

El conflicto de las universalidades

Jean Greisch

Al reclamar una hermenéutica *general*, capaz de unificar una disciplina que, hasta entonces, no había pasado de ser un simple «agregado de observaciones» y que estaba esparcida por distintos dominios, como la filología clásica o la exégesis bíblica, Schleiermacher inaugura la primera hermenéutica filosófica digna de tal nombre. Para llegar a esta toma de conciencia de la universalidad del problema de la comprensión y la interpretación ha sido preciso superar numerosas dificultades. Schleiermacher hace alusión a ellas en la introducción a sus *Lecciones* señalando que «de por sí, el filósofo no está para nada inclinado a establecer esta teoría, puesto que él raramente comprende, pero cree que él mismo es necesariamente comprendido»¹. Notable confesión: todo ocurre como si sólo una razón, habitada ella misma por varias voces, fuese capaz de medir en toda su extensión la tarea de la interpretación. Por ello, la primera hermenéutica filosófica fue obra de un teólogo que destinaba su hermenéutica «general» a un público muy particular: sus oyentes teólogos que se encuentran con el problema de la interpretación en el terreno de la exégesis bíblica. Delante de este público, como en toda su obra, Schleiermacher dibuja la figura de un «círculo hermenéutico» que, en realidad, es una elipse con dos focos: la razón y la fe.

La historia posterior de la hermenéutica filosófica será, en gran parte, la de los avatares de esta universalización del problema de la comprensión. Indudablemente, alcanza su punto culminante en la hermenéutica de Gadamer, donde la universalidad hermenéutica se confunde con el objetivo universal del discurso filosófico mismo. Fue ésta reivindicación de universalidad la que provocó una controversia con Habermas, quien reivindica la verdadera universalidad para la crítica de las ideologías². La evolución de esta controversia ha mostrado que algunas de estas cuestiones críticas, que conciernen al propio proyecto de una hermenéutica filosófica, convergen hacia el cuestionamiento de este postulado de la universalidad. No se

¹ F. E. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. de M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 75.

² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I, *Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 192-196. Cf. H. G. Gadamer, «Replik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 283-317.

trata únicamente de críticas externas, procedentes de la crítica de las ideologías (Habermas) o del racionalismo crítico (Hans Albert), sino de que en el propio interior del campo hermenéutico existe una controversia sobre la interpretación de ese postulado. La hermenéutica de Paul Ricoeur, por ejemplo, no comparte todos los presupuestos de este postulado, lo que explica que tenga un cariz diferente. Por todas estas razones, el postulado de la universalidad defendido por Gadamer exige ser sometido a un análisis.

Como siempre que se trata de un problema hermenéutico, el análisis se encuentra enfrentado a dos tareas a la vez: se trata, por una parte, de la génesis histórica de este postulado, que comienza a tomar forma con Schleiermacher, y que marca los grandes giros de la historia de esta disciplina, de Dilthey a Gadamer, pasando por Heidegger. Por eso Gadamer, por una vez muy hegeliano, puede presentar su propia reivindicación de universalidad como resultado del trabajo histórico del concepto, que actúa en los proyectos hermenéuticos que le han precedido. Por otro lado, el postulado de la universalidad hermenéutica debe ser resituado en el campo contemporáneo de lo pensable, y ser confrontado con las otras reivindicaciones de universalidad que circulan por él. Sólo al término de tal confrontación se podrá decidir si este postulado es capaz de probar su superioridad. Las consideraciones «metacríticas» al tema de la controversia con Habermas muestran ya que semajante superioridad no es evidente³. Y debe desconfiarse aquí de un recurso abusivo a la asunción (*Aufhebung*) hegeliana. Evidentemente, resulta tentador decir que la universalidad hermenéutica es la asunción de las universalidades parciales que están en la mira de otras teorías. Pero no es hegeliano el que quiere: el mecanismo de la asunción se inscribe en la lógica del Concepto hegeliano. Ahora bien, la hermenéutica de Gadamer pretende despedir la filosofía hegeliana de la reflexión.

Por ello, un modelo extraordinariamente potente, quizá el más potente jamás inventado por una filosofía, de articulación del universal, el singular y el particular, se vuelve impracticable. Y el postulado de universalidad hermenéutica debe recurrir a otros medios para aportar la prueba de su validez. El otro fundamento es la «continuidad del universo hermenéutico», del que se considera que subtiende todos los enfoques de lo real, cualesquiera que sean, por otro lado, sus diferencias. El postulado de universalidad hermenéutica descansa, así, en última instancia, sobre la noción de un «universo hermenéutico», equivalente hermenéutico de la *Lebenswelt* husserliana, del que toma, por otro lado, muchos rasgos. La ambigüedad aparente del postulado encuentra aquí su explicación. En efecto, en el prefacio de *Wahrheit und Methode*, Gadamer afirma que la «unilateralidad que se le reprocha al universalismo hermenéutico tiene para sí la verdad de un correctivo»⁴. Afirmación bastante paradójica: ¿cómo puede una verdad unilateral, que simplemente busca compensar los puntos ciegos de las otras teorías, reivindicar que se la confunda con la universalidad misma de la filosofía? Un tapaagujeros no es el mejor representante posible de lo universal, y no hace falta ser hegeliano para desconfiar de los desfacedores de entuertos en filosofía. Esta es la razón por la que Habermas, en su teoría de la acción

³ Cf. H. G. Gadamer, *Rhetorik. Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, GW, 2, pp. 232-250.

⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975, p. xxiii.

comunicativa, intenta asignarle un lugar muy particular a la empresa hermenéutica: su verdadero papel sería el de legitimar formas de acción ligadas por tradiciones⁵. Si esta restricción es válida, no hay ya, evidentemente, ninguna razón para identificar la razón hermenéutica con la razón filosófica sin más. Por el contrario, esta reivindicación sería la expresión de una razón que comienza ya a desatinar, por haber perdido toda conciencia de sus límites.

Ahora bien, éste es el verdadero meollo del debate: la idea que uno se haga de la razón misma y de la respuesta que se cree deber dar a la pregunta heideggeriana «¿a qué llamamos pensar?». Los partidarios de la razón hermenéutica harán notar enseguida que la simple aceptación del desarrollo heideggeriano de esta pregunta, dicho de otro modo, el reconocimiento de la dimensión profundamente apelativa de la cuestión, es ya un reconocimiento implícito de la «dimensión hermenéutica» en su universalidad. Al hacer esto, olvidan dos cosas extremadamente importantes: que nada garantiza *a priori* que el planteamiento heideggeriano de la cuestión sea el único posible. Nietzsche y, con él, otros invitan, posiblemente, a entender la cuestión de a qué se le llama pensar de un modo completamente distinto a esa dimensión apelativa. «¿Qué es lo que *incita* a pensar?» sería una versión no heideggeriana de esa pregunta. Y, además, puede ser que la hermenéutica de Gadamer invoque demasiado rápidamente la noción de un «consenso previo» (*tragendes Einverständnis*), que toma prestada de los diálogos de Platón, creyendo que le permite arbitrar todas las divergencias resultantes del conflicto de las interpretaciones. En una fase, ahora ya pasada, del debate, se creyó poder descalificar esta noción por medio de un recurso abusivo a la sospecha generalizada. Pero los maestros de la sospecha —o, más bien, sus discípulos menores—, no son más que dogmáticos a la inversa que, bajo su máquinas de guerra ideológicas, ocultan cada vez peor su incapacidad para hacer una verdadera crítica. El fracaso de un estructuralismo ideológico, esa golondrina que apenas ha hecho un verano, se explica por aquí: la sospecha generalizada, que ha podido asustar por un momento a algunas almas bellas, era también una conciencia infeliz, incapaz de producir ni siquiera el esbozo de una crítica de la razón pura o práctica. A pesar de ello, la aventura «estructuralista» no fue completamente vana, en la medida en que habrá contribuido, al menos, a hacer problemática la noción de «consenso previo»; y obligado, quizá, a explorar dimensiones relativamente inéditas de la pregunta «¿a qué llamamos pensar?».

No es posible desechar el concepto de «consenso previo», pero es preciso poner de manifiesto su carácter problemático. Tal es el propósito del análisis que intentamos realizar aquí. Para empezar, se trata simplemente de una crítica inmanente que intenta trazar de nuevo la génesis del postulado de la universalidad a partir del recorrido del pensamiento hermenéutico de Gadamer en su obra maestra: *Verdad y método*. Recordemos los tres grandes momentos de ese recorrido: despejamiento del problema de la verdad a partir de la experiencia del arte, extensión del problema de la comprensión a todo el dominio de las *Geisteswissenschaften* y giro ontológico de la hermenéutica siguiendo el hilo conductor del lenguaje. De un modo más sucinto, la argumentación es retomada en el estudio «La universalidad del problema hermenéutico»⁶.

⁵ Cf. *supra* nota 2.

⁶ GW, 2, pp. 219-231. La misma argumentación se desarrolla en el artículo «Hermeneutik», en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, pp. 1.062-1.073.

1. EL LUGAR DE LA PREGUNTA HERMENÉUTICA

El punto final del camino recorrido por *Verdad y método* es, al mismo tiempo, el núcleo central de toda la argumentación. La universalidad de la hermenéutica sólo puede pensarse a partir del momento en que se le otorga al lenguaje un papel capital en el pensamiento filosófico. Pero este descubrimiento del papel del lenguaje entraña una tarea considerable: procurar que el proyecto científico de investigación del mundo pueda ser reintegrado en las estructuras de la *Lebenswelt* y en las «jerarquías fundamentales del ser que, al escapar a nuestro arbitrio y nuestra influencia, deben ser veneradas en sí mismas»⁷. El problema del lenguaje deja, así, de ser un problema filosófico entre otros, e ilumina el conflicto fundamental del pensamiento moderno, incapaz de realizar la mediación entre la experiencia cotidiana y la experiencia científica del mundo. El pensamiento hermenéutico elabora una concepción de la experiencia que se considera que hace posible semejante mediación. La cuestión crucial viene a ser entonces la siguiente: el mundo descubierto e interpretado por la experiencia cotidiana y reflejado en su lenguaje, y el mundo científico, que es la suma de «todo lo que es el caso» (Wittgenstein), ¿están hechos para encontrarse?, ¿a qué precio? Pues la experiencia de la modernidad parece alegar en favor del divorcio insuperable de estas dos visiones del mundo.

A la experiencia de semejante divorcio, el pensamiento hermenéutico opone el *páthos* de un mundo que vuelva a ser habitable. Este es, probablemente, su deseo más profundo —mientras que, a la inversa, el *páthos* fundamental de un pensamiento antihermenéutico es el de una inquietante extrañeza que impide cualquier estabilidad—. En el nivel de las actitudes irreductibles, se juega la topomaquia del pensamiento contemporáneo.

Y el pensamiento científico mismo, ¿no permanece ajeno a este género de conflicto? No es la primera vez que los filósofos han intentado arreglar sus diferencias apoyándose en las espaldas de la ciencia. Por su cortés negativa a entrar en la controversia, la ciencia se presenta como un adversario tanto más temible cuanto que permanece mudo: la ciencia comienza cuando cesan los comentarios. Por su propia existencia, no por las declaraciones públicas de los científicos, la ciencia modifica la imagen del mundo modelado por la experiencia cotidiana. Para el científico, ésta pierde el privilegio de su autosuficiencia. En el mejor de los casos, suministra una «precomprensión», en el peor, el más frecuente, no es más que un «obstáculo epistemológico» que cierra el camino hacia el saber. Desde este punto de vista, el desacuerdo entre las dos visiones del mundo parece insuperable. La apuesta hermenéutica es que el lenguaje como articulación fundamental de nuestro ser-en-el-mundo, y como forma englobante de la constitución del mundo⁸, permite superar ese desacuerdo. Pero, para ello, es preciso partir del hecho de que el lenguaje cotidiano es una forma de mediación incomparable, que el pensamiento científico más formalizado no puede apenas ignorar si quiere comprenderse a sí mismo.

La cuestión crítica es la de la naturaleza y el alcance de esta función mediadora atribuida al lenguaje ordinario: la invocación hermenéutica de la prioridad del

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 224.

lenguaje ordinario, ¿garantiza por sí misma la mediación de las dos esferas, o se repliega a las tranquilizadoras evidencias de una racionalidad precrítica? El racionalismo crítico sospecha desde hace tiempo que la razón hermenéutica sólo es una táctica romántica de repliegue ante el desafío que representa el pensamiento científico moderno y la sociedad abierta que éste hace posible. Aparentemente, la hermenéutica filosófica conlleva en su propio proyecto el rechazo de una epistemología de las ciencias de la interpretación. Todo ocurre, entonces, como si el recurso al «consenso en cuanto soporte previo», que constituye el «nosotros que todos somos»⁹, escamoteara la dimensión crítica del problema hermenéutico. Schleiermacher aún le asignaba a la hermenéutica el arte de evitar los malentendidos (o la mala intelección). A juicio de Gadamer, una tarea semejante sólo sería secundaria e inesencial; el verdadero objetivo de una hermenéutica filosófica digna de ese nombre es la constitución de una teoría transcendental de las condiciones de posibilidad de la comprensión, allí donde ésta tenga efectivamente lugar. Pero, en este punto, se hace indispensable preguntarse por el propio estatuto de este nosotros hermenéutico: ¿se trata simplemente de la intersubjetividad de los que viven y piensan a la sombra de una gran tradición, o bien, este nosotros hermenéutico asume alguna de las funciones reservadas antaño al yo transcendental? Lo que vale para la experiencia estética vale para la experiencia hermenéutica en general: se mueve en un espacio de resonancia por donde circulan todas las voces del pasado y del presente, indistintamente: la pertenencia hermenéutica supone la constitución previa de ese espacio de resonancia al que siempre nos encontramos vinculados¹⁰. Por ello, precisamente, la hermenéutica ha de rechazar la problemática del comienzo absoluto del discurso: pues la idea de «comienzo absoluto» implica que este espacio de resonancia no existe todavía, sino que debe ser constituido solamente mediante el esfuerzo del concepto¹¹. La *Ciencia de la lógica* de Hegel ofrece, sin duda, el ejemplo más logrado de semejante ambición. Si esta lógica comporta una dimensión hermenéutica, se trata del movimiento de autodespliegue del propio Concepto. El principal reproche que la hermenéutica formula a la vista de tal proyecto es que no es posible que se olvide de tal modo que el lenguaje existe previamente. Lo cual no quiere decir que el pensamiento hermenéutico sea un tradicionalismo romántico del lenguaje. Desde que existe el lenguaje, no habría nada nuevo bajo el sol. La hermenéutica no impugna la emergencia de significados inéditos, sino que éstos sólo pueden ser reconocidos a condición de ser incorporados al horizonte de comprensión constituido por las significaciones ya existentes. La imagen utilizada por Gadamer para describir este proceso de asimilación es la imagen platónica de la analogía que hay entre los alimentos corporales y los espirituales¹². Nada señala mejor el rechazo a aceptar un régimen de exterioridad que, de otro modo, vendría a inquietar ese hermenéutico estar cabe sí.

⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 448.

¹¹ *Ibid.*, *id.*

¹² GW, 2, p. 225.

2. LA ORIGINALIDAD DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

El acceso a la universalidad de la experiencia hermenéutica no consiste, entonces, en una extensión progresiva, como si, bajo el efecto de algún imperialismo solapado, la conciencia hermenéutica llevara una política de anexión de territorios siempre nuevos. La imagen de la anexión ha de ser corregida por otra imagen, la de la liberación. El movimiento hacia lo universal se cumple como una ampliación progresiva de los límites impuestos por las experiencias alienantes: la conciencia estética y la conciencia histórica. Éstas sólo son dos figuras particularmente representativas del rechazo a exponerse a la verdad. En la argumentación de Gadamer, juegan un papel particularmente importante, porque su investigación parte precisamente de ellas. El universalismo hermenéutico no aspira a establecer una conciencia panhermenéutica, sino a poner de relieve las «abstracciones» que permiten constituirse a la conciencia estética y a la conciencia histórica. Es un error, entonces, representarse la conciencia hermenéutica como una generalización abstracta. Al contrario, ha de hacer verdadero el axioma hegeliano de que lo más universal debe ser, al mismo tiempo, lo más concreto. La hermenéutica será universal en la medida exacta de su concreción, o, dicho de otro modo, de su capacidad de efectuar el paso de la conciencia al ser. Ni la conciencia histórica ni la conciencia estética son capaces de semejante concreción. Al dirigir sus esfuerzos hacia el juicio sobre la experiencia, se separan de la totalidad vivida de la experiencia y ocultan la relación originaria con la verdad:

«En tanto que comprendemos, estamos implicados en un acontecer de la verdad, o, por así decirlo, llegamos demasiado tarde cuando queremos saber lo que debemos creer»¹³.

Una conciencia que se otorga el monopolio de las preguntas y no quiere saber nada de las preguntas que le plantea el objeto del que se ocupa ha traicionado ya a la verdad. Así, la historicidad, el hecho de estar enredado en historias, va más lejos que todo saber concierne a la historia formulado por la conciencia histórica. Esta prioridad del ser sobre la conciencia recibe su estatuto terminológico en el concepto de «historia de la eficiencia» (*Wirkungsgeschichte*)¹⁴. Es más que una mera modificación de la conciencia histórica diltheyana, más que un saber que tomara por objeto las huellas que las obras y los actos dejan en la conciencia de aquellos que las leen o meditan sobre ellas.

Tiene aquí su raíz la rehabilitación del *prejuicio*. En la medida en que el prejuicio aparece, simplemente, como un juicio prematuro, no puede ser otra cosa que un obstáculo epistemológico en el sentido de Bachelard; dicho de otro modo, un obstáculo que impide el acceso científico a la verdad objetiva de las cosas. Si, en cambio, el prejuicio es lo que precede al juicio como su condición de posibilidad, se convierte en *precomprensión*. Tal anterioridad tiene una significación transcendental,

¹³ WM, p. 465.

¹⁴ Nos adaptamos a la traducción que ofrece Greisch en francés de este complicado término alemán. La traducción castellana habitual suele ser «historia efectual» o «historia efectiva» (N. del T.).

y no simplemente epistemológica. Su función, expresada en lenguaje kantiano, consiste en hacer posible una orientación en el pensamiento, no en dictar qué es lo que hay que pensar. Como la precomprensión no se inscribe en la esfera lógico-matemática del juicio, no puede ser un «obstáculo epistemológico», fijado dogmáticamente sobre los trazos de lo real ya conocidos, e impermeable a toda relación con lo desconocido. Al contrario, reserva un «lugar» para aquello que todavía no tiene lugar, lo *átupon*. Mediante esta acogida dada a la extrañeza aún no domesticada por el saber, la hermenéutica filosófica ratifica una dimensión capital del concepto hegeliano de «experiencia», su negatividad. Toda experiencia digna de este nombre queda en un compás de espera, obligando a enterrar certezas adquiridas.

Por eso, es injustificada la sospecha de que la hermenéutica sólo sea un tradicionalismo superior. Incluso si la hermenéutica de Gadamer puede, a veces, dar la impresión de abundar en el *páthos* de lo «siempre verdadero», afanándose por poner en circulación los grandes temas de la *philosophia perennis*, el discurso hermenéutico nace a partir de la experiencia de la crisis, no solamente de los saberes tradicionales, sino también de la razón misma. No es precrítica en el sentido de que quisiera eludir las exigencias críticas de la razón. Incluso el esquema de la primera y de la segunda ingenuidad, comentado a menudo por Ricœur, puede, desde este punto de vista, prestarse a malentendidos. En cambio, la confianza hermenéutica fundamental es que la misma apropiación de lo nuevo, de lo extraño, de lo no familiar, se hace a partir de una pertenencia ya constituida. La única cuestión «metacrítica» legítima es, nos parece, la siguiente: ¿obedecen todas las experiencias del pensamiento contemporáneo a este modelo de apropiación por asimilación? Si ese fuera el caso, habría que decir que la razón hermenéutica tendría siempre «razón».

Esta pregunta nos parece más intrincada que la del funcionamiento del propio círculo hermenéutico, cuya productividad sólo vuelve a descubrirse a costa de renunciar a la dimensión crítica de la hermenéutica. Lo cual se ha hecho notar con frecuencia: en la hermenéutica de Gadamer, no se da cabida al problema «crítico» de la distinción entre «buenos» y «malos» prejuicios, los que hacen posible la comprensión y los que impiden que tenga lugar. Desde la perspectiva de Gadamer, nada impide atribuir cierta fecundidad hermenéutica a los propios obstáculos epistemológicos. El sol se levanta para nosotros cada mañana, incluso si la visión científica ha descalificado hace mucho esta impresión. La hermenéutica de Gadamer conquista su dimensión universal a costa de renunciar a la exigencia normativa, de tal modo que las cuestiones «críticas», familiares al que practica la interpretación, no son competencia de la hermenéutica filosófica.

La constitución hermenéutica de nuestro «ser en el mundo» no necesita otra legitimación. Si posee una «lógica», ésta opera a espaldas de la razón, igual que, en la fenomenología del espíritu hegeliana, hay una lógica que funciona sin ser transparente a la conciencia. La razón hermenéutica no tiene que legitimarse, salvo cuando se encuentra confrontada al discurso de la ciencia que emplea un concepto de «experiencia» totalmente diferente del concepto hermenéutico. En este punto, estalla el conflicto de las dos universalidades: aquella a la que aspira la ciencia y aquella de la cual se reclama el discurso hermenéutico. Desde este punto de vista, la hermenéutica pretende poner de relieve el punto ciego del discurso científico, que

descansa en una intersubjetividad universal válida, pero cuya génesis no es capaz de explicar el propio científico.

3. EL POSTULADO HERMENÉUTICO DE LA UNIVERSALIDAD

Se dibujan así los verdaderos contornos del universalismo hermenéutico. Se trata de la universalidad de un cuestionamiento que atraviesa todos los campos del saber, el juego universal de la pregunta y la respuesta. Sobre el mundo de los hechos, o el mundo como «suma de todo lo que es el caso», está suspendido el mundo hermenéutico de preguntas y respuestas —sin duda, el único «transmundo» que escapa a la crítica nietzscheana de los transmundos metafísicos—. El regreso a la lógica elemental de la pregunta y de la respuesta garantiza la productividad de la investigación y sus aplicaciones. Ningún discurso del método puede reemplazar a la mayéutica como arte de plantear preguntas interesantes¹⁵.

Ahora bien, esta función heurística concierne a toda la experiencia humana en su integridad; por eso, no sabría estar encerrado en los límites de los saberes regionales. Puede que haya hermenéuticas regionales, que operan según criterios específicos (la hermenéutica teológica, jurídica, literaria y psicoanalítica), pero una hermenéutica filosófica está obligada a ir más allá de ese pluralismo de métodos y de técnicas de interpretación, y encaminarse hacia la universalidad de una misma conciencia hermenéutica. Y esta universalidad es más que un deseo piadoso, o la expresión de un deber-ser. La constitución lingüística del mundo garantiza su efectividad. El concepto de una «conciencia de la historia de la eficiencia» da acceso a esa dimensión. En efecto, este concepto significa tres cosas:

1. El recurso a una historia ya efectiva y depositada en una tradición. Es inconcebible un grado cero de comprensión. Toda experiencia digna de este nombre está estructurada históricamente, de tal modo que sella la anterioridad del ser respecto a la conciencia¹⁶.

2. La esquematización previa de todas nuestras posibilidades cognitivas, incluso en el interior de la propia ciencia. La hermenéutica tiene aquí por tarea renovar y retomar la doctrina kantiana del esquematismo, buscándole dominios nuevos de explicación. El esquematismo narrativo es sólo un ejemplo¹⁷.

3. Este papel de mediación sólo es concebible si la conciencia de la historia de la eficiencia dispone de los recursos lingüísticos necesarios para el ejercicio de su función. Pero sólo una lingüística «pensante» es capaz de entrar en esta perspectiva. Una lingüística que hace de la clausura de los signos uno de sus axiomas mayores es incapaz de captar el carácter autohermenéutico de la experiencia del mundo depositada en el lenguaje. El lenguaje mismo impide poner comprensión y mala intelección en el mismo plano. Por el hecho mismo de su existencia, el lenguaje abre un espacio de comprensión susceptible, *a priori*, de explorar los estratos de lo real que

¹⁵ WM, p. 338.

¹⁶ GW, 2, p. 227.

¹⁷ WM, p. 325.

rodavía no han sido sondeados. Es, entonces, el propio lenguaje el que convierte en caduca la hipótesis de un comienzo absoluto. El comienzo absoluto existe únicamente para un ser privado de lenguaje, igual que sólo un ser semejante puede encontrarse con la sorpresa absoluta, con una experiencia que no esté inscrita todavía en un horizonte de comprensión constituido previamente. La especulación sobre esta posibilidad del comienzo absoluto no está prohibida, pero es la utopía que la articulación lingüística del mundo impide verificar.

El sentido último del postulado hermenéutico de la universalidad se desprende de esta comprensión de la esencia del lenguaje. En este punto, se confunden la voz del lenguaje y la voz de la propia razón¹⁸. Y no es el descubrimiento humboldtiano de la pluralidad de las visiones lingüísticas del mundo lo que corre el peligro de amenazar su unidad. La pluralidad de las visiones del mundo recuerda que el lenguaje es «la huella de la finitud»¹⁹, pero de ello no se sigue, como tenderían a pensar los partidarios más radicales del principio de la relatividad lingüística, que el hablante esté encerrado dentro de los límites de su lengua, como un animal en su jaula. Cualquiera que sea la diversidad de las lenguas históricas, la traducción de una lengua a otra es una empresa posible. Se abre así la perspectiva de un diálogo infinito en dirección a la verdad. Desde un punto de vista hegeliano, la infinitud de este diálogo estará siempre bajo la sospecha de no ser más que el «infinito malo» del interminable «así sucesivamente», que sólo sabe que jamás terminaremos de explicarnos con el otro, no sólo en el nivel de nuestras conversaciones cotidianas, sino también dentro de la comunidad científica.

4. TESIS RECAPITULATIVAS Y CUESTIONES CRÍTICAS

El resultado de esta lectura inmanente del postulado hermenéutico de la universalidad puede fijarse en las tesis siguientes:

1. La universalidad de la experiencia hermenéutica depende del carácter de presuposición de la comprensión en cualquier dominio del saber.

2. El prejuicio no es, entonces, un simple obstáculo epistemológico que impida establecerse al saber propiamente dicho, sino la condición de posibilidad de la propia comprensión.

3. La reevaluación de las nociones de «autoridad» y de «tradicición» no significa el regreso a un sueño dogmático de la razón; quiere decir simplemente que la pertenencia a un universo de la comprensión es más fundamental que la experiencia de la mala intelección y el malentendido.

4. La universalidad en cuestión es la de la conciencia de la historia de la eficiencia, que despliega su juego libre por todas partes.

5. Esta universalidad no es la de un mero deber-ser que fije el objetivo, jamás alcanzado, de un entendimiento (*entente*) perfectamente transparente; se hace efectiva mediante la articulación lingüística del ser en el mundo.

¹⁸ H. G. Gadamer, *Kleine Schriften. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1967, vol. I, p. 99.

¹⁹ WM, p. 340.

6. De esta articulación lingüística se desprende el carácter autohermenéutico de la experiencia y la anterioridad del comprender respecto al interpretar.

7. La universalidad de la experiencia hermenéutica no abole la finitud, como hace el concepto hegeliano. La conversación interminable es la prueba más fuerte de esta finitud.

8. La universalidad de la hermenéutica implica sobrepasar doblemente los límites tradicionales de esta disciplina: por una parte, supera la dicotomía diltheyana entre explicar y comprender; por otra, sabe dar una nueva legitimación filosófica a los principios de un *sensus communis* correctamente comprendido; dicho de otro modo, ancla las operaciones hermenéuticas en una filosofía práctica²⁰.

Cada una de estas tesis necesitaría un largo desarrollo y un análisis crítico. Pero, indudablemente, convergen en cierta concepción filosófica del lenguaje. Ésta debe ser confrontada con la filosofía dialéctica y la trascendental, con las cuales comparte un cierto «aire de familia», pero que no anula las insuperables diferencias de sus respectivos proyectos.

A. *Hermenéutica y dialéctica*

La tradición filosófica ha reconocido en la dialéctica el camino real que conduce a la verdadera universalidad del discurso, al abrigo de la violencia de las opiniones y las creencias. En Hegel, todavía encontramos la insistencia en la diferencia entre la pseudouniversalidad de los denominadores comunes y la universalidad verdadera del concepto, mediatizado por sí mismo y consigo mismo²¹. Es importante tener en mente esta determinación hegeliana de la universalidad conceptual, si se quiere evitar oponer las evidencias pretendidamente concretas de una filosofía hermenéutica del diálogo a la dialéctica presuntamente abstracta del concepto. La historia de la dialéctica de Platón a Hegel muestra la indeterminación de estas dimensiones. Al definirse como una teoría trascendental de la comprensión, la hermenéutica reivindica para sí el horizonte de universalidad de la dialéctica. El fundador de la hermenéutica filosófica, Schleiermacher, todavía insiste en la necesaria complementariedad de las dos disciplinas, asignando a la dialéctica la tarea de «la exposición sistemática de los principios para conducir el diálogo según las reglas del arte, en el dominio del pensamiento puro»²². En la hermenéutica de Gadamer, se asiste a la disociación de los dos motivos.

Esto se encuentra vinculado al hecho de que la dialéctica comporta, por regla general, la intención explícita o implícita, de llevar a cabo una *crítica* del lenguaje. Ya en el *Crátilo* de Platón, el dialéctico debe juzgar la seriedad del trabajo del fundador del lenguaje²³. La dialéctica ilumina con una nueva luz las contradicciones internas al uso del lenguaje cotidiano. Esto no es, todavía, una «crítica del lenguaje»

²⁰ Cf. H. G. Gadamer, «Vom Ideal der praktischen Philosophie», en *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, nº 6, junio 1980, pp. 623-630.

²¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 163, Anexo 1.

²² F. E. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, op. cit., pp. 76-77.

²³ Platón, *Crátilo*, 390a-390d.

en el sentido específicamente moderno; dicho de otro modo, la búsqueda de una lengua ideal, capaz de substituir al lenguaje ordinario. La dialéctica no corta todos los puentes con el lenguaje ordinario, incluso cuando, como en el caso de Hegel, cree haber descubierto que el enunciado, tal como es comprendido habitualmente, es incapaz de expresar relaciones especulativas. La proposición especulativa debe, entonces, describir el verdadero camino del pensamiento dialéctico. El hecho de que la teoría de la proposición especulativa comporta consecuencias hermenéuticas es algo que se pone de relieve, especialmente, en el hecho de que Hegel recomienda evitar el nombre «Dios», que se mantiene refractario al concepto porque todavía funciona demasiado como un nombre propio²⁴.

Quizá sea ante el problema de la metáfora donde la diferencia entre las dos actitudes se hace manifiesta. ¿Es la metáfora un «obstáculo semántico» que el pensamiento debe rodear en la medida de lo posible, o hay una «metaforicidad fundamental» del lenguaje que el pensamiento debe tomar en cuenta? En la segunda hipótesis, que es la de Gadamer, y también la de Ricoeur, la esfera de lo metafórico es más amplia que la del tropo, que la retórica identifica como tal. Si el lenguaje en cuanto tal es metafórico de cabo a rabo, es preciso reconocerle una función cognitiva a los enunciados metafóricos²⁵. En este sentido, Gadamer habla de un «rendimiento lógico» elemental del propio lenguaje. Pero no se pronuncia sobre la relación de esta lógica elemental y la lógica propiamente dicha, igual que no analiza la relación entre la metáfora y el concepto. Ahora bien, para el pensamiento dialéctico, este pasaje es crucial. Hegel lo evoca en el segundo prefacio de la *Ciencia de la Lógica*. La ciencia de la lógica tiene la tarea de elevar a la conciencia reflexiva las determinaciones del pensamiento que habitan el lenguaje a modo de instinto. Parodiando una célebre fórmula, podría decirse que, para Hegel, el lenguaje está estructurado como un pensamiento. Pero sólo el concepto puede demostrarlo²⁶.

Desde la perspectiva hermenéutica, la relación existente entre el concepto y la representación se invierte. El saber absoluto al que apunta el concepto debe retomarse en el infinito de la conversación. Esto significa también el regreso a una inmediatez refractaria al trabajo conceptual de la mediación. Es la inmediatez de una afección, tal como es pensada en el concepto de «historia de la eficiencia». El concepto, como «alma y poseedor del método absoluto», es situado bajo la economía de un enriquecimiento infinito, marchando hacia una densidad siempre creciente en la comprensión de lo real, sin pérdida ninguna²⁷. Al restablecer la apertura del cuestionamiento, el pensamiento hermenéutico reivindica poder eludir esa economía.

Al mismo tiempo, cruza la dialéctica hegeliana por un punto decisivo: el del «medio especulativo del lenguaje». En Gadamer, esta noción describe la capacidad del lenguaje de expresar una visión del mundo en su totalidad. Ahora bien, esta capacidad del lenguaje implica una ontología. El concepto hermenéutico de «pertenencia» no fundamenta solamente la conversación en el interior de una tradición cultural o de una comunidad lingüística; fundamenta, en última instancia, la perte-

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, «Vorrede», Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 53.

²⁵ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, pp. 100-128.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, Felix Meiner, 1932, vol. I, p. 19.

²⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 502.

nencia del hombre al ser²⁸. ¡La copertenencia parmenídea del ser (*eînai*) y el pensar (*noein*) es una relación hermenéutica! La «filosofía del lenguaje» del último Heidegger extrae todas las consecuencias de este descubrimiento, mostrando que la antigua definición de ser humano: *zôon lûgon êchon*, el ser vivo que está dotado de lenguaje, significa en realidad, que el hombre es «el que responde» del ser, pensado, a su vez, como «porta-voz» del hombre²⁹. Estos desarrollos del pensamiento hermenéutico dejan tras de sí, manifiestamente, las preocupaciones del pensamiento dialéctico. Por eso, Gadamer acusa a Hegel, por otra parte, de haber sacrificado lo especulativo en provecho de la dialéctica, de haber vuelto a reducir el lenguaje a enunciado. Semejante acusación es claramente injusta, puesto que desconoce que la teoría hegeliana de la proposición especulativa hace estallar el marco de la verdad proposicional.

Esta oposición no deja de tener consecuencias para la comprensión del propio postulado de la universalidad. La universalidad a la que apunta la dialéctica pasa por el problema del comienzo y del fin absolutos del discurso, mientras que el pensamiento hermenéutico da la espalda a esta problemática. En este sentido, la hermenéutica, a pesar de remitir constantemente a la conversación infinita, es una filosofía de la finitud que reprocha a la dialéctica haber traicionado al lenguaje como huella de esa finitud.

B. *Hermenéutica y filosofía transcendental*

Pueden distinguirse, con K. O. Apel, dos tradiciones mayores de «filosofía del lenguaje»³⁰, una que considera el lenguaje como «objeto» de su investigación, otra que ve en él la condición de posibilidad trascendental de la propia filosofía. El pensamiento hermenéutico pertenece, evidentemente, a la segunda corriente. El uso que hace Gadamer del concepto wittgensteiniano de «juego de lenguaje» ilustra muy bien esto mismo. Para Wittgenstein, la gran cuestión que se encuentra detrás de todos los sutiles análisis del aire de familia que existe entre los diferentes lenguajes, la cuestión de qué es el propio lenguaje³¹, carece de objeto. No hay un gran Juego de lenguaje que incorpore todos los juegos pequeños. Ahora bien, en Gadamer, el *plurale tantum* wittgensteiniano de los juegos de lenguaje se convierte exactamente en un *singulare tantum*, el Juego del propio lenguaje «que nos dirige la palabra, propone y retracta, que plantea preguntas y que se realiza a sí mismo en la respuesta»³². En este sentido, sólo hay un único juego de lenguaje, el de la comprensión, cuya teoría es establecida por la hermenéutica.

Y, sin embargo, la hermenéutica desvía el motivo trascendental en un sentido bastante particular. Erich Heintel ha analizado esta transformación hermenéutica de la instancia reflexiva que caracteriza la mayor parte de las filosofías transcendentales.

²⁸ WM, p. 442.

²⁹ Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 11-33.

³⁰ K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1980, pp. 17-95.

³¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 65.

³² WM, p. 464.

En el contexto de la filosofía francesa contemporánea, el mismo problema ha recibido una nueva aclaración mediante la teoría del significante, propuesta por Emmanuel Lévinas en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Lo que vuelve aquí problemática la referencia hermenéutica al consenso portador es la reflexión sobre la estructura originaria de la propia significación: *el-uno-por-el-otro*. Lo que soporta todo consenso no tiene nada que ver con un acuerdo intersubjetivo o con una relación de tipo dialógico. El «yo» (*moi*) y el «tú» no se hacen frente en una relación que suponga la reciprocidad integral de sus términos, sino que el «yo» (*moi*) se encuentra previamente puesto en acusativo. Esta determinación de la estructura originaria implica, por su parte, un postulado de la universalidad, puesto que precede a toda diferencia de orden cultural o de visión del mundo inscrita en una lengua. En este sentido, funda un espacio de la comprensión, o del deseo universal de la comprensión, pensado, quizá, conjuntamente con el hecho de la separación y de la singularidad.

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*