

COMPRENSIÓN, DIÁLOGO Y FINITUD. SOBRE UN «HUMANISMO PLURALISTA» EN GADAMER

Núria Sara MIRAS BORONAT
Universidad de Barcelona

RESUMEN. La hermenéutica filosófica, una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX, abrió por sí misma un nuevo horizonte de comprensión. A partir del examen de tres llaves maestras de la hermenéutica (la comprensión, el diálogo y la finitud) se pretende esbozar una mínima conclusión metafísica que Jean Grondin bautizó como «metafísica de la finitud». Sería consecuente con esta una determinada actitud ética de vocación o atención devota al otro. En ambas, metafísica y ética, quizás pueda seguirse el rastro de un cierto planteamiento «humanista y pluralista»: en tanto que se reconoce una realidad de polivalentes, múltiples, experiencias de verdad (pluralismo) a cada una de las cuales se debe atención como expresión única de un valor humano (humanismo). También se recogen y discuten algunas críticas a la hermenéutica como ideología *naïve*.

Por estar en el mundo estamos condenados
al sentido y no podemos hacer nada,
no podemos decir nada,
que no tome un nombre en la historia.

M. MERLEAU-PONTY

Para abordar el tema del humanismo en Gadamer se puede recurrir a muchos frentes, así como para sostener que la hermenéutica no puede ser otra cosa que antihumanista. Tal es la polaridad de lecturas posibles que permite su extensa obra, siempre girando en la constelación de *Verdad y método*.

Una aproximación posible, sin duda la más obvia, es que Gadamer ha contribuido como nadie a la rehabilitación de la experiencia de verdad en las ciencias humanas al denunciar los excesos de la ciencia metódica moderna. En este punto es donde Gadamer es un humanista en su sentido más literal: su investigación se basa en la recuperación de las antiguas ciencias humanas, las *Humaniora*, y las vertebraba en una unidad ya antigua pero nueva al mismo tiempo. Y también podríamos rastrear aquí un manifiesto pluralismo epistemológico: Gadamer no cuestiona la viabilidad del método moderno sino sólo su univocidad¹. No es un camino el único practicable sino muchos, porque la experiencia de la verdad es múltiple e inagotable y no clara, reflexiva y autoevidente. Centrarnos en este hilo conductor en la obra de Gadamer sería apasionante pero no nos ocuparemos de él por ahora.

Si nos desviamos, en cambio, por una de las vertientes que abre este hilo, se nos aparece otra cara del «humanista» Gadamer: el que advierte (quizás de forma demasiado alarmista) de los peligros de la tecnociencia contemporánea. A Gadamer le gusta repetir a la manera aristotélica que los hombres somos los únicos seres que tenemos *mundo*, que lo construimos para hacerlo *habitable*, mientras el resto de seres tienen meramente «entorno». Una extensión incontrolada de esta tecnociencia de raíces modernas (del unívoco, excluyente, método moderno) no hace del mundo nuestro hogar, sino que lo contemplará siempre desde la óptica de la claridad, la que quiere hacer de la oscuridad un todo disponible. Resuena fuerte en el fondo la fecunda reflexión de su maestro Heidegger en la *Frage nach der Technik*.

Pero, como decíamos al principio, encontraríamos también razones para hacer de la hermenéutica de Gadamer un antihumanismo, y estas razones estarían en la misma línea de la crítica que se le ha hecho, por ejemplo, al marxismo. Gadamer no sólo cuestiona la idea de *un* método, uno de los pilares de la Modernidad, sino también la metafísica en que ésta se asienta: la que está centrada en un sujeto que conoce, habla, que construye sentidos. Gadamer suspende el papel fundacional de la conciencia reflexiva que se piensa a sí misma. El sentido se independiza del sujeto: quien significa no es la conciencia sino la tradición. Una tradición que es historia y lenguaje, que opera al margen de las conciencias aisladas

¹ Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

y que opera a su vez sobre ellas de manera que sus contenidos no nos son accesibles ni mucho menos identificables de una vez por todas. Es un sentido que transcurre, que acontece y que no nos pertenece: somos nosotros, las conciencias situadas, finitas y encarnadas, las que le pertenecemos. La *conciencia formada hermenéuticamente* es la que reconoce su pertenencia histórica, su situación en un punto contingente de este sentido que tiene lugar y que la determina y debe reconocer también en este saberse determinada su limitación. Pero, paradójicamente, sólo desde la conciencia de la finitud intrínseca a todo comprender se hace posible la apertura al otro, una apertura que es, incluso, una «vocación» al otro.

Quisiéramos, pues, desarrollar aquí el papel del otro en la hermenéutica filosófica de Gadamer de manera que esta pueda ser leída como «humanismo pluralista». Para este fin nos dedicaremos con más atención a tres llaves maestras de esta hermenéutica: la *comprensión*, el *diálogo* y la *finitud*. Están tan soldadas entre sí que será difícil distinguir las con claridad, quizás será mejor trazar su camino. Querríamos presentar, por un lado, la comprensión como el carácter original del Dasein, de todo ser-en-el-mundo, y cómo esta se concreta en la lingüisticidad. Gadamer entiende, además, el lenguaje como una dialéctica pregunta-respuesta, para la que han de cumplirse ciertas condiciones. Completaremos todo ello con el esbozo de una «metafísica de la finitud», que se sigue de la limitación intrínseca a todo comprender humano, para ver que sólo este reconocimiento de la historicidad posibilita una determinada actitud, la que Vattimo define como *pietas* moderna, y que es asimismo condición de posibilidad de la conversación auténtica. La defensa de Vattimo de esta actitud ética consiste en presentarla como la única actitud ética en la era de la ontología post-metafísica: una actitud ética que es *humanista* por su vocación hacia toda expresión de valor humano y que es *pluralista* porque esta actitud sólo puede asentarse desde un antidogmatismo intrínseco a la conciencia de la finitud de todo comprender.

1. Comprensión: historicidad y lenguaje

Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma².

Querríamos empezar hablando de la comprensión pero no en el sentido general por el que la hermenéutica clásica se presenta como una disciplina o preceptiva del comprender. Es cierto que Gadamer comienza por rehabilitar las ciencias humanas antiguas (la retórica, el arte y la hermenéutica jurídica), pero es con Gadamer con quien se puede hablar con propiedad de una «hermenéutica filosófica» o «filosofía hermenéutica», que gana su universalidad a partir de la universalidad de su aspecto³. Uno de los puntos de partida de esta hermenéutica filosófica (aunque no se presente así en el orden de la exposición) sería la «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger. De esta tomaríamos una conocida sentencia porque nos servirá para explicar dos de sus elementos fundamentales de la *ontología hermenéutica*, aquella que dice:

Comprender [...] es la forma original de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y «posibilidad»⁴.

Comprensión presupone aquí su contrario, la desorientación, y por tanto, la dialéctica de nuestro original ser-en-el-mundo: un estado en el que nos encontramos arrojados (*Geworfenheit*) en un mundo inhóspito y que debemos construir como mundo para nosotros, como un mundo habitable (*einhausen*)⁵. Este hacer del mundo un lugar habitable donde podamos orientarnos se designa con el nombre de «comprensión» y implica dos elementos más: la temporalidad, el devenir histórico de la comprensión, y la lingüisticidad de toda comprensión

² GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001⁹, p. 325.

³ Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

⁴ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, pp. 325-326.

⁵ «De lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada» (GADAMER, H.-G., *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 21).

efectiva. De un lado, en lo que se refiere a la historicidad, nos recuerda que todo comprender se da en el seno de una tradición histórica, en la que nos situamos y que opera en nosotros como prejuicio garantizador de la comprensión; a la vez que el mismo comprender es un devenir, una experiencia⁶ que transcurre históricamente. De otro lado, la lingüisticidad es el elemento natural de toda comprensión, entendida esta como un diálogo, como una dinámica de pregunta y respuesta.

Para Gadamer, a diferencia de la filosofía de la conciencia moderna, la instancia última de conocimiento no es un sujeto que con su actividad creadora construye el mundo: la oposición sujeto-objeto es una abstracción. El sentido se construye históricamente y acontece modificándose, como un horizonte móvil, dinámico en que nos encontramos con el mundo y con los otros. Por tanto, lo primario no es una oposición sino una relación: pensamiento-lenguaje-mundo se vertebran en una unidad no estática sino dinámica. La historicidad que se recoge en el sustrato de este horizonte de sentido es también la condición de posibilidad de entender el sentido y de entendernos con otros; pero nunca a la manera moderna en que el sentido aparece como un todo disponible, sino como algo que planea sobre nosotros. Por esto cree Gadamer necesaria la «rehabilitación del prejuicio», para hacernos conscientes de que no podemos conocer al margen de la historia ni tampoco podemos conocerla como un simple objeto que nos pertenece: nosotros le pertenecemos a ella y ya se encuentra ella misma en nuestro comprender.

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*⁷.

⁶ No es casualidad que uno de los primeros títulos que pensara para su obra *Verdad y método* fuera *Verstehen und Geschehen* («comprender y acontecer», más o menos).

⁷ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 344.

Esta conciencia de la historicidad de todo comprender se desarrolla en la hermenéutica como un tipo especial de conciencia, la conciencia histórico-efectual (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*) que, además de ser el reconocimiento de la eficacia de la historia (o de la tradición) en toda comprensión, conduce también a una forma de autoconocimiento de sí y de los límites de la propia reflexión⁸. Comprender será siempre un proceso de fusión de horizontes⁹ en que pasado y presente se encuentran en un punto nuevo, en el cual se da una *actualización transformada* de aquello que ha acontecido y esta experiencia resulta ser nueva cada vez que acontece en algún punto del *continuum* de la tradición. Esta fusión se asemeja a una conversación, a un diálogo; más bien diríamos: es una experiencia dialéctica en el sentido socrático. Por eso dirá Gadamer en algún momento: «La tradición es un verdadero compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú»¹⁰.

Enlazamos aquí con una de los otros elementos que anunciábamos: la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) es el elemento natural de toda comprensión humana. Habíamos dicho ya que la situación original de nuestro ser-en-el-mundo es que este es primariamente un lugar inhóspito que hacemos habitable mediante el lenguaje. Pero no se supone que el mundo exista independientemente como tal y que nosotros hacemos una interpretación del mismo. Previamente al lenguaje no hay nada que pueda ser nombrado «mundo», sino que sería otra cosa; es el lenguaje el que posibilita que haya «mundo» como tal:

La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje*. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuen-

⁸ Jean Grondin distingue hasta cuatro niveles de la conciencia histórico-efectual. (Cfr. GRONDIN, *op. cit.*).

⁹ «Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos'. La fuerza de esta fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismos y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, pp. 375-376).

¹⁰ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 434.

tra por lo contrario abarcado siempre por el horizonte del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo¹¹.

De todo ello podemos sentenciar, como reza una de las más famosas máximas de la hermenéutica: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*»¹². La tradición es, por tanto, lingüística además de histórica: fluye por los canales de nuestro lenguaje que, como dijo Humboldt¹³, contiene en su semántica nuestra imagen del mundo (*Weltbild*). Gadamer no se cansa de decir una y otra vez que es en nuestra lengua materna donde nos encontramos *en casa*¹⁴.

No obstante, hay que recordar que Gadamer nunca entenderá el lenguaje o la lingüisticidad de la comprensión como un monólogo unívoco o unilateral, sino como lengua viva, creativa, que transmite y crea sentidos:

El lenguaje encuentra su verdadero ser en la conversación. Esto significa que nos dejamos guiar por el lenguaje, que está en un plano superior a toda conciencia subjetiva. Estamos, como quien dice, entretejidos en el lenguaje, y es él el que, sin que nosotros lo supiéramos, nos ha venido moldeando e inspirando por medio de su modulación y articulación.¹⁵

Con esto hemos intentado hacer confluir los dos elementos básicos de la comprensión con el diálogo: nuestra relación con la tradición es como una conversación en la que pasado, presente y futuro se funden en la lingüisticidad, en el devenir de la lengua hablada y viva; y es también ésta una conversación infinita, inagotable, que transcurre indefinidamente. Así Gadamer va a recuperar una antigua sentencia de Schleiermacher: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje»¹⁶.

¹¹ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 539.

¹² *Ibid.*, p. 567.

¹³ Cfr. LAFONT, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

¹⁴ Cfr. GADAMER, H.-G., *La educación es educarse*.

¹⁵ GADAMER, H.-G., *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 203-204.

¹⁶ Citado en GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 460.

2. Desde que somos una conversación... La experiencia dialógica y sus condiciones de posibilidad

Seit ein Gespräch wir sind...

HÖLDERLIN

Con lo dicho hasta ahora también hemos querido señalar que la historicidad de todo comprender en tanto que acontecimiento hace a su vez del comprender una experiencia peculiar. De hecho, el comprender se concreta en una experiencia única: la de la conversación. Gadamer retoma el modelo dialógico de matriz socrática, tanto por lo que se refiere a la lectura de textos eminentes, como por la relación que mantenemos con la tradición histórica, remitiendo ambas cosas al fenómeno que se da entre los participantes en una conversación.

Sin ostentar la pretensión de hacer de la hermenéutica una «preceptiva del comprender»¹⁷, el diálogo debe cumplir ciertas condiciones para que acontezca una *conversación auténtica*¹⁸. Nos parece en este punto apropiado enunciar brevemente cómo transcurre la experiencia dialógica caracterizada como una dinámica pregunta-respuesta, para poner de manifiesto que la conversación debe cumplir algunos requisitos tanto epistemológicos como morales; de manera que esta experiencia es también y primariamente una experiencia ética que sólo puede ser lograda efectivamente desde una determinada orientación ética hacia el otro.

Dice Gadamer que el *tópos* verdadero de la hermenéutica se sitúa entre familiaridad y extrañeza¹⁹, entre identificación y diferencia: ambos polos juegan un papel central en el diálogo. En el diálogo con la tradición histórica, pertenencia (familiaridad) y distancia (extrañeza) son connaturales a nuestra interpretación. Nuestra pertenencia a la tradición común favorece que los prejuicios legítimos, los que son el fruto de nuestra participación en el horizonte intersubjetivo de

¹⁷ Esto sería más propio de la hermenéutica clásica.

¹⁸ Está claro pues que, si existe algo que llamamos «conversación auténtica», habrá muchas conversaciones que lo serán sólo por aproximación. Y es que la *conversación auténtica* se da raramente, quizás deba su carácter modélico a su excepcionalidad...

¹⁹ «La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero tópos de la hermenéutica*» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 365).

sentido, operen como garantizadores de la comprensión. Por otro lado, nuestra situación particular en un punto alejado de lo que fue, la distancia temporal, actúa productivamente: hace que cada lectura no sea una recuperación del «sentido original» sino siempre una *actualización transformada*, por tanto, una recuperación «original» del sentido y, al mismo tiempo, que los prejuicios ilegítimos, los que obstaculizan la comprensión, se hagan patentes, identificables y puedan ser puestos entre paréntesis.

Este modelo es asimilable al diálogo entre dos interlocutores, diálogo en el que tanto acuerdo como disenso son esenciales para el transcurrir de la conversación. Un diálogo debe partir de un acuerdo mínimo y también de un desacuerdo mínimo. El acuerdo sustentador viene garantizado por el lenguaje común, gracias al cual los interlocutores están situados *a priori* en la misma constelación hermenéutica, en el horizonte de sentido compartido. Los interlocutores primero deben hablar el *mismo lenguaje* para, luego, poder abordar las discrepancias. Y es bueno que existan estas discrepancias porque, si el acuerdo sobre la cosa fuera total, la conversación sería absurda, es más, nunca tendría lugar.

Aquí quizás se pueda objetar que entonces la hermenéutica no es «exportable» a la circunstancia cada vez más frecuente de que los interlocutores pertenezcan a constelaciones hermenéuticas distintas, porque entonces la comunicación sería imposible. Pero Gadamer tiene una gran confianza en la posibilidad de la *traducción*²⁰ y es en esta situación en la que la hermenéutica adquiere una importancia vital y tiene su reto más arduo pero más fundamental:

Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan «lenguajes distintos», la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas «opiniones» se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres raciona-

²⁰ La traducción no es nunca literal, siempre es una interpretación. Pero en esta interpretación nueva hay una ganancia en el sentido que se crea, como un puente nuevo, entre los interlocutores.

les. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos, como ya sabía Heráclito²¹.

Así, la hermenéutica adquiere el compromiso de construir el lenguaje común cuando no existe²². Nos interesa más, no obstante, otro aspecto interesante de esta traducción: los hablantes, en la conversación, deben partir de un acuerdo sobre la cosa misma, sobre el tema, dejando en un segundo término sus opiniones particulares. Sólo cuando existe un acuerdo mínimo sobre los contenidos se puede entrar a debatir acerca de las razones. Incluso las propias opiniones deben apartarse de buen principio para atender a las del otro. Dice Gadamer: «Llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores. Requiere no aplastar al otro con argumentos sino sopesar realmente el peso objetivo de la opinión contraria. En esto es arte de ensayar»²³.

Pero el disenso juega también un rendimiento productivo: en este esfuerzo se gana también una genuina *producción de sentido*; aquello que es objeto de la conversación aparece en esta voluntad de ser determinado bajo una luz en la que ya las posiciones enfrentadas avanzan hasta un punto común en el que puedan reconocerse también a sí mismas. Hablamos de voluntad aquí porque nos parece claro que este ejercicio de dar y tomar razones no puede realizarse sin un acto de voluntad y de orientación específica hacia el otro. La hermenéutica presupone una actitud de apertura hacia el otro para que consideremos sus razones incluso en contra de las nuestras, una actitud que rechaza de entrada cualquier dogmatismo. Gadamer ha dicho repetidamente: el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón²⁴.

Este «alma» tendría, pues, dos componentes: uno epistemológico y otro moral. El hecho de que el otro pudiera tener razón se concreta en una «anticipación de perfección» del sentido de aquello que se nos dice (en el texto, en la conversa-

²¹ GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2002⁵, p. 392.

²² Este es un punto difícil para la hermenéutica porque pone en peligro la consistencia del planteamiento. El situar la comprensión del mundo en el seno de los distintos lenguajes hace más complicado postular la unidad última de la razón...

²³ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, pp. 445.

²⁴ Entrevista para el *Süddeutsche Zeitung* (11.02.1990); cfr. GRONDIN, *op. cit.*

ción) muy parecido al «principio de caridad». En la conversación tenemos que sopesar las razones del otro, ponernos en su lugar, porque es una condición indispensable para que aquello que se dice llegue a ser comprensible:

La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí²⁵.

En la conversación anticipamos la legitimidad de las pretensiones de verdad del otro y las ponemos en relación con nuestras propias pretensiones. Este poner en relación con nosotros implica también que tengamos desde el principio un *interés* en aquello que el otro pueda decirnos que, de alguna manera, *nos sintamos interpelados a contestar la pregunta que el otro supone*. Sin este interés, sin esta vocación, cualquier conversación es, sencillamente, inviable. Esto hace que nunca podamos contemplar aquello que debe ser comprendido como objeto meramente disponible, sino que tomemos la determinación de asumir riesgos²⁶ al exponernos nosotros mismos y también a la posibilidad de que el otro pueda convencernos. En esto, la conversación auténtica es como una aventura, imprevisible: sabemos donde empezamos pero no sabemos en qué lugar nos encontraremos al final. Sea como sea, existirá una ganancia hermenéutica en tanto que ni el interlocutor, ni nosotros y ni siquiera el sentido primero serán los mismos. La experiencia del otro, con quien nos encontramos y en quien nos reencontramos²⁷ en el diálogo, es siempre una experiencia moral:

La mera presencia del otro a quien encontramos ayuda, aun antes de que él abra la boca, a des-cubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialógica que aquí se produce no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudiera constituir el sentido de todo diálogo. Hay algo más, como muestran las experiencias descritas; un

²⁵ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 438.

²⁶ «El hablar implica afrontar el riesgo de poner algo y atenerse a sus implicaciones» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, p. 201).

²⁷ «También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo» (GADAMER, H.-G., *El giro hermenéutico*, p. 186).

potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común²⁸.

La conversación auténtica es, por lo tanto, una experiencia extática, de salida de sí mismo e implica un descentramiento respecto de las propias opiniones y del amor a sí mismo. Pero esta enriquece y amplía nuestro propio bagaje experiencial; nuestra mirada queda transformada en este sentido que nace y que se produce en la conversación:

¿Qué es una conversación? Todos pensamos sin duda en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. La conversación deja siempre huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. [...] La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma.²⁹

3. La hermenéutica como «metafísica de la finitud»

... yo os repito triste una pregunta:

¿Qué hay de bueno en todo esto, hay Yo, hay vida?

Respuesta:

Que estás aquí, que la vida y la identidad existen,
que el drama punzante de la vida continúa,
y que tú puedes contribuir con un poema

WALT WHITMAN

Dice Gadamer al principio de *Verdad y método*: «La finitud de la propia comprensión es el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo

²⁸ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 324.

²⁹ GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, pp. 206-207.

absurdo e incomprensible»³⁰. Según Jean Grondin³¹, uno de los intérpretes más renombrados de Gadamer, muy pocos han sabido extraer la «conclusión metafísica de la hermenéutica», que atraviesa toda su obra y podría caracterizarse como una «metafísica de la finitud». Dice Grondin al respecto: «En su raíz, la hermenéutica es un pensar en la finitud: en la finitud del sentido, del lenguaje y del entender»³². Pero esta finitud apunta siempre hacia una infinitud; no a una ausencia de límites aunque sí a la posibilidad permanente de conquistar o, mejor, de participar de algo que es más grande y por el que, de alguna manera, ya nos encontramos abrazados, sujetos.

En efecto, como ya se había dicho con ocasión de la conciencia histórico-efectual, hay implícito un reconocimiento de la limitación inherente a todo comprender humano que se encuentra inevitablemente en un punto contingente de un sentido que transcurre y que llega a nosotros de una forma determinada. Pero desde ese punto *a priori* accidental, tenemos también la posibilidad de participar en algo más abarcante, en la tradición histórico-lingüística que nos acoge y de la que somos, a su vez, una expresión única.

También el lenguaje, la lingüisticidad de la comprensión apunta a la finitud misma de esta³³. Una finitud que apunta a otra infinitud que es la del sentido omniabarcante de la tradición recogida en el depósito del lenguaje: «Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»³⁴.

No obstante, existe algo entre familiar y extraño en el lenguaje mismo que hace que sea para Gadamer un incómodo objeto de estudio. Gadamer rechazó una concepción instrumentalista del lenguaje porque es el resultado de la metafísica de la disponibilidad³⁵. En el lenguaje hay algo de irreductible, que no se

³⁰ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 18.

³¹ Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*.

³² GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, p. 229.

³³ «Partiendo de la lingüisticidad de la comprensión, subrayamos la finitud del acontecer lingüístico en el que se concreta en cada caso la comprensión» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 569).

³⁴ *Ibid.*, p. 549.

³⁵ «Hablar no significa de ninguna manera volver las cosas disponibles y calculables» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 543).

deja apresar. Es cierto que sirve para representar el mundo; de hecho, como hemos dicho, no hay *mundo* sin lenguaje: en el lenguaje hablan también las cosas mismas. Pero Gadamer hace de lenguaje, pensamiento y mundo una unidad indisoluble de modo que sus componentes no se pueden diferenciarse: «*La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica*»³⁶. El lenguaje hace aparecer las cosas mismas pero en una determinada forma: ilumina una zona del ser mientras que hay otra que permanece en la oscuridad. Pero Gadamer confía al mismo tiempo en la creatividad del lenguaje: van apareciendo nuevas formas de expresión y con esto nuestra comprensión se va enriqueciendo, apuntando más allá de la formulación primera en un proceso inagotable e infinito:

El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material³⁷.

También en el diálogo se hace patente nuestra propia limitación³⁸ en tanto que el otro extraño nos sale al encuentro haciendo valer sus razones, distintas de las mías, apelando a mi reconocimiento: «La experiencia del tú muestra la paradoja de que algo que está frente a mí haga valer su propio derecho y me obligue a su total reconocimiento; y con ello a que le ‘comprenda’»³⁹. Pero hemos visto cómo en la conversación auténtica hay también un «potencial de infinitud» cuando soy capaz de ponerme en el lugar del otro y cuando, en esta lucha para hacer valer las propias razones, se produce un sentido completamente nuevo y que ensancha los horizontes experienciales de ambas partes. Hemos visto también

³⁶ *Ibid.*, p. 529.

³⁷ GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, p. 201.

³⁸ «Lo que me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones, y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si quiero llegar a verme siquiera en la situación de poder superar mis límites» (GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, p. 23).

³⁹ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 18.

que sólo es posible esta conversación desde una determinada actitud ética hacia el otro. Daremos un paso más: esa actitud nace en la metafísica de la finitud y se concreta en una vocación, un amor a toda expresión de valor humano (humanismo) que reconoce y celebra las múltiples, infinitas finitudes (pluralismo). Es decir, que sólo desde el reconocimiento del pluralismo y la finitud de toda expresión humana es posible hablar de humanismo en la era postmoderna.

4. La actitud hermenéutica como humanismo propio de la época de la ontología postmetafísica

Sólo se puede abrir uno a los demás
desde una especial forma de amor:
la que reconoce, por así decirlo,
que todos somos unos niños malos.

LUDWIG WITTGENSTEIN⁴⁰

Vattimo ha desarrollado algunas conclusiones que nos parecen interesantes acerca de esta actitud ética que descansa en el núcleo de la hermenéutica. De un lado, presenta la hermenéutica como un diagnóstico de la Modernidad que nace de las cenizas de esta, de aquellos que podrían ser sus últimos representantes o los pioneros de un lenguaje nuevo: Nietzsche y Heidegger. La época que se inaugura con la era postmetafísica es el principio del fin de los meta-relatos que se asentaban en una concepción lineal-unitaria de la historia; es una época que parte, por lo tanto, del desencanto hacia el meta-relato moderno. La hermenéutica, reformulada en algunos aspectos, podría ser la base de una nueva ontología nihilista en sentido positivo. Esta ontología se caracteriza por la renuncia a la búsqueda de esencias propia de la metafísica tradicional y por pensar la verdad no como algo *sustancial* sino como *acontecimiento* (*Geschick*) que confiere a cada uno de estos darse temporales de la verdad un valor específico e irreductible. Esto hace que la actitud hermenéutica se caracterice también como *pietas*⁴¹, una especie de «caridad laica»:

⁴⁰ WITTGENSTEIN, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 160.

⁴¹ También Gadamer habla de una «mansedumbre en el preguntar» (GADAMER, H.-G., *El giro hermenéutico*, p. 227) que podría estar en el origen de la *pietas* de la que habla Vattimo.

Se trata de una actitud que podemos también llamar de *pietas*, aunque no tanto en la acepción latina según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado⁴².

Dicho de otro modo, sólo desde el respeto y la celebración de la pluralidad existente de experiencias de verdad es posible esta actitud de apertura al otro: por esto hablamos aquí de un «humanismo pluralista». Humanismo en el sentido del amor por toda expresión humana y reconocimiento de su valor intrínseco; pluralista porque no restringe este valor a una única expresión o discurso, y en esta no restricción descansa la misma posibilidad de apertura al otro. Para Vattimo es ésta y no otra la actitud ética propia de la época sin fundamentaciones últimas, y cree que una radicalización de la ontología nihilista en sentido positivo puede proporcionar el sustrato necesario para la renovación del discurso de izquierdas:

Una visión de la racionalidad que se atenga a la imposibilidad de una «fundamentación última» y que se proponga, al contrario, como respuesta a una «vocación» o a un «envío» histórico parece no poder orientarse de otro modo que por la alternativa igualitaria⁴³.

Así pues, el antidogmatismo inherente a la hermenéutica puede garantizar un *imperativo dialógico*: un imperativo que no tendría carácter de mandato, más bien se concretaría en una exhortación. La hermenéutica ha presentado el diálogo siempre como una invitación y no como una obligación; pero en la gran ciudad de las múltiples voces, cualquier intento de hacer prevalecer una opinión sobre otras sólo puede legitimarse por el uso de la fuerza:

⁴² VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 26.

⁴³ *Ibid.*, p. 191.

En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia habría de ser la fuerza⁴⁴.

Hemos encontrado, pues, las razones que harían de la hermenéutica un discurso filosófico pluralista de nuestros tiempos, razones que son de distinto tipo a nivel epistemológico y ético. En el ámbito de la epistemología está la reivindicación de las polivalentes experiencias de verdad, tanto por lo que se refiere a las ciencias humanas como para la tecnociencia y también y sobre todo en referencia a la diversidad de universos histórico-culturales. De aquí se sigue que sólo hay una actitud ética consecuente con esta posición: la de la escucha y atención al otro que nos obliga a atender tanto sus pretensiones como las nuestras. Es cierto que este humanismo nos hace darnos cuenta de que ha habido un cambio profundo en los fines y en las formas. Ya no se presenta bajo la bandera de la emancipación o de la justicia (¿qué será ahora la justicia?) o del triunfo de la razón o del progreso de la Humanidad. Vattimo dirá que esto es propio de la época moderna de los meta-relatos y que esa época terminó para ya no volver nunca más. El fin último de la política contemporánea, tal y como ya lo anunció Rawls, es la convivencia, la coexistencia pacífica de las distintas culturas que comparten un mismo contexto socio-político.

5. Algunas crítica. La hermenéutica como ideología del pluralismo *naïf*

Aunque el planteamiento de Gadamer es, sin duda, atractivo, ha habido algunas críticas que nos parece apropiado traer a colación. El mismo Vattimo, que prioriza en *Ética de la interpretación* este modelo ante una «ética de la comunicación» (Apel, Habermas), reconoce que la hermenéutica corre el riesgo de aparecer como una apología banal de los universos culturales. Las razones para preferir este modelo y no otro se deben a que la hermenéutica se adecua más a los rasgos difusos de nuestro tiempo: el de la pérdida de meta-relatos, el que está más

⁴⁴ VATTIMO, G., *op. cit.*, pp. 191-192.

allá de las fundamentaciones últimas y de búsqueda de esencias. La hermenéutica es la única posición filosófica que consecuentemente puede presentarse como nueva *koiné*, como lenguaje común, y esto lo facilita su actitud antidogmática y de apuesta por el diálogo, claramente distanciada de otras filosofías monológicas. Pero aquí se plantea la pregunta de si, en el fondo, la hermenéutica no es también una potente ontología que ofrece pocas posibilidades de ser contestada.

Es cierto que hay en la hermenéutica una preocupación por el legado de la tradición como bagaje de sentido que debe ser cultivado y conservado⁴⁵, y en esta preocupación muy a menudo se la ha acusado, contrariamente a lo que piensa Vattimo, de ser conservadora y acrítica. Así lo vieron en su momento Apel, Habermas y muchos otros que aprecian en la hermenéutica la virtud de haber devuelto el sentido al horizonte intersubjetivo de la comunidad histórica ligada por la tradición y haber resituado los sujetos desencarnados modernos en los contextos socioculturales. Pero también le han criticado a la hermenéutica que reclame sólo esta conservación y la validez del legado histórico-cultural⁴⁶ y que renuncie, por ejemplo, a fines como el de la emancipación. Gadamer dice, en su defensa, que la tradición debe validarse a sí misma en su autoridad⁴⁷ y que el reconocimiento de la autoridad de otro es una cuestión de libertad⁴⁸. Si no es así, no tiene sentido continuar cultivándola y, si se hace, es simplemente por motivos folclóricos. Pero ¿puede la hermenéutica realmente proporcionarnos un criterio y ser consecuente con esto? Es decir, ¿podría defender que una tradición deje de ser protegida si ha perdido todo sentido para nosotros y, en ese momento, renunciar a que pueda tenerlo para generaciones futuras?

Otra objeción se presenta a la hermenéutica como metafísica de la finitud pero abierta permanentemente a la infinitud. Hemos visto la confianza que Gadamer deposita en el potencial creativo del lenguaje y de la experiencia por la que

⁴⁵ GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 349.

⁴⁶ Cfr. V.V. A.A., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

⁴⁷ «Igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 335).

⁴⁸ «La tradición, que no es defensa de lo anterior sino configuración continuada de la vida moral y social en general, reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, p. 664).

existe una posibilidad permanente de abrir horizontes. Pero Claus von Bormann⁴⁹ dice que, si nos debemos atener a la finitud de la comprensión humana, también tenemos que reconocer que en nuestro sabernos situados hay una limitación intrínseca a algunas experiencias y que esta apertura al otro es, por tanto, más limitada de lo que piensa Gadamer.

Otra objeción a esta actitud de apertura al otro sería, por ejemplo, que parece una propuesta muy ingenua. Quizás podríamos describir la hermenéutica como «pluralismo *naïf*» por dos razones. La primera, como admite Vattimo, es que la hermenéutica ha de hacerse consciente también de su propia filiación histórica y que sólo puede mantenerse esta actitud desde el mismo planteamiento hermenéutico: en el movimiento de integración de la alteridad, en el diálogo, debemos pedir que el otro ostente esa misma actitud hacia nosotros, y quizás esta no sea connatural a otros planteamientos. La hermenéutica dice presentarse sólo como invitación pero, si es aceptada, exhorta a adquirir un compromiso recíproco hacia nosotros. ¿Qué pasa si la otra postura/tradición/cultura no quiere aceptarla o no está en condiciones de hacerlo? Además, la dinámica pregunta-respuesta exige mantener la tensión del preguntar y para ello es necesario que aquello que se nos dice nos interpele de alguna manera, porque tiene que ver con nosotros. ¿Y si, simplemente, aquello que nos dicen no nos interesa?

La segunda razón resume algunas de las inquietudes expuestas hasta aquí. Hay en la hermenéutica una especie de «celebración de la diferencia», la recepción del pluralismo como oportunidad. Esto es significativo respecto de otros autores que han tratado el tema y que lo han hecho siempre ya desde otra disposición hacia el pluralismo de opciones vitales, religiones, culturas, preferencias, etc.: la que contempla el pluralismo, pese a otras consideraciones, con resignación, como un hecho irreversible, un problema al que hay que dar respuesta (por ejemplo, Rawls o Habermas). La hermenéutica no puede sino desear el pluralismo, la multiplicidad de sentidos que ha de entrar en una conversación creativa e inagotable. Así, dice Gadamer, el pluralismo «ofrece, al contrario, una imagen más polifacética de la razón»⁵⁰. No obstante, este pluralismo corre el riesgo de ser meramente un pluralismo *estético* en el que el otro sea contemplado

⁴⁹ Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*.

⁵⁰ GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 129.

como posibilidad folclórica y colorista, desde la distancia aséptica en que se contempla una obra de arte que no se entiende y que esto impida entrar a discutir otras cuestiones. Es decir, que contemplemos la diferencia desde una indiferente curiosidad.

Llegados a este punto, no podemos dejar de sospechar que quizás estemos tirando del hilo hermenéutico con demasiada insistencia. Puede que sea cierto que los límites internos de la hermenéutica filosófica se deban a la problemática concreta que provocó su nacimiento: la disputa entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. En este contexto la conclusión de la hermenéutica de Gadamer, estimamos, tuvo un relativo éxito. Pero al situar el comprender en el plano del acontecer dejó entreabierta la puerta de la esperanza. Una «esperanza de la comprensión» a la que, aunque sólo podamos mantener en su función regulativa, quizás nunca debiéramos renunciar.