

La tradición hermenéutica en el siglo XX

Hermeneutic tradition in the XXth century

CIRILO FLÓREZ MIGUEL*

Resumen: El artículo analiza la tradición hermenéutica en el contexto del siglo XX y su peculiaridad frente a las otras tradiciones relevantes en dicho siglo, partiendo de la transformación que la hermenéutica experimenta a partir de Schleiermacher. Considera también la transformación que acontece en Heidegger y Gadamer. En el caso de este último autor estudia el mundo del texto y su peculiaridad, la noción de texto y los conceptos de tradición, conciencia histórica, historia de los efectos y aplicación. Analiza el planteamiento de Derrida y su teoría de la diferencia, pasando luego a estudiar el planteamiento que hace Ricoeur de la hermenéutica como hermenéutica de símbolos, de textos y narrativa. En el último punto se analiza el planteamiento de Vattimo en la línea del nihilismo; y cómo esta tradición desemboca en la ética como centro.

Palabras clave: Hermenéutica, Comprender, Lenguaje, Escritura, Aplicación, Símbolo, Narración, Texto.

Abstract: This article analyses the hermeneutic tradition in the context of the XXth century and its peculiarity vis-a-vis other relevant traditions of such century, starting with the transformation of hermeneutic from Schleiermacher. It considers as well the transformation that takes place with Heidegger and Gadamer. In the case of this last author, it studies the world of text and its peculiarity, the notion of text, and the concepts of tradition, historic conscience, history of the effects and application. It analyses the approach of Derrida and his theory of difference to study then Ricoeur's approach of hermeneutic as hermeneutic of symbols, text and narrative. The last section analyses Vattimo's approach along the lines of nihilism, and how this tradition arrives to ethic as the core.

Key words: Hermeneutic, Comprehend, Language, Writing, Application, Symbol, Narrative, Text.

Introducción

La hermenéutica es una tradición filosófica que desde antiguo ha estado ligada al tema de la interpretación de textos; y que a partir de Schleiermacher ha pasado a significar la comprensión de cualquier texto que no nos es evidente inmediatamente debido a algún tipo de *distancia*: lingüística, histórica, psicológica, etc.¹. Lo paradójico es que esa distancia es la que nos ofrece la posibilidad misma de la interpretación, de manera que podemos llegar a comprender el texto mejor que lo comprendió el autor mismo, tal como defiende el mismo

* Dirección: Facultad de Filosofía. Campus de Unamuno. Edf. FES. 23007 Salamanca.

1 Schleiermacher, F.: *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2000. A propósito de la distancia de las lenguas puede verse el texto de las páginas 43-45.

Schleiermacher². Para este autor la hermenéutica es una reconstrucción histórica de los discursos dados, en cuanto que capta la individualidad de esos discursos como surgiendo de un fondo histórico, de una lengua determinada y de un mundo determinado. Pero teniendo en cuenta que el texto no es un mero «resultado» de ese mundo, sino al mismo tiempo un punto de partida para un desarrollo futuro de las posibilidades contenidas en el texto. La interpretación del texto abre a éste a una infinitud de sentido tanto hacia el pasado como hacia el futuro, que el intérprete tiene que aprender a «escuchar» llegando a captar como lector la individualidad del texto. La interpretación es un proceso «circular» que va de la totalidad del pasado de la que surge el texto a la individualidad del propio texto. Interpretar es reconocer la individualidad del texto en su relación con el infinito. Pero en este proceso circular que es toda interpretación, dado que siempre hay algún tipo de «distancia», una de las posibilidades de toda interpretación es el «malentendido». Esta posibilidad de «malentendimiento» va a ser un tema fundamental de la hermenéutica posterior a Schleiermacher; y tiene que ver con la universalización de la misma a partir de dicho autor. Con Schleiermacher tiene lugar, pues, una universalización de la hermenéutica, que con Dilthey se aplica a todo conocimiento histórico-espiritual. «Los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo los fundamentos para (las ciencias sistemáticas del espíritu). De ahí que estas ciencias, así como la historia, sean dependientes, para su seguridad, de si es posible elevar la comprensión de lo singular a la validez universal»³. Una peculiaridad del planteamiento de Dilthey es el acento que pone en la «comprensión», que en su teoría pasa al primer plano, introduciendo un giro psicológico en el modo de entender la hermenéutica.

La universalización de la hermenéutica encuentra su desarrollo y transformación en la filosofía de Heidegger, en la que la comprensión se configura como uno de los existenciales del ser-ahí, dado que el ser-en-el-mundo está siempre acompañado de una precomprensión del mundo encarnada en el lenguaje del que dispone el ser-ahí. «Al desarrollo del comprender lo llamamos «interpretación». En ella el comprender se apropia, comprendiendo lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo»⁴. El comprender, que Dilthey había colocado en primer plano en el campo de la hermenéutica, pierde su connotación psicológica que en Dilthey era fundamental y adquiere en Heidegger una connotación ontológica y pasa a ser el núcleo mismo de la hermenéutica.

La transformación heideggeriana de la hermenéutica va a seguir dos vías, que podemos caracterizar como derecha e izquierda heideggeriana. En la derecha heideggeriana nos encontramos con Gadamer con quien la hermenéutica contemporánea alcanza una de sus cumbres, pasando de una hermenéutica metodológica a una hermenéutica ontológica, tal como había planteado ya Heidegger. Con Heidegger y Gadamer tenemos dos de los aspectos fundamentales de la hermenéutica: el ontológico y el de la lingüisticidad. Heidegger plantea la hermenéutica desde el punto de vista del sentido del ser (aspecto ontológico); mientras que Gadamer lo hace desde el punto de vista del lenguaje (el ser es lenguaje).

La transformación de la hermenéutica en hermenéutica ontológica supone que la filosofía no tiene una visión directa del ser y por eso la tarea de la hermenéutica es un trabajo de lucha

2 Vattimo, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Mursia, Milano, 1968, 179.

3 Dilthey, W.: *Dos escritos sobre hermenéutica*. Trad. A. Gómez Ramos, Istmo, Madrid, 2000, 21-23.

4 Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos, FCE, México, 1967, & 32, 166.

contra la ocultación del ser, contra las malas interpretaciones como diría Schleiermacher. El percibir (intuición) propio de la fenomenología, cede su puesto al comprender (interpretación). Una interpretación entendida como desvelamiento del ser, como liberación del ser de su olvido y desfiguración⁵ a fin de evitar cualquier tipo de malentendido.

La hermenéutica así transformada por Heidegger abandonó el camino del historicismo tanto hegeliano como diltheyano (análisis del espíritu y sus creaciones, que es lo que llamamos cultura), así como también el camino de la fenomenología trascendental de Husserl (análisis del yo trascendental y descripción fenomenológica de las esencias)⁶ y se centró en la clarificación de la estructura hermenéutica del ser-ahí, iniciando una hermenéutica de la facticidad. El ser-ahí (existencia) no es originariamente una autoconciencia, sino un ser finito situado en un mundo, que es entendido como un conjunto de relaciones referenciales gracias a las cuales puede ejecutarse el «poder ser» del ente. Esto obliga a replantear el tema del conocimiento en el contexto de la historia⁷ y en relación con el lenguaje. Un lenguaje que tiene que ser entendido como el medio en el que vivimos y participamos con los otros existentes en la comunicación, como se muestra de forma paradigmática en el diálogo entre los existentes así como en el diálogo de cada uno de nosotros con la tradición⁸.

De este planteamiento heideggeriano es del que va a partir la hermenéutica de Gadamer, el cual amplía la estructura del entenderse dialógico a los textos entendidos como obras de arte lingüísticas, que separados de su creador se encuentran ante nosotros como los interlocutores de un diálogo siempre abierto. El ser del texto es lenguaje; y es esta dimensión lingüística del texto la que la hermenéutica a partir de Gadamer va a considerar como el objeto de la hermenéutica. De manera que vamos a denominar a la hermenéutica del siglo XX tal como se va a desarrollar a partir de Gadamer con el calificativo de textualismo, que es el calificativo que usa Rorty⁹. En el textualismo el lenguaje es considerado desde el punto de vista del discurso como la totalidad en la que referencia y sentido quedan articulados generando lo que la hermenéutica denomina «el mundo del texto».

La teoría hermenéutica del lenguaje: nombrar, conceptuar, crear

Los nombres son elementos simples del lenguaje, en los que ya podemos distinguir una función referencial y una función sentido. Gracias a la primera el nombre apunta hacia algo distinto de él; mientras que por la segunda hace presente algo distinto de él. El acto de nombrar es un acto poético gracias al cual el que nombra no solo se refiere a algo en el mundo, sino que además da un sentido a ese algo. Esto se ve muy bien en los nombres propios, en los que podemos distinguir tres cosas: aquel al que se refiere el nombre, el nombre mismo y el acto de nombrar.

En el acto de nombrar situamos a aquel o aquello que nombramos dentro de un contexto de significado, dentro de una tradición según la hermenéutica. En el nombrar bíblico ejemplificado por el nombre de Jesús, el personaje Jesús, a partir del momento de la anunciación,

5 Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, & 6, 32-33.

6 Gadamer: *Verdad y método*. Trad. A. Agud, Sígueme, Salamanca, 1977, 330.

7 Ibidem, 344.

8 Ibidem, 363.

9 Rorty, R.: *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. J.M. Esteban, Tecnos, Madrid, 1996, 217 y ss.

queda inserto en la tradición de los profetas; de modo que todo lo que estos dijeron se cumple en su persona; y de esta manera a este primer nombre se le van integrando otros nombres que nos revelan su identidad. Los nombres son los que van diciéndonos como es la realidad o identidad de aquello que ellos nombran. El nombrar es un proceso abierto a través del cual va manifestándose la realidad, cuya riqueza es inagotable. En el acto de nombrar quedan articuladas la identidad referencia y la identidad sentido.

A medida que vamos nombrando se nos va revelando lo que las cosas son. Al ir nombrando vamos delimitando un espacio en el que se nos revela la identidad de un personaje o de una cosa. De manera que podemos afirmar que el lenguaje es el lugar en el que acontece el nombrar y por lo tanto el lugar de la manifestación de la identidad de aquel o aquello al que nos referimos con los nombres. Todo nombre «supone» un contexto de significación. Detrás de cada nombre hay un supuesto que da profundidad al nombre y une a éste con toda la historia a través de la tradición. Nombrar es por lo tanto intertextualizar, encajar lo nombrado en un espacio de significación.

Cuando nos movemos en el ámbito de los nombres estamos dentro de la ciencia de los signos o semiótica. Si de los nombres pasamos a los conceptos entramos en el ámbito de la frase (semántica) con su correspondiente teoría lógica de la predicación, en la que lo relevante es la estructura conceptual de sus referentes; y lo importante es su función delimitadora del objeto, su función de identificación del mismo. Los conceptos construyen el «objeto» como una idealidad simbolizada, gracias a la síntesis, utilizando una terminología kantiana.

Pero tenemos que distinguir un tercer nivel distinto del nombrar y del conceptuar, que en principio vamos a denominar crear y que tiene como resultado la producción del «discurso» como una totalidad. Este tercer nivel es el propio de la hermenéutica tal como dice, por ejemplo, Ricoeur: «La hermenéutica es el arte de discernir el discurso en la obra»¹⁰. Es decir que si la semiótica es la ciencia de los signos y la semántica la de las frases, la hermenéutica es la ciencia de los discursos entendidos como un entretejimiento de nombres y frases.

En este caso la consideración del lenguaje no se hace desde el punto de vista de la referencia (signo), ni desde el punto de vista del significado (semántica), sino desde el punto de vista del discurso como esa totalidad en la que referencia y sentido se articulan, siendo esta articulación «el nudo de todo el problema hermenéutico»¹¹. Lo importante del discurso como obra no es su referencia en el sentido denotador de sus palabras y frases, sino el proceso de comunicación que se establece entre la misma y el lector real de carne y hueso. Esta concepción del discurso como obra supone una crítica de la primacía de la teoría platónica de la representación.

En el paso de la frase al discurso como obra se produce un cambio fundamental en la referencia. Aparece el mundo de las obras en el que las palabras dejan de referirse a las cosas y establecen relaciones entre ellas haciendo presente un mundo concreto, que tiene un determinado valor de verdad, que hace su aparición gracias al lenguaje anafórico. En la anáfora el contexto mismo es el que se eleva a campo mostrativo. «La anáfora es mostración reflexiva y como tal tiene que distinguirse de la mostración real usual»¹². En el caso de la anáfora «lo que señalan las flechas anafóricas no son las cosas de que se habla, sino que son

10 Ricoeur, P.: *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique*, II, Seuil, Paris, 1986, 110.

11 Ibidem, 105.

12 Bülher, K.: *Teoría del lenguaje*. Trad. J. Marías, R. de Occidente, Madrid, 1967, 566-567.

las formas lingüísticas de esas cosas, por lo tanto, frases o partes de frases, ...o bien son las cosas, pero tal como son aprehendidas; las cosas y relaciones, por tanto, tal como han sido ya caracterizadas por los interlocutores de este o el otro modo»¹³. La función anafórica del lenguaje es fundamental para comprender el llamado «mundo del texto», que es a donde tiene que llegar la hermenéutica.

La noción gadameriana de texto

En esta línea de la hermenéutica como la ciencia del discurso como «obra» Gadamer centra su hermenéutica en el ser del texto entendido como lenguaje, el cual, a su vez, puede ser interpretado como máscara que oculta una energética (Nietzsche y Freud), o como símbolo en el que se hace presente un mundo (Gadamer). Gadamer entiende el texto como un lenguaje que hace presente un mundo; y de esta manera rompe con las modernas filosofías de la conciencia y sigue la senda ontológica abierta por Heidegger.

El texto puede ser considerado desde dos puntos de vista: el de la conciencia y el del lenguaje. Considerando el texto desde el punto de vista de la conciencia tenemos que recurrir a la categoría de sujeto productor tal como planteara Dilthey y la hermenéutica anterior a Heidegger. Si, en cambio, seguimos la senda heideggeriana la categoría importante no es la de sujeto, sino la de mundo. El texto es una obra lingüística dentro de la cual interactúan dos sujetos: uno que se constituye como autor y otro como lector; y estos dos sujetos se relacionan entre sí y se encuentran en el mundo que el texto crea y que puede ser habitado por el lector. El mundo del texto es, pues, el ámbito en el que se encuentran el autor y el lector y en el que tiene lugar la experiencia viva de la lectura. El mundo en el que autor y lector se encuentran es creado por el lenguaje y hace su aparición en el texto como obra escrita. «El lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo»¹⁴. La noción gadameriana de texto es la piedra angular de su hermenéutica y de toda la hermenéutica del siglo XX que sigue su senda y que es la que a nosotros nos ocupa.

En esta tradición es fundamental el modo como se entiende el lenguaje. Para Gadamer el lenguaje es *palabra*, y la palabra es fundamentalmente acción, creación de un mundo en el sentido de la teología cristiana. Esta teoría del lenguaje la asume y desarrolla el romanticismo y es la que se encuentra en la base de la hermenéutica de Gadamer y del textualismo al hablar del lenguaje como decir originario. El lenguaje es mitologizador, creador de leyendas, figurador de realidad, creador de mundos posibles. Lo importante del lenguaje dentro de esta tradición es la figuración, la creación de un mundo.

En la hermenéutica de Gadamer el lenguaje se constituye en el centro a partir del cual tiene lugar nuestra experiencia hermenéutica del mundo. «Nosotros pensamos desde el lenguaje como centro»¹⁵. Desde dicho centro experimentamos nuestra finitud histórica, pero la experimentamos como perteneciente a una totalidad de sentido, que nunca puede ser dicha completamente. «Todo hablar humano es finito, en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»¹⁶.

13 Ibidem, 568.

14 Gadamer, H.G.: *Verdad y método*, 531.

15 Ibidem, 552.

16 Ibidem, 549.

Esta pertenencia del ser finito del lector a una totalidad siempre abierta de sentido constituye lo que la metafísica llama una «relación trascendental entre el ser y la verdad», que tiene algo que ver con lo que Aristóteles decía del alma, que se hace en cierta manera todas las cosas. Eso mismo ocurre con el lenguaje en el cual está inmerso el sujeto y por eso su relación con él no es una relación de apropiación, sino una relación de pertenencia. Sujeto (lector) y lenguaje se pertenecen recíprocamente y en esa relación primaria de pertenencia mantienen una dialéctica siempre abierta. Esa relación de pertenencia es originaria y no derivada; y la hermenéutica gadameriana la expone por medio de los conceptos de tradición, conciencia histórica e historia de los efectos.

El giro gadameriano de la comprensión hermenéutica

La pretensión originaria de Gadamer en el punto de partida de su filosofía es «la de la universalidad de la experiencia hermenéutica, que debe ser accesible desde cualquier punto de vista si ha de ser una experiencia universal»¹⁷. El camino elegido por Gadamer para lograr esta pretensión fue la crítica del planteamiento que Dilthey hacía de la «comprensión del otro» dentro de las ciencias del espíritu¹⁸.

Frente al planteamiento diltheyiano de la comprensión del otro Gadamer va a proponer como alternativa una teoría general de la comunicación mediada por el lenguaje; interpretando la comunicación ya como *diálogo* (comunicación en presencia) o ya como *lectura* (comunicación en ausencia). En este segundo caso la comunicación se cumple por mediación de la *lingüística del lenguaje*, que alcanza su plena realización en la escritura. «El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüística adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace *escrita*»¹⁹. En la escritura la idealidad de la palabra alcanza su plenitud al liberarse de todos los momentos emocionales de la expresión y la comunicación y atenerse a su poder de decir. Comprender un texto es participar en lo que el texto dice, de ahí que la comprensión de textos tenga una «relación fundamental con la lingüística»²⁰.

La aplicación en la hermenéutica de Gadamer

Las polémicas modernas de los métodos habían reducido los problemas epistemológicos a la doble línea del comprender y del explicar y habían expulsado del contexto epistemológico el tema hermenéutico de la aplicación, que en las tradiciones filológica, jurídica y teológica había formado parte integrante de la tarea del entender, que según dichas tradiciones estaba integrada por tres tipos de *subtilitas*: la *intelligendi*, la *explicandi* y la *applicandi*. La comprensión de cualquier texto, ya fuera ley o mensaje, no podía reducirse a su comprensión y explicación, sino que desembocaba necesariamente en una aplicación, ya fuera ésta técnica o práctica. En el proceso lingüístico de la comunicación la categoría de la aplicación pasa a ser una de las categorías fundamentales de la hermenéutica junto a las de explicación y

17 Gadamer, H.G.: *Verdad y Método*, II. Trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1994, 11.

18 Ibidem, 17.

19 Gadamer, H.G.: *Verdad y Método*, 468.

20 Ibidem, 475.

comprensión puestas en juego por la hermenéutica como metodología. El lector del texto aplica el mundo del texto en el presente de su lectura y de ello resulta una experiencia viva que transforma al lector.

El planteamiento de la comprensión es trasladado por Gadamer a la comprensión de textos²¹. Esta traslación la puede hacer porque para él, lo mismo que para Humboldt, el lenguaje lleva consigo una concepción del mundo. «Es sabido que Humboldt enseña a comprender cada lengua como una determinada concepción del mundo, y que lo hacía investigando la forma interior en la que se diferencia en cada caso el acontecer humano originario que es la formación del lenguaje»²². Pero no sólo lleva consigo una concepción del mundo, sino «formas y estructuras» que adquieren consistencia más allá de nuestra efímera existencia, y que tienen garantizada la resurrección que les procura el lector que ha sido afectado por ellas. La efímera rosa vive en su nombre. El nombre es el lugar en el que se conservan las efímeras cosas. Pero se conservan como «fenómenos de sentido» que se hacen presentes en el lenguaje. Para la hermenéutica de Gadamer la palabra no es la expresión del espíritu, sino la simbolización de la cosa misma y por eso es interpretación objetiva de la realidad²³.

Hermenéutica y deconstrucción: Derrida

Si Gadamer, en expresión de Habermas, urbanizó la ontología hermenéutica de Heidegger; Derrida, en cambio, va a radicalizar dicha ontología introduciendo en ella cuestiones epistemológicas ausentes de los planteamientos heideggerianos, a partir de las cuales se pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión, que Heidegger había planteado como uno de los existenciarios del Dasein, siguiendo lo que Ricoeur llama el «camino corto» de la comprensión. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión va a conducir a Derrida a abandonar la centralidad que el Dasein ocupaba en la ontología de Heidegger y a proponer, siguiendo a Gadamer, la «escritura» como el lugar en el que la comprensión llega a una objetividad absoluta y se libera de cualquier tipo de «intencionalidad» de la subjetividad viviente. «Es la posibilidad de la escritura la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. Lo hará al emancipar el sentido respecto de su evidencia actual para un sujeto real y de su circulación actual en el interior de una comunidad determinada... Esta virtualidad es, por lo demás, un valor ambiguo: hace posibles al mismo tiempo la pasividad, el olvido y todos los fenómenos de la crisis... La espacio-temporalidad de la escritura concluye y consume la existencia de una pura historicidad trascendental. Sin la última objetivación que la escritura hace posible, todo lenguaje seguiría aún prisionero de la intencionalidad fáctica y actual de un sujeto hablante y de una comunidad de sujetos hablantes. Al virtualizar absolutamente el diálogo la escritura crea una suerte de campo trascendental autónomo del que todo sujeto actual puede ausentarse»²⁴. Esta propuesta de la escritura como trascendental va acompañada de una crítica del concepto gadameriano de tradición. En Gadamer comprender es el resultado de una fusión de horizontes, mientras que

21 Ibidem, 396.

22 Ibidem, 527, 528, 535.

23 Ibidem, 511.

24 Derrida, J.: Introducción a «El origen de la geometría». Trad. D. Cohen, Manantial, Buenos Aires, 2000, 84-85.

en Derrida aparece lo que él denomina la «diferencia», que es la que tiene que ver con el modo de la comprensión. «Puesto que la lengua... no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de las diferencias»²⁵. Comprender ya no es el resultado de una actitud que tiene como base la «buena voluntad de entenderse» de sujetos que están más allá del sistema de la lengua, sino que comprender es el resultado de una serie de efectos que resultan del sistema de signos que es la lengua y en los que siempre hay un peligro de «mala interpretación». De ahí que Derrida se pregunte si la esencia del comprender no estará en «la interrupción de la relación, en la suspensión de toda mediación»²⁶. Es cierto que la «escritura», para Derrida del mismo modo que para Gadamer, hace posible una «*epoche*» que evita las intenciones subjetivas actuales y vivientes, pero no evita la posibilidad de los malentendidos. La hermenéutica de Derrida rompe con la filosofía de la historia de la tradición que garantiza la continuidad del sentido del texto y se centra en la individualidad del texto, a cuyo sentido intenta acceder a través de la desconstrucción. No podemos hablar de un «sentido propio» del texto, sino que el sentido del texto tiene que ver con la historia de los efectos. Pero la historia de los efectos tiene un sentido muy distinto en Gadamer y Derrida.

Gadamer explica la historia de los efectos gracias a la mediación entre historia y verdad; mientras que Derrida carga el acento en la «diferencia» entre el texto y el intérprete, resaltando la individualidad del texto, su «diferencia» con respecto a la tradición. Esa diferencia hace del texto lo totalmente otro, que se resiste a ser subsumido en la comprensión, que Derrida entiende como «sometimiento». Comprender es subsumir al otro dentro de un sistema, en cuyo contexto pierde su alteridad. Se trata, pues, de una forma de entender la comprensión muy diferente a como lo hace Gadamer. Mientras que éste destaca la «participación» en un todo de sentido, Derrida, en cambio, resalta la «subsunción» en una totalidad. Ambos son textualistas al hacer de la escritura el referente fundamental de la hermenéutica. En palabras de Rorty el desconstruccionismo de Derrida es también un «textualismo», pero en él prima el juego de los signos del texto frente a la idealidad del mismo en el caso de la hermenéutica de Gadamer y se inserta en la línea del nihilismo nietzscheano. Gadamer practica una hermenéutica de la confianza, mientras que Derrida practica una hermenéutica de la sospecha. La primera está en la línea de la presencia del ser y de la que Vattimo llama derecha heideggeriana, y la segunda en la línea de la ausencia del ser e izquierda heideggeriana en expresión de Vattimo. En los dos tipos de hermenéutica podemos hablar de una historia de los efectos entendiendo la «efectividad» como el trabajo inconsciente de la historia. Pero con una diferencia notable, ya que en Gadamer ese trabajo desemboca en una presencia del ser gracias a la fusión de horizontes de pasado (tradición), que nos interpela, y presente (intérprete), que se sitúa en la escucha de la tradición; mientras que en Derrida lo que él llama «marca», que es la que nos pone en relación con el pasado, encarna el universo de la ausencia. «He tratado de indicar su objetivo a través de la «marca», que ya no es un efecto que no tiene una causa, sino que

25 Derrida, J.: La diferencia. En *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1989, 47.

26 Derrida, J.: *Las buenas voluntades del poder*. En *Diálogo y reconstrucción*. Edición de Antonio Gómez Ramos, Cuaderno Gris, Madrid, 1998, 44.

no puede bastarse a sí misma, fuera del texto, para operar la transgresión necesaria»²⁷. No hay un «afuera» del texto. Es éste, cerrado sobre sí mismo, el que en la más pura tradición «estructuralista» se constituye en el referente último de la interpretación. La hermenéutica de Derrida, su descostruccionismo es fiel a la tradición estructuralista, de la que se aleja tanto Gadamer como Ricoeur, al que ahora vamos a referirnos, que a la hora de diferenciar a la hermenéutica del estructuralismo escribe: «No hay misterio en el lenguaje... Pero hay un misterio del lenguaje: es decir, que el lenguaje dice, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, reside completamente en el plano de la manifestación, donde la equívocidad del ser se dice en la del discurso»²⁸.

El giro lingüístico en la obra de Ricoeur

En el año 1971 Ricoeur está embarcado en la tarea de incorporar la filosofía del lenguaje a su sistema filosófico, tal como él reconoce en una conferencia titulada: *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, en la que escribe: «El tipo de hermenéutica que ahora prefiero comienza con el reconocimiento del significado objetivo del texto como distinto de la intención subjetiva de los autores. Este significado objetivo no es algo que se esconde detrás del texto, sino que es un requerimiento dirigido al lector. La interpretación, por lo tanto, es un tipo de obediencia a este mandato que brota en el texto»²⁹. Ricoeur elabora una hermenéutica basada fundamentalmente en la intersubjetividad que está presente en el tandem escritura-lectura, al que luego nos referiremos, pero su primera hermenéutica es concebida como «un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido». «En esa época, había reducido incluso la hermenéutica a la interpretación de los símbolos, es decir, a la explicación del segundo sentido –a menudo escondido– de estas expresiones con doble sentido. Esta definición de la hermenéutica como interpretación simbólica me parece hoy en día demasiado estrecha»³⁰. En ella, junto al símbolo, juega un papel importante la metáfora, en la que lo que preocupa es el tipo de referencia de la misma a la realidad y su poder para reescribir esa realidad.

Metáfora y símbolo: similitudes y diferencias

El símbolo, según la interpretación de Ricoeur, está conectado con la realidad de forma constitutiva; mientras que lo propio de la metáfora es que la misma se constituye a partir de una primera desconexión con la realidad (reducción natural), que es la que da paso a la constitución del sentido. A partir de esa reducción se plantea la pregunta de cómo se establece de nuevo la conexión entre lenguaje y realidad. En este segundo momento ya no puede ser a través de la semejanza, como ocurría en el caso del símbolo, sino a partir de la representación (época clásica) o a partir del significado (época contemporánea).

27 Derrida, J.: *La diferencia*, 47.

28 Ricoeur, P.: *El conflicto de las interpretaciones. Hermenéutica y estructuralismo*. Trad. G. Baravalle, E. Megápolis, Buenos Aires, 1975, 88.

29 Regan, Ch. y Stewart, D. (Ed.): *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Boston, 1972, 321.

30 Ricoeur, P.: «Narratividad, fenomenología y hermenéutica». En Aranzueque, G. (Ed.): *Horizontes del relato*. Cuaderno Gris, N° 2, Madrid, 1977, 491-492.

En su interpretación del símbolo considera que éste tiene tres funciones principales. Las dos primeras funciones, tal como lo interpreta Ricoeur, (la cósmica y la onírica) mantienen una conexión directa con la realidad; mientras que la tercera (la poética) desconecta al símbolo de la realidad y establece un nuevo contacto con ella, que ya no es de semejanza (ámbito del ser), sino de sentido. La desconexión en el caso del símbolo se produce gracias a un «razonamiento por analogía»; mientras que en el caso de la metáfora la desconexión se produce por medio de una «imagen asociada»³¹. De ahí que podemos afirmar que tanto el símbolo como la metáfora tienen como constitutivo una duplicidad: el doble sentido en el caso del símbolo y la referencia desdoblada en el caso de la metáfora. Pero esa duplicidad no tiene el mismo aspecto en uno y en otra. En el caso de la metáfora la referencia desdoblada³² es capaz de producir artefactos o modelos de la realidad que nos permiten ver el mundo desde puntos de vista completamente diferentes al punto de vista natural. Esa dimensión de la metáfora es la que nos permite ver el mundo «como sí», cosa que sólo puede ocurrir a partir de la aparición del signo en el lenguaje como un fenómeno de doble faz: un significante sensible y un significado inteligible³³. El signo lingüístico se constituye como la unidad primera del sistema y en él tiene lugar un paso del orden natural a un orden simbólico. En todo signo está presente un acto que confiere sentido al mismo tiempo que la referencia hacia algo en el mundo. De ahí que una de las características de la filosofía de Ricoeur en cuanto a su teoría del lenguaje es que la relación del lenguaje con la realidad no queda reducida a la referencia, sino que en todo signo además de la referencia está presente una «intención» que al mismo tiempo que le conecta con la realidad extralingüística³⁴, transforma al signo en expresión; de ahí la noción ricoeuriana de la «doble referencia»: instrumental una y poética otra.

Lo que acabamos de decir del signo podemos afirmarlo más claramente del enunciado y del discurso. La doble faz del enunciado está precisamente en la «referencia desdoblada». «La tesis que sostengo aquí no niega la precedente, sino que se apoya en ella. Plantea que la suspensión de la referencia, en el sentido definido por las normas del discurso descriptivo, es la condición negativa para que se despliegue un modo más fundamental de referencia, que debe ser explicitado por la interpretación... Será tarea de la interpretación desplegar la visión de un mundo liberado, por suspensión de la referencia descriptiva»³⁵. La «referencia desdoblada» es la productora de un sentido nuevo, que es precisamente lo que Ricoeur denomina «metáfora viva», que engendra una «nueva pertinencia semántica» haciéndonos ver «como si». La nueva visión que nos aporta la metáfora no es directa, como en el caso de la percepción, sino indirecta, a través de un rodeo.

Metáfora e icono

Dentro de la teoría ricoeuriana de la metáfora adquiere relevancia la distinción de Ricoeur entre imagen, icono y modelo. Lo importante de la teoría ricoeuriana de la metáfora

31 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*. Trad. G. Baravalle, Megápolis, Buenos Aires, 1977, 280.

32 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, 336.

33 Ricoeur, P.: *Tendencias principales*.

34 Ricoeur, P.: *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*, IV, Tecnos-Unesco, 1981, 319.

35 *Ibidem*, 342-343.

reside en el hecho de destacar el momento icónico de la misma. Siguiendo a Aristóteles nos dice que la metáfora «hace imagen», pinta en concreto lo abstracto. De acuerdo con lo cual el sentido que encierra la metáfora se despliega en una multitud de imágenes. Estas imágenes no las entiende Ricoeur como imágenes ‘libres’ en la línea de la asociación de ideas, sino como imágenes ‘ligadas’ al mismo decir metafórico, que tiene que ver con la experiencia virtual implicada en el lenguaje poético con su referencia suspendida, gracias a la cual libera en la imaginación del lector un fuerte poder evocador, que se despliega en la función heurística del sentimiento.

El momento icónico de la metáfora que se despliega en imágenes se realiza de forma plena en el ‘ver como’ que es una especie de pintura que sensibiliza el pensamiento, mitad experiencia, mitad pensamiento. «‘Ver cómo’, es a la vez una experiencia y un acto; pues, por una parte, la masa de imágenes escapa a todo control voluntario: la imagen sobrevive, adviene, y ninguna regla enseña a ‘tener imágenes’; se ve o no se ve; el talento intuitivo del ‘ver cómo’ no se aprende: como máximo puede ser ayudado, como cuando uno ayuda a ver el ojo del conejo en la figura ambigua»³⁶.

Esta caracterización de la metáfora como ‘ver cómo’ nos permite relacionar la metáfora con el símbolo como aquello que da que pensar. «Estoy convencido de que no hay que pensar por detrás de los símbolos, sino a partir de ellos, según ellos; creo que su sustancia es indestructible, que constituyen el fondo que revela la palabra que habita entre los hombres»³⁷.

El símbolo, lo mismo que la metáfora, nos permite ver en él y posibilita que el pensamiento se despliegue en una multitud de imágenes reveladas por la palabra, que manifiesta sensiblemente el poder decir del lenguaje. Por eso tanto la metáfora como el símbolo se despliegan en el relato. «Esta unión entre Muthos y Mimesis no sólo actúa en la poesía; sólo es allí más fácil de detectar porque, por una parte, el Muthos toma la forma de un ‘relato’ y la metaforicidad se añade a la intriga de la fábula... La paradoja de lo poético reside totalmente en que la elevación del sentimiento a la ficción es la condición de su despliegue mimético. Sólo un sentimiento mitificado abre y descubre el mundo»³⁸.

Y en esta línea del doble significado o la doble referencia la tarea de la hermenéutica es la de descifrar «el sentido oculto aparente»³⁹. El camino de Ricoeur hacia la hermenéutica se cumple a partir de su asunción del «giro lingüístico, lo que va a cualificar su hermenéutica, que en un segundo momento acabará configurándose como una hermenéutica textualista y narrativa. En su primera interpretación de la hermenéutica reside ya una profunda diferencia entre la «inteligencia estructural» (Derrida) y la «inteligencia hermenéutica» (Ricoeur). Aquella se apoya en las «marcas», que como los signos, aluden a una ausencia. «El signo representa lo presente en su ausencia»⁴⁰. La inteligencia hermenéutica, en cambio, se apoya en un «excedente de significado», «que ordena él mismo, como una donación primera de sentido, las intenciones rectificadoras de carácter propiamente teológico y filosófico que se

36 Ibídem, 318.

37 Ricoeur, P.: *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires, 1976 (Trad. M.T. La Valle), 38.

38 Ricoeur, P.: *La metáfora...*, 364-5.

39 Ricoeur, P.: *El conflicto de las interpretaciones. Hermenéutica y estructuralismo*, 17.

40 Derrida, J.: *La diferencia*, 45.

aplican sobre este fondo simbólico»⁴¹. Como hemos dicho anteriormente, en un momento posterior de su filosofía reconoce las limitaciones de este planteamiento de la hermenéutica y pasa de una hermenéutica de los símbolos a una hermenéutica del texto.

Teoría de la interpretación (hermenéutica) y teoría del texto

En este segundo momento de su hermenéutica Ricoeur defiende que la teoría de la interpretación ha experimentado profundos cambios en el contexto de la hermenéutica contemporánea, que la apartan de la noción psicológica de la comprensión como comprensión del otro; y la relacionan con una teoría ontológica del texto. Por eso la pregunta fundamental que se hace su hermenéutica de la narratividad no es ¿quién habla?, sino ¿qué es un texto?

Un texto es un discurso fijado por la escritura, la cual hay que diferenciar de la palabra. La palabra es un acontecimiento producido por un locutor; mientras que la escritura fija un discurso no dicho y apela a la lectura haciendo posible un nuevo concepto de interpretación.

Podemos hablar de distintos tipos de referencia tal como decíamos antes. En el paso del diálogo a la escritura se produce un cambio fundamental en la referencia. De esta manera aparece el mundo de los textos en el que las palabras dejan de referirse a las cosas y establecen relaciones entre ellas haciendo presente un mundo, que tiene un determinado valor de verdad y que es el que modifica profundamente las relaciones de subjetividad del autor y el lector con el texto. El texto se constituye como el lugar en el que se encuentran escritor y lector.

El texto como obra abierta

El texto como obra abierta no se le da al lector como un objeto fijo de referencia, tal como ocurre en la percepción, sino como un territorio a través de cuyo espacio como explorador o aventurero puede ejecutar diversos viajes, que irán enriqueciendo su experiencia de viajero y dando concreción al horizonte de expectativas que el texto presenta al lector en el mundo que despliega con sus frases y palabras. El trabajo de la lectura en la tradición hermenéutica es similar al trabajo del sueño en el psicoanálisis o al trabajo del recuerdo en Bergson. En ninguno de estos casos el sujeto se mantiene como pasivo receptor, sino que adopta la actitud activa de un proceso sintético que a través de un juego de retenciones y protenciones va haciendo aflorar la voluntad de decir del texto, el poder que todo texto lleva inscrito en las frases que lo configuran⁴².

El poder decir de todo texto tiene que ver con el mundo presente en el texto, que es el que posibilita que el texto vaya más allá de sus referencias (despragmatización del texto y del propio autor del mismo), y que además el texto mantenga siempre una cierta desfamiliarización con respecto al lector. Esa doble dialéctica de la despragmatización y la desfamiliarización centrada en torno al mundo del texto es lo que hace de toda obra una realidad abierta y de toda lectura una experiencia viva.

41 Ricoeur, P.: *Hermenéutica y estructuralismo*, 55.

42 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, 245.

Este es el planteamiento que conduce a Ricoeur a una ampliación de su primera hermenéutica. Ésta ya no se limita al desciframiento de los símbolos de doble sentido, sino que se centra en esa totalidad significativa que es un texto. Un texto es una unidad cerrada sobre sí misma, que exige ser explicada (estructuralismo), para luego ser comprendida (hermenéutica). Esta ampliación de la hermenéutica se cumple de forma paradigmática en la lectura, que no sólo comprende el texto, sino que a través de esa comprensión el propio lector se comprende a sí mismo. «La interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí mismo de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse»⁴³.

La hermenéutica de Ricoeur parte de una interpretación de los símbolos, se enriquece con una interpretación de textos y desemboca finalmente en una hermenéutica narrativa, que no se limita a explicar los textos, sino que llega a la comprensión de sí mismo a través de las grandes objetivaciones de sentido presentes en los textos. Interpretar es comprender nombres (símbolos), comprender textos, comprenderse a sí mismo por mediación del texto.

La hermenéutica narrativa

El planteamiento que caracteriza la teoría ricoeuriana del lenguaje en «*Temps et Recit*» considera a éste no desde la retórica de la persuasión, ni desde el punto de vista del autor digno de confianza, sino desde una teoría estética en la que juega un papel fundamental el lector de carne y hueso y su proceso de interacción con el texto, que es un proceso creador e imaginativo⁴⁴. En esta obra, cuyo primer volumen fue publicado en 1983, Ricoeur despliega en toda su plenitud su hermenéutica como hermenéutica de la efectividad del texto, en la que juegan tres elementos fundamentales: el texto con su mundo propio, el lector apelado por el texto, y el mundo de la praxis cotidiana al que uno y otro tienen que referirse.

El texto, como obra abierta⁴⁵, tiene un poder creador que se manifiesta en el proceso de interacción entre texto y lector, lo cual supone una crítica de la primacía de la teoría platónica de la representación y el paso al primer plano de la mimesis. Mimesis y representación son dos teorías alternativas que plantean de forma diferente la consideración de los textos. La dimensión clásica de los mismos no reside en algún elemento trans-histórico que al irse actualizando en el proceso temporal mantendría orgánicamente vivo el texto en contextos históricamente distintos a aquel en el que se originó. Como si se tratara de una especie de hipóstasis neoplatónica que fuera reencarnándose y actualizándose a lo largo del tiempo, dando identidad a todo el proceso histórico. «En lugar de la correspondencia platónica, que concibe la obra como manifestación de un significado representativo, la interacción del texto configura un privilegiado campo de observación, tanto con las nor-

43 Ricoeur, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Seuil, Paris, 1986, 152.

44 El término estético en este contexto debe ser entendido de acuerdo con las siguientes palabras: «Se llama efecto estético porque –aunque causado por el texto– exige la actividad de representar y percibir del lector, a fin de conducirlo a una diferenciación de actitudes. Con esto queda dicho que se entiende este libro como una teoría del efecto y no como una teoría de la recepción»: Iser, W.: *El acto de leer*. Trad. J. A. Gimbernat, Taurus, Madrid, 1987, 12.

45 Ricoeur, P.: *Temps et récit. Le temps réconté*. Seuil, Paris, 1985, 245.

mas sociales e históricas de su entorno como con aquellas de sus lectores potenciales»⁴⁶. La teoría ricoeuriana de la mimesis rompe con el paradigma de la representación y pasa a primer plano el paradigma de la creación resaltando como un componente fundamental los efectos que toda obra suscita en su proceso de comunicación en contextos temporalmente diferentes a aquel en el que surgió.

Lo clásico de una obra no está, como acabamos de indicar, en algún elemento intemporal que a través del diálogo con distintos sujetos va ejecutando distintas totalizaciones que apuntan a una totalización final. Para la teoría de la mimesis lo mismo que para la teoría de los efectos lo clásico reside en el poder de los textos de prefigurar experiencias futuras, que es lo que explica que un texto pueda ser concretado y aplicado de formas muy diferentes de aquella de acuerdo con la cual fue generado. Frente a una teoría totalizadora de la identidad (Gadamer), y frente a la alternativa individualizadora de la alteridad radical (Derrida), Ricoeur defiende una solución analógica, que puede ponerse en relación con la teoría heideggeriana de la historia de la verdad. La verdad, lo mismo que el bien y la belleza, no son ni prototipos platónicos, ni ideales hegelianos, sino existencias fácticas que hacen eclosión en distintos momentos del tiempo diciéndonos analógicamente qué es el ser y cual es su verdad, su belleza y su bondad. La historia de la verdad tiene que ver con una ontología del presente, que pone el acento en la "dialéctica de lo concreto", que en terminología hermenéutica apuntaría a la relevancia concedida a la aplicación frente a los otros dos momentos de la tarea hermenéutica: la explicación y la comprensión. La consideración de la interpretación a partir de la escritura trae consigo que el aspecto más destacado de la teoría de la interpretación sea el concepto de aplicación⁴⁷ y no el de la referencia. Una aplicación que se cumple gracias a la mediación del poder objetivo que tiene todo texto como «acto de habla».

La narración

La configuración narrativa de la realidad es la que crea el mundo del texto y tiene una peculiaridad que la diferencia de la síntesis kantiana, que es la que produce el concepto. Ésta tiene en su fundamento la unidad de la apercepción, que Kant identifica con el Yo permanente; mientras que la trama de la configuración narrativa tiene una estructura intersubjetiva, que lleva consigo el «acoplamiento» de conciencias diferentes en una «forma de vida» en común. La dimensión intersubjetiva de la configuración narrativa implica la simultaneidad de «contar una historia» y de «seguir una historia», por lo que en la base de la misma no se encuentra el yo de la apercepción, sino el nosotros de un «modo de ser» compartido: el ser histórico, que lleva consigo el reconocimiento del otro como igual a mí, aunque diferente, lo que engendra un interés por la comunicación, que se concreta en la narración entendida como una forma comunicativa, elaborada por la mimesis.

La peculiaridad de la última hermenéutica de Ricoeur es que ésta actúa no sobre el nombre como hace la semiosis, ni sobre la frase como hace la semántica, sino sobre el discurso como obra. Y en éste lo importante es el mundo que en el mismo se despliega y que es el que la hermenéutica tiene que desvelarnos. La hermenéutica no considera el

46 Ibidem, 34.

47 Ibidem, 229.

lenguaje desde el punto de vista de la referencia (conjunto de nombres), ni desde el punto de vista de la predicación o atribución como hace la lógica, sino desde el mundo que se nos hace presente en el discurso como totalidad. Así pues, la filosofía de Ricoeur es una filosofía hermenéutica en la cual el lenguaje como manifestación ocupa un lugar relevante. Su hermenéutica empezó siendo una hermenéutica de símbolos, pasó a ser una hermenéutica de textos y concluyó en una hermenéutica narrativa debido al papel que juega la narración en el proceso de comprensión de uno mismo y del texto. Hermenéutica narrativa, que en el último trayecto de su filosofía concluye en una ontología fundamental, en la que en este trabajo no vamos a detenernos.

La filosofía hermenéutica de Vattimo

Vattimo se inserta dentro de la tradición hermenéutica derivada de Heidegger; y a partir de aquí el objetivo de su filosofía ha pasado a ser la elaboración de una ontología hermenéutica, que caracteriza de la siguiente forma: «A los fines de nuestra discusión, la ontología hermenéutica puede definirse en base a tres elementos, todos reconducibles a la noción básica de círculo hermenéutico»⁴⁸. Los rasgos distintivos de la ontología hermenéutica son: el rechazo de la objetividad, el método hermenéutico y la lingüisticidad del ser. Los tres pueden ser reducidos a la noción básica de círculo hermenéutico, que Vattimo, siguiendo a Gadamer, interpreta como un diálogo permanente con los textos y a través de ellos con la historia⁴⁹.

Vattimo propone una lectura del círculo hermenéutico a partir de la crítica de la modernidad tal como ésta ha sido practicada por Nietzsche, Heidegger y Gadamer. De Nietzsche destaca la afirmación de los instintos como algo más radical que la conciencia, de Heidegger destaca la crítica de la subjetividad moderna cristiano-burguesa; y de Gadamer su referencia a la actividad del juego como un tipo de actividad no personalizada en la conciencia.

La noción hermenéutica de círculo rompe con la teoría moderna del fundamento y propone como alternativa la de «suelo» entendido como el horizonte de donde provenimos y que constituye el fondo del que se nutre nuestra existencia⁵⁰. Para entender esta idea de Vattimo es fundamental la interpretación que hace de Heidegger como «teórico de un pensamiento sin fundamento»⁵¹.

En esa distinción entre fundamento y suelo tenemos que destacar que la noción de fundamento tiene un componente lógico de necesidad y derivación; mientras que lo que significa la noción de suelo es su componente humano de nacimiento y proveniencia. En este sentido es importante destacar que no hace una interpretación nacionalista de suelo frente a una concepción moderna de sociedad pactada. El componente fundamental del suelo es un componente que tiene que ver con la vida y no con la razón suficiente como principio.

La teoría heideggeriana del *Andenken* (rememoración) no tiene el sentido del establecimiento de un origen (la nación o el clasicismo), sino que alude al fondo de la vida para

48 Vattimo, G.: *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. J.C. Gentile, Península, Barcelona, 1986, 24.

49 *Ibidem*, 30.

50 *Ibidem*, 117.

51 *Ibidem*, 116-117.

en ese fondo descubrir los orígenes reales de nuestras ideas y llevar a cabo, si es preciso, una crítica ideológica de esos orígenes. Por eso Vattimo califica su pensamiento como el pensamiento de la diferencia frente al pensamiento de la identidad⁵², colocándose en la tradición hermenéutica en el lado de los partidarios de la hermenéutica de la sospecha como es el caso de Derrida, aunque su interpretación de la diferencia no la hace en el sentido de Derrida, sino a partir de una interpretación de la noción de símbolo⁵³.

La teoría del símbolo en Vattimo

La noción de símbolo tal como la entiende Vattimo no supone la idea de arquetipos o principios originales, sino un ámbito en el que es posible establecer un sentido a partir de las reglas que rigen la comunicación entre los individuos⁵⁴. Así pues, no interpreta el símbolo como simulacro (Deleuze), ni como exceso de sentido (Ricoeur), sino como comunicación; perspectiva que podemos aclarar desde la interpretación de lo que Cassirer llama «formas simbólicas», tal como Vattimo las caracteriza en *La sociedad transparente*⁵⁵. La característica de las formas simbólicas es que su validez está limitada a un ámbito finito de sentido, que son históricas (referidas a un tiempo concreto) y que se presentan como transformaciones; es decir, como interpretaciones de la realidad. Una realidad que a lo largo de la modernidad ha ido perdiendo consistencia y se ha ido transformando en conjuntos de sistemas simbólicos, lo cual trae consigo dos consecuencias fundamentales con respecto al momento actual. En primer lugar el estallido de la racionalidad en una multiplicidad de racionalidades «locales» y el fenómeno de la experiencia del extrañamiento. El individuo se siente identificado con alguna de esas racionalidades locales al mismo tiempo que se siente «extraño» en un mundo que carece de consistencia.

La teoría de Vattimo sobre el símbolo la podemos entender como una interpretación de la teoría estética de Adorno acerca de la relación entre apariencia y realidad. La apariencia, tal como muestra la obra de arte, no es ninguna realidad disminuida, sino expresión de la realidad misma. Una realidad que no queda reducida a sus elementos materiales y sensibles, sino que contiene también un elemento incorporal tan real como los elementos corporales, que se nos hacen presentes a través de los sentidos. Ese elemento incorporal habita en el lenguaje de la obra de arte del que Adorno escribe lo siguiente: «Las obras de arte, en su existencia, son algo más que existencia, pero no por causa de algo existente, sino por su lenguaje. Las auténticas poseen un lenguaje aun cuando renuncien a la apariencia, tanto a la ilusión fantástica como al último soplo del aura. La fatiga para expurgarlas de cuanto pueda decir en ellas la subjetividad de turno, prestan involuntariamente a su propio lenguaje un relieve plástico tanto mayor. Es esto lo que significa el término expresión»⁵⁶.

52 Ibidem, 133.

53 Ibidem, 134.

54 Ibidem, 145.

55 Vattimo, G.: *La sociedad transparente*. Trad. T. Oñate, Paidós, Barcelona, 1990, 108-109.

56 Adorno, T. H.: *Teoría estética*. Trad. F. Riaza, Taurus, Madrid, 1971, 141-142.

Adorno entiende la expresión como la manifestación de una realidad incorporal, que habita el lenguaje de la obra de arte. Y así es como podemos entender la teoría del símbolo de Vattimo. El símbolo es la expresión de una realidad incorporal. De manera que en la historia de la humanidad ha ido aumentando más y más el mundo simbólico (los incorporales) y ha ido perdiendo relevancia lo que calificamos como real. Esto puede explicarse muy bien a partir de las dos formas de entender la palabra «origen» en Nietzsche. El origen como algo maravilloso donde se nos manifiesta la verdad en su plenitud; y el origen como lugar de procedencia a partir del cual podemos seguir la genealogía de cualquier realidad. Este último es el sentido que subyace al libro de Nietzsche: *Genealogía de la moral*, y el que hay que tener en cuenta en la interpretación de Vattimo del proceso constante de desrealización que se ha ido produciendo en la historia de la humanidad. Ese proceso de desrealización se refleja también en la pérdida de importancia que ha ido experimentando la lógica y en el constante relieve que ha ido adquiriendo la retórica; y en paralelo con este cambio tenemos también el cambio en relación con la ciencia y la técnica. Ha ido perdiendo importancia la ciencia en el sentido moderno del término y lo ha ido adquiriendo la técnica. De manera que en nuestro momento el paradigma de la realidad es la «cibernética», en la que las relaciones fundamentales son relaciones virtuales.

La ontología de Vattimo

La ontología de Vattimo es una ontología del mundo entendido como el «contexto» de una pluralidad de formas simbólicas. Esta ontología tiene un concepto de mundo, que es lo que diferencia a su hermenéutica de otras formas de hermenéutica como la de Ricoeur. La interpretación ricoeuriana del mundo cae dentro de una interpretación de la hermenéutica como «teoría general de la cultura», a la que Vattimo considera insuficiente y por eso él propone como alternativa una «ontología de la actualidad».

Esta interpretación de Vattimo asume la crítica heideggeriana del ser como fundamento y propone como alternativa una teoría del ser como evento. Un evento que no se nos da como presencia plena, sino como suspensión o sustracción. Esta interpretación del ser va acompañada de una interpretación de la historia como reposición en oposición a la interpretación hegeliana de la misma como superación. Este concepto de reposición es explicado por Vattimo en su textote *El fin de la modernidad*, al que remitimos⁵⁷.

La hermenéutica de Vattimo critica el concepto fenomenológico de «mundo de la vida» por la imposibilidad de mantener un concepto fuerte y normativo del mismo tal como nos dice en *Más allá de la interpretación*⁵⁸. Frente al concepto fenomenológico de «mundo de la vida» Vattimo opta por el heideggeriano de la «topologización del ser», que le permite elaborar una interpretación de la historia como proveniencia, la cual asume la transformación que la ciencia y la técnica han traído consigo al ámbito de la historia en el campo de la representación. Como hemos analizado anteriormente el mundo como contexto de una pluralidad de formas simbólicas está constituido en nuestro momento por una «Babel de imágenes contradictorias», que obligan a un replanteamiento de la hermenéutica, que es

57 Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*. Trad. A.L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986, 151-152.

58 Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*. Trad. P. Aragón. Paidós, Barcelona, 1995, 59.

lo que intenta Vattimo en su obra: *La sociedad transparente*, que podemos leer como una crítica de *Dialéctica de la ilustración*⁵⁹; crítica que además nos permite calificar la filosofía de Vattimo como una ontología hermenéutica radical.

Lo que nosotros hoy llamamos «mundo» no es algo objetivo que esté más allá o por debajo de las «imágenes que los mass media nos proporcionan», sino una mezcla de las múltiples imágenes que se cruzan en el espacio público de los medios de comunicación. Esta experiencia impone una imagen variable del ser; y así es como interpretan a éste el nihilismo (Nietzsche), el pragmatismo (Dewey) y la hermenéutica de Vattimo.

El ser de que habla Vattimo no es algo estable, fijo y constituido, sino algo que está constantemente en proceso y que se topologiza de diversas maneras en cada momento de acuerdo con las circunstancias, que pasan a ser un elemento fundamental para el análisis filosófico.

Esta pluralidad de imágenes que impone el predominio de las tecnologías de la comunicación en nuestro momento tiene su centro en el «sistema tecnológico» de las tecnologías de la información que impone un tipo de «contemporaneidad», que acelera de tal forma el cambio que casi llega a invertirlo en estabilidad.

¿A que cabe llamar en tal situación «la realidad del mundo»? A un espacio en el que se producen una pluralidad de sistemas simbólicos, que la filosofía hermenéutica, entendida como lógica hermenéutica, tiene que enseñar a interpretar a cada sujeto para que pueda ser «él mismo» en un mundo dotado de un poder fuertísimo de extrañamiento. Para este tipo de interpretación adquiere una relevancia extraordinaria la poética de la ficción con su correspondiente teoría de la fábula, como hemos visto en la interpretación que Vattimo hace del símbolo.

La ontología hermenéutica radical

Calificamos a la hermenéutica de Vattimo de radical por la incorporación de elementos nietzscheanos siguiendo la tradición del nihilismo. Desde su posición de ontología hermenéutica radical Vattimo entra en la polémica filosófica entre la hermenéutica y la teoría crítica y lo hace radicalizando la posición hermenéutica por el camino de una interpretación del papel de la técnica en las sociedades posmodernas. En estas sociedades la gran revolución ha sido la de las tecnologías de la comunicación, que han transformado a estas sociedades en opacas debido a la Babel de las imágenes contradictorias que pueblan los mundos en los que ha estallado el mundo.

La teoría crítica asumió el ideal de la modernidad entendido como un ideal de claridad, que en la época de la ilustración se va a traducir en el ideal de la transparencia. Una de las peculiaridades del discurso ilustrado es que unió la ilustración interpretada como saber con la emancipación del hombre de todos sus miedos, supersticiones y cadenas. La ilustración, interpretada como transparencia de la conciencia, se consideró a sí misma como un continuo progreso hacia la realización del hombre ideal a través de una serie de actos liberadores ya fueran estos de tipo científico, religioso o político. De ahí que se haya identificado el discurso ilustrado como la historia de la reflexión crítica, que partiendo de la razón crítica kantiana, pasa por el sujeto productor de Fichte, la síntesis de hombre y naturaleza en Marx

59 Vattimo, G.: *La sociedad transparente*. Trad. T. Oñate. Paidós, Barcelona, 1990, 95-96.

y en el siglo XX es recogida por la escuela crítica de la escuela de Frankfurt, que en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno interpreta el concepto de Ilustración como aniquilación del animismo y desencantamiento del mundo por una parte; y como desarrollo de la razón moderna por otra. Desarrollo que se cumple en la sociedad burguesa en dos formas fundamentales: en la forma de la razón positiva de la ciencia y de la técnica; y en la forma de la razón política como desarrollo de la libertad, la igualdad y la configuración racional de la sociedad. En esta configuración racional de la sociedad ha jugado un papel fundamental la lucha de la ilustración contra el mito.

La revolución científico-tecnológica de nuestros días, al contrario de lo que pensara la Ilustración, no ha conducido a una sociedad más transparente, sino a una sociedad más opaca. Y ahí es donde tenemos que fijar nuestra atención para entender la respuesta hermenéutica de Vattimo a la actual multiplicación de las imágenes del mundo por parte de las tecnologías de la comunicación, que no han desembocado en una imagen unitaria y fuerte del mundo como defendía la teoría crítica.

En *Más allá de la interpretación* critica el ideal ético de la comunicación de Apel y Habermas⁶⁰ y propone como alternativa hermenéutica una ética de la responsabilidad⁶¹, que podemos entender como una ética que se plantea en términos de consideración de los efectos de las acciones humanas y de su poder y que se distingue de una ética prescriptiva del deber ser y de una ética de la presencia articulada en torno a la teoría clásica de la prudencia.

Podemos entender la ética de la responsabilidad de Vattimo a partir de la pregunta de qué puedo hacer y de donde debería situar el límite de ese poder. Esta ética de la responsabilidad implica una reflexión sobre el poder de la acción humana, entendida como el vínculo que une el ser y el deber y que el hombre tiene que plantearse de acuerdo con una teoría del límite⁶².

La ontología de la actualidad como final de la hermenéutica

En su intento de elaborar una ontología de la actualidad Vattimo va a ofrecer una teoría de la hermenéutica diferente de la de Heidegger y de la de Gadamer de quienes proviene filosóficamente. Para él la hermenéutica es en primer lugar método y a partir de dicho método es posible construir una ontología.

Su ontología es una ontología de la actualidad, que podemos entender como ontología negativa, que critica la teoría del ser como presencia y defiende la teoría del ser como ausencia. El ser se nos da en su ocultamiento. Esta interpretación de la ontología la hace derivar de Heidegger por la línea que él califica como izquierda heideggeriana. La izquierda heideggeriana en la interpretación de Vattimo tiene que ver con lo que Heidegger ha denominado el final de la metafísica o historia del nihilismo; y no es otra cosa sino el proceso de nihilización que ha tenido lugar a lo largo de la historia de la modernidad. La historia de la modernidad es la historia del ocultamiento del ser, de su retirada del primer plano de la realidad. Así interpreta Vattimo la metáfora nietzscheana de la «muerte de Dios». Para todo esto se apoya en una interpretación de la segunda filosofía de Heidegger conocida como la

60 Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, 75-76.

61 *Ibidem*, 84.

62 Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (eds): *El pensamiento débil*. Trad. L. De santiago, Cátedra, Madrid, 1988, 33-34.

época de la Kehre. En esta época Heidegger critica la concepción del ser como fundamento (Grund), y propone su teoría del ser como evento. Un evento que no se nos da como una presencia plena, sino como suspensión o sustracción.

Ontología hermenéutica y teoría de la verdad

En nuestro análisis de la hermenéutica hemos visto como se transformaba en una ontología del presente, tanto en el caso de Ricoeur como en el de Vattimo. Podemos ahora preguntarnos por el tema de la verdad y su lugar en la hermenéutica contemporánea, pregunta que puede aclararnos el sentido de la hermenéutica como ontología del presente. Está claro que en este contexto la verdad no puede ser planteada en términos de evidencia como el dársenos incontrovertible de algo, tal como hizo la modernidad. La modernidad planteó la verdad desde lo que podemos calificar como «epistemología» entendida como la construcción de «cuerpos rigurosos de saber» para la solución de problemas.

La hermenéutica, en cambio, plantea la verdad en términos de apertura, lo cual sólo es pensable desde el punto de vista del lenguaje. La posibilidad de enunciar proposiciones válidas se da siempre a partir de un universo lingüístico, que yo habito; y dentro del cual busco el acuerdo con los otros habitantes de ese universo. Pero esto puede volverse problemático en las modernas sociedades de la comunicación y llevarnos a la confusión de la «torre de Babel»; y por eso Vattimo interpreta la metáfora del habitar como el habitar una biblioteca, que es algo distinto de poseer un «objeto». El habitante de la biblioteca no posee en un acto puntual la comprensión transparente de todos los contenidos de los libros de la biblioteca. Por eso aquí no se trata de una teoría de la explicación, ni de la comprensión, sino de la «localización». Habitamos una biblioteca en la que están presentes muchas voces, muchas tradiciones a las que tenemos que escuchar para llegar a la verdad, que se nos da como construcción de habilidades por parte del hombre para que sea posible la realización de su proyecto de «poder ser» en el mundo. Esta es una propuesta alternativa a la de Habermas y su teoría del consenso⁶³. Esta alternativa a la filosofía de Habermas podemos entenderla a partir de la concepción de la existencia como «poder ser» en el mundo. Un poder ser que depende del propio hombre y de la formación de habilidades que permitan a éste ser él mismo en el mundo; incluso en un mundo que se ha transformado en una pluralidad de imágenes que es preciso interpretar.

La categoría heideggeriana del «poder ser» del hombre, que es una categoría fundamental de la ontología hermenéutica heideggeriana, podemos asumirla como esa categoría que nos permite organizar el mapa de la hermenéutica del siglo XX en sus distintas ramificaciones al final de su trayecto en nuestro momento. Ese poder ser lo vemos en Gadamer como un poder ser del texto para decir en el presente, por la mediación del intérprete, aquello que puede decir, que en definitiva es «el ser mismo», del que el hombre se convierte en «portavoz». Lo que hace de la hermenéutica un «saber universal» y no relativo. El intérprete permite que la voz de la tradición «resuene» en el presente y haga presente el ser que se ha ido constituyendo históricamente.

63 Vattimo, G.: *Mas allá de la interpretación*, 132.

En el caso de Derrida se trata del poder ser del sistema del lenguaje que posibilita que el intérprete pueda «remarcar» en cualquier momento el sentido de una palabra, de una frase o de un texto, lo que desplaza a la palabra, a la frase o al texto y le hace «diferente». «El desplazamiento del sentido confirma la ley que yo indico aquí: el tiempo y el lugar de la otra vez, trabajan y alteran... la primera vez»⁶⁴. En el caso de Derrida la historia de los efectos es una historia de las diferencias o «diferencias».

Si ahora pensamos en Ricoeur nos encontramos con que su ontología hermenéutica como ontología del presente se convierte en su antropología del «hombre capaz» que podemos interpretar también en la línea de la categoría heideggeriana del «poder ser» entendida como una hermenéutica de la *ipseidad*, que es también una ontología del presente marcada por la ética que trabaja por realizar «la vida buena con y para otro en instituciones justas»⁶⁵.

También la ontología radical de Vattimo desemboca en una ética al reconocer que «la hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aún hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas»⁶⁶, que dado que ya no puede encontrar un fundamento objetivo en el que apoyarse «desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad, literalmente, de responder a los otros de los que, sin fundamentarse en la eterna estructura del ser, se sabe “proveniente”»⁶⁷.

Vemos, por lo tanto, que la evolución de la hermenéutica a lo largo del siglo veinte y estos primeros años del XXI confluye hacia un planteamiento que hace de la ética el punto nodal de la filosofía contemporánea, aspecto éste que simplemente constatamos y dejamos abierto para un desarrollo posterior.

Bibliografía general sobre la hermenéutica

- Ferraris, M.: *Storia dell'ermeneutica*. Bompiani, Milano, 1989.
 Grondin, J.: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Vrin, Paris, 1993.
 Grondin, J.: *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. A. Martínez, Herder, Barcelona, 2008.
 Stolze, R.: *Hermeneutik und Translation*. Gunter Narr V., Tübingen, 2003.

64 Derrida, J.: *Positions*. Minuit, Paris, 1987.

65 Ricoeur, P.: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris, 1990, 202.

66 Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, 71.

67 *Ibidem*, 84.

