programa? ¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede estar, en último análisis, desprovista de supuestos hermenéuticos?

La primera pregunta pone en juego la capacidad de la hermenéutica de dar cuenta de una instancia crítica en general. ¿Cómo puede haber crítica en la hermenéutica? [...] Reconocer la instancia crítica es un deseo sin cesar reiterado por la hermenéutica, pero también sin cesar abortado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Paul RICOEUR, *Del texto a la acción*, ed. FCE, 2001, pg. 334.

La hermenéutica, como bien subraya Ricoeur, tiene serias dificultades —aunque no mayores que otras tradiciones filosóficas hoy vigentes— a la hora de concretar cuál puede ser la «instancia crítica» que cabe reconocer a partir de sus planteamientos filosóficos de fondo. La «razón hermenéutica», por lo tanto, tiene que alcanzar claridad respecto a sí misma como «razón crítica» siendo fiel, eso sí, a sus más peculiares y meritorios hallazgos.

El problema de la crítica es, ante todo, el problema del «criterio» —o de los criterios— a partir de los cuales puede enjuiciarse un *statu quo*. Un «criterio», pues, es una «pauta» (una «medida», un «canon») que permite, en un ámbito determinado, discernir lo que allí es válido y lo que no lo es. La cuestión del criterio es, así, la cuestión de la validez o de la verdad.

Es aquí, en esto último, donde pensamos que está el motivo de fondo de la dificultad que hemos señalado: en la poca claridad y la gran parquedad con que ha elaborado la hermenéutica el problema de la verdad. Si leemos, por ejemplo, el artículo de Gadamer «¿Qué es la verdad?», publicado en 1957, nos encontramos, es cierto, con algunas indicaciones interesantes y valiosas, pero no con un planteamiento y desarrollo minucioso y bien trabado. Y sin su elaboración suficiente, por difícil que sea, la problemática del criterio permanecerá sumida en el reino de la oscuridad y la confusión.

A nuestro entender, y es la idea general que intentaremos exponer y transmitir en este artículo, sólo una radicalización de los núcleos ontológicos de la hermenéutica puede llegar a aportar la luz que se necesita en este y en otros temas. Un riguroso tratamiento, por ejemplo, de la diferencia ontológica nos ayudaría, pensamos, a plantear y dar respuesta a preguntas como estas:

- ¿En qué consiste una «razón crítica» cuando ya no se apela a un Fundamento (sean las Ideas platónicas, el Dios de Santo Tomás o de Descartes, o el Sujeto transcendental de Kant)?
- ¿Por qué la «verdad» siendo siempre «adecuación» (conformidad, correspondencia, coherencia, consenso, etc.) es, además, algo más profundo que posibilita aquella vertiente suya?

Sólo vamos a aproximarnos a estas cuestiones a través de varios rodeos. Son demasiado complejas como para, si sinceramente nos hacemos cargo de nuestras

fuerzas, enfrentarlas de cara. Todo reto y dificultad requiere su preparación y la nuestra es en todo punto insuficiente. Intentaremos, desde luego, que esos rodeos, en la medida en que consigan, poco a poco, ceñir el tema, no sean estériles y ayuden, al menos, a evitar los extravíos que más frecuentemente nos acechan.

En un primer momento nos ocuparemos del modo en que Gianni Vattimo ha pretendido, a partir de un debate con Gadamer, plantear y dar solución al problema apuntado. En segundo lugar iniciaremos una discusión con uno de los criterios de juicio que ha propuesto Gadamer: la «distancia temporal». Finalmente ofreceremos, a partir del esbozo de una refutación de la «hermenéutica transcendental» de K.-O. Apel, unos pocos apuntes sobre la idea de «verdad» que, esperamos, ayuden a enfocar mejor las indagaciones que en este terreno es necesario llevar a cabo.

## 1. La hermenéutica narrativa de G. Vattimo

A mediados de la década de los ochenta Gianni Vattimo, por un lado, constataba el papel central que la hermenéutica había adquirido en el panorama filosófico internacional y, por otro, preguntaba si esa situación no implicaba el riesgo de su desdibujamiento y trivialización. ¿Sucumbirá la hermenéutica a su 'éxito', pereciendo en medio de él, o será capaz de responder radicalmente a los retos que esa circunstancia plantea? En los siguientes fragmentos puede verse cómo Vattimo describe esta precisa coyuntura:

- «A medida en que ha ido convirtiéndose en *koiné*, la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa, retomando su propia inspiración originaria (esto es, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino)»<sup>2</sup>.
- «Para evitar realmente los riesgos del relativismo, esteticismo e irracionalismo, me parece indispensable que se hagan explícitas las implicaciones ontológicas del discurso hermenéutico»<sup>3</sup>.
- «Si se quiere evitar esta recaída en la metafísica, la hermenéutica ha de explicitar su propio fondo ontológico, es decir, la idea heideggeriana de

---

<sup>2</sup> G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, ed. Paidós, 1991, pg. 61.

<sup>3</sup> G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, ed. Paidós, 1995, pg. 157.

un destino del ser que se articula como la concatenación de las aperturas, de los sistemas de metáforas que hacen posible y cualifican nuestra experiencia del mundo»<sup>4</sup>.

La tesis, que nosotros compartimos por entero, de que sólo recordando y afianzando su profunda vocación ontológica la hermenéutica puede tener algo consistente y relevante que decir en el mundo contemporáneo la esgrime Vattimo, entre otros, contra Gadamer, es decir, con el «fundador» de este modo de ejercitarse la filosofía. Según el pensador italiano —como se dice en las dos citas siguientes— en Gadamer se echan de menos algunos núcleos temáticos y problemáticos que habían sido destapados por Heidegger (en tanto su pensamiento constituye uno de los vectores que convergen en la propuesta de una hermenéutica filosófica):

- «Conceptos centrales en Heidegger, como el de la metafísica y olvido del ser o el concepto de diferencia ontológica, no tienen una colocación sistemática en el pensamiento de Gadamer»<sup>5</sup>.
- «Probablemente tocamos aquí otro aspecto de la urbanización del heideggerismo realizada por Gadamer que se podría llamar un exceso de urbanidad, para continuar con la metáfora. Volvemos a pensar en lo que habíamos observado al comienzo, esto es, la desaparición en la elaboración gadameriana de algunos temas esenciales de Heidegger, como el concepto de metafísica o el de diferencia ontológica, cuando llegamos al problema de la condición crítica del pensamiento en la perspectiva hermenéutico-retórica delineada por Gadamer con las nociones de *kalón* y *theoría*. Cualesquiera que sean las razones de ello, lo cierto es que en Gadamer mucho del *páthos* crítico heideggeriano contra el mundo del olvido del ser y de la metafísica acabada en el dominio universal de la técnica resulta muy atenuado o del todo ausente: para Gadamer, lo que cuenta es limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y de la técnica a favor de una racionalidad social que no siente ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, sino que antes bien se coloca con respecto a ella en una relación de sustancial continuidad»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pg. 159.

<sup>5</sup> G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, ed. Gedisa, 1986, pg. 116.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pg. 125.

Constatadas en la hermenéutica de Gadamer estas carencias, de hondo calado y con múltiples ramificaciones, preguntamos: ¿cómo entiende Vattimo lo que Gadamer consiguió exponer y proponer en *Verdad y método*? ¿Qué ofrece Vattimo, más allá de su, a nuestro juicio certero, diagnóstico, como alternativa?

Para empezar, un amplio texto nos muestra cómo Vattimo responde a la primera cuestión:

Si bien en su crítica de la conciencia estética Gadamer plantea un buen camino de salida del esteticismo e irracionalismo hermenéuticos, las sospechas recurrentes de tradicionalismo o, por el contrario, de relativismo que se levantan contra ella por parte de sus críticos están al menos en parte justificadas por el hecho de que él no ha discutido nunca radicalmente, basándose en sus propias premisas, la cuestión de la «racionalidad hermenéutica». A pesar de toda su riqueza, *Verdad y método* no propone una «fundamentación» explícita de la hermenéutica que pueda citarse como prueba, o al menos como argumento persuasivo, de su validez. Por un lado, parece que la verdad de la hermenéutica la sostenga Gadamer en nombre de un análisis fenomenológico de la experiencia estética y de la experiencia histórica (historiográfica); es decir, en otros términos, mostrando que lo que acontece realmente en nuestra experiencia de la obra de arte y en el encuentro con los textos del pasado no es comprendido ni descrito de forma adecuada por las teorías filosóficas dominadas por los prejuicios del cientifismo. Si fuera así, empero, habríamos de pensar que Gadamer funda su teoría de la interpretación en una descripción objetiva, (metafísicamente) verdadera y adecuada, de lo que la experiencia hermenéutica es realmente —lo que sería una contradicción obvia, si tenemos en cuenta la polémica que *Verdad y método* lleva a cabo contra toda pretensión de la ciencia y de la filosofía de dar una descripción «objetiva» de la realidad. Paralelamente a (o más profundamente que) este análisis fenomenológico de la experiencia hermenéutica hay, en *Verdad y método*, la reconstrucción histórica del proceso a lo largo del cual se desarrolla la autoconciencia metódica de las modernas *Geisteswissenschaften* en la dirección de una ontología hermenéutica. Lo que queda poco claro en todo el libro es la relación entre estos dos niveles —fenomenológico-analítico, histórico-reconstrutivo— de la argumentación. Gadamer muestra que, a partir del siglo XVII, el predominio de la metodología científica ha oscurecido contenidos significativos de la tradición filosófica precedente, con todas las

implicaciones prácticas, estéticas, de nociones como *sensus communis*, discreción, gusto, cultura, etc. Las razones por las que hemos de hablar de oscurecimiento, de pérdida (aunque no sean éstos los términos exactos que él usa), parece que hay que buscarlas en un análisis fenomenológico de la experiencia; lo cual, sin embargo, como ya he señalado, no puede entenderse como una descripción más adecuada de lo que «realmente» acaece, al menos si Gadamer quiere evitar la autocontradicción<sup>7</sup>.

Según Vattimo, a partir del insoslayable problema de cómo la hermenéutica justifica sus afirmaciones, en *Verdad y método* coexisten dos planos o niveles que o se contradicen o, al menos, no encajan entre sí con suficiente claridad: uno «sistemático» y otro «histórico». Por nuestra parte, y a partir de una exposición y discusión de lo que Vattimo ofrece como alternativa a las carencias de la hermenéutica gadameriana, vamos a, en cierta medida, y con matices, invertir las cosas: a nuestro entender (y desde la convicción de que no hay contradicción alguna en que, en una teoría filosófica, una dimensión «histórica» se incardine, y tenga que hacerlo, con otra «sistemática») en el texto de Gadamer —por otra parte tan rico y lleno de sugerencias— hay un exceso de «reconstrucción histórica» y, en contrapartida, un déficit en lo que respecta a la mostración, precisión y verificación «fenomenológica» (sistemática) de los «conceptos» propuestos para esclarecer en qué consiste la «experiencia hermenéutica» (es decir, la experiencia *tout court*): la comprensión que sostiene y articula el entero ser-en-el-mundo (conceptos como «prejuicio», «círculo hermenéutico», «aplicación», «fusión de horizontes», «conciencia de la historia-efectual», etc.).

¿Por qué rechaza Vattimo, de entrada, el (posible, y a nuestro juicio necesario) aspecto «sistemático-fenomenológico» de una teoría filosófica sobre la índole *a radice* «comprensiva» e «interpretativa» de toda experiencia del «mundo» (de lo óntico en su totalidad)? ¿Por qué minusvalora y desestima los esbozos que en este sentido hizo Gadamer en *Verdad y método*?

Los siguientes textos, leídos en su conjunto, señalan las principales razones que aduce el filósofo italiano para sostener sus argumentos en este punto:

<sup>7</sup> G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, op. cit., pgs. 153-154.

- «Para ser coherente con sus premisas, una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima “descripción” de la estructura de la experiencia»<sup>8</sup>.
- «Se ha de renunciar al ideal metafísico del conocimiento como descripción de estructuras objetivamente dadas»<sup>9</sup>.
- «La hermenéutica no es la descripción adecuada de las condiciones humanas, que se abre camino, finalmente, llegados a un cierto punto de la historia, y por el mérito de un pensador o por la conjunción de una serie de circunstancias afortunadas... No puede quedarse tan contenta pensando tranquilamente en haber presentado una descripción que finalmente da cuenta adecuada de la existencia: de su constitución interpretativa; cuando así lo hace, la hermenéutica se reduce a una mera y superflua teoría metafísica, la más banal y fútil de todas: la que se limita a decir únicamente que no hay en efecto una estructura estable del ser que pueda reflejarse en proposiciones, sino sólo los múltiples horizontes, o los varios universos culturales, dentro de los cuales acaecen experiencias de verdad como articulaciones e interpretaciones internas. Y tampoco es mucho lo que se gana si, yendo más allá de este punto, se encuentra un ideal normativo para promover el diálogo entre los diversos horizontes y universos culturales, pues, ¿qué le quedará por decir al hermeneuta una vez que el diálogo se haya instaurado?»<sup>10</sup>.

Estas objeciones a la vertiente fenomenológica y sistemática de *Verdad y método* resultarán mucho más claras cuando presentemos lo que Vattimo propone. Pero antes de hacerlo nos parece imprescindible llamar la atención sobre cinco cosas:

1. Sorprende la noción tan trivial y poco matizada que Vattimo tiene tanto de la fenomenología más ortodoxa (la propuesta por Husserl y sus herederos) como de las enormes posibilidades de ésta, posibilidades que Heidegger ya mostró en *Ser y tiempo* y que han desarrollado, con otros matices y en otras direcciones, numerosos pensadores relevantes en las últimas décadas, desde Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas o Michel Henry, y sin

<sup>8</sup> G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, op. cit., pg. 66.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pg. 215.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pgs. 216-217.

olvidar a Paul Ricoeur, hasta, en nuestros días, Marc Richir, Rudolf Bernet, Renaud Barbaras, Jacques Garelli o Bernhard Waldenfels, por citar algunos notables ejemplos<sup>11</sup>.

2. Entrando en materia: que toda «teoría» (toda descripción de las condiciones de posibilidad de la experiencia comprensiva del mundo, etc.) se tenga que desarrollar en un marco esencialista, ensayando una «*view from nowhere*», etc., nos parece una opinión de Vattimo cargada, como enseña veremos, de desastrosas consecuencias.
3. La noción fenomenológica de «intencionalidad» desarrollada como la puesta al descubierto del fenómeno originario del «a priori de correlación» permite llevar a cabo una descripción de la experiencia que evita las aporías en las que incurren tanto, por un lado, el subjetualismo idealista (el de Kant cuando pretende sostener que las «condiciones de posibilidad» residen en el Sujeto transcendental) como, por otro, el objetivismo realista (el que parece preocupar a Vattimo). Si se consigue mostrar, en concreto, que la «intencionalidad» es distorsionada cuando se la concibe a partir del esquema sujeto/objeto se habrá puesto a disposición de la hermenéutica una pieza clave para pensar a fondo qué significa «comprender».
4. Contraponer precipitadamente, como subyace al conjunto de su planteamiento, «estructura» y «evento», «descripción» e «interpretación», «verdad como adecuación» y «verdad como apertura», etc., lleva su propuesta, pensamos, al callejón sin salida que se puede percibir en sus últimos escritos.
5. Vattimo, si no entendemos mal lo que sostiene, parece mezclar y confundir constantemente —aunque de modo coherente con algunas de sus

---

<sup>11</sup> Ramón Rodríguez ha subrayado este punto diciendo: «Es llamativo el silencio completo que Vattimo guarda respecto a las raíces fenomenológicas de la ontología hermenéutica. La *liaison*, problemática desde luego, que la primera obra de Heidegger establece entre fenomenología y hermenéutica, y que constituye el núcleo del proyecto que aboca en *Ser y tiempo*, como testimonian todos los cursos publicados que le precedieron, no obtiene ninguna acogida en el pensamiento de Vattimo. La razón de ello estriba probablemente en que asimila, sin más, la fenomenología a la posición metafísica de descripción objetiva de hechos, representados por las “cosas mismas” [...] Se cierra así la posibilidad de una hermenéutica cuyos conceptos [...] no obedecen a una posición objetivante, y son, sin embargo, susceptibles de cumplimiento»; «Introducción» a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, pg. 21. El artículo de María del Carmen López «La herencia fenomenológica de la hermenéutica gadameriana» da cuenta de esta importante cuestión.

tesis— la cuestión de la «verdad ontológica» (de la verdad como «apertura», etc.) con el asunto —relevante, pero perteneciente a otro orden de consideraciones— de la justificación de la filosofía hermenéutica frente a las demás opciones que hoy concurren en el panorama filosófico. Una mezcla o confusión motivada, seguramente, por la idea de que la validez de los enunciados filosóficos no parece medirse por su mayor o menor adecuación a una «situación de hecho» (algo que, en parte, es cierto pero que tiene que ser expuesto con un rigor y una minuciosidad que por ningún lado vemos en sus textos).

¿Qué propone Vattimo a la hora de justificar la hermenéutica y de arrojar luz sobre cuál es su principal cometido? La lectura de la siguiente selección de fragmentos nos permite entender sus principales ideas:

- «La hermenéutica como teoría sólo puede legitimarse coherentemente mostrando que ella misma, a su vez, no es otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que proviene del pasado, o, en cualquier caso, de “otra parte” a la que, en alguna medida, ella misma desde siempre pertenece —puesto que esta pertenencia es la condición misma de la posibilidad de recepción del mensaje—. La crítica del objetivismo y del cientifismo positivista no sería radical y coherente si la hermenéutica pretendiera valer como descripción más adecuada de lo que la experiencia, la existencia, el *Dasein*, es realmente. “No hay hechos, sólo interpretaciones” ha escrito Nietzsche; pero aunque no sea la enunciación de un hecho, por lo pronto es “sólo” una interpretación»<sup>12</sup>.
- «La hermenéutica, como teoría filosófica, “prueba” la propia validez sólo refiriéndose a un proceso histórico, del que propone una reconstrucción que muestra cómo la “elección” por la hermenéutica —contra, por ejemplo, el positivismo— es preferible o está más justificada»<sup>13</sup>.
- «Una clarificación tal requiere que la hermenéutica deje de pensarse, más o menos explícita y conscientemente, como una teoría fundada en un análisis fenomenológico “adecuado” de la experiencia. La hermenéutica es ella misma “sólo interpretación”. No funda las propias pretensiones de validez en un presunto acceso a las cosas mismas; para ser coherente con

<sup>12</sup> G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, op. cit., pgs. 155-156.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pg. 157.

la crítica heideggeriana de la idea de verdad como correspondencia, a la que tiene como inspiradora, puede concebirse a sí misma únicamente como la respuesta a un mensaje, como la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tradición»<sup>14</sup>.

- «La hermenéutica no es una teoría metafísica que describiera verídicamente la esencia interpretativa del ser; es ya, siempre e inevitablemente, una respuesta que acoge e interpreta una *Schickung*, una llamada y un envío»<sup>15</sup>.
- «La persuasividad que una tal “fundamentación” rememorativa pretende tener es una persuasividad “hermenéutica”, esto es, que se mide en términos de capacidad de atender las llamadas que se le dirigen y, sobre todo, de responder a ellas con discursos que susciten ulteriores respuestas. Dicho de otro modo: la “tesis” del carácter no fundamentador sino rememorativo del pensamiento se ofrece como una interpretación del sentido de la existencia en su presente ubicación tardomoderna; su persuasividad reclama ser medida no según pruebas y fundamentos, sino según el hecho de que, efectivamente, “da sentido”; esto es, permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia, y permite hablar de ellos con los otros»<sup>16</sup>.
- «La hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética [y ontológica] sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad. Pero esto mismo, ¿de qué modo? En primer lugar, no pensándose a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, sino como evento de destino»<sup>17</sup>.
- «La hermenéutica —y esto se ha de discutir revisando el modo de argumentar, rico y denso (pero también un poco blando y huidizo) de Gadamer en *Verdad y método*— no puede legitimarse más que como correspondencia a un destino, que es el de la modernidad, pues, ciertamente, no puede proponerse como descripción adecuada de ninguna estructura de la existencia»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pg. 158.

<sup>15</sup> G. VATTIMO, *Nihilismo y emancipación*, ed. Paidós, 2004, pg. 37.

<sup>16</sup> G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, pgs. 46-47.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pg. 215.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pg. 217.

La filosofía que declara que en la experiencia del mundo lo óptico comparece de múltiples modos de manera «interpretativa» es ella misma —eso cree Vattimo— una interpretación que se justifica en su validez porque se sabe tal y se desarrolla como tal (frente a otras «teorías» que lo ignoran y desconocen). ¿Y cómo, a su vez, acredita esto? Relatando su propia historia, rememorando narrativamente su origen, su proveniencia, o sea: contando cuál es el pasado del presente en el que ella ha ganado finalmente «carta de naturaleza» erigiéndose por fin como la auténtica «*koiné*».

Ramón Rodríguez ha comentado certeramente esta propuesta de Vattimo —a nuestro juicio inconsistente por las razones que enseguida aduciremos— diciendo varias cosas que no conviene perder de vista aquí:

Si la hermenéutica no puede presentarse como el descubrimiento de la auténtica estructura de la existencia histórica humana, «¿cómo intentaremos argumentar su propia validez?», se pregunta con toda lógica Vattimo. Y es ante este problema, y sus derivados estéticos y éticos, donde el arraigo ontológico de la hermenéutica en el nihilismo final de la historia del ser ofrece la única vía de «solución», si es que de tal cosa puede hablarse. La «teoría» hermenéutica de la universal experiencia interpretativa de la verdad coincide con la generalización del nihilismo y esta coincidencia no es una casualidad, es el resultado de la historia del ser. La historicidad genérica de la *koiné* hermenéutica tiene que doblarse con la historicidad concreta que la historia del ser ofrece: el acacer del nihilismo en nuestra época. De esta forma, la primera exigencia de esta radicalización de la historicidad es renunciar a la posición «exterior», que parece estar en ningún sitio, desde la que se realizan panorámicamente las afirmaciones metateóricas sobre la verdad de la hermenéutica, *non lieu* que para Vattimo es la posición típica de la metafísica. Lo cual significa aceptar que la filosofía hermenéutica no es un conjunto de afirmaciones sobre *el hecho* de las interpretaciones, sino también una interpretación, que, como tal, no puede aducir una evidencia o visión incontrovertible a su favor. La cara positiva de esta renuncia sólo puede estar, para ella, en la exigencia de insertarse decididamente en el interior de la realidad histórica teorizada, con el conflicto de las interpretaciones, y comprenderse como un momento epocal determinado, el propio del final de la modernidad, «justificándose» a partir de ahí<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Ramón RODRÍGUEZ, «Introducción» a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., pg. 29.

La racionalidad narrativa es perfectamente coherente con la ontología de la proveniencia en que Vattimo hace consistir a la hermenéutica. Coherente también con la primacía hermenéutica de la verdad como apertura o des-velación sobre la verdad como adecuación. Y esta primacía es el punto clave para analizar la gran cuestión, que la meta teoría vattimiana de la hermenéutica plantea, y que no está en su coherencia interna, sino en ver si su propuesta puede conseguir lo que se propone, es decir, justificar la hermenéutica, mostrando las razones para preferirla a filosofías alternativas<sup>20</sup>.

La verdad filosófica que la hermenéutica quiere poner de relieve es justamente la verdad como apertura y sus concatenaciones epocales, y no la verdad lógica de los discursos científicos (u ontológico-regionales). A este género filosófico pertenece la narración interpretativa que Vattimo propone como única legitimación posible de la hermenéutica: el relato de la modernidad y su final es una forma de mostrar nuestra pertenencia a un destino del ser que sólo se nos da como tal en el seno de relatos e interpretaciones de un «habitar». Preguntar si esos relatos son verdaderos es exigir de ellos una imposible adecuación<sup>21</sup>.

La racionalidad de la hermenéutica la constituye la narración de una historia que no es la descripción [adecuada] de unos hechos, sino la interpretación de una situación epocal a la que estamos destinados<sup>22</sup>.

Estas precisas observaciones de Ramón Rodríguez dan pie al desarrollo de prolijos comentarios que, en buena medida, y por necesario que sea proponerlos en algún momento, nos desviarían en exceso de lo que ahora más inmediatamente nos ocupa. Por eso, y para continuar exponiendo las ideas de Vattimo, preguntamos: ¿cuál es según su elaboración la genuina proveniencia de la hermenéutica (aquella cuya rememoración la convalida como posición filosófica sostenible y con sentido)?

Nada menos que el «cristianismo», en concreto el texto (¿sagrado?) del «Nuevo Testamento» en el que se narra el nacimiento, la vida y la muerte de Jesús de

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pg. 30.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pgs. 31-32.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pg. 32.

Nazaret, el Dios que se hizo carne y sangre para redimir los pecados de los hombres. Pero ¿por qué el cristianismo? ¿En qué sentido éste es originariamente constitutivo de la hermenéutica filosófica de tal modo que posibilite que aclare su cometido y, a la vez, justifique su validez? Los siguientes textos permiten entender qué afirma Vattimo a este respecto:

- «La problemática hermenéutica se desarrolla en la cultura europea ante todo y principalmente en relación con el problema de la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura, como es fácil de ver sólo con recorrer la historia de las teorías de la interpretación. Este hecho, sin embargo, esconde otro mucho más amplio, que se puede formular en estos términos: si no quiere estar en contradicción con sus propias conclusiones, una ontología como la heideggeriana, que “niega” la identidad del ser con la presencia, no puede, a su vez, presentarse como una descripción de una estructura “objetiva”, esto es, presente, dada, del ser. Deberá, por el contrario, argumentarse a sí misma necesariamente como “interpretación”, es decir, como respuesta a un mensaje, “lectura” de textos, respuesta a un “envío” que proviene de la tradición. Ahora bien... el envío al que la ontología posmetafísica, o hermenéutica, co-responde es, precisamente, la tradición de la civilización occidental cristiana»<sup>23</sup>.
- «La ontología hermenéutica (que tematiza explícitamente la productividad de la interpretación) y el final de la metafísica de la presencia como resultado de la ciencia-técnica moderna son consecuencias de la acción del mensaje cristiano en la historia de la civilización occidental; son interpretaciones secularizadoras de este mensaje... Habría que añadir que ‘secularización’ no es un término que choque con la esencia del mensaje, sino un aspecto que, a su vez, le es constitutivo: como acontecimiento salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, el rebajarse de Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización»<sup>24</sup>.
- «La historia de la salvación que continúa en la edad del Espíritu, después de la venida del Paráclito en Pentecostés, no parte simplemente del hecho

<sup>23</sup> G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, ed. Paidós, 2003, pgs. 82-83.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pg. 85.

biológico de que hay nuevas generaciones que deben ser evangelizadas; es historia como lo era la narrada en el Antiguo Testamento hasta la llegada del Mesías: tiene un sentido y una dirección, y la interpretación de la Escritura que se desarrolla en ella es parte integrante suya, no es sólo la historia de fantasías o versiones fieles, literales (y por tanto, como las fantasías, inesenciales en sí mismas) del sentido definitivo de la Escritura. La historia de la salvación procede como historia de la interpretación, en el sentido fuerte según el cual el mismo Jesús ha sido interpretación viva, encarnada, de la Escritura»<sup>25</sup>.

- «El acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico»<sup>26</sup>.
- «La idea de que la interpretación sea productiva [y de que la verdad sea “apertura”], la idea de que la interpretación no es sólo el esfuerzo por captar el sentido originario del texto (por ejemplo, la intención del autor) y por reproducirlo lo más literalmente posible, sino que añade algo esencial al texto mismo (entender el texto mejor que el autor, como dice un conocido lema de la hermenéutica del XVIII) sólo puede nacer como “efecto” de la concepción judeo-cristiana (o cristiana, específicamente) de la historia de la revelación y de la salvación. Este efecto —y encontramos de nuevo aquí uno de esos círculos vertiginosos, pero no viciosos, que se abren cuando se habla de hermenéutica— es, él mismo, un hecho interpretativo y salvador. Dicho con más claridad: en la medida en que, como me parece, se ha verificado esto, el hecho de que la cultura europea de la modernidad tardía haya “descubierto” la productividad de la interpretación, o —lo que es lo mismo— la no accidentalidad, o instrumentalidad, o mera secundariedad del comentario, es un efecto de la interpretación que esa cultura ha hecho del mensaje cristiano y es, inseparablemente, un efecto también, y, por supuesto, el efecto salvífico del acontecimiento cristiano»<sup>27</sup>.

Desde luego aquí no es posible emprender una discusión pormenorizada de las afirmaciones que hacen de la filosofía una «hermenéutica del cristianismo»,

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pg. 79.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pg. 77.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pg. 81.

en el doble sentido de la expresión<sup>28</sup>. Únicamente, con brevedad, apuntaremos los principales motivos que nos llevan a dudar de su consistencia y viabilidad filosófica:

- Desde luego, dicho para empezar, tiene razón Vattimo al decir que toda «narración» es una «interpretación»; pero en absoluto es aceptable la idea, extremadamente reduccionista, de que toda «interpretación» sea «narrativa». La racionalidad de la hermenéutica, su justificación como teoría filosófica, etc., no puede, pues, apoyarse en un «relato», sea el que sea.
- Vattimo sitúa en el centro, e incluso como base, de la consideración filosófica del mundo una de las formas del saber óntico: el saber religioso (en su versión cristiana). Con esto comete, entendemos, un reduccionismo no menos discutible que el que lleva a cabo el «positivismo» cuando privilegia la ciencia sobre cualquier otra forma de saber. Respecto a la filosofía, como saber ontológico que es, ninguna forma de saber óntico (sea la ciencia, el arte, la ética o la religión) puede poseer primacía alguna: debe dialogar (críticamente) con todos a partir de la estricta atención a su racionalidad propia. El pluralismo de lo óntico, la multiplicidad de los modos de ser, tiene que ser respetado escrupulosamente, pues ningún saber revela y cultiva un territorio donde florezca algo «más óntico», «más propiamente óntico», «superior en una escala jerárquica», del que revela y cultiva otro (la ética y lo ético no es más importante que el arte y lo artístico, ni tampoco menos, etc.).
- El filósofo italiano supone, para justificar su concepción de la hermenéutica, la identidad entre el «provenir» y el «porvenir» en la que el «presente» (juzgado como «bueno», como «en orden», etc.) actúa como elemento mediador, esto es: Vattimo, pensamos, realiza una legitimación

---

<sup>28</sup> La más amplia y rigurosa discusión con Vattimo que conocemos es la que ha realizado Teresa Oñate en su libro *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, ed. Alderabán, 2000. En su pg. 112 leemos: «La clave de la apropiación vattimiana de Heidegger y Nietzsche es sencilla y localizarla exime de una discusión pormenorizada, punto por punto, de las dislocaciones operadas en ambos filósofos. Se trata de ignorar por completo el plano ontológico-transcendental en todos los casos»; desde el acuerdo con esta tesis nos preguntamos: ¿una obra (aquí los textos filosóficos de Vattimo) que ignora aquello a lo que tendría que estar volcada (para merecer precisamente el calificativo de «obra filosófica») merece la atención que (nosotros incluidos) le solemos prestar? (Lo que no descarta que los escritos de Vattimo merezcan otro tipo de atención, por ejemplo «sociológica», o que se encuentren en ellos destellos de enorme lucidez, etc.).

«historicista» que, entre otras consecuencias, restringe la hermenéutica a interpretar una y otra vez el relato que la hizo nacer, un relato cuyo mensaje sería (a pesar de que se insista el carácter «productivo» de la interpretación etc.) idéntico: la llamada a la debilitación de toda instancia «fuerte», «imperativa», una llamada efectuada, además, por y para la «emancipación» humana, a la que todo se subordina.

- Finalmente la propuesta de Vattimo según la cual la ontología sólo puede desarrollarse por una vía «nihilista» (disolviendo al ser en la «nada», reduciéndolo a la transmisión intrahistórica de «mensajes», etc.), por un lado vacía el plano ontológico (al negar, por ejemplo, que el ser se dé o acontezca, de vez en vez, como *arché* y como *télos* de lo óntico sin que por ello se erija en un fundamento trascendente), por otro, trivializa lo que en Heidegger es el complejo pensar del «*Ereignis*» (entendido por Vattimo como un evento histórico de índole contingente y efímero), y, por último, como punto de convergencia de lo anterior, ontifica al ser anulando o eliminando la diferencia ontológica.

Con razón —sin desconocer y tras haber ponderado de modo ecuánime las aportaciones de Vattimo a la discusión filosófica contemporánea— dice Ramón Rodríguez: «¿Por qué seguir llamando entonces a un pensar de la despedida del ser justamente ontología, y ontología de una actualidad que se caracteriza, precisamente, por la ausencia de ser y de categorías ontológicas?»<sup>29</sup>.

Y bien. Frente a esta orientación, a nuestro juicio no exenta de todo interés, pero profundamente errada, ¿qué proponer? En primera instancia una cierta vuelta a Gadamer, esto es: a los logros de *Verdad y método*.

Como subrayaba Vattimo, en el libro que Gadamer publicó en 1960 la argumentación alterna y combina la «reconstrucción histórica» y la «descripción fenomenológica» (el aspecto «sistemático» de la cuestión tratada). Pero lo hace, pensamos, de un modo excesivamente desequilibrado: siempre suele primar lo primero sobre lo segundo. Esta es la razón de que muchos de los conceptos propuestos carezcan de nítidos perfiles, con las negativas consecuencias que esto tiene. Una teoría filosófica necesita, entre otras cosas, y como mínimo, equilibrar su parte

<sup>29</sup> «Introducción» a G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, op. cit., pgs. 26-27.

«histórica» con su parte «sistemática»; sin la primera pierde concreción, sin la segunda carece de precisión.

Por decirlo así, e insinuando algo así como un «programa» de investigación en este campo, si en la segunda mitad del siglo XX se ha desarrollado —con notables hallazgos y pertinentes afirmaciones— una «transformación hermenéutica de la fenomenología» nos parece necesario y oportuno, para evitar los riesgos de desdibujamiento que plantea su presente situación, emprender, bien entendida, una «transformación fenomenológica de la hermenéutica».

La vertiente «fenomenológica» de la hermenéutica tendría como tarea «describir» la praxis comprensiva que, de modo diferente en cada caso, sostiene y atraviesa, bajo la figura del círculo del comprender, todo tipo de saber óntico (los saberes científicos, técnicos, morales, políticos, artísticos, religiosos).

Esta «descripción» en un primer momento tiene que llevar a cabo una «formalización» del acto comprensor en el que se articula la experiencia de los entes, una «formalización» que muestre con detalle los elementos implicados en él (vía analítica) y cómo están conectados entre sí (vía sintética). Esta «formalización» culmina, a nuestro entender, cuando se remiten las «condiciones de posibilidad» del saber óntico, de la praxis comprensora, a las seis formas últimas (formas formantes) en cuyo cruce se definen y concretan cada vez: la corporalidad, la alteridad, la sensibilidad, la lingüisticidad, el mundo y la naturaleza.

De todas maneras importa destacar que esto no significa afirmar, como por ejemplo hizo Kant, etc., que hay unas «condiciones de posibilidad» de la «ciencia posible» (o de la «ética» o «estética» posible), sobre todo porque no hay nunca algo así como «la ciencia» sino modos de la cientificidad, de ser ciencia de la ciencia, de configurarse un saber óntico como «ciencia» (y otro como «técnica», etc.). Por este motivo la «formalización» de la praxis interpretativa tiene que ser, a su vez, «desformalizada» para que la filosofía pueda entrar en un diálogo concreto con los saberes ónticos a los que está referida en cada caso. Esta «desformalización» consiste, al menos, en mostrar tres cosas:

1. La intrínseca «historicidad» del saber óntico (en el que se plasman y exponen los distintos modos de ser, las diferentes regiones de lo ente).
2. El radical «hilemorfismo» de las «condiciones de posibilidad» de la experiencia comprensiva de los entes, algo que lleva a sostener, por ejemplo,

que la forma de la experiencia no es nunca algo abstracto, universal y necesario que se aplique sin más, una y otra vez, a contenidos particulares y contingentes. Hay una «formación» de la forma cuyo modo de «formar» tiene que ser pensado a fondo.

3. La remisión, que ha de ser emprendida una y otra vez, de las «condiciones de posibilidad» del comprender óntico constitutivo de los distintos saberes al acto (espacializante y temporalizante) del ser, un acto que, una vez y otra, le concede un *arché* y un *télos* (un «acto del ser» entendible en la dirección apuntada por Heidegger cuando habla de «Ereignis»).

Lo que acaba de apuntarse con trazos de brocha gorda requiere, es obvio, un enorme desarrollo para que sea algo más que una mera declaración de intenciones. Pero hemos de seguir con afirmaciones de índole «programática», orientadas todas a que la hermenéutica, en la coyuntura en que hoy se encuentra, despliegue efectivamente su «vocación ontológica».

Una teoría fenomenológica del acto comprensivo, de la praxis interpretativa, tiene como propósito básico intentar, constantemente, su elucidación y clarificación en favor de ella misma, ayudando a que se cumpla por sí misma y desde sí misma. La praxis comprensora, que organiza por dentro los distintos tipos de saber óntico, y por muchos motivos, tiende a malentenderse, a desfigurarse, a ponerse obstáculos que vuelven oscuro y confuso su desarrollo.

En este contexto es especialmente importante lo siguiente. La «comprensión» tiende a concebirse desde parámetros «realistas» o «idealistas». Según el «realismo» es el «objeto» el que determina al «sujeto»; el «idealismo», al contrario, considera que el «sujeto», en tanto dueño de las condiciones de posibilidad de todo contenido válido y con sentido, es el que determina al «objeto» (sea éste cognoscitivo, práctico o estético, pertenezca al ámbito de lo verdadero, lo bueno o lo bello). El problema estriba en que desde cualquiera de estos dos parámetros se tergiversa gravemente el acto comprensivo<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Diego Sánchez Meca lo explica así: «Desde esta fenomenología del comprender, Heidegger manifiesta, a nivel ontológico, la imposibilidad de seguir manteniendo como contrapuestos los conceptos de objetividad y subjetividad, y la necesidad de admitir la coimplicación o pertenencia recíproca de sujeto y objeto. Desde la contraposición es imposible saltar de un ámbito a otro, como

Frente a estos malentendidos —que no son, por otra parte, arbitrarios o caprichosos, pues en parte responden a genuinos fenómenos, razón por la cual no es nada fácil rebatirlos— es necesario mostrar con todo detalle que en tanto el «dato» primero y primario es el «ser-en-el-mundo» (como sostenía Heidegger en *Ser y tiempo*) las «condiciones de posibilidad» del comprender (sea el comprender óntico desplegado por las ciencias, bajo un régimen de cientificidad, o de las artes, bajo un régimen específico de artisticidad, etc.) no pueden asignarse unilateralmente ni al «sujeto» ni al «objeto». Esas condiciones a priori son, siempre, algo que acontece «entre ellos», por decirlo de algún modo, pues estas consideraciones, suficientemente desarrolladas, impiden que se pueda seguir hablando, propiamente, de un «sujeto» o de un «objeto» del comprender.

Una fenomenología del comprender, a este respecto, para luchar contra los recurrentes e inextinguibles fantasmas del «realismo» y del «idealismo», que, como decimos, por razones de fondo nunca pueden ser desterrados del todo, tiene que exponer con minuciosidad cómo el «a priori de correlación» (por emplear esta certera expresión de Husserl) implica un «círculo del comprender» o, al revés, cómo el «círculo del comprender» que rige en un saber óntico tiene como contenido el «a priori de correlación». La aclaración y demostración de estos fenómenos puede precisar en qué consiste el «ser-en-el-mundo» indicado por Heidegger o, también, lo que Gadamer llama la «pertenencia» del intérprete a lo interpretado<sup>31</sup>.

---

pretendía Husserl y Dilthey. Ellos manifiestan el callejón sin salida a que había llegado la metafísica, y que Heidegger atribuye al olvido del ser como lugar originario de la mutua pertenencia de sujeto y objeto. En definitiva, para Heidegger, el comprender, modo originario de actualizarse del *Dasein* como ser-en-el-mundo, se actualiza en un círculo hermenéutico que indica esencialmente la peculiar pertenencia de sujeto y objeto en la interpretación, y que, por ello, ya no pueden ser llamados de tal modo, pues ambos términos han nacido y se han desarrollado dentro de una perspectiva que implica la separación y contraposición del ser que con ellos se expresa. El hecho de que, para Heidegger, la interpretación no sea otra cosa que la articulación del intérprete y lo comprendido —lo que presupone una pertenencia previa, que se manifiesta en la precomprensión de la cosa como anticipación—, significa simplemente que antes de todo acto explícito de conocimiento, cognoscente y conocido, intérprete e interpretado se pertenecen recíprocamente. Lo conocido está ya dentro del horizonte del cognoscente, sólo porque el cognoscente está a su vez dentro del mundo que lo conocido codetermina», *La historia de la filosofía como hermenéutica*, ed. UNED, 1996, pgs. 137-138.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pg. 162: «Para la filosofía hermenéutica, en cambio, la problemática de la objetividad presupone siempre una relación de inclusión que engloba, tanto al sujeto —pretendidamente autó-

Un apunte más, para concluir esta sección. Una completa y suficiente «fenomenología» del comprender tiene que tener en cuenta, con todo lo que ello implica, la diferencia entre estas dos situaciones:

1. Allí donde la comprensión va en pos de algo que, aunque sea poco a poco, paso a paso, se va mostrando como comprensible y, por ello, el saber óntico de referencia va «rindiendo obra», por decir así.
2. Allí donde la comprensión se topa con algo incomprensible, algo que rompe el círculo del comprender y suspende el a priori de correlación.

Estas son, en conjunto, algunas de las principales cuestiones que una hermenéutica que pretenda dar cumplimiento a su «vocación ontológica» tiene que plantear a fondo y responder con el rigor y detalle que requiere una teoría filosófica consistente.

## 2. La «distancia temporal» como posible criterio de validez

Toda comprensión, explica la hermenéutica, toda experiencia (hecha o por hacer) en la que algo comparece siendo algo (sea en el contexto de una ciencia, una técnica o un arte), se erige a partir de una concreta y determinada «precomprensión»: una comprensión previa que avanza o anticipa un sentido respecto a lo que puede mostrarse en la experiencia. Esa precomprensión, por más que sea algo «a priori», un elemento posibilitante de un círculo de posibilidades, etc., no está anclada, por ejemplo, en un presunto Sujeto transcendental ajeno al espacio y al tiempo. Es, desde luego, una «forma», pero una forma, una condición de posibilidad de la experiencia de lo ente, procedente de la «tradicición»: de lo que ha sido transmitido y heredado a partir de las obras o contenidos legados por el pasado. Ser-en-el-mundo es, pues, siempre, y a la vez, «ser-en-la-tradicición» (en su inacabado acontecer).

---

nomo— como al objeto —pretendidamente independiente—. Heidegger expresa esta relación con la expresión ser-en-el-mundo, y Gadamer con la expresión «pertenencia» (*Zugehörigkeit*), que contradice más directamente la relación sujeto-objeto. Pero ambas expresiones aluden a lo mismo, o sea, a la preeminencia ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se pone; o también, a la condición ontológica de toda comprensión que, mostrándose a la vez como finitud y posibilidad de conocer, pone al descubierto lo ilusorio de esa pretensión moderna de hacer de la subjetividad un fundamento último». Véase también D. SÁNCHEZ MECA, «La crítica hermenéutica al fundacionismo moderno», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Univ. Complutense, n.º 26, 1992.

Lo que de un lado a otro sostiene y articula los múltiples saberes ónticos a los que pertenecemos y en los que participamos es el continuo y constante acontecer de la tradición. A este fenómeno, o, mejor, a un aspecto de él, Gadamer da expresión al señalar lo que denomina «conciencia de la historia efectual»: la «conciencia» (o, mejor dicho, el comprensor, el intérprete, pero con él, e inseparablemente, aquello a lo que él está volcado, orientado y dirigido), en razón de su intrínseca finitud, está expuesta *ab initio* a los «efectos de la historia». Son estos «efectos», es esa «eficacia» inextinguible del pasado en el presente (de las obras transmitidas y heredadas en el seno de los saberes ónticos de diversa índole) lo que da contenido y concreción a la «precomprensión» en la que estamos inmersos y a partir de la cual comparecen y son descubiertos los entes siendo esto o lo otro.

Frente a la falsa creencia de que la verdadera comprensión exige, ante todo, liberarse o librarse de todo «prejuicio» (elevándose, por ejemplo, como pide el Idealismo, de la particularidad del yo empírico a la universalidad del Sujeto transcendental, como sede de las leyes de la razón, una elevación en la que, se supone, los hombres alcanzan su «mayoría de edad») la hermenéutica sostiene con vigor que la tarea del saber (del «*sapere aude!*») no consiste en negar, anular o eliminar los «prejuicios», la precomprensión vigente en un ámbito, sino en explicitarlos, asumirlos como tales y, eso sí, ponerlos a prueba en su capacidad interpretativa (prueba de la que a veces salen airosos y a veces no)<sup>32</sup>.

José Luis Villacañas nos va a ayudar a localizar el núcleo del asunto que, a partir de lo que acabamos de exponer, pretendemos plantear: «No hay un pun-

---

<sup>32</sup> En 1923 escribía Heidegger al respecto: «El rechazo de ese modo de proceder que consiste en el encuadramiento del campo de investigación en el esquema citado [el que contrapone sujeto y objeto] es sólo una de las precauciones que en la actualidad resultan más acuciantes. La segunda atañe a un prejuicio que no es más que el equivalente de la falta de crítica con que se construye y teoriza. Me refiero a la pretensión de un observador exento de perspectiva. Este segundo prejuicio es, si cabe, más funesto para la investigación que el anterior, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la aparentemente suprema idea de cientificidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical. Alimenta una sobriedad un tanto sospechosa y, valiéndose de lo obvio de su pretensión, dispensa en general de cualquier cuestión crítica. Pues, ¿qué podría llegar, incluso a los más rezagados, de modo tan simple como la pretensión de acercarse a las cosas sin ninguna idea preconcebida —es decir, la exclusión de toda perspectiva—? [...] La configuración de la perspectiva es lo primero en el ser. Lo adecuado, el conocer los prejuicios, y no sólo por lo que hace al contenido, sino en el ser...», *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*, ed. Alianza, 1999, pgs. 106-107.

to de partida racional, situado en una excéntrica de la tradición. Curiosamente, aquí ve Gadamer el mejor servicio del romanticismo alemán, de las anti-luces de Herder y Hamann: en la crítica apasionada de la voluntad destructiva de todo prejuicio que se muestra en la Ilustración y el criticismo. Así pues, la tradición lleva junto con el texto prejuicios sobre el sentido del texto. La pregunta sobre la situación hermenéutica puede ser planteada ahora de otra manera: ¿Cómo poseer una auténtica lucidez hermenéutica en el sentido de saber negar, mediante el trabajo crítico, aquellos prejuicios que no pueden ponerse en juego para una interpretación? ¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿Cómo se integra una razón crítica en las claves de la hermenéutica?»<sup>33</sup>.

La hermenéutica filosófica, decíamos, afirma que la genuina comprensión es aquella en la que se ponen a prueba los propios prejuicios, en la que se explicita y pone en juego la precomprensión en la que se está. Sólo llevando a cabo esto con todas sus consecuencias se puede realmente llegar a distinguir los prejuicios positivos de los negativos: los que ayudan a comprender de los que lo impiden. Sólo en el seno, pues, de la misma experiencia hermenéutica se puede presentar, a la vez, una verdad (un contenido de sentido) y su criterio inmanente. Pero esto no evita que tengamos que preguntar, bien, pero ¿en qué consiste éste último?

En varias ocasiones Gadamer da a entender que este «criterio» es lo que llama la «distancia temporal». En los siguientes textos, por ejemplo, vemos cómo presenta y explica esta propuesta:

- «La productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo sólo pudo ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como “factum existencial” y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del *Dasein*. El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez

<sup>33</sup> J. L. VILLACAÑAS, *Historia de la filosofía contemporánea*, ed. Akal, 1997, pg. 314.

de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer. Todo el mundo conoce esa peculiar impotencia de juicio allí donde no hay una distancia en el tiempo que nos proporciona patrones seguros. El juicio sobre el arte contemporáneo reviste para la conciencia científica una desesperante inseguridad. Cuando nos acercamos a este tipo de creaciones lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrollables, desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no se corresponde con su verdadero contenido y significado. Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales va haciendo visible su verdadera forma y posibilita una comprensión de lo que se dice en ellos que pueda pretender para sí una generalidad vinculante»<sup>34</sup>.

- «Junto al lado negativo del filtraje que opera la distancia en el tiempo aparece simultáneamente su aspecto positivo para la comprensión. No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquellos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta. Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*»<sup>35</sup>.
- «La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el *inter* entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica. De esta posición intermedia que ocupa la hermenéutica se sigue que su centro está formado por lo que quedó postergado en la hermenéutica anterior: la distancia temporal y su significado para la comprensión. El tiempo no es primariamente un foso que

<sup>34</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, ed. Sígueme, 1977, pgs. 367-368.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pg. 369.

haya que salvar porque separa y aleja, sino que es la base del acontecer en el que radica la comprensión actual. Por eso la distancia temporal no es algo que deba superarse. El supuesto ingenuo del historicismo fue creer que es posible trasladarse al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con los propios, y forzar de este modo la objetividad histórica. Se trata en realidad de conocer la distancia del tiempo como una posibilidad positiva y productiva de la comprensión. Esa distancia se salva por la continuidad del origen y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo aquello que nos es transmitido. En este punto no es poco hablar de una verdadera productividad del acontecer. Todos conocen la peculiar impotencia de nuestro juicio cuando la distancia de los tiempos no nos ha confiado unos criterios seguros. Así, el juicio sobre el arte actual deja perpleja a la conciencia científica. Nos acercamos a tales creaciones con prejuicios incontrolables que pueden extremar una resonancia que no se ajusta a su verdadero contenido ni a su verdadero significado. Sólo la abstracción de tales circunstancias actuales permite ver su propia figura y posibilita así una comprensión de lo que se dice en ellas que puede reclamar la generalización. Por lo demás, la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte es a su vez un proceso interminable. La distancia temporal que permite esa decantación se halla en un constante movimiento y ampliación, y éste es el lado productivo que ella posee para la comprensión. Esa distancia permite eliminar los prejuicios que son de naturaleza específica y hace emerger aquellos otros que posibilitan una verdadera comprensión. La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos»<sup>36</sup>.

Para juzgar algo, como momento de su comprenderlo e interpretarlo, nos explica Gadamer, conviene esperar pacientemente a que se abra entre eso y nosotros una «distancia temporal». Sólo gracias a ella el juicio se realiza auténticamente «en frío», permitiendo así sopesar desde la lejanía el fenómeno y sus efectos y pudiendo, en definitiva, fijar de un modo ecuánime su sentido propio a partir de la observación de sus distintas repercusiones. Por eso, entre otras cosas, esa «distancia» posibilita la elaboración de interpretaciones que tienen más visos

---

<sup>36</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, ed. Sígueme, 1992, pgs. 68-69.

de ser verdaderas, fiables, cabe decir, que las propuestas «en caliente», en el fragor de los acontecimientos.

Ramón Rodríguez, al comentar estas ideas de Gadamer, introduce algunos matices y precisiones sin las cuales, de entrada, los equívocos estarían servidos:

En *Verdad y método* Gadamer atribuye a la *distancia en el tiempo* el modo como la experiencia hermenéutica, en su propia dinámica, «soluciona» la cuestión crítica. Dado que los pre-juicios no son nunca por entero objetivables, pues precisamente cuando son operativos no están ante nosotros para poderlos suspender y probar su validez, esta obra que no puede realizar un acto soberano de conciencia la pone en práctica la distancia en el tiempo. Si atendemos a la propia experiencia, señala Gadamer, es fácilmente perceptible que sobre fenómenos contemporáneos, como el arte o un suceso histórico, el juicio es siempre vacilante e inseguro; nos resulta difícil saber si no estamos siendo presas de preconcepciones que nos impiden una comprensión justa del fenómeno. Sin embargo, esta dificultad decrece conforme el asunto se distancia en el tiempo; parece como si la distancia desconectara por sí sola los intereses subjetivos y con ellos muchas fuentes de error, dejando transparecer el sentido que se busca. Pero esta experiencia de la distancia histórica no debe seducirnos hasta el punto de pensarla como gradualmente objetivable y, en último extremo, como susceptible de ser llevada a un límite absoluto: allí donde la distancia es tal que anula todos nuestros prejuicios y podemos mirar al texto o al acontecimiento con plena objetividad porque está perfectamente muerto. Esta idea es, de nuevo, una ilusión objetivista que no comprende el valor de la distancia temporal. Ésta no se limita a la labor negativa de disminuir el peso de los prejuicios, sino que hace aflorar formas nuevas de acercamiento que introducen renovados factores de comprensión. La distancia en el tiempo no es una magnitud inerte, como la distancia geométrica, sino una dimensión viva, que produce constantemente sentido<sup>37</sup>.

Sin embargo, pese a todos los matices que, en esta y en otras direcciones, puedan realizarse a este respecto entendemos que la «distancia temporal» —por más

---

<sup>37</sup> Ramón RODRÍGUEZ, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en R. Rodríguez (editor), *Métodos del pensamiento ontológico*, ed. Síntesis, 2002, pg. 269.

que no sea irrelevante en algunas ocasiones— es insuficiente como instancia crítica de la praxis comprensora inherente a todo modo del saber óntico. ¿Por qué?

Dicho para iniciar la discusión: es indudable que la proximidad espacio-temporal, la cercanía a un fenómeno complica la doble labor, en un punto indiscernible, interpretativa y evaluadora. No en vano popularmente se afirma que «el tiempo da y quita razones», «pone cada cosa en su sitio», etc. Pero que algo sea difícil no exime de tener que hacerlo. Y entender y juzgar lo que (nos) pasa aquí y ahora es algo respecto a lo cual no cabe en modo alguno sustraerse, salvo que se alcen subterfugios que, ilusoriamente, nos descarguen de esa carga.

El caso es que, y es lo que pretendemos subrayar, nada más, ante esta indudable complicación y dificultad los planteamientos de Gadamer nos dejan desasistidos, nos abandonan allí donde lo que más necesitamos es o encontrar algún tipo de orientación o, al menos, tener alguna idea de cómo y dónde buscarla. Sostener, pensar, que el recto juicio y la correcta interpretación requiere sobre todo de una «distancia temporal» sugiere, al menos en una de sus vertientes, que vivamos sin pronunciarnos sobre los fenómenos, obras y sucesos que nos son contemporáneos, y lo hagamos por temor a equivocarnos, esto es: porque los criterios que estamos empleando no han sido debidamente asegurados y, así, carecen de una certeza incontrovertible. Esto, como es obvio, nos condena, a la postre, a suspender el juicio allí donde más nos debería importar y concernir el tenerlo: en nuestro espacio-tiempo de juego, de vida, de actuación. Las orientaciones (el saber a qué atenerse en cualquier ámbito de la experiencia en el que su problematicidad reclame una tematización filosófica) las necesitamos aquí y ahora, la «distancia temporal», por lo tanto, tal vez pueda aportar algo valioso y relevante en estas circunstancias, pero en absoluto algo suficiente.

Es importante preguntarse por qué motivos Gadamer sitúa en primer plano la «distancia temporal», por qué la propone como criterio si no único y exclusivo sí al menos preferente (por ser más seguro, etc.). A nuestro juicio, y como respuesta tentativa, el modo en que ha elaborado la hermenéutica es muy propenso a mezclar y confundir dos cosas que, pensamos, tienen que ser cuidadosamente distinguidas: no es en absoluto lo mismo —como parece a veces creer el filósofo alemán— afirmar que siempre se comprende *desde* la tradición —algo indudable— que sostener que lo que primordialmente tiene que ser comprendido es la tradición misma, esto es, el pasado y las obras que desde él nos llegan. La com-

comprensión de la tradición es, desde luego, parte esencial del esfuerzo por comprender aquello que reclama ser comprendido —sea en el campo científico, técnico, moral, político, artístico o religioso—, pero no todo lo que debe hacerse para que la comprensión resulte plenamente lograda.

Un saber tan peculiar como la filosofía puede ejemplificar lo que estamos diciendo. A la hora de hacer filosofía es condición necesaria contar con su pasado, con su historia (y contar con ello como mucho más que «errores superados», etc.), pero no es condición suficiente. La filosofía no es sólo una vuelta sobre su propia historia: hay un *plus* a falta del cual no acaece lo filosófico. La filosofía tiene, una y otra vez, que estar volcada a pensar críticamente su mundo, la época a la que pertenece y a cuyo acontecer contribuye. Este mundo, desde luego, y como bien recuerda la hermenéutica, no es independiente del pasado ni en lo que tiene de «real» ni en lo que tiene de «posible»; el pasado, pues, nunca es algo superado, dejado atrás por agotado, o relevante y conservado sólo en aquellos aspectos que han contribuido a constituir el presente entendido como su culminación (tal como defiende la historicidad dialéctica propuesta por la filosofía moderna). El pasado es un rico e inagotable manantial, una fuente viva de posibilidades, sugerencias e incitaciones. Pero nada de esto justifica un ápice la tesis de que el único o el principal tema legítimo de la comprensión, de la praxis interpretativa en la que se realiza de modo múltiple nuestro ser-en-el-mundo, sean las obras que nos preceden, por haber entre ellas y nosotros una «distancia temporal» que nos permite y facilita un acercamiento más seguro y equilibrado.

¿De dónde viene esa tendencia o inclinación a confundir el «comprender *desde el pasado*» con el «comprender (preferentemente) *el pasado*»? A nuestro juicio de lo siguiente:

Toda comprensión, toda interpretación de algo como algo, todos los distintos saberes que sostienen y articulan el ser-en-el-mundo al que pertenecemos y en el que participamos, brota a partir de una determinada «pre-comprensión», una comprensión previa que anticipa el sentido de lo que comparece y se presenta al recorrer el círculo por el que discurre el desarrollo de la experiencia. Ahora bien, la comprensión —el punto de llegada del proceso hermenéutico— no se reduce a la precomprensión, por más que sea una condición imprescindible de su despliegue y consecución. Hay algo más. Pero, y si estamos en lo cierto en el conjunto de lo que estamos argumentando, la hermenéutica propuesta por

Gadamer no ha aclarado de modo suficiente en qué consiste ese «algo más» ni tampoco parece haber sentido necesidad de hacerlo. ¿Por qué?

En primer lugar Gadamer no ha insistido suficientemente en que lo que desencadena propiamente la posibilidad y la necesidad de «comprender» es, precisamente, la «incomprensión», es decir: el que algo hasta ahora comprendido se vuelva incomprensible. Lo hermenéutico, valga el juego de palabras, remite *a radice* a lo «hermético», a aquello oscuro y cerrado que demanda ser interpretado y juzgado.

En segundo lugar Gadamer —discutiendo el en efecto exagerado peso que en *Ser y tiempo* Heidegger había concedido al «futuro» y, en esa medida, a los «proyectos del *Dasein*»— pone el acento con no menos exageración en el «pasado» (de ahí que no sea casual que la «distancia temporal» por él auspiciada sea un criterio de índole básicamente «retrospectiva»).

Estamos ante dos temas —el de lo incomprensible y el de la temporalidad inherente al comprender— que la hermenéutica tiene que pensar a fondo a fin de evitar su estancamiento.

Llegados aquí, y para dar paso al último punto de este artículo, es el momento de recordar algo que dijimos al comienzo: la razón principal de las dificultades que la hermenéutica encuentra a la hora de aclarar cual es la «instancia crítica» a la que apelar desde sus tesis es, pensamos, la insuficiente elaboración de una de las cuestiones más importantes, complejas y difíciles de la filosofía: la cuestión de la verdad. En la última sección ofreceremos unos pocos apuntes sobre el tema.

### **3. El problema de la verdad y la necesidad de su replanteamiento**

En su discusión con Gadamer, Karl-Otto Apel se presenta diciendo que es capaz de resolver el problema del déficit crítico inherente a la hermenéutica. Tomando esta discusión como hilo conductor preguntaremos: ¿qué propone Apel a la hora de remontar esa dificultad que atenaza a la hermenéutica tal como Gadamer la ha desarrollado? ¿Es aceptable y sostenible su propuesta o depende de un conjunto de supuestos indefendibles?

Para empezar, y en palabras de uno de sus mejores conocedores en el contexto filosófico español, hay que decir que Habermas y Apel han desarrollado «un proyecto de reconstrucción de una racionalidad *universal*, una racionalidad a la que se le atribuye ser fuente de criterios epistemológicos y morales *incondicionados*, proporcionar la clave regulativa del progreso y representar el punto de referencia para una existencia autónoma, así como para la esperanza de *emancipación* del hombre, de liberación respecto a esa *coacción* externa que es provocada por fuerzas *heterónomas*, como la tradición o el poder, y que es causa de *autoengaños* que distorsionan la autocomprensión»<sup>38</sup>.

Es en este contexto —como se ve, cargado de la habitual fraseología de la Ilustración— en el que hay que situar tanto su asunción de la hermenéutica como su discusión con ella: en la negativa a renunciar al núcleo duro de la concepción ilustrada de la razón, esto es: a la tesis de un Sujeto universal —entendido ahora desde las coordenadas del «giro lingüístico»— capaz de juzgar desde sí y por sí todos los contenidos ofrecidos por las tradiciones, precisamente porque está —si no de hecho sí «por derecho»— por encima de todas ellas. Y es aquí donde Habermas y Apel chocan frontalmente con Gadamer pues «si una senda como la hermenéutica ha llegado a alcanzar la presencia y el vigor de los que goza en el escenario actual del pensamiento es porque, estructuralmente, el problema mismo del comprender exige una conmoción en la concepción moderna del sujeto y de su relación con el mundo»<sup>39</sup>.

¿En qué «conmociona» la tematización del «comprender» a la filosofía del Sujeto (incluso en la versión «lingüística» de éste ofrecida por Habermas y Apel)?

Básicamente en la tesis —presente en Gadamer, aunque no desarrollada con el detalle requerido— de que las «condiciones de posibilidad» del «comprender» (es decir, de cualquier modo del saber óptico) no pueden situarse unilateralmente ni en el sujeto que comprende ni en el objeto comprendido. Según esto plantear *a radice* el problema del «comprender» requiere situarse expresamente más acá de la contraposición entre el «realismo» y el «idealismo». Conseguirlo, sin duda, no es nada fácil, pero si no se logra probar esto con todas sus consecuencias, las pretensiones de desarrollar la hermenéutica como «ontología» nos parecen papel mojado.

<sup>38</sup> Luis SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, ed. Trotta, 2001, pg. 312.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pg. 179.

¿En qué afecta lo anterior a la idea moderna de «razón» (es decir, a la «razón» como «razón del Sujeto»)? Luis Sáez Rueda proporciona una valiosa pista cuando, respecto a la conmoción que la hermenéutica es capaz de provocar en este círculo de cuestiones, dice:

Una convulsión semejante afecta a la autocomprensión de la razón misma. Comprender un sentido no es ya consecuencia de la razón, sino la base de la propia razón. Que la experiencia de comprensión preceda a las operaciones del juicio en sentido kantiano significa que la existencia de la razón depende del acontecer de la comprensión. Y ello implica, a la postre, la apertura de un problema de gran envergadura en el seno de la filosofía actual: el de la historización de la razón. Pues la hermenéutica ha ido sacando a la luz la participación de la finitud y de la temporalidad en la gesta de la comprensión; ha ido descubriendo que el acto de comprensión está ligado a condiciones históricas restrictivas del intérprete y que no constituye nunca un acto definitivo y único, sino un proceso temporal. Pensando en su relación con el problema kantiano, significa que la comprensión de los fenómenos no depende de la específica forma en que está constituida nuestra facultad inteligible universal. Las condiciones fácticas bajo las cuales se *realiza* dicha facultad poseen un significado constitutivo respecto a lo que es «comprendido». De acuerdo con ese presupuesto, no hay una razón universal como «conciencia trascendental» fuera de la historia. Si en esta nueva tesitura de historización cabe aún hablar de «razón» será sólo en el sentido de una «razón hermenéutica», cuyo concepto dependerá en cada caso de la reflexión acerca de las condiciones inexcusables de un «comprender» hermenéutico genuino. No cabe duda de que es la metafísica moderna de la subjetividad, de la que Kant no escapa, la que es llamada aquí a sucumbir en el desafío hermenéutico. Pues la «razón hermenéutica» se cumple en el proceso mismo de la comprensión histórica; y las condiciones de dicho proceso se muestran refractarias respecto al supuesto poder constituyente del sujeto, precisamente porque trascienden al *cogito*, en cuanto condiciones temporales y finitas que arraigan en la facticidad de la existencia<sup>40</sup>.

Serían aquí necesarias, como es lógico, muchas observaciones y aclaraciones, pero volviendo a Habermas y Apel: ¿cómo perciben el desafío que la hermenéu-

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pgs. 181-182.

tica supone en lo que se refiere a la centralidad del Sujeto (a su consideración como el fundamento del sentido y de la verdad en todas las esferas)? De nuevo Luis Sáez Rueda da en la diana:

En la medida en que este sujeto es el agente de una racionalidad universal que se funda en una competencia reflexiva inalienable, el movimiento re-ilustrado ha reaccionado con virulencia contra el desfundamiento hermenéutico de la «filosofía del sujeto», denunciando en él la promoción del relativismo y del irracionalismo. En la medida en que este agente es también el protagonista de la praxis crítica y moral, la denuncia aludida se extiende en la forma de una acusación de acriticismo y de descompromiso<sup>41</sup>.

Preguntamos otra vez: ¿qué propone Apel (desde las coordenadas de una Ilustración que lucha heroicamente contra todo oscurantismo) para remontar el déficit crítico de la filosofía gadameriana? Apel propone una «hermenéutica transcendental» que él mismo —reconsiderando su trayectoria intelectual— presenta así:

En mi escrito de habilitación, que fue publicado en 1963, *La idea del lenguaje en la tradición del humanismo desde Dante hasta Vico*, desarrollé —inspirado por Heidegger— una posición filosófica fundamental muy semejante a la que más tarde encontré en el *opus magnum* de Gadamer. La denominé «hermenéutica transcendental», para dejar constancia de mi adhesión al planteamiento kantiano. Pues en aquel entonces —de manera semejante a Gadamer con su concepción de una «hermenéutica filosófica»— me parecía posible entender la *hermenéutica del Dasein* como una *transformación* necesaria y suficiente de la *filosofía transcendental* de Kant y de Husserl, en el sentido de una atención a la *lingüisticidad* y la *historicidad* de nuestro ser-en-el-mundo. Sin embargo rectifiqué esta idea en los años siguientes. Y, por cierto, según creo poder afirmar hoy, fue esencialmente gracias a la lectura de *Verdad y método*. Tuve que reconocer, con cierta consternación, que los presupuestos de la hermenéutica del lenguaje de Heidegger —de eso que Gadamer llamaba «hermenéutica filosófica» y que intentaba fundamentar, siguiendo al último Heidegger, en términos de *acaecer del sentido* y de la *ver-*

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pg. 315.

*dad*— ya no permitían pensar algo así como un *progreso en el comprender* guiado *normativamente*. Y esto no porque en *Verdad y método* se profundizase el planteamiento limitado de la hermenéutica tradicional mediante un planteamiento *filosófico* radical (*transcendental*) —como asegura Gadamer insistentemente—, sino porque Gadamer —enteramente en la línea de la transformación de la pregunta transcendental de Kant que Heidegger propone en *Ser y tiempo* (y en *Kant y el problema de la metafísica*)— equiparó sin más las *condiciones de posibilidad de la comprensión del sentido* (del «proyecto arrojado» de un mundo de sentido manifiesto, que va acompañado por el correspondiente encubrimiento de sentido) con las *condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la comprensión* o, en general, del conocimiento<sup>42</sup>.

La propuesta de Apel consiste, básicamente, en distinguir dos planos o niveles: uno «hermenéutico» y otro «transcendental» (para pensar el primero el hilo conductor es Gadamer, en lo que respecta al segundo es Kant, por simplificar los nombres que se podrían mencionar).

En el nivel «hermenéutico» tiene lugar la constitución o la apertura de sentido del «mundo» (de la totalidad de lo óntico), es decir: su comprensión lingüística, su comparecencia como tal a partir del lenguaje. Aquí —con muchos matices, pues Apel introduce elementos que toma de Peirce, Wittgenstein y Searle— Apel acepta la posición básica del Gadamer, esto es, el modo en que éste explica el acaecer del sentido en la comprensión, entendida como un prolongarse productivo de la tradición.

Ahora bien: la justificación de la validez del sentido comprendido requiere, según Apel, que se tematice un nivel «transcendental», un nivel que la hermenéutica no es capaz de sacar a la luz incurriendo así en su peculiar inaptitud para plantear la *quaestio iuris*.

Y ¿qué se encuentra en este segundo nivel en el que y desde el que el primero puede llegar a ser convalidado? Una Idea de la razón que habilita un criterio universal que permite justificar la validez de las comprensiones del sentido alcan-

---

<sup>42</sup> Karl-Otto APEL, *Semiótica transcendental y filosofía primera*, ed. Síntesis, 2002, pgs. 134-135.

zadas en el ámbito histórico-finito explicitado por la hermenéutica de Gadamer. Si el «sentido» (la aprehensión lingüística de «algo como algo» llevada a cabo en la esfera cognoscitiva, en la esfera práctica, etc.) «acontece» de un modo semejante a como lo explica la hermenéutica, lo que en absoluto «acontece» es la «verdad», la «validez»: el nivel «transcendental» en el que se sitúa la justificación de los contenidos de los saberes está por encima de cualquier «hecho», por encima de toda «facticidad histórica».

La justificación de la validez de un sentido comprendido, sea en la esfera del conocimiento o en la esfera moral, se realiza gracias a una Idea de la razón: la Idea de una «comunidad ilimitada de comunicación». Su «idealidad» indica que su estatuto es «contrafáctico» e incluso, podría decirse, «antifáctico». ¿Por qué? Porque tal Idea es, a la vez, «necesaria» e «imposible». Necesaria porque si no se postulara no habría modo alguno de distinguir lo verdadero de lo falso en el conocimiento o lo bueno de lo malo en la moral, es decir, no habría manera alguna de dirimir racionalmente las pretensiones de validez inherentes a cualquier comprensión de un sentido, a cualquier «interpretación», en las distintas acepciones del término. Imposible porque tal Idea es, como tal, «irrealizable»; ¿por qué? Porque la comunidad real de comunicación es siempre, como bien subraya la hermenéutica, finita y limitada. Es decir —añaden Apel y Habermas cuando se refieren al fenómeno constante de las «ideologías»—: las comunidades reales de comunicación están siempre sometidas a malentendidos, condenadas, podría decirse, a distorsiones y opacidades ineliminables del todo. Es así como la Idea de una comunidad libre de todas las trabas a la comunicación pretende relanzar en el mundo contemporáneo (como mundo de los *mass-media*, de las telecomunicaciones, etc.) el propósito «emancipador» de la «razón ilustrada»<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> A este respecto resulta interesante lo que dice Eduardo Álvarez: «La razón [moderna] es el poder infinito de hacerse realidad, de apropiarse de lo siempre otro. Pero subsiste la cuestión de si es posible definir la razón de antemano, de una vez por todas y de manera intemporal, como parece sostener Hegel de acuerdo con las pretensiones de la Lógica, o bien entender, por el contrario, lo racional como una conquista en un proceso abierto. No es lo mismo mantener que la razón alumbraba la historia que creer que la historia alumbraba la razón (o puede hacerlo). Incluso en esta segunda posición se asume el muy discutible principio —característico de toda la modernidad— de que cabe hablar de una razón comprensiva y totalizadora»; *El saber del hombre (una introducción al pensamiento de Hegel)*, ed. Trotta, 2001, pg. 113.

Según esto, ¿cuándo es válido un sentido propuesto desde un contexto histórico-finito? Cuando pudiese ser aceptado por la comunidad ideal e ilimitada de comunicación, pues sólo esta es capaz de sancionar acuerdos unánimes y, así, apta para declarar la validez universal de una interpretación realizada en una esfera determinada. Apel, para aclarar lo anterior, afirma que su «teoría de la verdad» es, a la vez, «consensual» y «dialógica». Subrayando, además, que es importante reparar constantemente en que aunque en las comunidades reales de comunicación hay acuerdos que han sido alcanzados a través del diálogo, se trata siempre, y sólo, de «acuerdos fácticos», o sea: provisionales, no unánimes.

A partir del reconocimiento de dos niveles (el de la «constitución del sentido» y el de la «justificación de su validez»), ¿cuál es la tarea —revelada y alentada por la filosofía— que se plantea? Ir aproximando cada vez más, en cada esfera (en la cognoscitiva, en la práctica, etc.), las dos «comunidades de comunicación»: la real y limitada y la ideal e ilimitada. La «ciudad de Dios» se realiza, tiene que realizarse, debe realizarse, en la historia: en la «ciudad de los hombres»; la «eternidad» de la comunidad ideal debe plasmarse en el «tiempo», en la comunidad real que, desde su finitud, va interpretando el sentido. Por eso la Historia Universal es la historia del Progreso en la comprensión, pues la distancia entre el sentido dado y el sentido convalidado o verificado, aunque no pueda ser nunca anulada, sí puede, poco a poco, ser acortada. Es esto lo que lleva a Apel a discutir la idea gadameriana —a nuestro juicio mucho más interesante y más acertada— de que «comprender de nuevo es, siempre, comprender de otro modo»<sup>44</sup>.

La propuesta de Apel reposa, en general, sobre una serie de oposiciones o dicotomías signadas por una jerarquía que hace que uno de los términos sea el fundamento y el otro lo fundado. La contradicción que separa y escinde esos términos no es, sin embargo, irremediable: uno de los lados de la oposición atrae dialécticamente al otro hacia sí, subsumiéndolo poco a poco. Por una parte tenemos el lado de lo contingente, lo particular, lo múltiple (el que define el nivel

---

<sup>44</sup> De un modo bastante gadameriano dice José Luis Pardo: «Una interpretación es aceptable si y solo si de ella se derivan consecuencias importantes, interesantes y novedosas para la cuestión que plantea o, para decirlo con la hermosa y rigurosa fórmula con la que Foucault define el trabajo intelectual, si es capaz de marcar una diferencia o desplazar una frontera en un campo de saber o pensamiento»; *Deleuze: violentar el pensamiento*, ed. Cincel, 1990, pg. 14.

hermenéutico, el de la constitución lingüística del sentido), y por otra el lado de lo necesario, universal y unitario (el nivel transcendental, el de la justificación de la validez). La Historia Universal, en lo que tiene de racional, consiste, según este esquema, en que lo «fáctico» (contingente, particular, múltiple) se eleve a lo «ideal» (necesario, universal, unitario) o, también, que lo «ideal» descienda a lo «fáctico». Es así como Apel considera que ha resuelto el problema que atenaza a la hermenéutica de Gadamer. Como dice Luis Sáez Rueda:

La nueva teoría crítica encuentra aquí un criterio. Interpreta las distorsiones sociales criticables como «distorsiones en la comunicación» y coloca en el progreso infinito hacia la realización de las condiciones ideales de una comunicación plena la «idea regulativa» de la emancipación y autorrealización de la humanidad<sup>45</sup>.

La propuesta de Apel implica —como conclusión de lo que estamos diciendo— la precedencia del «método» sobre la «verdad», sobre la validez de una interpretación en cualquier ámbito. El criterio de justificación lo constituiría —según defiende Apel— un procedimiento infinitamente reiterable indicado por la Idea de la razón que sirve aquí de referencia: la universalización dialógica de un sentido comprendido en pos de un consenso unánime y definitivo. Su concepto de razón es, así, de carácter «procedimental»: la razón (la del Sujeto del lenguaje) contiene en sí una «forma» (la del «discurso argumentativo») aplicable constantemente a una «materia» procedente del suelo nutricio del «mundo de la vida» en el que de manera histórico-finita brota el sentido, la comprensión, la interpretación, en las comunidades reales de comunicación.

En este contexto nos es imposible, a partir de una caracterización tan somera como la que hemos hecho, discutir la compleja posición de K.-O. Apel. Desde nuestro punto de vista su «hermenéutica transcendental» no es sostenible como «hermenéutica crítica» porque pese a que contiene interesantes desarrollos está atravesada por una serie de aporías que, desde sus propias coordenadas, no es posible ni plantear ni resolver. Como anticipo de un debate en profundidad con la filosofía de Apel señalaremos dos dificultades que delatan lo inconsistente del núcleo de sus presupuestos:

---

<sup>45</sup> Luis SÁEZ RUEDA, *op. cit.*, pgs. 391-392.

- Un «contenido», un «sentido», es válido cuando consigue trascender y superar las condiciones fácticas del comprender real y se adecúa y coincide con las condiciones ideales de comprender posible, del comprender esencial sólo realizable en una «comunidad ilimitada de comunicación». Ahora bien: ningún «contenido» puede conseguir algo así, siempre está signado por la limitación que le impone su bastardo origen. ¿Es entonces aquella exigencia puramente arbitraria? No, diría Apel, porque hay al menos un tipo de discurso en el que, en efecto, se «superan» las condiciones fácticas del comprender: el discurso filosófico, aquel en el que la razón, reflexionando sobre su propio proceder, consigue proponer la Idea contrafáctica de una comunidad ilimitada de comunicación. Si todo esto fuese así ocurriría que, en último término, sólo son válidas las condiciones de validez o que sólo en la filosofía tiene lugar una identidad entre la validez y lo válido; ocurriría, pues, que en los enunciados filosóficos, y únicamente en ellos, se reflejaría sin distorsión alguna el fundamento, el Sujeto del lenguaje (de los juegos de lenguaje) capaz de legislar en cada esfera de validez<sup>46</sup>. La filosofía, así, se erigiría en una suerte de «saber absoluto» en el que y por el que es posible lo que, por otro lado, se ha declarado imposible: la identidad entre la «facticidad» y la «idealidad» (un saber que, en tanto «absoluto», sólo podría ser alcanzado «al final de la Historia»)<sup>47</sup>.
- La filosofía trascendental de Kant distingue constantemente, al estudiar una esfera de validez (la del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, la de la moral en la *Crítica de la razón práctica*), entre lo «constitutivo» de esa esfera (revelado por la indagación denominada «Analítica») y lo

<sup>46</sup> Refiriéndose a cómo se plantea el, presunto, poder legislativo del Sujeto, tal como lo concibe la filosofía moderna, dice Ramón Rodríguez: «El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma leyes a las que se vincula precisamente en cuando puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como este libre poner. Que esta posición es en su raíz autopoición se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia “naturaleza” del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo»; «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», en *Cuestiones metafísicas*, edición de J. González y E. Trías, ed. Trotta, 2003, pg. 280.

<sup>47</sup> Sobre esta importante dificultad son muy esclarecedoras las pgs. 151-157, tituladas «El carácter conflictivo del pensamiento kantiano», de F. MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la filosofía*, vol. II, 2ª ed., 1994.

que respecto a ella actúa como «regulativo» (expuesto en la parte «Dialéctica» de la investigación). A diferencia de esto Apel sostiene que la Idea de razón es «hacia adelante» regulativa y «hacia atrás» constitutiva. Y la pregunta es: ¿puede una Idea cumplir ese doble papel? ¿Puede ser, a la vez, e idénticamente, «télós» y «arché»?

Mucho habría que desarrollar estas objeciones para que se viese en qué sentido afectan a los cimientos mismos de la «hermenéutica trascendental» de Apel.

Es cierto, en parte, y siempre desde la perspectiva que estamos esbozando, que al sostener, como hacen Apel y Habermas, la precedencia del «método» sobre la «verdad» puede parecer que se está consiguiendo una «hermenéutica crítica» (crítica de las distorsiones en la comunicación, de los obstáculos al diálogo racional, etc.). Pero esa «crítica», en el mejor de los casos, es una crítica completamente «abstracta», incapaz de juzgar algo concreto y específico. Su red es demasiado grande para pescar los peces con los que nos topamos constantemente. ¿Qué hacer? Para empezar *volver a Gadamer*, a su brillante idea de que la «verdad» tiene primacía sobre el «método»: sólo cabe algo así como un «método» (un procedimiento reiterable indefinidamente, etc.) allí donde ya rige una «verdad». Sólo la precedencia de la verdad sobre el método, pensada a fondo, puede, tal vez, llevar a que se eviten tanto el escepticismo (la creencia de que no hay verdad) como el dogmatismo (la creencia de que la verdad es una y sólo una), permitiendo que la filosofía se desarrolle como una «teoría crítica».

Si referimos este intento a lo que plantea Apel diríamos que hay que repensar por un lado el problema del nexo entre «razón» e «historia» y, por otro, la cuestión de que la «verdad» se presenta bajo dos acepciones. Apel, respecto a esto, por una parte, al creer que sólo hay o el «tiempo del movimiento» o lo atemporal (supratemporal, eterno, etc.) es incapaz de abordar con sentido el vínculo (no dialéctico) entre la «razón» y la «historia» (su creencia lo confina a sólo reiterar, una y otra vez, el mito ilustrado según el cual con la «modernidad» comienza el auténtico «fin de la Historia»). Además, y por otra parte, al trivializar la idea de que la verdad consiste, en una de sus vertientes, en un acto de «desocultamiento» se ve obligado a incurrir en el dogmatismo implícito en la tesis de que el método precede, en todo caso, a la verdad (un dogmatismo consistente en responder a la pregunta por la verdad del método — y no sólo por el método de la

verdad— bajo la forma de la universalidad conceptual, es decir, bajo la idea de que la «lógica» contiene la «ontología general»).

Insistiremos, en adelante, en el siguiente aspecto de lo que acaba de apuntarse: sólo cabe sostener la primacía de la verdad sobre el método cuando se aclare en qué sentido y por qué la verdad se dice de dos maneras.

Un texto de Ramón Rodríguez expone las coordenadas básicas del asunto que vamos a tratar:

La verdad como adecuación, modelo que rige el carácter veritativo de los enunciados científicos y teóricos en general, es sometida a una interpretación, que no la rechaza o destituye sin más, por más que en algunas versiones extremas de la hermenéutica pueda darse a entender tal cosa, sino que la revela como una verdad segunda, derivada del hecho primitivo de la apertura histórica de sentido, del estar ahí dado el mundo en el que toda búsqueda de verdad se mueve. El modelo heideggeriano de la verdad como *desvelación*, como la apertura originaria en cuya iluminación las cosas se dejan ver y enunciar, funciona como matriz de las diversas variaciones del concepto hermenéutico de verdad. Tal aparecer originario, únicamente gracias al cual pueden las teorías, metafísicas o científicas, plantear su posible adecuación o validez objetiva, no es susceptible de ser entendido a su vez como adecuándose a algo, de ahí que la idea de adecuación no sea el concepto último y definitivo de verdad. Éste queda reservado para el hecho insuperable de la apertura misma del sentido, que no es ya resultado de ningún ensayo racional del hombre, sino un *acontecer*, el *acontecer de la verdad*, en cuya facticidad y contingencia todo comportamiento teórico opera<sup>48</sup>.

A partir de este marco, y a fin de ir desarrollándolo y precisándolo, vamos a plantear tres conjuntos de indicaciones:

---

<sup>48</sup> Ramón RODRÍGUEZ, «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», *op. cit.*, pgs. 270-271. Sobre este tema es interesante el artículo de M.<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ, «Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n.º 88-89, 2003.

En primer lugar las dos vertientes de la verdad tienen que ser entendidas a partir de la diferencia ontológica. Un aspecto de la verdad, pues, consiste en la «verdad óntica» o verdad de los entes; el otro en la «verdad ontológica» o verdad del ser. Esto implica, entre otras cosas, que hay dos tipos de «saber», de formas de experiencia, a los que corresponden dos modalidades del «comprender»:

- Saberes ónticos, en los que se exponen, exhiben y exploran (interpretativamente) los distintos modos ónticos de ser (nos referimos a los saberes científicos, técnicos, morales, políticos, artísticos y religiosos, cada uno con su peculiar unidad y multiplicidad interna).
- Saber ontológico: el propio de la filosofía, en el que se expone y explora el plano ontológico, el de los «principios» y los «fines» (del «*arché*» y el «*télos*»).

Los saberes ónticos preguntan por lo ente considerado desde su ser pero sin tematizar éste: su asunto son los entes, nada más que los entes, y hacia ellos se vuelcan. El saber ontológico pregunta por el ser, el ser de los entes, sin duda, pero con el requisito de que no tome a estos como el modelo del aparecer (pues si hiciese esto, «lo real» elimina y anula «lo posible», etc.). Felipe Martínez Marzoa lo explica así: «Ser...» significa «mostrarse como...»; ser es aparecer, presencia, mostrarse... Puesto que el «aparecer» es el *ser* (el «fenómeno» es lo ente), la pregunta sobre en qué consiste el aparecer mismo es la pregunta sobre en qué consiste *ser*... Una cosa es preguntar qué es esto y qué es aquello —a lo cual se responde dando, como predicados introducidos por «es», ciertas notas que convienen a esto y aquello— y otra cosa es preguntar en qué consiste el *ser* mismo, ya que esta última pregunta no pide predicados que sigan a «es», sino que pregunta acerca del «es» mismo; lo uno es preguntar por entes, lo otro es preguntar por el *ser*. Llamaremos investigación óntica a toda investigación acerca de entes, e investigación ontológica (o simplemente ontología) a la pregunta sobre en qué consiste *ser*»<sup>49</sup>. A su vez el preguntar ontológico está bifurcado en un preguntar «ontológico regional» (en el que, en diálogo directo con los saberes ónticos, se interroga acerca de un modo de ser; así cabe desarrollar una ontología de la ciencia y lo científico, la técnica y lo técnico, la ética y lo ético, etc., en atención, siempre, a lo óntico que desde ellos y por ellos es traído a la luz) y un preguntar «ontológi-

<sup>49</sup> F. MARTÍNEZ MARZO, *Iniciación a la filosofía*, ed. Istmo, 1974, pgs. 193-194.

co general» (referido no sólo al ser de los entes sino, sobre todo, al ser en cuanto ser, encargado de elaborar cuatro grandes problemas: la diferencia del ser respecto a los entes, la verdad del ser, la unidad del ser y la multiplicidad del ser).

Es preciso insistir, en segundo lugar, en que la verdad óptica consiste en la «adecuación» entre la interpretación y lo, en cada caso y en cada ámbito del saber, interpretado por ella. Un eslogan como «No hay hechos, sólo interpretaciones» (por más que tenga sentido como manera de enfrentarse al dogma positivista, realista, objetivista) debe tomarse y adoptarse, pues, con muchas precauciones. Al nivel de lo óptico (del plano de los fenómenos, etc.) la «verdad» no precede al «método»: aquí toda «verdad» siempre resulta fijada «metódicamente»; con la condición, decisiva, de que «método» deje de entenderse simplistamente como «procedimiento infinitamente reiterable», etc. Los «métodos» no son «formas» indiferentes a cualquier «materia» o «contenido»: son siempre concretos y específicos, y se levantan y caen a la vez que se levanta o cae el saber óptico en el que actúa. O sea: sólo cabe sostener que no hay saber óptico (sea científico o artístico) sin «método» en cuanto volvamos a pensar el sentido del «método» y lo «metódico» más allá de la trivialización a la que se ha visto sometido en la era del positivismo cientifista (aunque el Idealismo filosófico, por cierto, y si descontamos a Hegel, a quien debemos interesantes reflexiones sobre el tema, no difiere en exceso de sus oponentes al tratar la cuestión: la idea de método en el neokantismo, por ejemplo, no marca aquí ninguna diferencia reseñable). Es significativo —como bien expone Francisco Fernández Buey en su libro *La ilusión del método*— que en la mismísima filosofía de la ciencia anglosajona de la segunda mitad del siglo XX, poco a poco y no sin resistencias, se haya empezado a discutir —al menos eso— el dogmatismo metodologista que ha imperado en esta disciplina y que, a nuestro juicio, induce, para empezar, a una concepción muy distorsionada de lo genuino de la actividad científica<sup>50</sup>.

La verdad óptica, pues, no es sino la presencia adecuada de algo como algo, de algo siendo algo (y esto en razón de que el ámbito de los entes es el ámbito de lo «compuesto», de los todos y las partes, con sus modos de síntesis y de análisis, etc.), en definitiva: de los entes en el seno de un saber «metódicamente»

<sup>50</sup> Véase «El método experimental: ¿un mito de los epistemólogos (y de los científicos)?», escrito por el matemático René THOM, en J. Hamburger (ed.), *La filosofía de las ciencias, hoy*, ed. s. XXI, 1989.

organizado. Desde luego la idea misma de «adecuación» necesita ser pensada en toda su complejidad. Para empezar tiene que entenderse fuera de la engañosa alternativa entre el Realismo y el Idealismo, o sea: fuera de una concepción metafísica que la concibe como la adecuación de algo a su Modelo eterno (sea la Idea platónica, el Dios medieval o el Sujeto transcendental moderno). Una completa elaboración de la idea de «adecuación» mostraría, por ejemplo, que los «criterios» (que pertenecen al círculo de lo «metódico») son siempre inmanentes y específicos a los saberes ónticos, sin ser por ello «particulares» y «contingentes». Ante la pregunta, inevitable, ¿qué papel tiene en todo esto el saber ontológico?, un interesante texto de Felipe Martínez Marzoa nos proporciona una valiosa pista a la hora de continuar pensando sobre el tema: «En cuanto que la filosofía se pregunta en qué consiste la presencia, de la filosofía pueden *desgajarse* criterios de qué es verdaderamente presencia y qué no; presencia de las cosas, pero presencia *mediada* por un criterio de validez»<sup>51</sup>.

En tercer lugar respecto a la noción de «verdad ontológica», a la verdad del ser entendida como acto de desocultamiento o desocultación, cabe decir varias cosas:

- La desocultación lo es siempre de un *ámbito* o *región* en el que, desde entonces, pueden comparecer los entes exhibiendo un modo de ser en un saber, aquel que los saca a la luz (interpretativamente) siguiendo determinadas vías y procedimientos.
- En la desocultación se instaura cuando se erige (y se derrumba cuando se desbarata, cuando lo incomprensible actúa como fuerza incontrolable) el principio (*arché*) y el fin (*télos*) de un ámbito de lo óntico.
- La desocultación consiste en un acto de «delimitación». Con ella, como decimos, un ámbito resulta definido, circunscrito, trazado. Esta delimitación, por otro lado, es siempre múltiple: la delimitación de un ámbito no es independiente de la delimitación de otros ámbitos<sup>52</sup>. Además una

<sup>51</sup> F. MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la filosofía*, vol I, 2.ª ed., 1994, pg. 60; los dos subrayados son nuestros.

<sup>52</sup> Este problema recibe un tratamiento muy interesante en los tres primeros capítulos del libro de F. MARTÍNEZ MARZOA, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999. En efecto, el «ser» como tema de la ontología tiene que pensarse como: a) lo que «reparte», o sea, lo que asigna a cada ámbito de lo óntico «lo suyo»; b) lo que «reúne» los distintos ámbitos de lo óntico cultivados por los diver-

delimitación tiene lugar siempre sobre otra anterior, como una transformación suya, realizada a partir de ella: nunca hay (como bien insiste la hermenéutica frente a la mitología de los «orígenes originarios», etc.) un «grado cero», es decir: la delimitación no acaece a partir de un continuo homogéneo e ilimitado dividido «después» (el desocultamiento no es, en definitiva, un «movimiento» en el que de lo indeterminado se pasa a lo determinado: lo «originario» es el *límite*, sin él no hay «presencia», patencia de algo con rasgos, determinaciones).

- La desocultación define, a la vez, un qué y un cómo: determina qué comparece y cómo se accede a ello.
- La desocultación, simultáneamente, abre y cierra el círculo del comprender inherente a un determinado saber óntico: aquel en el que éste, a partir de entonces, se mueve, recorriéndolo en su desarrollo, explorando lo óntico a priori delimitado hasta que, por topar con algo incomprensible, el círculo se rompe y requiere ser retrazado.
- La desocultación, cualquier delimitación de un ámbito, es intrínsecamente finita. No hay desocultación sin que, en varios niveles y con varios sentidos, no haya también, y a la vez, «ocultamiento». La desocultación pone en juego unas concretas y limitadas posibilidades de mostración, de comparecencia, de patencia de algo como algo. Sin que esto quiera decir, e importa subrayarlo cara a, por ejemplo, una imprescindible discusión con Hegel, que la desocultación sea «parcial» (particular) y, así, medible desde una presunta (e imposible, a nuestro juicio) desocultación «total» (universal).
- La verdad ontológica es, cada vez que la hay, recogida por la indagación filosófica, por la comprensión del ser (y no ya sólo de los entes), de su acto donador renovado y renovable, inagotable. Es recogida, acogida, por la filosofía y ofrecida a los saberes ónticos, pues sólo a ellos les compete desarrollarla. ¿Cuál es, pues, y según esto, el contenido de esa «verdad»? ¿En qué se expresa? En los «supuestos» o «presupuestos» de los saberes ónticos, en la «precomprensión» que los rige y que está a su base. Es aquí, en definitiva, donde, a nuestro entender, es menester situar la constante

---

... sos saberes, un «reunir» que no los totaliza porque lo denominado «ser» (el acto del aparecer lo que aparece, etc.) no es, como decía Aristóteles, ningún «género supremo». Su «universalidad» no es «conceptual» (ver el §1 de M. Heidegger, *Ser y tiempo*).

y justificada discusión de la hermenéutica contra la tenaz ilusión de la «ausencia de prejuicios»<sup>53</sup>.

Estos mínimos y desde cualquier punto de vista insuficientes apuntes necesitan ser pensados y elaborados con muchísimo más detalle y con una argumentación mejor articulada. Sin abordar los problemas que aquí subyacen, repetimos, la expresión «ontología hermenéutica» no dejará de ser un *flatus vocis*. Tiene que mostrarse, por ejemplo, con toda concreción en qué sentido la «verdad» precede al «método». Y ¿cuál es en este contexto la dificultad principal? Ramón Rodríguez la formula así:

- «Esta relación de derivación entre ambas formas de verdad, desvelación y adecuación, no impide que la articulación concreta de ambas siga siendo un problema hermenéutico ineludible»<sup>54</sup>.
- «Éste es el verdadero reto que tiene planteado la filosofía hermenéutica: volver a pensar, lejos ya de la masiva crítica de la *adaequatio*, la articulación entre ambas formas de verdad»<sup>55</sup>.

Y para esta tarea, de una complejidad enorme, tanto Heidegger como Gadamer son un estímulo. Sigámoslo.

---

<sup>53</sup> Diego Sánchez Meca explica así este asunto clave para toda posición hermenéutica: «Una crítica exhaustiva de los prejuicios (o ideologías) es imposible en ausencia del punto cero desde el que ella pudiera ser hecha. El hombre, de hecho, lo quiera o no, se encuentra siempre cogido en el círculo de la comprensión. Hay, pues, que desenmascarar el carácter ilusorio de la pretensión iluminista de eliminar los prejuicios y mostrar su función fecunda y productiva, en cuanto nuestra forma de comprender está condicionada mucho más por nuestros prejuicios que por nuestros juicios. Esto, aparte de no reducir indebidamente todo prejuicio a un sentido peyorativo de creencia errónea e infundada, no significa aceptar cualquier prejuicio como hecho ineluctable, sino tan sólo reconocer que el hilo conductor del discurso humano se desarrolla siempre desde la tradición, que debe ser puesta en juego continuamente en la medida en que el discurso se desarrolla siempre de modo abierto y nuevo hacia el futuro», *op. cit.*, pgs. 139-140.

<sup>54</sup> R. RODRÍGUEZ, «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», *op. cit.*, pg. 271.

<sup>55</sup> R. RODRÍGUEZ, «Introducción» a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, pg. 32.