



Mordiendo la fruta prohibida (notas para una reforma de la hermenéutica)

Alejandro Escudero Pérez

UNED

Resumen

Ofrecemos los rudimentos, las indicaciones básicas, de una posible reorientación de la “hermenéutica filosófica”; el motivo de esa reorientación es intentar cumplir plenamente con su inicial “vocación ontológica”, una vocación o aspiración que, a nuestro juicio, ha quedado en buena medida sepultada o postergada en el curso de su desarrollo como corriente de la filosofía contemporánea.

Introducción

En un notable artículo de 1987 titulado “Hermenéutica: nueva *koiné*” (recogido en el recopilatorio *Ética de la interpretación*) Gianni Vattimo sostenía con vigor que en la actual coyuntura la “hermenéutica” está llamada, resulta convocada, a precisarse, a aclarar a fondo su “significado filosófico”. Sólo esclareciendo cuál es, por decirlo así, su lugar y su papel en el conjunto del saber, puede llegar a sortear el peligro que ahora la acecha y atenaza: convertirse en una meliflua y blandengue “teoría relativista de la cultura”. Afirma el filósofo italiano: «La hermenéutica parece constituir la *koiné* de la cultura de hoy. Ello entraña el riesgo de una serie de equívocos, plantea problemas, y obliga a que la hermenéutica se precise y radicalice, en orden a evitar, por un lado, la interpretación demasiado “cómoda” y superficial que la convierte en una mera apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales, y por otro a impedir que pueda ser reconducida a una nueva metafísica, por mucho que ésta se fundamente sólo en lo “transcendental” de la comunicación (tal como sucede en las teorías de Apel y Habermas)»¹.

Vattimo sostiene, a nuestro entender con razón, que la hermenéutica sólo afrontará con éxito esta situación si consigue profundizar en su “vocación ontológica”. Lo que por nuestra parte no compartimos es que esto sea compatible con una irrestricta y completa asunción del “nihilismo”².

En este ensayo, siguiendo –con la reserva señalada– la afirmación de Vattimo que acabamos de mencionar, intentaremos, por nuestra cuenta y riesgo, aunque siempre a partir de sugerencias y hallazgos de Heidegger y Gadamer³, establecer

¹ Gianni Vattimo, *Ética de la comunicación*, ed. Paidós, 1991, pp. 9-10.

² Ya en esto insistía Teresa Oñate en su libro *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, ed. Alderabán, 2000. Refiriéndose a la propuesta de Vattimo de combinar “nihilismo” y “ontología” ha escrito 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?», Introducción a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, ed. Paidós, 1995, pp. 26-27.

³ «Por comodidad expositiva, pero también –como se verá– por razones teóricas más substanciales, definimos la hermenéutica como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo», G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, ed. Paidós, 1995, p. 39.

algunas coordenadas por las que, quizás, podría discurrir una “hermenéutica” que pueda, en la medida de lo posible, presentarse como una íntegra y completa “ontología”.

¿Morder la fruta prohibida (una fruta del ‘árbol del saber’)? Con esto aludimos, nada más a que en puntos concretos seguiremos rutas que Gianni Vattimo expresamente censura y desestima –aunque no dejaremos caer en saco roto muchos de los motivos, razonados y razonables, por los que lo hace-.

1. Punto de anclaje

En el Prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* H.-G. Gadamer, por citar un texto emblemático, ha puesto sobre el tapete una tesis que al menos posee dos caras o vertientes.

Por un lado, basándose en lo que Martin Heidegger expuso en el tratado de 1927 *Ser y tiempo*, afirma que a *radice* “existir” implica “comprender”: el “desarrollo” del “existir” (concebido, además, como fáctico ser-en-el-mundo, etc.) es inseparable del desenvolvimiento de la “comprensión”⁴. Por otro lado, y extrayendo consecuencias de lo anterior, se sostiene algo que sólo puede probarse a partir de un minucioso y complejo argumento: en tanto “existir” es “comprender” sucede que todas y cada una de las distintas formas de la experiencia del mundo posee un carácter, un núcleo, una entraña, “hermenéutica”⁵.

El siguiente texto –sólo parcialmente reproducido en la nota número cuatro- expone con rotunda claridad lo que acabamos de señalar:

«La analítica de Dasein en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio Dasein. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”. Designa la básica movilidad del Dasein, constituida por su finitud y su historicidad, la cual abarca la totalidad de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en el carácter mismo de la cosa»⁶.

No siempre, por cierto, los “filósofos hermeneutas” –los defensores de esta teoría filosófica- se han mantenido firmes y constantes en la tesis que estamos subrayando –y que nos parece un “punto de anclaje” irrenunciable de esta “corriente filosófica”-. Los motivos de esta circunstancia son diversos, y aunque a veces obedezcan a una mera dejadez, a una ausencia de pulso filosófico, otras veces, en los autores más solventes, se debe a que honestamente no debe nadie empecinarse en ideas respecto a las cuales no se han alcanzado suficientes argumentos sobre los que

⁴ «La analítica temporal del Dasein humano en Heidegger ha mostrado, en mi opinión de manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del Dasein. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”», Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, ed. Sígueme, 1991, p. 12.

⁵ Es importante resaltar que según la teoría filosófica que aquí está empezando a exponerse “lo hermenéutico”, prima facie, es la “experiencia del mundo” (Welterfahrung) y *no* la propia “teoría”. Algo con lo que, por cierto, Vattimo no está de acuerdo.

⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., p. 12 (en la traducción castellana se lee “especificidad” donde el texto alemán dice “historicidad”).

sostenerlas. Así, por referirnos a un ejemplo concreto, no nos parece evidente algo que suele darse por descontado: que el mejor y único modo de apoyar esta afirmación pasa por insistir en la “lingüística” de la “experiencia del mundo”; sin duda el “lenguaje” es un “a priori” de ésta, es decir, es un ingrediente necesario de la “comprensión”, pero –y por introducir una temática en la que la “fenomenología” ha aportado inapreciables hallazgos- ¿no lo es también, y con los mismos derechos, la “sensibilidad”?⁷

En el siguiente apartado, dejando aparcado por el momento lo que acabamos de plantear, haremos una pequeña cala en una tesis cuyo serio y riguroso desarrollo y argumentación requería un enorme trabajo –del que solemos creer que estamos dispensados-. ¿Qué significa, de entrada, que la “experiencia del mundo” es, en su raíz, originariamente, “hermenéutica”? Apuntaremos al respecto unas pocas cosas, apenas unas pocas pistas sobre una temática tan ineludible y decisiva como intrincada.

2. De la comprensión del sentido

La comprensión, en su discurrir inmediato y regular, lo es del *sentido* y de la *verdad* o, dicho conjuntamente, de la *verdad del sentido*. Con el fin de no introducir desde el comienzo dificultades excesivas –aunque es un asunto que en algún momento debe abordarse en toda su complejidad⁸- enfocaremos por ahora sólo el primer aspecto del fenómeno: basta centrarse en la “comprensión del sentido” para ofrecer una primera caracterización de la tesis “toda experiencia del mundo es *hermenéutica*”.

En razón de la “facticidad” puede empezarse diciendo: «... la existencia humana está *ad initio* inserta en un ámbito de sentido ya constituido...»⁹. Ese “sentido” es lo que, en cada caso y de múltiples modos, resulta una y otra vez “comprendido”. Que lo comprendido sea el “sentido” –tal o cual sentido en esta o aquella “situación”- implica que los “fenómenos” se brindan y salen a la luz *en* “interpretaciones”. Existir es comprender, esto es: llevar a cabo una serie de “comportamientos”¹⁰ desplegados a su vez en el seno de ocupaciones o quehaceres. Esos comportamientos consisten, constantemente, en hacerse cargo, en asumir, un “sentido”, o, lo que es lo mismo, en destacar en los fenómenos –en lo que aparece y se muestra- *unas* propiedades y/o relaciones: esas que en cada contexto o situación los *definen* e *identifican*. El martillo, comparece, ante todo, cuando lo empuño para clavar, el amor en una caricia o un

⁷ La comprensión del sentido y su verdad, a mi juicio, se desarrolla lingüística y sensiblemente (los entes se dan, se ofrecen, tanto en el seno de la lingüística como en el seno de la sensibilidad). ¿O, acaso, deben seguir admitiéndose como obvia e incuestionable la escisión jerárquica entre lo sensible y lo inteligible?

⁸ En nuestro artículo “Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios”, en T. Oñate, C. García Santos, M. A. Quintana, *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, ed. Dykinson, 2005, abordamos preferentemente el segundo aspecto de la cuestión.

⁹ R. Rodríguez, Introducción a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 31. Que el “ámbito del sentido” esté “siempre ya constituido” –o “ya siempre abierto”, etc.- no significa que esté “enteramente constituido”: un “ámbito de sentido” es siempre un “campo de juego”, un orbe de y con ‘posibilidades’ que pueden ser efectuadas o no serlo (siempre hay, pues, sentidos actuales entreverados de sentidos o fenómenos potenciales).

¹⁰ Los comportamientos son “intencionales” en el sentido de Husserl: siempre están “dirigidos a ...”. Sobre este importante asunto son recomendables, por ejemplo, M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, ed. PUF, 1990 (1942 en su primera edición), y el capítulo II de R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997.

abrazo. De este modo “comprender el sentido” –interpretar los fenómenos- significa encontrar que “algo es algo”, aprehender “algo como algo”, afirmar “algo de algo”¹¹.

Lo hasta aquí expuesto –mucho mejor explicado, aclarado con los oportunos ejemplos, etc.- puede, tal vez, parecer tan “de cajón” que ninguna teoría filosófica conocida lo negaría. Ahora bien, a mi juicio, lo que ya no resulta tan obvio ni tan fácil, lo específico de la “hermenéutica filosófica” es el intento –logrado o no, ese es otro cantar- de entender todo lo anterior poniendo expresamente fuera de juego –es decir, discutiéndolas desde dentro- las tesis “realistas” o las afirmaciones “idealistas” a partir de las cuales suele ser explicado –y, nos parece, también, deformado (por ejemplo introduciendo primero las nociones de sujeto y objeto para después elucubrar cómo entran en relación, etc.).

Por cierto, el lema “no hay hechos, sólo interpretaciones” –que Vattimo suele enarbolar con deleite- es, desde el planteamiento que aquí esbozamos, no sólo una versión vulgar del carácter “hermenéutico” de la experiencia sino, y esto es más grave, una versión errónea. Es verdad que su fin inmediato –y sólo respecto a él resulta aceptable- es poner en cuestión tanto el “realismo del sentido común” (lo que Husserl denomina la “actitud natural”) como el “cientifismo positivista”; ambos creen sin más poder ampararse en la existencia bruta de “hechos en sí”. Pero la pertinencia de ese lema termina en este punto, se agota en la llamada de atención sobre lo infundado de esa creencia. Y es que en el fondo –como se ve bien en el modo en que Vattimo analiza los efectos de los medios de comunicación de masas¹²- encierra una tesis “idealista” que ninguna cabal hermenéutica puede admitir. No es casual, sino enteramente coherente, que cuando se intenta precisar su significado sea habitual sostener –nada menos- que las “interpretaciones” (propuestas por una “comunidad”, por ejemplo) “construyen” o “constituyen” los “hechos” (los únicos a los que tenemos acceso, etc.). Una afirmación tan poco fundada como la tesis contraria. Cuando la hermenéutica insiste en la “facticidad”, en la “pertenencia”, es decir, en la originariedad del ser-en-el-mundo¹³ está diciendo, entre otras cosas, que lo que nunca hay es un Sujeto y un Objeto predefinidos que “después” entran en “relación” (a causa del “objeto” según el realismo, a partir del “sujeto” según el idealismo). De todos modos lograr definir y precisar –con el fin de entender plenamente en qué consiste la “comprensión del sentido”, la índole “hermenéutica” de la experiencia del mundo, etc.- una “posición” *ni* realista *ni* idealista –algo sobre cuya necesidad repetidas veces alertó José Ortega y Gasset- no es cosa fácil, y dista mucho de haber sido conseguido.

Otro aspecto distinto de la tesis planteada tiene que ver con la puesta de relieve de su radical “finitud”¹⁴. Dicho tal vez de un modo más exacto: toda comprensión del sentido, toda interpretación de los fenómenos, envuelve o encierra –cada vez, y en cada caso, pero siempre- un “límite”¹⁵. Es decir, en todo darse de algo

¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. Trotta, 2003, §§ 31-32. Este asunto –el de la “articulación dual” de la experiencia del mundo- en los últimos años ha sido elaborado de un modo muy interesante por Felipe Martínez Marzoa, citaremos, por ejemplo, los tres primeros capítulos de *Ser y diálogo (leer a Platón)*, ed. Istmo, 1996 o los capítulos nueve y diez de *El decir griego*, ed. Visor, 2006.

¹² Por ejemplo en el artículo “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en G. Vattimo, *La sociedad transparente*, ed. Paidós, 1990.

¹³ Sobre este a priori hemos tratado en nuestro artículo “El idealismo trascendental y el problema del mundo externo”, en el nº 18 de la revista *Éndoxa*.

¹⁴ Aunque la noción de “finitud” también tiene una vertiente “existencial”, por así denominarla, sería erróneo circunscribirla sólo a la “existencia humana”. En lo que sigue se atisbará, un poco al menos, por qué.

¹⁵ Ese límite puede resultar “removido” (aunque nunca por obra, por ejemplo, de una Infinitud preexistente), pero en ningún caso “anulado”, “suprimido”, “superado”. Véase, por ejemplo, de

(siendo esto o aquello, compareciendo como tal o como cual) a su vez e intrínsecamente “algo” se subtrae, se oculta, esconde o retrae. En el corazón de la presencia de algo habita la “ausencia” de ese mismo algo¹⁶. Esto requeriría un estudio detallado. Un modo rápido de hacer ver que aquí se ventilan asuntos de hondo calado podría ser este: si fuese cierto lo que estamos diciendo entonces debería sostenerse que la presencia –el mostrarse de algo- ocurre de modo tal que a lo que se enseña y ofrece nunca es posible asignarle una “esencia” (en el sentido enfático del término). Una teoría filosófica de orientación hermenéutica tendría que explicar con detalle que no resulta nunca posible algo así como una “definición esencial” o que, en su raíz, la “síntesis” inherente al “sentido” –al explicitarse algo siendo algo- no es “conceptual”. Que la presencia (de... como...) acaece sin “esencia” es un modo de decir que cuando en el seno del comprender se despeja la incógnita de la fórmula “algo (=x)” debe, a la vez, y con ímpetu, reconocerse que no es posible nunca –ni real ni idealmente- un despejamiento exhaustivo, completo, definitivo.

Aunque por nuestro modo de exponerlo seguramente no lo parezca, Gianni Vattimo se halla cerca de sostener la tesis recién esbozada. Una consecuencia –o una implicación- de esta idea es la inexistencia de un “mundo verdadero”: un mundo poblado por una única y sólida trama de “esencias” (las, presuntamente, “esencias” de los fenómenos). Y si no hay “mundo verdadero” tampoco hay, entonces, un “fundamento”, un punto arquimédico sobre el que todo repose y sobre el que todo se sostenga, un alfa y omega, en definitiva. El “nihilismo”, el anuncio de la “muerte de Dios”, la pérdida de la fe en una realidad absoluta, permanente y trascendente, etc. son aspectos de eso mismo que Vattimo no ha dejado de poner una y otra vez de relieve¹⁷. Ahora bien, en la medida en que a nosotros no nos parece suficiente, por necesario que sea, permanecer más de la cuenta dentro de la “vocación nihilista” de la hermenéutica, nos corresponde, pensamos, dar un paso más. ¿Cuál? Por ejemplo, y siempre a nuestro juicio, la hermenéutica filosófica debe esforzarse por mostrar que la razón última –o la premisa primera- de la pertinencia de “desfundamentar” el “mundo” se halla en su intrínseca complejidad, en su irreductible pluralidad, en su riqueza inagotable. En él, siempre, “más alta que la realidad es la posibilidad”¹⁸. Es decir, frente a la “clausura metafísica” para la que, parapetándose en un fundamento, sólo resulta admisible un Orden verdadero y legítimo del mundo (una Verdad, un Bien, una

Eugenio Trías “La idea de límite”, en A. Ortiz Osés y P. Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo*, ed. Anthropos, 2006.

¹⁶ Dicho sin las necesarias explicaciones: la comprensión del sentido está constituida por la “articulación dual” entre lo que sincrónicamente se muestra y lo que *en* ese mismo comparecer y salir a la luz se subtrae. En el día luminoso vive, también, la noche oscura.

¹⁷ «Nietzsche, en efecto, ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito “tranquilizador” propio de una humanidad todavía bárbara y primitiva: la metafísica es un modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un “golpe de mano” que atrapa (o cree ilusoriamente haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos). Heidegger, continuando esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad “científica”, de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que reducirlas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, viniendo finalmente a reducir también el propio hombre, su interioridad y su historicidad, a este mismo nivel. De modo que, si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el “sentido de la realidad”, quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida», Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, op. cit., pp. 82-83.

¹⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., § 7. Los “mundos posibles” (inanticipables) tiene un mayor rango ontológico que el mundo cada vez “real”.

Belleza) la hermenéutica filosófica se enfrenta al reto de afirmar y mostrar que el mundo es radicalmente “abierto”: indefinidamente explorable por las distintas y siempre renovadas configuraciones del comprender¹⁹.

Finalmente, y volviendo al comienzo de este apartado, formularemos una idea cuyas repercusiones se tendrán en cuenta más adelante. La compereencia de algo como algo, la interpretación del fenómeno, la comprensión del sentido y su verdad, ocurre siempre y necesariamente en *un* ámbito del saber (sea la “ciencia” o el “arte”, por ejemplo)²⁰.

3. Una primera tarea

Estamos, en este momento, en disposición de señalar la primera tarea que tiene que afrontar una “hermenéutica filosófica” –tarea que se desarrolla partiendo del “punto de anclaje” esbozado en el apartado anterior-. Esta tarea se enmarca, como enseguida se verá, en el intento de radicalizar la “analítica del Dasein” expuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*, radicalización consistente en transformarla en una teoría “general” o “universal” del saber.

Como tal la tarea de la que estamos hablando no es algo nuevo: Gadamer la formuló con toda claridad en *Verdad y método*. En la medida en que vamos a introducir respecto a ella alguna “novedad” –contando con que sólo su desarrollo dirimirá si es o no es relevante- ésta tendrá que ver, pues, únicamente, con el modo en que elaboraremos la respuesta.

En el tratado de 1960 escribía Gadamer: «En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta *cómo es posible la comprensión*»²¹.

Inequívocamente en este texto se indica que debe intentar averiguarse cuál es la “condición de posibilidad” del comprender (de la comprensión del sentido y de su verdad), entendiendo, además, y esto es capital, que esas “condiciones de posibilidad” lo son, de entrada, en primera instancia, del comprender “*en general*”. Sólo si es así, o sólo porque es así, la hermenéutica filosófica puede declarar o propugnar su “universalidad” (frente a la evidente “regionalidad” del alcance de lo que Gadamer llama “hermenéutica clásica”)²².

Desde luego que haya algo así como el comprender o la comprensión “en general” –de modo tal que sea viable explicitar sus “condiciones de posibilidad”- no es algo que deba darse por obvio. Por lo tanto, pues, hasta que no se emprendan ulteriores aclaraciones, esto no deja de ser un “recurso provisional”; no debe

¹⁹ Por este motivo, y como afirma Gadamer, en el fondo y en su raíz comprender es siempre “comprender *de otro modo*”.

²⁰ Un “bloque de mármol” es –diferencial e irreductiblemente- *un* fenómeno cuando atraviesa el umbral del laboratorio del químico y *otro* cuando traspasa la puerta del taller del artista. En cada ámbito del saber los entes son –es decir, se muestran- de distinto modo (“dan de sí” aspectos diferentes). Por otra parte es importante resaltar que la ‘totalidad de lo óntico’ resulta siempre ‘dividida’ por ‘ámbitos del saber’ y nunca por ‘clases de entes’ (géneros o especies, etc.).

²¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., pp. 11-12. El subrayado es nuestro.

²² H.-G. Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Antología*, ed. Sígueme, 2001.

descartarse, así, que más adelante ese “en general” tenga, en definitiva, que ser sometido a precisas y rigurosas restricciones.

Antes de continuar no está de más traer a colación que Gianni Vattimo en un notable artículo titulado “Resultados de la hermenéutica”²³ ha cuestionado expresamente que lo que acabamos de plantear sea posible – y menos aún necesario- de cara al desarrollo de una “hermenéutica filosófica”. No es un detalle menor, de todos modos, que esta afirmación suya –con la que *no* estamos de acuerdo- se haga en el contexto de una discusión con dos autores, por simplificar, “neokantianos”: K. O. Apel y J. Habermas. Las críticas que aquí y en otros escritos²⁴ Vattimo dirige a ambos nos parecen acertadas y, en el fondo, impecables. Sin embargo a nuestro entender es posible llevar a cabo la indagación antes propuesta de modo tal que se sorteen todas y cada una de las objeciones que el filósofo italiano ha dirigido a sus rivales alemanes. La cuestión de las “condiciones de posibilidad” del comprender “en general” deberá plantearse de un modo complejo, evitando los callejones sin salida a los que se ven abocados los teóricos de la “Razón comunicativa”. Pero nada de esto significa ni implica que esa tarea pueda ser eludida o, sin más, eliminada. Si no se le proporciona una respuesta (a la pregunta por las “condiciones de posibilidad” de la comprensión del sentido en su verdad, etc.) la hermenéutica filosófica pierde, a nuestro juicio, todo fuste y nervio, diluyéndose en un planteamiento asistemático y desdibujado, es decir, incurriendo en la resbaladiza pendiente que el propio Vattimo con buenos motivos denuncia. Sólo de indagaciones de este tipo –concluyan lo que concluyan- cabe esperar una aclaración, necesaria como venimos diciendo, de cuál es, desde la perspectiva *hermenéutica*, el papel y el lugar de la filosofía en el conjunto del saber, en el orden –complejo, plural e inagotable- del mundo.

La investigación sobre las condiciones de posibilidad inherentes a la comprensión –considerando inicialmente lo que éste tenga de “general”- tiene que seguir, en primer lugar, una orientación “analítica” y, a continuación, una dirección “sintética”. Es menester, para empezar, exponer sus elementos o ingredientes por separado, explicándolos uno a uno. Hecho esto debe aclararse cómo operan conjuntamente esos elementos de modo tal que la comprensión logre su fin propio: que, en efecto, haya *comprender*, que éste *acaezca*²⁵ (acaeciendo, así, un sentido y su verdad).

Llegamos, ahora, a un punto delicado y difícil. De su conveniente y completo desarrollo depende, en gran medida, a nuestro juicio, la fertilidad o la esterilidad de la versión de la hermenéutica que estamos esbozando. En el seno de las “condiciones de posibilidad” cabe distinguir *dos niveles*, a la vez distintos y enlazados:

- El de las condiciones de posibilidad que inciden en el comprender de modo *inmediato y directo*.
- El de las condiciones de posibilidad que aún siendo constitutivas del comprender lo son de un modo *mediato e indirecto*.

²³ Incluido en G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, ed. Paidós, 1989.

²⁴ Por ejemplo los artículos “La hermenéutica y el modelo de la comunidad” y “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?” en *Ética de la interpretación*, op. cit.

²⁵ Recuérdese que el primer título que Gadamer ideó para lo que luego se denominaría *Verdad y método* fue “Verstehen und Geschehen”. Entender a fondo su propuesta pasa, nos parece, por hacerse cargo de que el “acaecer del comprender” implica, en su raíz, la primacía de la “verdad” respecto a toda cuestión metódica. O dicho de otro modo: si lo prioritario fuese siempre la aplicación de un método (gracias a la cual se obtendría infaliblemente la verdad) entonces el comprender nunca podría ser un “acaecimiento”, en el sentido enfático que aquí se está imprimiendo al término.

En el primer nivel –el más visible, también el más “superficial”- nos encontramos eso que en los términos de Heidegger se llama “precomprensión”, en los de Ortega “creencia”, en Gadamer “prejuicio”²⁶ y que nosotros –movidos por el doble sentido de la palabra- denominaremos “presupuesto”. En todo comprender –en todo ámbito del saber- opera, actúa, rige y gobierna un “presupuesto”; sin él no hay comprensión del sentido ni acreditación de su verdad: no hay verdadera comparecencia de algo como algo, de algo siendo algo. Un presupuesto, es, ciertamente, un “*a priori*” –es una “condición de posibilidad”- pero, a diferencia, por ejemplo, de lo que Kant sostiene, se trata de un *a priori* “*material*” e “*histórico*”. Un presupuesto –y con él una configuración o constelación del comprender- nace, crece y se desarrolla, se agota y muere. Su ciclo marca la vida –y la muerte- de la aventura del saber y, así, también, define las inflexiones o bifurcaciones que integran su incancelable historia²⁷.

Pero no todos los *a priori* del comprender, no todas sus condiciones de posibilidad son “materiales” e “históricas”. Cuando, por poner un eminente ejemplo, declaramos que el comprender es intrínsecamente “circular” (anticipa una “totalidad” recorrida –analítica y sintéticamente- a través de sus “partes”, etc.) apuntamos en otra dirección. Hay también un nivel en el que se encuentran unas condiciones de posibilidad de índole “transhistórica” (esas que conciernen al comprender de modo “indirecto y mediato”). No aludimos aquí –las críticas de Vattimo a Apel y Habermas siguen valiendo- a unas presuntas –y a nuestro entender inexistentes- condiciones de posibilidad ahistóricas o suprahistóricas, llanamente idénticas y permanentes, de índole “formal”²⁸, etc. Que no sean nada de esto último no evita, sin embargo, que lo que pertenece a este nivel –tan rico y complejo como desatendido e inexplorado, cuando no simplemente ignorado- sea, como hemos dicho, “transhistórico” (o sea: afectado y concernido por la ‘historicidad’ de un modo muy distinto al nivel en el que se sitúan los “presupuestos” de los ámbitos del saber).

Habitualmente los filósofos de la escuela hermenéutica se han centrado en la indagación de lo que puede encontrarse en el primero de los niveles que hemos señalado (o también, y mejor dicho, han entendido lo que han hallado como incluido en él –aunque no siempre sea así-). De las tres partes de *Verdad y método*, por ejemplo, las dos primeras sacan a la luz “elementos” que tal y como Gadamer los expone parecen integrar, exclusivamente, el primer nivel (aunque algunos de ellos, la verdad, son constitutivos del segundo –la circularidad del comprender, etc.-); sólo en la tercera parte –cuando se muestra al “lenguaje” como un *a priori* de la comprensión- se enfoca un ingrediente que corresponde al segundo de los niveles (por más que Gadamer no se plantee realizar una distinción de este tipo –quedando, por ello, en el limbo el estatuto de cada uno de los elementos que ha ido poniendo de relieve en el seno de su indagación-). Por otra parte, y por dar una pista sobre eso a lo que apuntamos aquí, cabe decir que la investigación heideggeriana referida al “Geviert”²⁹ (el conjunto de cielo, tierra, dioses y mortales en cuyo punto de cruce incide un

²⁶ En M. Foucault, por prolongar la lista, “episteme” o en T. S. Kuhn “paradigma”.

²⁷ Ejemplar es, en este sentido, la *Historia de las ciencias*, dirigida por Michel Serres, ed. Cátedra, 1998. La historicidad del saber está organizada, en efecto, en torno a ‘ciclos’ y ‘bifurcaciones’.

²⁸ Es decir, vacías de contenido, llenadas desde fuera por una “materia” amorfa e indeterminada que debe adecuarse a (o modelarse sobre) una forma inalterable y precedente.

²⁹ La primera versión de éste esquema –posteriormente modificada- puede verse, por ejemplo, en la anotación número 190 de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, tomo 65 de las “obras completas”, ed. V. Klostermann, 1989. Dicho rápidamente: el “Geviert” constituye las coordenadas de “lo abierto” –del claro en el denso y oscuro bosque-. A este imprescindible y singular libro hemos dedicado un ensayo incluido en el libro de Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006.

“Ereignis”) explícita, a su modo, un nivel “transhistórico” de “condiciones de posibilidad”.

En el siguiente apartado emprenderemos, con suma brevedad, y sólo a título de un posible ejemplo, es análisis de parte de lo que podría hallarse en la exploración de las condiciones de posibilidad que actúan y rigen al comprender de modo indirecto y mediato (sin excluir ni ignorar que hay más cosas en este nivel –aunque aquí no las vamos a mencionar siquiera-).

4. Del ámbito del saber y sus ingredientes

Se puede afirmar –como parte de la indagación en el segundo de los niveles de las condiciones de posibilidad del comprender- que un ámbito del saber (el campo de juego en el que ocurre la comparecencia del sentido y la comprobación de su verdad) está integrado por una serie de “elementos”. Cada uno de ellos es, por una parte, específico e irreductible pero, por otro lado, remite a los demás. Se trata, pues, de un conjunto de elementos interdependientes, articulados por su propia interacción. Mucho es, por supuesto, lo que debe decirse respecto a su estatuto pues a la vez son “constantes” –transhistóricos- y necesitados de una absoluta “concreción”. Tiene que aclararse, entre otras cosas, cómo se conjuga lo uno y lo otro –y no parece, de entrada, fácil hacerlo-.

El centro de un ámbito del saber está constituido por sus *obras*; así en el *centro* del saber artístico se encuentran los cuadros o las esculturas o las novelas, en el saber moral una red de instituciones sociales, en el saber técnico los artefactos y aparatos. A cada estado o estadio del desarrollo del saber, por supuesto, y sobre ello volveremos a insistir, corresponde un posible tipo de obras. Son ellas, en todo caso, el punto donde convergen y confluyen lo que aportan respectivamente los demás ingredientes de cada ámbito del saber³⁰.

Una obra, cada obra, cada conjunto de ellas, se caracteriza porque permite que emerjan y cristalicen determinadas posibilidades, sacan, así, a la luz un plexo de sentido –experimentado a su través- susceptible de resultar acreditado, de ser “verdadero”. Cabe denominar “referente” a lo que es expuesto y explicitado por una obra del saber, es decir a los fenómenos que ella descubre y hace emerger. Tanto los fenómenos como las obras que los relevan precisan, por otro lado, estar “inscritas”³¹; en el saber encontramos –como otro elemento suyo- *dos* “canales”, dos superficies en las que tiene lugar la “inscripción” simultánea de obras y fenómenos: la sensibilidad y la lingüística. Cada obra del saber, por otra parte, está atravesada y sostenida por un “código” que a la vez que vive en ella la desborda desde dentro pues bajo él cabe la “composición” (el cifrado) de otras obras posibles. El ingrediente al que estamos llamando “código” es, por cierto, idéntico a lo antes denominados

³⁰ Hacia esta conclusión –las obras son el centro de cada ámbito del saber, etc.- se dirige Gadamer cuando subraya que lo que en cada caso tiene que comprenderse no es, frente a lo que sostenía la “hermenéutica romántica”, la “mens auctoris”. El “sentido” (y su verdad) está en una obra, no en su “autor”. Así, por ejemplo, una obra de arte nunca es la ‘exteriorización’ o la ‘expresión’ de lo que ‘antes’ estaba perfectamente formado y delimitado ‘dentro del artista’ (¿?); además la obra de arte se hace en un hacer cuyas ‘reglas’ no son propiedad del artista.

³¹ La “gramatología” de Jacques Derrida –siguiendo pistas dejadas por Husserl en ensayos como “El origen de la geometría”- ha llamado con vigor la atención sobre la importancia –y la complejidad, pues la inscripción es siempre “doble”- de este rasgo del saber.

“presupuesto” (precomprensión, creencia, prejuicio, etc.)³². Una obra, además, necesita de una comunidad integrada por dos posiciones posibles³³: la de los que “emiten” las obras y la de los que las “reciben”. Los primeros llevan a cabo –partiendo de un “código”- su inscripción, los segundos las descifran y acogen como pautas desde las que se articula y organiza su experiencia del mundo. Finalmente un ámbito del saber contiene una red de contextos o situaciones articuladas, cada una, según un suelo sobre el que se pisa y un horizonte hacia el que dirigirse.

Es obvio que lo que acabamos de exponer es poco más que un apunte: un impreciso boceto a mano alzada. Sólo añadir una idea más –que da paso a lo que diremos en el próximo apartado-: como “centro” las obras son intrínsecamente “descentrables”, es decir, un ámbito del saber está por una parte “cerrado”³⁴ y, por otra, le es propio el poder resultar “abierto”. ¿”Abierto” a qué? ¿”Abierto” por qué? Abierto al acaecer y al acontecer, a un acontecimiento que lo redefine de punta a cabo, en todos sus ingredientes o elementos.

5. La conexión primordial

Hasta aquí hemos señalado, únicamente, que la primera tarea de una hermenéutica filosófica consiste en explicitar las condiciones de posibilidad de la comprensión del sentido y su verdad “en general”. Ha llegado el momento de afrontar un giro decisivo, de cuya correcta orientación depende, en el fondo, lo que estamos planteando.

Las condiciones de posibilidad a las que estamos constantemente aludiendo se refieren, nada más, al comprender óptico, al saber fenoménico, a lo que Gadamer denomina la “experiencia del mundo”. Ahora bien, la comprensión óptica –en cualquiera de sus vertientes, en sus distintas orientaciones- está atravesada por y sostenida sobre la *comprensión del ser*. A partir de esta tesis Heidegger, por ejemplo, redactó por entero su primer gran libro: *Ser y tiempo*. Sólo si resulta cierto que la comprensión de los entes remite a y requiere de la comprensión del ser será legítimo sostener que *la* pregunta filosófica es la pregunta por el *ser* (o el “problema del *ser*”)³⁵ y que, por lo tanto, considerada en su más alta posibilidad, la filosofía es “ontología” (saber del ser, *a diferencia* del saber de los entes o fenómenos que llevan a cabo, por ejemplo, las ciencias o las artes).

Permítasenos, sobre este último punto, un breve inciso. Si hoy por hoy formulamos la cuestión ¿Cuál es *la* pregunta filosófica? (esa a la que reconducir o

³² Un “código” es, pues, un régimen de la manifestación de los entes o fenómenos, una vía de acceso a éstos a través de las obras, un repertorio de posibilidades de desocultación o desvelamiento, etc.

³³ En ellas -a partir de la “pertenencia” a un ámbito del saber, al juego del comprender- se bifurca la posibilidad de “participar” en el “acaecer de la comprensión” (en el darse del sentido y la puesta a prueba de su verdad).

³⁴ No es casual que se aluda al “*círculo* del comprender”, es decir: a una figura “cerrada”.

³⁵ Este problema, a nuestro juicio, se desarrolla según *tres direcciones*: una pregunta por el “ente en su ser” (encaminada hacia las “ontologías regionales” –siendo “región” aquí nunca una “clase de cosas” sino un “ámbito del saber”- y centrada, por lo tanto, en el primer nivel de las condiciones de posibilidad), una pregunta por el “ser del ente” (dirigida al segundo nivel de las condiciones de posibilidad –bifurcado en la cuestión del “ente en general” y del “ente en su totalidad”-) y, finalmente, en la cúspide, una pregunta por el “ser en cuando ser” (o ser en su diferencia con lo óptico, en su unidad, multiplicidad y verdad).

remitir todas las demás) nos enfrentamos, en el fondo, a un enorme *dilema*³⁶ cuyos términos básicos, por ejemplo, pueden describirse así:

- La pregunta radical sería la “kantiana” “¿Qué es el *hombre*?” (bajo el entendido de que se está preguntado ahí, por ser *la* pregunta, por cuál es el “fundamento” –eso sobre lo que todo “reposa” y se “sostiene”, etc.).
- La pregunta radical sería la “heideggeriana” “pregunta por el *ser*” (siendo la filosofía no ya “Idealismo”, como en la opción anterior, sino “ontología” –en un sentido que, desde luego, debe ser aclarado, pues aquí, por ejemplo, “filosofar” ya no se entiende como “fundamentar” ni como la propuesta de una “doctrina” o de un “sistema”, etc.-).

Respecto a estas preguntas nos parece, de entrada, relevante lo siguiente: en la primera (en razón de su misma formulación –“¿qué es ...?”-) se inquiera por una “esencia” (la “esencia” del hombre, siendo la respuesta: “el hombre es el Sujeto racional en el que se fundamenta el conocimiento, la moral”, etc.-). No es casual, sin embargo, que la segunda pregunta *no* se deje formular así (no cabe –por razones de “contenido”, no únicamente por consideraciones “gramaticales”- preguntar “¿qué es (el) ser?”); en ella, pues, no se interroga por una “esencia” (¿por qué? Porque “ser” no es algo óntico –eso a lo que, tal vez, y de algún modo, le concierne o corresponde, una “esencia”-; se atisba aquí, sólo eso, nada menos que la “*diferencia* del ser y los entes” –una diferencia que impide, por cierto, al menos dos cosas: concebir al “ser” como “fundamento” y sostener que lo óntico es o puede ser o debe ser “totalidad” internamente jerarquizada, la multiplicidad de los ámbitos del saber es, pues, irreductible-).

Volvamos a donde estábamos. Según dijimos un paso central en la formulación de una hermenéutica filosófica se encuentra en el momento en el que se asume y se reconoce –amén de justificarse- que la comprensión óntica –indagada en lo que respecta a sus condiciones de posibilidad- se erige y desarrolla a partir de la comprensión del ser. No es esto lo que suelen defender, habitualmente, los “seguidores de Gadamer”, motivados sin duda por que Gadamer en *Verdad y método* sólo tematizó la “comprensión óntica” (bajo la tesis del carácter lingüístico de la experiencia del mundo) omitiendo o eludiendo todo lo referente a la “comprensión del ser”. Es un mérito de Gadamer, en nada desdeñable, haber llevado a cabo la mencionada tematización de un modo tal que, a nuestro juicio, mejora en aspectos importantes lo que Heidegger logró exponer en *Ser y tiempo*. Es justo situar esto en su “haber” y reconocer sus relevantes aportaciones. Eso sí, en su “debe” tiene que señalarse con rotundidad que la ausencia de atención a la “comprensión del ser” puede llevar –con enormes consecuencias de cara a la pretensión de concretar la “vocación ontológica” de la hermenéutica- a creer que “todo lo que hay” es la “comprensión de los entes”. Desde luego es posible afirmar y defender –en el fondo es lo que hacen Apel y Habermas- que sólo hay comprensión (lingüística) de los entes y que la filosofía debe dedicarse, nada más, a sacar a la luz sus condiciones de posibilidad. Pero en este planteamiento –y los escritos de Vattimo en los que se discute con Apel y Habermas o, también, con el propio Gadamer, dan buen testimonio

³⁶ El libro en el que de un modo más riguroso se han expuesto las distintas vertientes de ese *dilema* es, nos parece, *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.

de ello³⁷- lo que termina esfumándose es, nada menos, la “vocación ontológica” de la hermenéutica filosófica³⁸.

Llegamos aquí a un punto delicado. Resulta que la comprensión del ser (operante y activa en la comprensión de los entes, en los saberes fenoménicos) no puede ser “tematizada” atribuyéndole algo así como unas “condiciones de posibilidad”³⁹. Es decir, respecto a la comprensión del ser no hay condiciones de posibilidad que valgan⁴⁰. Lo que, más bien, debe afirmarse es que las “condiciones de posibilidad” (de la comprensión óptica, de la experiencia del sentido y su verdad) se “instituyen” o se “forjan” o consiguen “concreción” en o desde la “comprensión del ser”. Y en su raíz y punto álgido: ¿en qué consiste, pues, la “comprensión del ser”? En la comprensión –receptiva, pasiva- de un “acontecer del ser”, de su envío y/o destino⁴¹.

El auténtico reto –la “prueba de fuego”- está, si lo que estamos planteando fuese correcto, en conseguir entender a fondo –gracias a una buena teoría filosófica- el “nexo” entre las condiciones de posibilidad de la comprensión óptica y la comprensión del ser en la que resulta acogido un acontecer del ser. El núcleo de lo que proponemos se orienta, pues, a *conjug*ar lo que expresamente Gianni Vattimo separa –haciéndonos cargo, eso sí, de los motivos por los que lo hace e intentando evitar los escollos que acertadamente su “prohibición” pone de relieve-. Desde nuestra perspectiva –introduciendo distintos conjuntos de matices- debe intentarse *reunir* en una sola teoría filosófica lo que, por ejemplo, en el siguiente texto Vattimo percibe como desarrollos totalmente incompatibles:

³⁷ En los artículos “La verdad de la hermenéutica” o “Reconstrucción de la racionalidad”, incluidos en *Más allá de la interpretación*, se ofrecen interesantes indicios sobre lo que estamos diciendo.

³⁸ La eliminación de la “vocación ontológica” de la hermenéutica suele ir acompañada de la idea, a nuestro entender desacertada, de conceder primacía a la “razón práctica”. Por esta vía, nos parece, se volatiliza lo más radical del gesto inicial de la hermenéutica: la búsqueda de una *alternativa* solvente a la moderna filosofía del Sujeto. Es cierto que el ámbito del saber moral importa y concierne a la filosofía, pero ni más ni menos que cualquier otro. Sólo la obcecación “humanista” lleva a creer lo contrario (bajo la insostenible y peregrina afirmación de que el “hombre” es el único y verdadero “fin en sí y para sí”).

³⁹ Heidegger orientó así, en *Ser y tiempo*, la “pregunta por el ser”: intentó asignarle una condición de posibilidad a la comprensión del ser (la temporalidad del Dasein inherente a su proyectarse). Cabe, en buena medida, explicar la “Kehre” de los años treinta como un renuncia a esta pretensión (pues semejante renuncia, y sólo ella, da pie a referirse al “ser” en términos de “acontecimiento”, etc.).

⁴⁰ Desde luego Gianni Vattimo nos secundaría, creemos, en esta tesis.

⁴¹ Remitimos al texto que mencionamos en la nota nº 29. Por cierto es significativo que en su discusión con Heidegger Apel y Habermas pretenden *desvincular* completamente el “acontecer del ser” (Lichtung, Ereignis, etc.) de la *interna* problematización de los ‘saberes fenoménicos’ y de los procesos de aprendizaje e investigación que se emprenden a partir de ella; así convierten ese “acontecer del ser” en una arbitraria y vaporosa vaguedad, y a la pretensión de defender el carácter “ontológico” de la filosofía en el ejercicio de una estéril y vacua alusión o evocación a la vez “mística” y “dogmática” (el “acontecer del ser” sería, en el mejor de los casos, algo “llovido del cielo”, una pura “contingencia fáctica” enteramente “irracional” a la que, por otro lado, se le debería ‘ciega obediencia’). Con el fin de discutir las tesis de Apel y Habermas (en vistas a que sus propuestas son, nos parece, profundamente aporéticas) debe, desde luego, precisarse ese *vínculo*. Y en este punto la aportación de Gadamer es tan interesante como relevante. Aquí, entre otras cosas, cabe situar su idea de la primacía de la *verdad* respecto al método –cuando se afirma la prioridad del método sobre la verdad se rechaza de raíz que el comprender pueda ser o tenga que ser, originariamente y en su raíz, un “acaecer”, es decir, se niega que comprender sea siempre, al final, “comprender *de otro modo*”-

«La hermenéutica, para llamarla con su nombre, no es una teoría metafísica que describiría verídicamente la esencia interpretativa del ser; es ya, siempre e inevitablemente, una respuesta que acoge e interpreta una *Schickung*, una llamada y un envío»⁴².

Según vemos la cosa el primer tramo de la indagación –negado por Vattimo, afirmado por nosotros en los términos que hemos ido exponiendo- sin el segundo resultaría “ciego”, pero, a su vez, el segundo tramo sin el primero sería “vacío”. Dicho de otro modo: el “acontecer del ser” –ese punto álgido en el que todo se concentra- acogido por la “comprensión del ser” incide o recae o se asienta en una “estructura” – en la complicada “estructura”, articulada según varios niveles, etc., de las condiciones de posibilidad de la comprensión de los entes (desarrollada en los múltiples ámbitos del saber).

¿Resulta viable este planteamiento? Tal vez sí, acaso no. Sólo cuando se consiga desplegarlo podremos decir con propiedad algo al respecto.

6. Una segunda tarea

En este último apartado intentaremos volver a pisar tierra. A la especificación de una segunda tarea que correspondería llevar adelante a una hermenéutica filosófica se llega, por ejemplo, a partir de la respuesta a la pregunta ¿por qué es menester emprender una tematización del comprender (orientado a sacar a la luz sus condiciones de posibilidad)? Caben, en primera instancia, dos contestaciones, aunque sólo la segunda nos conduce a lo que sucintamente vamos a exponer.

En primer lugar por su propia contextura el “comprender” tiene a “malentenderse”, a tergiversarse, a desfigurarse de muchos modos, por ejemplo, ignorando que siempre se desarrolla a partir de un “presupuesto”, etc. Las deformaciones del comprender –inherentes a su misma consistencia, o sea, paliables, atenuables, pero nunca suprimibles- tienen graves y hondas consecuencias; y sólo la tematización del comprender puede ayudar a evitarlas.

En segundo lugar la explicitación de las condiciones de posibilidad del comprender –y su ulterior remisión al acontecer del ser, etc.- es necesaria en orden al desarrollo de una bien peculiar dedicación filosófica: esa que Gianni Vattimo ha denominado –recogiendo una indicación de Foucault- “ontología de la actualidad”⁴³. En

⁴² G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, ed. Paidós, 2004, p. 37. De la primera parte de este texto quitaríamos el término peyorativo “metafísica” (aplicado por Vattimo indistintamente a todo intento de describir las condiciones de posibilidad del comprender), y corregiríamos lo siguiente: la “esencia interpretativa” sólo puede atribuirse legítimamente a la experiencia del ente (nunca al “ser” como hace aquí Vattimo). La “interpretación” (sea según la vía de la sensibilidad o de la lingüística) se despliega en el seno de la articulación sintética de “algo como algo”, esto es: concierne al ente y sólo a él (los fenómenos son, siempre, “compuestos”, implican “composición” –posibilidad de análisis y de síntesis-). Nos topamos aquí, por cierto, con el límite inherente al nexo entre “hermenéutica” y “ontología”, ¿por qué? porque la “comprensión del ser” no puede ser denominada “hermenéutica” si se reserva para este término lo que tiene que ver con la comparecencia de “algo siendo algo” (la “simplicidad” del ser –su carácter de límite indivisible, etc.- lo impide). Aunque el “acontecer del ser” al que aquí en último términos se alude sea muy distinto a la “presencia de la Idea” la distinción platónica entre el saber por “dianoia” y el saber por “noesis” ayudaría a entender parte de lo que aquí estamos diciendo (así como, también, ciertos pasajes del *De anima* aristotélico).

⁴³ El artículo “Ontologia dell’ attualità”, incluido en *Filosofia’ 87*, ed. Laterza, 1988, explica lo que Vattimo entiende con esta expresión.

esta vertiente suya la filosofía se ejerce como una “teoría (crítica) del presente”. ¿Qué significa esto? ¿Cómo entenderlo desde una orientación “hermenéutica”?

De entrada puede señalarse que esta tarea puede llevarse a cabo según dos direcciones complementarias:

- Por un lado cabe elaborar un diagnóstico epocal de carácter panorámico. En las últimas décadas esto ocurre cuando el discurso filosófico, por ejemplo, alude a una “crisis de la modernidad” o, también, se refiere a la “postmodernidad”⁴⁴. Hay, por lo tanto, un rico nexo –que debe precisarse– entre el despliegue de una perspectiva “crítica” y la recurrente constatación de una “crisis epocal”, y, por lo mismo, de una posible “transformación histórica” más o menos en ciernes. Es menester, en este punto, distinguir dos concepciones del “diagnóstico epocal”: una de índole “crepuscular” (a la vez que “triumfal”) presente en Hegel (y, entre nosotros, en Apel o Habermas) y otra “auroral”, auspiciada por Nietzsche y Heidegger. Siguiendo aquí muchos desarrollos de Gianni Vattimo sería relativamente fácil mostrar que la hermenéutica filosófica se inclina sin lugar a dudas por la segunda concepción⁴⁵, desestimando, de paso, la primera⁴⁶.
- La otra vertiente de una ontología de la actualidad, pensada aquí en clave hermenéutica, consiste en entablar y sostener un “diálogo” concreto entre el saber filosófico (ese que, en distintas direcciones, “pregunta por el *ser*”) con los diferentes saberes fenoménicos, es decir, por ejemplo, con la comprensión *científica* o con la comprensión *artística* de los entes o fenómenos. De este modo, y como imprescindibles partes de una hermenéutica filosófica, se dibuja la posibilidad de desarrollar, por ejemplo, una “filosofía de la ciencia” o una “filosofía del arte”⁴⁷.

⁴⁴ Escribe Vattimo: «Hoy se habla mucho de posmodernidad, es más tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más un concepto “superado”... Pues bien, yo considero, al contrario, que el término posmoderno sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*. Ante todo: hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido», *La sociedad transparente*, op. cit., p. 73. Una porción notable de libros y ensayos filosóficos pertenecen a esta categoría, desde *El tema de nuestro tiempo* de J. Ortega y Gasset al reciente *Filosofía del presente (Una teoría de nuestro tiempo)* de Ignacio Izuzquiza, ed. Alianza, 2003, pasando por estudios de Lyotard, Baudrillard, Habermas y tantos otros. El excelente artículo de Ramón Rodríguez “La ontología y las voces de la época”, en el volumen colectivo *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, ed. Serbal, 1991, brinda excelentes claves para entender por qué una filosofía viva se nutre, precisamente, de la audición de lo que dicen las múltiples “voces de la época”. Se trata, en definitiva, de la vertiente “mundana” de la filosofía (distinta de su también necesaria vertiente “académica”).

⁴⁵ En ella el esfuerzo supremo del pensar se orienta hacia la *preparación* de un (posible) acontecimiento (el acontecer de un ‘mundo posible’). Es a eso a lo que primordialmente apunta una “teoría crítica del presente”.

⁴⁶ Véase el artículo “La filosofía como ejercicio ontológico”, incluido en G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, ed. Paidós, 2002.

⁴⁷ Es obvio que en la hermenéutica habida hasta aquí se ha insistido mucho en la filosofía del arte y casi nada –desgraciadamente– en la filosofía de la ciencia. Respecto a la “ciencia” pueden leerse las páginas que le dedica Vattimo en su libro *Más allá de la interpretación*, op. cit. Significativamente el capítulo séptimo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de Richard Rorty, se titula “De la epistemología a la hermenéutica”. A nuestro entender a partir de

De modo genérico la tarea de una “teoría crítica del presente” –como parte de una hermenéutica filosófica ontológicamente orientada- pone sobre el tapete al menos dos cosas:

1. Una vez resulta claro que el papel de la filosofía en el conjunto del saber no consiste en emprender su “fundamentación”, en proporcionarle un *fundamento*⁴⁸ (principalmente porque los ámbitos del saber *no* necesitan reposar ni sostenerse sobre un inamovible punto arquimédico –se lo denomine “mundo de las Ideas”, Dios o el Sujeto humano-), ¿qué papel le corresponde desempeñar, entonces? En primera instancia, como primer paso –aunque no sea en modo alguno la meta, la línea de llegada⁴⁹- la filosofía lleva a cabo, respecto al saber, su *problematización*. No es otra la razón, por cierto, de la insistencia hermenéutica en la primacía de la pregunta: problema y pregunta son estrictamente correlativos. Pero, ¿qué se problematiza? ¿qué resulta –al comienzo, como punto de arranque- problematizado? El “presupuesto” de cada uno de los ámbitos del saber⁵⁰.
2. La crítica filosófica del presente se ejerce en el cruce de tres clases de situaciones que afectan al saber en su conjunto: por una parte tenemos el saber *vigente* –en la ciencia, la moral, el arte, etc.-, el que legítimamente está en vigor, en marcha, sin dar síntomas de agotamiento o esterilidad; por otra está el saber *en crisis*, en él su vigencia es puramente inercial, posibilitada por el respaldo de una “ideología” que lo apuntala, que camufla su ilegitimidad y tapa cosméticamente sus grietas⁵¹; por último está la fina y afilada proa del saber emergente, de lo que llega, lo que está viniendo, lo que vendrá. Una y otra vez la crítica filosófica tiene que aprender lidiar con estas tres situaciones constitutivas del tenso y palpitante corazón del presente.

Finalmente, volviendo a un asunto que dejamos pendiente en su momento, y enlazándolo con lo que acabamos de decir, conforme se va dibujando mejor esta segunda tarea de una hermenéutica filosófica salen a la luz dos relevantes *restricciones* a lo que pretendía hacerse en la primera tarea: explicitar las condiciones de posibilidad de la comprensión del sentido y su verdad “en general”. Estas restricciones no anulan la pertinencia ni eliminan la necesidad de realizar este primer cometido, únicamente lo matizan o lo perfilan, impidiéndole, eso sí, que se sobreestime o exagere su efectivo alcance. ¿Cuáles son esas “restricciones”?

La primera se concreta a partir de la constatación de que hay una serie de direcciones del comprender cada una de las cuales posee una especificidad propia, peculiar, intransferible. Una hermenéutica filosófica cabal debe asumir la multiplicidad originaria de la experiencia del mundo. Además tiene que reconocer en éste su infinita riqueza y complejidad haciéndose cargo, en consecuencia, de alentar en cada caso la

la hermenéutica se dibuja la posibilidad de un “diálogo” entre la filosofía y las ciencias que no se embarraque en estériles y tediosas cuestiones “metodológicas”.

⁴⁸ Véase el artículo de G. Vattimo, “An-Denken. El pensar y el fundamento”, en *Las aventuras de la diferencia (pensar después de Nietzsche y Heidegger)*, ed. Península, 1986.

⁴⁹ Dicho en términos socráticos o platónicos: la filosofía tiene un primer cometido “irónico”, pero también, una encomienda “mayéutica”. El viaje que la aventura filosófica debe emprender una y otra vez, cada vez que es menester, es, pues un viaje de ida (de-constructivo) y un viaje de vuelta (re-constructivo).

⁵⁰ La filosofía no evalúa los “resultados” de los saberes sino, ante todo, eso a partir de lo cual han sido obtenidos y sacados a la luz.

⁵¹ Sobre la noción de “ideología” es imprescindible el brillante análisis de Eugenio Trías en su *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, ed. Península, 1987.

correspondiente necesidad de una inacabable exploración; una exploración que motiva y dinamiza la aventura del saber (un saber que, originariamente, consiste en aprender e investigar, en adentrarse una y otra vez en *terra incongnita*). Cada dirección de la comprensión óptica, cada tipo de saber fenoménico –sea ciencia, técnica, moral, política, arte o religión- tiene su racionalidad, su legislación, su legitimidad, su modo de descubrir contenidos y su manera de acreditarlos. Debe respetarse escrupulosamente su recíproca irreductibilidad, no imponiendo entre los ámbitos del saber una rígida y única jerarquía –sin ignorar, tampoco, que entre los modos de la comprensión del mundo hay interrelaciones, es decir, una comunicación transversal, un entretejido multidireccional-.

La segunda restricción, que prolonga esta primera, pasa por sostener que, por ejemplo, y a falta de un fundamento que imponga en el mundo un único orden legítimo, no hay algo así como *la* Ciencia, sino, ante todo y siempre, *modos de ser* ciencia de la ciencia (unos acontecidos, otros por acontecer); de esta forma, siguiendo con el ejemplo, cabe hablar con todas las de la ley de una “ciencia moderna”⁵² –aquella que se organiza primordialmente como “tecnociencia” o que propugna que la naturaleza entera debe ser legible según “caracteres matemáticos”, etc.-. Se abre así, a partir de esta idea⁵³, un inmenso e intrincado campo de indagación filosófica. O eso nos parece.

Conclusión

Es posible, acaso, tal vez, que recorriendo con detalle y desarrollando con la minuciosidad requerida los complicados y sinuosos vericuetos que acabamos de señalar la hermenéutica filosófica, hoy en una situación que bien puede calificarse de “crisis de crecimiento”, sea capaz de afrontar el peligro de sumirse en la fácil comodidad que proporcionan la imprecisión y la vaguedad. Un peligro que Gianni Vattimo, con sus polémicos y estimulantes escritos, nos ha ayudado como pocos a percibir.

⁵² Véase, por ejemplo, el segundo cuaderno del seminario público organizado por la Fundación Juan March titulado *Ciencia moderna y postmoderna*, especialmente el brillante artículo de Quintín Racionero “No *después* sino *distinto* (en torno al debate sobre ciencia moderna y postmoderna)”.

⁵³ Desde ella se puede entender, por ejemplo, por qué las “ontologías regionales” –mejor dicho: las partes de la filosofía que se ocupan expresamente de uno u otro de los ámbitos del saber (filosofía *de* la ciencia, o *del* arte o *de* la religión, etc.-)– sólo puede desarrollarse, en primera instancia, como fragmentos de una “ontología de la actualidad” en tanto deben partir del *statu quo* (en el que se mezclan las tres situaciones que antes distinguimos) del saber con el que se relacionan, con el que “dialogan” (irónica y mayéuticamente).