

HANS GEORG GADAMER: LA ALTERNATIVA “ONTOLÓGICA” HERMENÉUTICA

José María Aguirre Oraá*

Si existe un concepto fundamental en la producción intelectual del filósofo alemán Hans Georg Gadamer (n. 1900), éste es el concepto de *hermenéutica*. Toda su reflexión se propone fundamentar y justificar una perspectiva filosófica general que pueda ser caracterizada como hermenéutica y que pueda «dar razón» de todos los fenómenos de la vida humana: ciencia, arte, ética, política, religión..., sin caer en las perspectivas idealistas absolutas de Hegel. La perspectiva filosófica global de Gadamer quiere ser considerada como un planteamiento totalizante y universal. Gracias a él, la hermenéutica adquiere el rango de un pensamiento filosófico original que tiene la pretensión de abordar, dentro de una perspectiva universal, las cuestiones de la existencia, de pensarlas, de reflexionarlas. En la propia comprensión de Gadamer la hermenéutica, como si fuera un río subterráneo, ha abandonado su estrecho ámbito de disciplina auxiliar para irrigar todos los campos de la actividad filosófica.

El propósito explícito de Gadamer consiste en intentar desarrollar de manera continua y obstinada los fundamentos y las grandes líneas de una alternativa filosófica definida como hermenéutica. Todos sus libros, todos sus artículos obedecen a esta única intención que encierra dos componentes: o bien se trata de estudios filológicos hermenéuticos sobre la filosofía griega (sobre todo Platón y Aristóteles) y sobre la historia de la hermenéutica en sus autores más significativos o bien Gadamer explora los fundamentos, las implicaciones y las perspectivas de un pensamiento hermenéutico en los más variados ámbitos de la experiencia vital humana. Estos dos grandes campos de investigación absorben prácticamente el trabajo teórico de H. G. Gadamer.

I. CRÍTICA DEL «IMPERIALISMO» METODOLÓGICO

El punto de partida de Gadamer (un punto de partida que tiene simultáneamente un peso teórico y práctico) es la crítica del «imperialismo» cognitivo de la metodolo-

* Profesor de Filosofía, Universidad de la Rioja.

gía de las ciencias de la naturaleza. El método no es el canon único y universal, ni del conocimiento ni de la verdad. La pretensión de universalidad de la metodología científica queda contestada en su base. El ideal del método, que puede ser datado quizás en su origen en la reflexión de Descartes, queda fuertemente «desabsolutizado». Los acentos heideggerianos se muestran de una forma visible.

Pero, el hecho de contestar el absolutismo del método no significa de ninguna manera un rechazo de la racionalidad metodológica (como algunos autores han creído descubrir en la obra de Gadamer), sino más bien la *limitación de sus pretensiones*. Lo que la hermenéutica destaca es algo totalmente diferente, que no tiene nada que ver con una tensión entre la ética y el rigor más severos de la ciencia. «La agudización de la tensión entre verdad y método tenía en mis investigaciones un sentido polémico. Como el propio Descartes reconoce, forma parte de la estructura especial del enderezamiento de algo torcido el que haya que torcerlo en dirección contraria. Y la cosa estaba realmente torcida: no tanto la metodología de las ciencias como *su propia autoconciencia reflexiva* [...] Es un ingenuo malentendido temer, siguiendo a E. Betti, que la reflexión hermenéutica que yo estoy planteando debilite la objetividad científica. En esto tanto Apel como Habermas y los representantes de la «racionalidad crítica» están igualmente ciegos. Todos ellos interpretan mal la pretensión *reflexiva* de mis análisis [...] El tema sobre el que yo he reflexionado es el procedimiento de las ciencias mismas y de la restricción de la objetividad que hay que observar en ellas (y que desde luego no se recomienda)”¹.

Desde que la palabra «hermenéutica» se ha puesto de moda, determinados intérpretes han considerado a la hermenéutica como una nueva doctrina del método, con la que legitiman, según señala Gadamer, los defectos de claridad metodológicos o los enmascaramientos ideológicos². Gadamer no propone explorar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de convertir los conocimientos así adquiridos en práctica, en «técnica metodológica». Esto sería simplemente comprender mal el verdadero alcance de su reflexión. Por esta razón no concibe la hermenéutica como una tecnología (*Kunstlehre*) de la comprensión, tal como lo ha querido ser la hermenéutica más antigua, como un sistema de reglas técnicas que describiría y guiaría los procedimientos de las ciencias del espíritu. Siguiendo a Heidegger, Gadamer imprime a la hermenéutica un giro decisivo, cuya pretensión es fundamentalmente *filosófica*: «Sin embargo, mi auténtica pretensión era y sigue siendo de naturaleza filosófica: lo que está en cuestión no es lo que hacemos, ni lo que debemos hacer, sino *lo que sucede con nosotros* por encima de nuestro querer y de nuestro hacer”³. Lo que busca ante todo es lo que yo defino como la constitución «ontológica» fundamental de la comprensión humana.

1. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, 4 ed., 517-518. En adelante citaré esta obra con las siglas *W.M.* (Trad. cas. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, 646). Señalo la traducción castellana para permitir al lector de habla castellana un acceso más sencillo a la obra de Gadamer. Tengo que indicar que aunque la traducción de esta obra, realizada por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, es buena y coincide bastante con ella, yo ofrezco mi propia traducción, porque pienso que vierte mejor en ocasiones el sentido expresado por Gadamer.

2. Ver a este respecto H. G. GADAMER, *Selbstdarstellung*, en L. J. PONGRATZ (Ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, T. III, 80-81.

3. H. G. GADAMER, *W.M.*, XVI (Trad. cas. 10). El subrayado es mío.

En una época marcada por la racionalización creciente de la sociedad y por la técnica científica que la dirige, en la que el espíritu metodológico de la ciencia se infiltra por doquier, no se trata en primer lugar y ante todo de reanimar el antiguo conflicto metodológico entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Lo que le interesa a Gadamer, no es la diferencia que existe entre los dos métodos, sino más bien la que se refiere a las *finalidades planteadas* en estos dos tipos de conocimiento. Hay que evidenciar y hacer consciente lo que el conflicto de los métodos tendía a recubrir y a desconocer, "algo que no limita ni restringe la ciencia moderna, sino que más bien la presupone y por su parte la hace posible"⁴.

Gadamer considera que frente a su pretensión filosófica no se puede utilizar la famosa distinción kantiana entre «*questio juris*» y «*questio facti*». Kant no pretendía prescribir a la ciencia moderna de la naturaleza la manera como debía conducirse para ser una empresa conforme a la razón. Más bien, intentó conocer cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento que hacen posible la ciencia moderna y hasta dónde se extiende esta ciencia. Desde esta perspectiva Gadamer interpreta sus investigaciones como la prosecución de una interpretación filosófica que marcha en paralelo con la dinámica kantiana. Sin embargo, esta interrogación no se dirige solamente a las ciencias del espíritu o a las ciencias de la naturaleza. La hermenéutica interroga la totalidad de la experiencia que el hombre hace del mundo y la totalidad de su práctica (praxis) social.

La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo es posible el comprender en cuanto tal? La reflexión de Gadamer se sitúa *más allá* de la cuestión de los métodos, o bien *más acá*, dentro de un nivel de cuestionamiento más fundamental, más «transcendental», me atrevería a decir. Él no limita la cuestión hermenéutica a la «*questio facti*» (la descripción «fenomenológica del comprender»), dejando absolutamente de lado la «*questio juris*». Intenta superar esta problemática para llegar a un cuestionamiento más radical sobre el comprender, cuestionamiento que precede a cualquier actitud de la subjetividad donde está en juego la comprensión. "En el fondo yo no propongo *ningún método*, sino que describo *lo que hay*. Y el que las cosas son como yo las describo, pienso que no se puede poner en cuestión seriamente [...] Ni siquiera un maestro del método histórico está en condiciones de librarse por completo de los prejuicios de su tiempo, de su entorno social, de su posición nacional, etc ¿Ha de ser esto necesariamente una deficiencia? E, incluso aunque lo fuera, considero un deber filosófico el reflexionar por qué esta deficiencia no deja de estar presente cada vez que se hace algo. En otras palabras, sólo considero científico *reconocer lo que hay*, en lugar de partir de lo que debería ser o de lo que podría ser. En este sentido intento pensar más allá del concepto de método de la ciencia moderna (que desde luego conserva su razón relativa) y pensar, en una universalidad de principio, lo que *siempre* acontece"⁵. En definitiva, para Gadamer no se trata de decretar cómo hay que comprender, sino de explorar lo que se produce realmente cuando se comprende.

2. UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

El fenómeno de la comprensión no se limita a impregnar todas las relaciones del hombre con el mundo. Incluso reivindica su validez propia en el corazón mismo de la

4. H. G. GADAMER, *W.M.*, XVII (Trad. cas., 11).

5. H. G. GADAMER, *W.M.*, 483-484 (Trad. cas., 606-607).

ciencia y se opone a toda tentativa de travestirlo en método científico. Gadamer se esfuerza por descubrir los fundamentos de las ciencias del espíritu con el fin de encontrar en ellas un tipo de conocimiento y de verdad diferente del de las ciencias de la naturaleza. Sus análisis intentan discernir la experiencia de conocimiento y de verdad que supera el ámbito sometido al control del método científico e interrogar su legitimación propia. En sus investigaciones sobre las ciencias del espíritu, Gadamer encuentra ciertos tipos de experiencia situados fuera del ámbito de las ciencias de la naturaleza, que pueden proporcionar un punto de partida a su búsqueda y esclarecer su sentido y su legitimidad. Estas experiencias son la experiencia del *arte*, de la *historia* y de la *filosofía*.

Estos tres tipos de experiencia nos muestran una verdad que no puede ser verificada por los procedimientos metodológicos de la ciencia. “Forma parte de la experiencia elemental de la reflexión filosófica el que, cuando se intenta comprender a los clásicos del pensamiento filosófico, éstos plantean por sí mismos una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea no puede ni rechazar ni pasar por alto [...] No hay más remedio que admitir que en la comprensión de los textos de estos grandes pensadores se conoce una verdad que no se alcanzaría por otros caminos, aunque esto contradiga al patrón de investigación y progreso con que la ciencia acostumbra a medirse a sí misma”⁶.

La experiencia del arte nos indica el mismo fenómeno. La investigación científica cultivada por las ciencias artísticas no está en condiciones ni de reemplazar la propia experiencia del arte, ni de sobresalir sobre ella. En presencia de una obra de arte, se hace la experiencia de una verdad inaccesible por cualquier otro camino. De igual modo que la experiencia de la filosofía, la experiencia del arte incita a la conciencia científica a reconocer sus propios límites⁷.

Una situación semejante se descubre con relación al mundo de la historia y al conjunto de las ciencias humanas. Nuestra herencia histórica bajo todas sus formas es tomada como *objeto de investigación* metodológica por una conciencia histórica a imagen de los objetos del mundo de la naturaleza. Pero, de la misma manera que la ciencia estética era segunda, objetivante y alienada por distanciamiento respecto a la

6. H. G. GADAMER, *W.M.*, XXVIII (Trad. cas., 24).

7. En la primera parte de su obra, Gadamer analiza la experiencia del arte y diferentes perspectivas que se han ocupado de reflexionar sobre esta experiencia a lo largo de la historia, para presentar finalmente el propio pensamiento gadameriano. Ver H. G. GADAMER, *W.M.*, 1-161 (Trad. cas., 31-222). Gadamer ha escrito muchos ensayos sobre esta materia, o bien sobre la significación filosófica de ciertos autores, obras literarias o artísticas. Ver H. G. GADAMER, *Kleine Schriften II. Interpretationen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967, IV-234 p.; *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977, 261 p. (última parte); *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1977, 77 p. (Trad. cas. *La actualidad de lo bello* Barcelona, Paidós, 1991, 124 p.); *Poetica. Ausgewählte Essays*, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1977, 149 p. (Trad. cas. *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Barcelona, Gedisa, 1993, 159 p.) Muchos de sus textos sobre arte, literatura, poesía, han sido recopilados en una selección amplia de sus obras. Ver H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke. Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen, J. C. Mohr, 1993, 451 p.; *Gesammelte Werke. Bd. 9. Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen, J. C. Mohr 1993, 481 p. (Hay traducción castellana de muchos artículos del Tomo 8 y de dos artículos del Tomo 9: *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, 316 p.). Un buen análisis de los planteamientos de Gadamer se puede encontrar en P. Ch. LANG, *Hermeneutik, Ideologiekritik, Aesthetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Aesthetik*, Königstein/Ts, Verlag Anton Hain Meisenheim, 1981.

experiencia histórica, la conciencia histórica puede ser caracterizada de la misma manera con relación a la experiencia de la historia. La experiencia de la tradición histórica sobrepasa fundamentalmente lo que en ella es objeto de investigación. La herencia histórica viene a expresarse en su verdad. La experiencia de la historia permite siempre acceder a una verdad en la que es preciso *participar*. La argumentación de Gadamer es siempre la misma. Frente a la conciencia estética o frente a la conciencia histórica, en resumen frente a toda conciencia metodológica, objetivante, es preciso acoger la verdad que se manifiesta en las experiencias del arte y de la historia.

3. ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DE LA COMPRESIÓN.

Gadamer considera que la experiencia del arte y la experiencia de la historia son modos de experiencia en los que entra en juego inmediatamente nuestra propia comprensión del «Dasein», del «ser-ahí». Por consiguiente, se sitúa explícitamente en la perspectiva de pensamiento inaugurada por Heidegger, indicándolo en reiteradas ocasiones⁸. La aportación más importante de Heidegger fue la ruptura que realizó en la comprensión de los pensadores griegos sobre el ser. En efecto, Heidegger busca de manera provocadora, más allá de Platón y de Aristóteles, encontrar una conexión con el pensamiento sobre el ser en los filósofos presocráticos, pensamiento que, según su planteamiento, es más originario y más auténtico. Su análisis se convierte entonces en una nueva interpretación tanto del período filosófico griego como del ser. En consecuencia, Heidegger muestra cómo el pensamiento moderno, bajo el dominio del concepto «clásico» griego del ser, construye el concepto totalmente confuso de conciencia que caracteriza el comienzo de la nueva filosofía de los tiempos modernos.

La interpretación heideggeriana reviste la fuerza de una provocación y se muestra como un ejemplo privilegiado del nuevo concepto de interpretación. Pero, por sus importantes consecuencias filosóficas, el hecho determinante consiste en esto: el nuevo concepto de interpretación -y en consecuencia el de hermenéutica- que entra en juego, supera abiertamente los límites de una teoría hermenéutica universalmente reconocida. El pensamiento heideggeriano inaugura un concepto totalmente original de comprensión y de autocomprensión. La comprensión adquiere con él una dimensión auténticamente «ontológica».

Gadamer considera que la fenomenología de Husserl había roto ya las trabas del metodologismo neokantiano. Sus análisis del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) han levantado la larga y tradicional oposición entre el espíritu y la naturaleza. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu deben ser comprendidas a partir de la intencionalidad de la vida universal. Heidegger introduce una nueva perspectiva, a la vez en ligazón y ruptura con la problemática fenomenológica. La analítica del Dasein humano muestra de manera convincente a los ojos de Gadamer que el comprender no es un modo de comportamiento del sujeto entre otros, sino *el modo* de ser del Dasein mismo. El comprender es la forma original de realización del «ser-ahí» humano, en

8. Ver H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1963, sobre todo 39-48, 65-87 (Trad. cas. por Agustín Domingo Moratalla, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1996, 71-80, 95-116); *W. M.*, 240-256 (Trad. cas. 318-338); *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972; *Heideggers Wege*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983.

tanto que ser-en-el-mundo, es decir el modo de ser original de la vida humana misma. El concepto de comprensión está cargado de un verdadero peso ontológico. El sentido de la hermenéutica gadameriana se inscribe en esta misma perspectiva. La hermenéutica «designa la dinámica fundamental del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que por ello abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea englobante y universal no es arbitrariedad ni inflación artificial de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de las cosas»⁹.

La reflexión de Gadamer no busca ofrecer una teoría general de la interpretación, ni una doctrina diferencial de sus métodos. Se refiere a algo más fundamental. Tiene como objetivo evidenciar con claridad el elemento común a todos los modos de comprensión y mostrar que comprender no es jamás un comportamiento subjetivo respecto a un objeto dado, sino que se inscribe en una «historia efectuada y operante» (Wirkungsgeschichte), en el «trabajo de la historia»¹⁰. En otras palabras, el comprender participa del mismo modo de ser de aquello que es comprendido: el modo de ser de la historicidad. La comprensión no es el acto de una conciencia soberana, sino que está inscrita «ontológicamente» en un encadenamiento histórico que la determina y del cual debe tomar conciencia.

En paralelismo con el planteamiento de Heidegger, se asiste en Gadamer a una valorización ontológica de la estructura de la comprensión fundamentada sobre la existencia humana: por una parte la comprensión está constitutivamente inmersa en el pasado, pero por otra está esencialmente orientada hacia el futuro. El fenómeno de la comprensión puede ser esclarecido más profundamente, más originalmente, a partir de su enraizamiento en el movimiento mismo de la existencia humana. La «afinidad», la pertenencia (Zugehörigkeit) al pasado, a la tradición, es tan originariamente constitutiva de la finitud histórica del ser-ahí, como el hecho de que este ser-ahí está siempre en proyecto hacia sus posibilidades futuras.

Con Heidegger hay que darse cuenta de que los dos momentos de la existencia humana (y de toda comprensión), el *ser-yecto* (Geworfenheit) y el *pro-yecto* (Entwurf) deben ser pensados conjuntamente. El ser-ahí que se proyecta hacia sus posibilidades futuras es un ser que ya *ha sido*. De este modo toda comprensión implica la puesta en ejecución de la totalidad de esta estructura fundamental existencial. Toda comprensión es también un «proyecto». En consecuencia la comprensión recibe una nueva dimensión y adquiere un alcance universal. Ella queda caracterizada como una determinación trascendental de toda existencia. Ella es concebida como «*el existencial por excelencia del Dasein*».

⁹ H. G. GADAMER, *W.M.*, 18 (Trad. cas., 12)

¹⁰ Esta última expresión, «le travail de l'histoire», es empleada para traducir el término alemán «Wirkungsgeschichte» por J. GRONDIN, *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméutique*, en *Archives de Philosophie*, 1981 (44), 435-453. Para profundizar los conceptos de comprensión y de verdad en la reflexión gadameriana, se pueden consultar los excelentes trabajos de J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitbegriff Hans-Georg Gadamer*, Forum Academicum Königstein, Anton Hain Meisenheim, 1982, X-210; IBID, *Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitbegriff*, en *Philosophisches Jahrbuch*, 1983, n° 90, 145-153.

4. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO.

Con el fin de determinar de manera más concreta la estructura de la comprensión, Gadamer insiste en el carácter circular de la comprensión, el famoso *círculo hermenéutico*. Este carácter de la comprensión fue puesto en evidencia por los teólogos reformadores y formulado explícitamente por la hermenéutica romántica. Sin embargo, su origen se remonta a la retórica griega antigua. Se trata de la relación circular entre el todo y sus partes: la significación anticipada por un todo se comprende a través de sus partes, pero es a la luz del todo como las partes muestran su función clarificadora. Los ejemplos de la interpretación de los textos antiguos o de la traducción de textos escritos en otra lengua ilustran la dinámica hermenéutica de toda comprensión. De manera general, incluso antes de comprender algo de una frase, procedemos por medio de una cierta estructuración previa que guía y determina la comprensión. La dinámica comprensiva está dirigida por un sentido global que tenemos como punto de mira y está motivada por las relaciones que nos ofrece un contexto anterior. Pero, el sentido global que ha sido anticipado, debe ser confirmado o rectificado a fin de encontrar la unidad de un punto de mira satisfactorio. La estructura de la comprensión debe ser pensada de forma dinámica. La comprensión amplía, renueva o rectifica, por círculos concéntricos, la unidad efectiva de la significación que ha sido anticipada. Dentro de esta dinámica la coherencia de la significación global y final es el carácter determinante de la comprensión. Cuando falta la coherencia, fracasa la comprensión.

Gadamer insiste en el hecho de que el círculo hermenéutico no debe ser concebido de manera puramente formal, ni desde un punto de vista subjetivo, ni desde un punto de vista objetivo. Al contrario, ejerce una dialéctica efectiva dentro de este espacio que se establece entre el texto y el que lo comprende. El intérprete se hace un *mediador constituyente* entre el texto y la totalidad que el texto sobreentiende.

Hay que atribuir a Heidegger el mérito de haber afirmado por primera vez de manera explícita el *sentido ontológicamente positivo* del círculo que implica la comprensión. Gadamer cita expresamente este texto de Heidegger: «No se puede despreciar este círculo calificándolo de *circulus vitiosus*, aunque fuera resignándose a este vicio. El círculo alberga una posibilidad auténtica de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo se capta correctamente al admitir que toda explicitación (o interpretación) tiene como tarea primera, constante y última no dejarse imponer sus adquisiciones, sus visiones previas y sus anticipaciones por cualquier tipo de intuición y por nociones populares, sino asegurarse su tema científico por medio de un desarrollo de estas anticipaciones según las cosas mismas»¹¹.

Para ser auténtica, la interpretación debe estar dirigida a las «cosas mismas». Ahora bien, es precisamente el carácter circular de la comprensión el que permite la realización de este objetivo. De hecho, comprender la cosa que surge ahí, delante de mí, significa elaborar un primer proyecto que será corregido o revisado a medida que avance la interpretación. Pero, en seguida aparecen otros proyectos, que tienen como ambición ocupar la plaza interpretativa del primer proyecto. De este modo se produ-

11. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1960, 9ª ed., 153. Citado por H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, op. cit, 70 (Trad. cas., 99-100).

ce una oscilación perpetua de las perspectivas interpretativas que desembocará finalmente en la formación de un proyecto nuevo. «La tarea constante de la comprensión reside en la elaboración de proyectos auténticos y proporcionados al objeto de la comprensión [a la “cosa”]. [...] Pues, ¿cómo darnos cuenta de que una anticipación es arbitraria y no es proporcionada a su tarea, si no es colocándola en presencia de la cosa, que es la única que puede demostrar su inanidad? Por tanto, toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la “situación hermenéutica” en la que él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, investigar su origen y su valor»¹².

Toda comprensión debe partir de sus precomprensiones, de sus «prejuicios» (en palabras de Gadamer) para clarificarlos y ponerlos a prueba. La comprensión nunca parte de cero. Por esta razón, la hermenéutica no es solamente un conjunto de reglas para comprender mejor, una metodología de la interpretación. La hermenéutica es más bien la radicalización del comprender tal como ya lo efectúa todo aquel que comprende. Sin embargo, ¿por qué Gadamer emplea el término «legitimar las ideas preconcebidas»? ¿No se produce por este hecho una cierta «justificación», una «aprobación» de los prejuicios? ¿No sería más apropiado hablar de «poner a prueba», de «examinar», de «evaluar»?

Gadamer subraya que «captar» algo que se me dice, no significa «aprobarlo ipso facto». En verdad hay dos movimientos diferentes cuya distinción hay que mantener: «captar», conocer los «dichos de otro» y «aceptarlos». Pero, en concreto los dos momentos no son separables. El movimiento de la aceptación, que es más que un «captar» puro y simple, determina ya el sentido concreto del captar mismo. «In concreto», cuando se escucha a alguien, cuando se lee un texto antiguo o cuando se traduce un texto de una lengua extranjera, se opera una discriminación entre los diferentes sentidos posibles y se rechaza el resto. Pero, ¿la intención de la comprensión no consiste precisamente en aprender algo de lo que le viene de fuera? ¿Una actitud hermenéutica no debe más bien ser receptiva?

La estructura de anticipación característica de la comprensión no está en contradicción con la exigencia de receptividad. Pero, la receptividad no equivale a «neutralidad objetivista». No es posible, ni necesario, ni deseable poner sus precomprensiones, sus prejuicios, entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone más bien tomar conciencia de nuestras precomprensiones, de nuestros prejuicios y calificarlos como tales, con el fin de arrancarles al mismo tiempo su dimensión implícita, extraña, subconsciente. Sólo de este modo se da a las opiniones del otro, al texto, la posibilidad de aparecer en su ser diferente y de manifestar su verdad propia contra nuestros prejuicios que se le oponen de entrada.

5. LA «CONCIENCIA HISTÓRICO-EFECTUAL»

Mientras que para la hermenéutica romántica el círculo hermenéutico tenía un carácter formal, Gadamer insiste constantemente en su naturaleza ontológica. El círculo hermenéutico no es una forma deficiente, aunque necesaria, de la investigación que debe concluir en la claridad de una comprensión perfecta. «La comprensión de

12. H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, 72 (Trad. cas. 101-102).

un texto *no cesa jamás* de estar determinada por el ímpetu anticipador de la comprensión¹³. Toda comprensión, toda interpretación, es por principio inacabada, provisional, dinámica. La razón de ello es que «*ser histórico significa no agotarse nunca en saber de sí mismo*»¹⁴.

El fenómeno de la comprensión está de tal manera marcado por la impronta de la historia y de la temporalidad, que toda conciencia humana, si no quiere permanecer ciega frente a sí misma, debe reconocer su carácter histórico constitutivo. Una hermenéutica que quiera ser adecuada a su objeto tiene como tarea esclarecer la realidad de la historia en el seno de la propia comprensión. Gadamer define la conciencia como una «*conciencia histórico-efectual*» (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*)¹⁵. Con esta palabra quiere significar dos cosas: por una parte, la realidad de una conciencia que es el «precipitado» de un devenir histórico y que ha sido determinada por la historia; por otra parte, la toma de conciencia de este estar trabajado y determinado por la historia. Toda conciencia, incluso la conciencia histórica moderna, científica o metodológica, está profundamente marcada por este carácter histórico. La conciencia no tiene un poder soberano sobre ella misma. La conciencia «histórico-efectual» es finita en un sentido tan radical que nuestro ser, tal como se ha configurado en el conjunto de nuestro destino, excede por esencia el saber que él forma de sí mismo. Con una frase provocadora, Gadamer proclamará en el mismo sentido: «la conciencia es más ser que conciencia»¹⁶.

La tesis de Gadamer afirma con nitidez que el «principio histórico-efectual» o el principio de la productividad histórica es un elemento constitutivo que se encuentra manos a la obra en toda comprensión. Pero, se puede plantear esta cuestión: ¿el punto de vista hermenéutico defendido por Gadamer posee un valor histórico (por tanto relativo) o un peso dogmático (valor absoluto)? Gadamer responde de este modo: «si se considera válido el principio histórico-efectual como un momento estructural gene-

13. H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, 77-78 (Trad. cas., 107).

14. H. G. GADAMER, *W.M.*, 285 (Trad. cas., 372).

15. La traducción de este término alemán presenta dificultades. En la traducción francesa de «*Wahrheit und Methode*» E. Borne utiliza los términos «conciencia de la historia de la eficiencia» y «conciencia de la eficiencia histórica» («conscience de l'histoire de l'efficience» y «conscience de l'efficience historique»). Fataud propone «conciencia inserta en el devenir histórico» («conscience insérée dans le devenir historique»). P. Fruchon traduce «conciencia comprometida en la historia» («conscience engagée dans l'histoire»). J. Greisch habla de «conciencia de la efectividad del sentido» («conscience de l'effectivité du sens»). P. Ricoeur utiliza «conciencia expuesta a los efectos de la historia» y «conciencia de la eficacia histórica» («conscience exposée aux effets de l'histoire» y «conscience de l'efficace historique»). J. Grondin traduce «conciencia del trabajo de la historia» («conscience du travail de l'histoire»). G. Vattimo utiliza en la traducción italiana «conciencia de la determinación histórica» («coscienza della determinatezza storica»). A. Agud Aparicio y R. Agapito emplean en la traducción castellana el término «conciencia de la historia efectual».

Yo he preferido utilizar una nueva expresión, un neologismo. Dos son las razones que me impulsan a hacerlo. En primer lugar, el término que utilizo, me parece más literal, menos literario, pero más «neutro», para expresar todo el sentido de la expresión alemana. En segundo lugar, este término puede encerrar los dos sentidos queridos por Gadamer: la determinación de la conciencia por la historia y la conciencia reflexiva de esta determinación. Por estas razones utilizo el término «*conciencia histórico-efectual*». Quizás la expresión tenga éxito.

16. H.G. GADAMER, *Philosophie und Hermeneutik*, en *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, 259; IBID., *Was ist Geschichte? Anmerkungen zu ihrer Bestimmung*, en *Neue Deutsche Hefte*, 1980 (27), n° 3, 456.

ral de la comprensión, esta tesis no encierra con toda certeza ningún condicionamiento histórico, sino que quiere pura y simplemente ser válida; y sin embargo una conciencia histórica sólo se da bajo determinadas condiciones históricas»¹⁷. Contra el historicismo ingenuo que oponía absolutamente punto de vista dogmático (por tanto ahistórico) y punto de vista histórico, Gadamer afirma *la validez general y universal de su propia tesis*.

Por consiguiente, la comprensión hermenéutica se configura como un pensamiento finito. Pero la finitud del pensamiento no debe ser contemplada como un límite impuesto a nuestra voluntad de infinitud, sino que más bien hay que entenderla de manera positiva como una estructura fundamental propia del ser-ahí. El comprender no es un «acto» de la subjetividad, sino un modo de ser. Gadamer dirá incluso que el comprender es un «ocurrir de improviso». No hay una libertad absoluta de la reflexión, ya que la reflexión está determinada por la historicidad de nuestra existencia. Esto significa que la conciencia no puede fundamentarse a sí misma por medio de la reflexión. Ni el principio de la autoconciencia, ni ningún otro principio de unidad última y de autofundación pueden ser el fundamento de construcción del sistema de la filosofía.

Los desarrollos especulativos de la filosofía trascendental según Fichte, Hegel y Husserl no son satisfactorios, en opinión de Gadamer. El principio de la conciencia, establecido como fundamento de la filosofía de los Tiempos Modernos, se muestra insuficiente e incluso abocado al fracaso. La autoconciencia no puede ser ya un «fundamentum inconcussum». La comprensión no tiene necesidad de un fundamento último, ya que siempre está conducida por el conjunto de la tradición filosófica. Y siempre es un tomar y retomar continuamente lo que ha sido dicho con vistas a abrir nuevas perspectivas. «Pero, ¿el diálogo con el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento? ¿Hace falta fundamentar lo que desde siempre ya nos está sustentando?»¹⁸

Y sin embargo, la tradición metafísica conserva para Gadamer una proximidad permanente. Su tarea, «la referencia infinita», la exigencia de unidad sistemática de nuestros conocimientos continúa. Pero, es preciso liberar a esta tarea de las ataduras en las que le encierra la potencia sintética de la dialéctica hegeliana; es preciso liberarla de las garras del saber absoluto para situarla en el movimiento del diálogo. Nosotros no podemos alcanzar la perspectiva de un «intellectus infinitus». La autotransparencia total, la presencia absoluta de nosotros mismos a nosotros mismos es un delirio de la razón. La autocomprensión está siempre en camino; es un proceso jamás finalizado. El movimiento de la comprensión humana se deja caracterizar más bien como una tensión interior perpetua entre desvelamiento y ocultamiento. Una concepción hermenéutica considera que una interpretación es solamente una aproximación a la totalidad, una tentativa plausible y fructífera, pero jamás definitiva¹⁹. Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma.

17. H. G. GADAMER, *W.M.*, XXI (Trad. cas., 16)

18. H. G. GADAMER, *W.M.*, XXV (Trad. cas., 20)

19. La intención manifiesta de Gadamer es unir la hermenéutica filosófica con la dialéctica de Platón, y no con la Hegel. Ver *W.M.*, 344-360, 383-395, 432-449 (Trad. cas. 439-458, 487-502, 547-567); *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1968, XIV-288 p.; *Hegels Dialektik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 112 p. (Trad. cas. de Manuel Garrido, *La dialéctica de Hegel*,

6. LA FUSIÓN DE HORIZONTES

Por consiguiente, la exigencia metafísica debe ser situada en el movimiento infinito del diálogo, diálogo con las perspectivas del arte, con las aportaciones de las ciencias, con el pasado y con la tradición filosófica. Una de las perspectivas más fructíferas abiertas por la hermenéutica moderna consiste en considerar toda afirmación como una respuesta a una cuestión. En consecuencia, el único camino que se ofrece para comprender en profundidad una afirmación consiste en alcanzar la cuestión de la que esta afirmación es la respuesta. Se podría incluso decir que la filosofía hermenéutica está más interesada por las cuestiones que por las respuestas, o mejor, que la hermenéutica interpreta las afirmaciones como respuestas a cuestiones que se trata de comprender.

Pero esto no es todo. Toda cuestión es incluso una respuesta a una cuestión previa. De este modo la dialéctica infinita entre cuestión y respuesta es considerada como la tarea propia de todo trabajo filosófico de comprensión, tarea que además responde a una praxis general de toda vida humana. «Así como nuestra experiencia global del mundo representa un proceso no finalizado de apropiación [Einhausung] [...], la exigencia de justificación filosófica es igualmente un proceso inacabado. En él se realiza no sólo el diálogo que cada uno, individualmente, conduce al pensar consigo mismo, sino también el diálogo en el que estamos todos ocupados y en el que no cesaremos jamás de estar ocupados se afirme o se niegue que la filosofía está muerta»²⁰.

Esto conduce a Gadamer a definir la comprensión también como un conocimiento o reconocimiento de lo conocido. En este mismo sentido Gadamer define la comprensión como un proceso de *fusión de horizontes* (Horizontverschmelzung): entre el texto y el intérprete, entre el horizonte del presente y el del pasado, entre nuestro propio horizonte y el del otro. «La proyección del horizonte histórico es por lo tanto sólo una fase o momento en la realización de la comprensión y no se solidifica en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que es recuperado por el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión de horizontes, que lleva a cabo simultáneamente la proyección del horizonte histórico y su superación»²¹

7. COMPRENSIÓN Y LENGUAJE.

Gadamer considera esencial situar la comprensión en la dinámica del lenguaje, este modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el-mundo, la forma que engloba la totalidad de constitución del mundo. Ve en la relación de toda comprensión con el lenguaje la manera como alcanza su pleno desarrollo la «conciencia histórico-efectual», la conciencia de la productividad histórica, dado que el lenguaje esquematiza previamente todas nuestras posibilidades de conocimiento. Toda experiencia humana

Madrid, Cátedra, 1981); *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen, J. C. Mohr, 1972, V-271 p.

20. H. G. GADAMER, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976, 31 (Trad. cas de Ernesto Garzón Valdés, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa Argentina, 1981, 24)

21. H. G. GADAMER, *W.M.*, 290 (Trad. cas., 377)

del mundo se hace a través del lenguaje. Por medio del lenguaje el hombre puede acercarse a los hechos. El lenguaje es tan decisivo para nuestro acercamiento a las cosas y a las personas que realmente preforma todas las posibilidades del hombre de interpretar los resultados de sus observaciones y de sus experiencias. El hombre realiza la experiencia del mundo a través de este medio universal que es el lenguaje. De ahí la proposición planteada por Gadamer: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*»²². Sin embargo, hay que entender de manera adecuada esta proposición. «Esta proposición no afirma el dominio absoluto del que comprende sobre el ser, sino que por el contrario indica que el ser no es experimentado allí donde algo puede ser producido y por lo tanto concebido por nosotros, sino allí donde simplemente puede ser comprendido lo que adviene»²³.

Esta frase de Gadamer no conduce a una insostenible consecuencia metafísica que defendería que en definitiva toda experiencia del mundo no es más que lenguaje y acontecimiento, «acontecer lingüístico». Evidentemente hay expresiones infralingüísticas o supralingüísticas y condiciones concretas de la existencia humana como el trabajo y el poder, el amor y el odio, que no son lenguaje y no pueden ser reducidas a lenguaje. Gadamer lo reconoce de manera explícita. Cuando sitúa el lenguaje en el centro de su reflexión filosófica, como por otra parte es la tendencia de la filosofía actual, lo considera como medio (medium) de la experiencia hermenéutica y en tanto que horizonte de una ontología hermenéutica. Su propósito consiste en restablecer los lazos que unen el mundo de los objetos, disponible por medio de las ciencias y sometido a nuestro despotismo, con las leyes fundamentales de nuestro ser, que están abstraídas a nuestro despotismo y que se trata más bien de reconocer en lugar de producir. En el fondo habría una tesis ontológica que defendería que hay una experiencia del ser allí donde se encuentra al ser, allí donde se está a la escucha del ser, más bien que allí donde «se construye» el ser o donde «se manipula» el ser. De ahí la importancia otorgada a la escucha del ser en la sabiduría de las religiones, en la sabiduría popular, en las obras de arte, en el pensamiento filosófico o en la memoria histórica.

8. LA HERMENÉUTICA COMO CORRECTIVO

La comprensión hermenéutica posee, a los ojos de Gadamer, un alcance universal que se extiende a todo fenómeno humano, incluido también el de las ciencias de la naturaleza. «Pues la relación del hombre con el mundo es total y fundamentalmente lingüística y por tanto comprensiva. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no solamente la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu»²⁴. Pero hay una objeción muy importante que se hace a este planteamiento y que toca precisamente el contenido del presunto universalismo hermenéutico. La universalidad de la comprensión hermenéutica es acu-

22. H. G. GADAMER, *W.M.*, 450 (Trad. cas., 567).

23. H. G. GADAMER, *W.M.*, XXIII (Trad. cas., 19). El subrayado es mío. En la página 432 (Trad. cas. 546) Gadamer expresa un pensamiento semejante: «Partimos de la base de que en la aprehensión lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo que está a mano [Vorhandenes], sino que se deja hablar a lo que es, tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante».

24. H. G. GADAMER, *W.M.*, 451 (Trad. cas., 568-569). El desarrollo de esta idea se puede encontrar en las páginas 449-465 (Trad. cas., 567-585).

sada de unilateralidad en la medida en que falta un principio crítico en relación al conjunto de la tradición.

Aunque la esencia de la tradición consiste en existir en virtud de un acto de apropiación, Gadamer reconoce que también es constitutivo del hombre el poder criticar y disolver la tradición. La relación con el ser incluye también un factor originario que se expresa en la modalidad del trabajo, en la transformación de la realidad según las finalidades que se propone el hombre. Gadamer insiste en el hecho de que la comprensión no se limita, según sus planteamientos, a apropiarse las opiniones transmitidas o a reconocer lo que la tradición ha consagrado. Con Heidegger, subraya igualmente el carácter de proyecto de la comprensión, su orientación hacia el futuro. Incluso más tarde, en el transcurso de su célebre polémica con Habermas, ha ido acentuando la dinámica prospectiva y crítica de la reflexión. «El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido. La tradición misma está en un continuo cambio. [...] Se trata, por consiguiente, de mediar entre las anticipaciones de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre el mero deseo y el querer real, esto es, se trata de integrar las anticipaciones en la materia de la realidad»²⁵. De hecho esta mediación práctica y concreta entre lo deseable y lo factible se efectúa solamente por medio de una operación crítica que es capaz de discernir. La reflexión se realiza cuando hay un juego constante y recíproco de argumentaciones críticas. La comprensión constituye un juego infinito y jamás acabado de interpretación y de reinterpretación, un juego abierto a toda concreción intersubjetiva de sentido, un diálogo infinito e inagotable.

Sin embargo, Gadamer mismo reconoce que sobre todo en su libro *«Verdad y Método»* ha puesto el acento sobre el aspecto de apropiación del pasado y de la tradición. En este sentido su planteamiento de la hermenéutica quiere ser un correctivo. Frente a la insistencia científica moderna sobre el hacer, el producir, el construir, la hermenéutica va a insistir en los presupuestos necesarios en los que este mismo hacer está situado. En consecuencia, la reflexión hermenéutica va a configurarse de manera decisiva, frente a otras posiciones filosóficas, como una alternativa filosófica «ontológica».

«La conciencia hermenéutica que se trata de despertar y mantener despierta reconoce que en la era de la ciencia la pretensión de dominio de las ideas filosóficas tendría algo de fantasmagórico e irreal. Sin embargo, frente al querer de los hombres que cada vez eleva más la crítica de lo pasado hasta una conciencia utópica o escatológica, quisiera oponer algo desde la verdad de la rememoración: lo que sigue siendo y seguirá siendo lo real»²⁶ Frente a una conciencia absoluta, idealista o utópica, la conciencia hermenéutica, con su carácter finito e histórico, eleva su voz para recordar a la reflexión filosófica la dimensión de escucha y de acogida del ser, de encuentro con lo real.

25. H. G. GADAMER, *Replik*, en VARI, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt an Main, Suhrkamp Verlag, 1971, 307 (Trad. cas. de Manuel Olasagasti, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, 258-259).

26. H. G. GADAMER, *W.M.*, XXVI (Trad. cas., 21).

9. CONSIDERACIONES FINALES.

Una vez expuestos los planteamientos de Gadamer, quisiera hacer una reflexión sobre las perspectivas de Gadamer, sobre todo en un punto que me parece crucial. Después de haber analizado en profundidad su pensamiento, tengo que señalar que, a mi juicio, la hermenéutica de Gadamer posee un *déficit crítico* difícilmente superable²⁷.

En Gadamer no existe gran espacio para la cuestión crítica de distinguir los «buenos» de los «malos» prejuicios, los que hacen posible la comprensión y los que impiden que tenga lugar. Parece que, invirtiendo todo el esfuerzo del pensamiento en la radicalización del problema del fundamento de la comprensión, se renuncia a la exigencia normativa crítica. Gadamer no indica con claridad suficiente el criterio o los criterios de un proceder crítico. El proceder crítico es reenviado al desarrollo propio del pensamiento (al diálogo infinito del alma consigo misma), al juego del lenguaje en el diálogo vivo y real, a la «fusión de horizontes» y de perspectivas diferentes. Quizás la crítica radical de Gadamer al sueño idealista de una mediación total de la razón, al término de la cual la reflexión se igualaría de nuevo a la intuición intelectual en la transparencia total a sí mismo de un sujeto, le ha conducido a un impás crítico. La hermenéutica debe saber afrontar, coincido en ello con P. Ricoeur²⁸, la *cuestión crítica de la mezcla de la precomprensión y del prejuicio*, distinguir ambas realidades.

La salida a este impás radica en una dialéctica entre la experiencia de pertenencia constitutiva de toda comprensión y la distanciamiento metodológica. Todo saber objetivo, toda distancia crítica respecto a nuestra situación social o cultural están precedidas por una relación de *pertenencia*, que no podemos jamás reflexionar enteramente. La precomprensión es una condición ontológica constitutiva e insuperable que excluye la posibilidad de una reflexión total, que nos pondría al abrigo de toda posible corrupción ideológica. Sin embargo, aunque la crítica no puede ser total, es posible y necesaria. La función de la *distanciamiento* es precisamente el correctivo dialéctico de la función de pertenencia, porque pertenecemos a la tradición con una relación de distanciamiento que se revela fundamentalmente creativa. La distanciamiento, vista en sus posibilidades creativas y críticas, está capacitada para separar la precomprensión del prejuicio. La distanciamiento permite una *hermenéutica de la sospecha* capaz de arrancar al sujeto de sus prejuicios, de sus ilusiones, de sus corrupciones ideológicas.

El mérito de la hermenéutica consiste en reaccionar contra la lógica «absolutista» y «totalizante» del conocimiento científico. Ella ha cuestionado de manera pertinente la concepción «objetivista» del conocimiento científico. Pero la radicalización de la reflexión sobre las estructuras transcendentales de la comprensión, es decir la descripción de la realidad de hecho de la comprensión, no elimina de la filosofía su otra dimensión esencial crítico-normativa. Es necesario especificar un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la comprensión inadecuada. Una razón

27. Para profundizar en este punto y en la controversia entre la hermenéutica y la teoría crítica, se puede consultar mi libro que aparecerá próximamente. J. M. AGUIRRE ORAÁ, *Raison critique ou raison hermeneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998, 390 p.

28. Ver su planteamiento crítico en P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

«situada» eleva pretensiones que dependen del contexto, pero que al mismo tiempo lo trascienden. «En efecto, la razón así comprendida es inmanente, es decir, no está fuera de los juegos concretos de lenguaje y de las instituciones, pero al mismo tiempo es trascendente -una idea reguladora a través de la cual nos orientamos, cuando criticamos todas las actividades y todas las instituciones»²⁹.

Las perspectivas abiertas por K. O. Apel y J. Habermas me parecen fructíferas en este campo, al ofrecer una perspectiva hermenéutico-transcendental crítica, que encuentra en la conciencia articulada lingüísticamente el principio regulador de la formación crítica del consenso en una comunidad ideal de comunicación. Sirviéndonos del lenguaje, podemos reflexionar sobre el uso del lenguaje y poner en movimiento en la conciencia misma el punto de vista de la comunidad ideal de comunicación a la manera de una autocrítica. La misma pragmática del lenguaje nos indica el camino. El movimiento de la reflexión permite descubrir un principio regulador e incluso constitutivo de toda comprensión, el principio de un consenso universal, que es capaz de proporcionar un criterio crítico para articular un juicio sobre la validez o no validez de nuestras proposiciones. Hay un criterio para asegurarse de la verdad (aunque ésta sea limitada, histórica, finita) de nuestras aserciones. «Con la primera frase pronunciada, se expresa también inequívocamente la intención de un consenso universal y sin restricciones»³⁰. En la base de la comprensión se encuentra siempre el concepto de un consenso racional, conforme a razones, que permite en cuanto tal evaluar los consensos de hecho que pueden ser verdaderos o falaces. El discurso tiene por objeto resolver los problemas planteados por la validez de opiniones o de normas. Permite la reflexión sobre los fundamentos y las razones de los enunciados y de las normas. En el discurso se buscan argumentos y se aportan justificaciones; aquí la única autoridad admitida es la del mejor argumento.

La búsqueda de la verdad es una dimensión constitutiva de la razón humana, pero se presenta con los caracteres de un proyecto ilimitado y siempre dispuesto a recomenzar y a proseguir constantemente. El enigma de la realidad nos invita al esfuerzo del pensamiento y al desarrollo de la reflexión. Para este proyecto continuo, para esta ardua búsqueda, la única seguridad que se nos ofrece consiste en reactivar la fuerza del pensamiento propio, en impulsar el diálogo intersubjetivo y la discusión argumentativa y en movilizar la crítica constante de toda convicción adquirida. ¿La búsqueda de la verdad es una aventura crítica o un proceder hermenéutico? Yo diría lo siguiente: ¿por qué no las dos cosas a la vez?. La reflexión es un *proceder interpretativo crítico*.

29. H. PUTNAM, *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 234

30. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, 163 (Trad. cas. de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1986, 177)